

## UNE RELIGION POUR L'HOMME ADULTE ?

SUMMARIUM. - Ut liber Episcopi anglicani J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, qui a L. SALLERON in gallicum sermonem, quem attendimus, conversus, *Dieu sans Sieu*, inscribitur, summam breviterque recognoscatur et ex aequo bonoque aestimetur, praesens nobis propositum est. Nemo fere theologiae studiosus etiam nunc est quin consilium scriptoris — christianam religionem homini nostrae aetatis « adulte » accommodatam exponere — habeat perceptum et cognitum; quive librum illum felicissime pervulgatum ac quoquoversus admirabiliter diffusum esse ignoret. Disciplinae novae ejus potiora argumenta uti — quid de Deo censeamus; quid fuerit Christus; quid secum ferant oratio, vitae sanctimonia, morales — scrutanda et investiganda suscipiuntur ut de iisdem feratur iudicium. Causae postremo inquiruntur cur ubique adeo prompto animo liber agnitus ac receptus sit dum modernismus ejus aperitur in lucemque profertur.

Quoi qu'il en soit du jugement qu'on puisse porter sur lui, un livre qui dix mois après sa parution a dépassé les 350.000 exemplaires, obtenu d'être traduit dans dix langues et suscité un fleuve de polémiques, ne saurait être un ouvrage insignifiant. Il ne peut nous laisser indifférents et mérite pour le moins que nous le prenions en considération.

Tel est le cas de *Honest to God* du Dr. ROBINSON, \* petit livre de 140 p. environ (190 dans la traduction française). L'Auteur nous y présente une « réinterprétation » du Christianisme grâce à laquelle il pense lui permettre de faire face aux exigences de « l'homme adulte » (the man come of age), de notre temps et de continuer ainsi à « signifier quelque chose » pour celui-ci.

Le Dr. Robinson n'est pas un inconnu. Evêque anglican de Woolwich, diocèse situé au sud de Londres, il s'était fait un nom parmi les exégètes grâce à une série d'études sur le N. T.<sup>1</sup>, et même parmi le grand public grâce à plusieurs prises de position publiques — du genre « un conventionnel » — en matière de morale et de politique. Sa déposition au procès du livre de D. H. LAWRENCE: *L'Amant de Lady Chatterley* avait fait sensation pour ne pas dire scandale.<sup>2</sup> Il déclarait en

---

\* ROBINSON, JOHN A. T., *Honest to God*, London, SMC Paperback, 1964, 143 p. - ROBINSON, JOHN A. T., *Dieu sans Dieu*, traduit de l'anglais par L. SALLERON. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1964, 189 p. (« Coll. Itinéraires »). - ROBINSON, JOHN A. T. - EDWARDS, DAVID L., *The Honest to God Debate*, London, SCM Paperback, 1963, 287 p. (voir plus loin p. 354).

Pour les citations de *Dieu sans Dieu*, nous indiquons d'abord la page de la traduction française et ajoutons, en italiques, celle du texte original, pour lequel, nous nous référons à la 6<sup>e</sup> édition. Pour les citations tirées de *The Honest to God Debate*, nous nous ne donnons que la référence au texte anglais, ce livre n'ayant pas été traduit en français, et la faisons précéder l'abréviation *Debate*.

<sup>1</sup> Voir l'avertissement du Traducteur français p. 8; et *Debate*, 234.

<sup>2</sup> *Debate*, 96.

bref ne rien trouver d'immoral dans ce livre, disant: « ... neither in intention nor in effect in this boock depraving ».<sup>3</sup>

Le scandale, *Honest to God* aussi l'a provoqué, du moins pour beaucoup, car parmi ses nombreux lecteurs, même anglicans et protestants, il fut loin de recueillir une approbation unanime. Défavorable notamment, fut l'intervention de l'Archevêque de Canterbury, le Dr. M. Ramsey, qui, indulgent pour l'Auteur et même favorable à ses « intentions théologiques »,<sup>4</sup> condamna sans équivoque ses positions.

Quelles sont donc ces intentions? et à quelles conclusions ont-elles conduit l'Auteur de *Honest to God*? Si les premières apparaissent clairement et sont de fait hautement louables, il n'en va pas de même des secondes et encore moins des voies par lesquelles l'Auteur prétend nous y conduire. Essayons de résumer brièvement les unes et les autres pour proposer ensuite quelques réflexions sur ce livre et le fait qu'il représente.

Evêque de l'Eglise Anglicane et conscient de la mission de « gardien et défenseur de la doctrine » que cette charge lui impose (13, 7), le Dr. Robinson part de la constatation « qu'il y a un océan qui va s'élargissant » entre la religion telle qu'elle est présentée traditionnellement et le monde actuel « laïcisé » (14, 8), ou plus précisément, entre ce qu'il appelle « le supranaturalisme traditionnel qui a servi de cadre à notre foi et les catégories auxquelles le monde 'laïcisé' donne aujourd'hui une signification » (ib.).

Il entend donc faire face à une telle situation et entreprend une « défense de la foi » (14, 7), une « défense de l'Évangile » (16, 9); et cela non pas en réaffirmant la valeur de ce « cadre » traditionnel de notre foi, mais au contraire en « remettant radicalement en question le 'cadre religieux' établi » (15, 9). Pas d'équivoque possible sur ce point: son intention étant de « recapturer le 'séculier' » (59, 43), il entend y parvenir non par « une simple réaffirmation en termes modernes de l'orthodoxie chrétienne » (14, 7), mais par un effort de pensée visant à une « réinterprétation de la foi » (16, 74, 86; 9, 56, 64): réinterprétation qu'il qualifie lui-même de « révolution copernicienne » (38, 72).

Ce que nous en avons déjà dit nous permet de discerner dès maintenant la double erreur fondamentale de ce livre: l'une d'ordre méthodologique, l'autre d'ordre théologique.

La première est d'ordre méthodologique, et elle est dans la manière dont l'Auteur conduit de pair un effort de pensée théologique et une tentative d'apologétique. Car, malgré qu'il en ait, son entreprise est bien apologétique: ce qu'il veut, en définitive, c'est faire admettre le Christianisme aux hommes de notre époque, voire à lui-même en premier lieu. Mais s'il est de nature apologétique, et s'adapte par conséquent aux manières de pensées de ses destinataires, l'ouvrage est en même temps l'expression d'un effort de pensée théologique, un « essai exploratoire » (16, 10), car l'Auteur, il le déclare en toute honnêteté, est loin d'être en possession de ce qu'il veut proposer (30, 21). De telle sorte que c'est cet effort de pensée lui-même qui se trouve soumis, comme à des normes indiscutées et indiscutables, à « ces ca-

<sup>3</sup> *The Trial of Lady Chatterley*, Penguin Books, p. 71.

<sup>4</sup> *Debate*, 8.

tégories auxquelles le monde 'laïcisé' donne aujourd'hui une signification » (14, 8).

La conséquence d'une telle attitude apparaît immédiatement dans toute sa contradiction, et c'est qu'en définitive l'entreprise consistera non pas à *présenter* la religion de manière à la faire admettre par un monde dont le signe particulier est précisément de la rejeter, mais à la *concevoir*, repenser et « réinterpréter » en fonction de ce monde qui la rejette et de telle sorte que, sans rien changer à ses propres manières de voir, il puisse finalement l'accepter. Et comme il accepte cette areligiosité comme une donnée de base inchangeable (58, 43), la tâche de l'Evêque de Woolwich consistera non pas à convertir ses contemporains à la religion chrétienne, mais à convenir la religion, ou plus exactement, le Christianisme à ses contemporains afin de persuader ceux-ci que dans leur rejet de toute religion, de toute transcendance, ils sont véritablement et profondément chrétiens.

Par quel subterfuge, se demande-t-on aussitôt, va-t-il réussir ce tour de force? Par une distinction erronée et c'est là que nous trouvons la seconde erreur fondamentale de l'ouvrage, qui est d'ordre théologique. S'il est exact que l'on puisse distinguer la foi de la manière dont on l'exprime et que l'on puisse, jusqu'à un certain point, modifier la seconde en laissant la première intacte, s'il est exact également, quoique différemment, que l'on puisse, sur le plan des concepts, distinguer de la foi certaines catégories qui, bien que lui étant essentielles et nécessaires, ne sont pas la foi elle-même, comme la notion de surnaturel, par exemple, ou de transcendance, il est faux par contre de dire que l'on peut changer ces catégories sans modifier, et par conséquent, sans détruire la foi elle-même. Or c'est précisément ce que fait le Dr. Robinson et c'est là son erreur fondamentale sur le plan théologique.

Nous avons vu plus haut comment il sépare *le supranaturalisme de la foi*, ne voyant en lui qu'un simple *cadre* pour celle-ci, cadre par conséquent qu'il nous sera loisible de changer si besoin est, comme c'est le cas aujourd'hui. De la même manière il distingue entre une *réalité profonde*, la Vérité de l'Evangile, réalité qu'au fond nous n'atteignons jamais,<sup>5</sup> et les différentes *manières* dont nous l'exprimons, c'est à dire dont nous rendons compte de l'*expérience* que nous en faisons (ib. p. 252). Sa distinction en effet pourrait avoir un sens acceptable si ce qu'il appelle manière d'exprimer, manière de penser, point de vue, cadre, en un mot « expression de la foi » (38, 27) ne recouvrirait pas en réalité les catégories essentielles de cette « vérité fondamentale de la foi chrétienne » (ib.). De telle sorte que sa distinction injustifiée entre la foi et ce que nous avons appelé, d'un terme très générique, les catégories essentielles de la foi, repose sur une confusion entre ces catégories et ce qui n'est véritablement que mode d'expression de la foi. Sous le couvert de la distinction légitime que l'on peut faire entre la foi et son mode d'expression, il fait passer toute une série de distinctions, absolument illégitimes et totalement ruineuses, entre la foi et ses catégories essentielles.

Cette erreur apparaît tout au long de l'ouvrage. Il nous semble qu'elle trouve son origine dans celle de l'idéalisme kantien séparant des *noumènes* inatteignables, situés derrière et au-delà des réalités

<sup>5</sup> cf. *Debate*, 253.

sensibles, les *phénomènes*, ces réalités sensibles elles-mêmes, seul objet de notre expérience, seule réalité objective que nous puissions atteindre et appréhender.

C'est donc grâce à cette distinction que l'Auteur va pouvoir mener à bon terme son entreprise et qui il peut finalement affirmer: « Notre propos n'est en aucune manière de changer la doctrine chrétienne, mais de voir, précisément, qu'elle ne disparaît pas avec cette vue démodée » (59, 44).

## I

Avant d'exposer la nouvelle conception du Christianisme qu'il nous propose, et de voir si la doctrine chrétienne y est changée ou non, voyons d'abord en quoi consiste, selon lui, cette « vue démodée » qu'il s'agit de remplacer. Quelles sont donc, dans le « cadre traditionnel » du christianisme, les principales difficultés sur lesquelles achoppe l'homme de notre temps?

S'inspirant de trois théologiens protestants allemands, Paul Tillich,<sup>6</sup> Dietrich Bonhoeffer,<sup>7</sup> et Rudolf Bultmann,<sup>8</sup> il en distingue trois principales:

1. - La première et la plus fondamentale est l'affirmation de la transcendance de Dieu: « N'est-ce pas la croyance en un Dieu 'là-bas' (out-there) qui rend le Christianisme inacceptable aux hommes de nos jours? » (26, 17). Et, s'il en est ainsi, la première chose que nous ayons à faire est de rejeter une telle croyance, tout comme l'époque qui nous précède sut refuser l'image d'un Dieu « là-haut » des âges antérieurs. A ces deux premiers stades, celui « d'un Dieu qui serait littéralement ou physiquement « là-haut », et celui d'« un Dieu qui est 'là-bas', 'au-dehors' » (out-there) dans un sens spirituel ou métaphysique » (20, 13), doit maintenant en succéder un troisième. Ces idées, c'est chez Paul Tillich que le Dr. Robinson les a prises: « Dieu, disait Tillich, n'est pas une projection 'à l'extérieur' de nous et de notre monde créé, un Autre au delà des cieux... » (31, 22), et il les a acceptées « dès la première lecture » (30, 21): elles constituent le noyau de la « révolution copernicienne » à laquelle il nous invite. Cependant, comme il entend bien ne rien changer à la doctrine chrétienne, il ne pourra

<sup>6</sup> L'auteur se réfère spécialement à un sermon de PAUL TILlich, *La profondeur de l'existence* paru dans son recueil *The Shaking of the Foundations*, traduit en anglais en 1949. Pour ce livre, l'auteur renvoie à l'édition anglaise du Pelican de 1962 (31, 21). Mais il connaît également les autres oeuvres de Tillich et les cite à l'occasion (passim).

<sup>7</sup> DIETRICH BONHOEFFER, *Lettres et notes de prison*, en particulier les passages sur « le christianisme sans religion » dont des certains extraits ont été publiés pour la première fois dans *The Ecumenical Review* de janvier 1952. Il renvoie à l'édition anglaise présentée par E. BETHGE, 2<sup>e</sup> ed., 1956, (32, 23).

<sup>8</sup> RUDOLF BULTMANN, *Nouveau Testament et Mythologie* dans: *Kerygma and Myth* (Ed. H. W. Barths), vol. I, pp. 1-44, publié en 1941 et traduit en anglais en 1953. L'auteur renvoie également à: *Jesus Christ an Mythologie* (1960), ouvrage dans lequel Bultmann développe et vulgarise sa thèse (34, 35, 24).

être question pour lui de rejeter purement et simplement « l'idée de transcendance »; il ne la rejettera donc pas mais il la « réinterprétera » de manière à la « valider... pour l'homme moderne » (59, 44). Nous verrons plus loin de quelle manière.

2. - Le second de ses inspirateurs est D. Bonhoeffer duquel il a reçu sa conception d'un « christianisme sans religion » (32, 22). Cette idée est dans le prolongement immédiat de la précédente. Si en effet l'idée d'un Dieu transcendant et duquel nous dépendons disparaît, le sentiment religieux, c'est à dire le besoin de Dieu, ainsi qu'il l'explique lui-même (33, 23), disparaît également. Or, tel est le signe caractéristique de notre époque: la disparition de la religion, et ce à quoi un tel fait nous oblige, c'est donc à libérer notre christianisme de cette *religion* tout comme Saint Paul, au I<sup>er</sup> siècle, l'avait libéré de la circoncision (ib.). L'homme du XX<sup>e</sup> siècle, en effet, est un homme « adulte » (come of age), ce qui signifie très précisément qu'il peut vivre « sans la tutelle de Dieu ». Avec lui « le mouvement qui commence aux alentours du XIII<sup>e</sup> siècle (...) vers l'autonomie de l'homme est parvenu ... à un certain achèvement ». Ainsi s'exprime Bonhoeffer (49, 36). Par conséquent, conclut Robinson, « La seule manière d'être honnête est de reconnaître que nous devons vivre dans le monde *etsi Deus non daretur* ». (52, 38). C'est là le point central de son livre et le but qu'il se propose: apprendre à ses contemporains à vivre *etsi Deus non daretur*, à vivre en sachant se passer de Dieu. C'est en cela, pense-t-il, que consiste aujourd'hui l'*honnêteté envers Dieu*.

3. - La troisième difficulté que le Christianisme présente pour l'homme moderne est le langage de la Bible, « langage 'mythologique', rempli d'expressions comme pré-existence, incarnation, montée et descente, intervention miraculeuse, catastrophe cosmique, etc., qui, selon Bultmann, n'ont de sens que dans le contexte d'une conception aujourd'hui périmée du cosmos ». (34, 24). (Notre conception actuelle du cosmos et les perspectives que nous laissent entrevoir le pouvoir destructeur de la fission et de la fusion de l'atome, rendent-elles vraiment dénuée de toute signification pour nos contemporains une expression comme celle de « catastrophe cosmique »?) Bultmann, nous l'avons nommé, est le troisième auteur dont s'inspire le Dr. Robinson. Son essai, *Nouveau Testament et Mythologie*, paru en 1941, est célèbre et il va fournir à l'Evêque de Woolwich le moyen de résoudre la difficulté que le langage de la Bible présente à l'homme adulte de notre époque, mais en même temps, et ce n'est pas le moindre service qu'il lui rend, de résoudre les difficultés que pourraient éventuellement rencontrer dans l'Ecriture, la réinterprétation du Christianisme qu'il s'efforce d'élaborer.

L'idée centrale peut en être ainsi résumée: toute expression scripturaire qui marque l'intervention du surnaturel (Bultmann ne s'exprime évidemment pas ainsi, mais c'est bien à cela que revient sa définition du mythe) n'est pas autre chose qu'« un langage mythologique » employé « pour exprimer le caractère 'trans-historique' de l'événement historique de Jésus » (34, 24). En termes plus clairs, les récits de la Bible ne sont pas autre chose que l'expression « en forme de mythe

plutôt que d'histoire » « des plus profondes vérités touchant l'homme et l'univers » (45, 33). Ce mode d'expression, affirme Bultmann, « n'a rien de spécifiquement chrétien » (46, 34), et comme il heurte la mentalité de nos contemporains, le moment est venu de le remplacer par un nouveau langage qui soit capable de communiquer à ceux-ci, et de leur faire admettre ces « plus profondes vérités »: le moment est venu de démythiser (ou démythologiser) l'Écriture.

Telle est, brièvement, la partie négative du livre, de cette « Révolution à contre-cœur » (Ch. I) à laquelle l'Auteur nous invite et dont le premier pas consiste précisément à admettre le fait de « La fin du théisme » (ch. II), et à en finir avec cette « vue démodée » qu'est « la vieille doctrine de la transcendance » (59, 44). Voyons maintenant ce qui nous est proposé à la place; nous le trouvons exposé dans les chapitres suivants.

---

Il traite tout d'abord de l'existence (à vrai dire fort brièvement) et de la nature de Dieu qu'il définit comme « Le fond de notre être »: tel est le titre du ch. III; puis du Christ: « L'homme pour les autres » (ch. IV). Cela fait, il envisage ce que doit être la religion dans ces nouvelles perspectives, ce que doit être « La sainteté du monde » (ch. V). Suit un chapitre consacré spécialement à l'examen de « La 'Nouvelle Morale' » (ch. VI). Enfin un dernier chapitre: « Refondre le moule » (ch. VII), tire les conclusions de cette rapide présentation du christianisme et indique les directions dans lesquelles poursuivre la recherche pour la parfaire et l'achever.

Nous ne prétendons pas faire ici l'examen complet, et encore moins présenter une réfutation de toutes les positions contenues dans ce livre. Cela représenterait un travail qui dépasserait de beaucoup le cadre d'une simple note. Nous voudrions seulement signaler celles qui nous semblent être les principales et surtout montrer la contradiction interne qui les rend inacceptables. Le titre paradoxale de la traduction française l'exprime très exactement: ce que cet ouvrage nous propose en définitive, n'est en effet pas autre chose qu'un *Dieu sans Dieu*.

1. - Dieu: c'est par une réflexion sur son existence et sa nature que, très logiquement, commence notre Auteur. On se souvient qu'il entend bien ne rien changer à l'essence de la doctrine chrétienne et s'il estime nécessaire de se débarrasser de ce qu'il appelle le « cadre supra-naturaliste », ce n'est pas, il le déclare expressément, pour tomber dans un vulgaire naturalisme: « Le christianisme, dit-il, doit contester le postulat naturaliste que Dieu n'est qu'un nom superflu pour la nature et le genre humain » (71, 64). Mais comment, s'il rejette le supra-naturalisme, va-t-il éviter de tomber dans le naturalisme? Il est conscient du dilemme (68, 51) et de ce qui s'y trouve mis en jeu, à savoir la notion même de Dieu: « Le problème de Dieu, écrit-il, est celui de la transcendance » (ib.) c'est bien là, en effet, aujourd'hui plus que jamais, le point crucial de ce problème. Comment va-t-il donc, ayant rejeté la conception traditionnelle de la transcendance, éviter de tomber dans

l'immanentisme pur et simple? Car enfin, il n'y a pas une infinité de solutions, il n'y en a que deux: si Dieu n'est pas un être transcendant, il ne peut être conçu que comme immanence et immanence pure, si l'on rejette le supra-naturalisme, on tombe nécessairement dans le naturalisme.

L'Auteur ne le pense pas et sa solution est précisément dans l'élaboration d'une « troisième alternative » (sic) (105, 79), qui sera « au-delà du naturalisme et du supra-naturalisme » (86, 64) et par laquelle il pense pouvoir sauver la transcendance. Car il entend bien ne pas la nier comme fait le vulgaire naturalisme. Il affirme au contraire, lui, l'importance de la conserver. Ce qu'il rejette seulement, tout comme il avait rejeté sa résorption « naturaliste » dans la réalité immanente et contingente, c'est la conception « supra-naturaliste » de la transcendance. Il va donc élaborer une « troisième solution » (dépassement dialectique des deux précédentes), et ce par une « réinterprétation » de la transcendance, qu'il fait grand mérite à Tillich d'avoir découvert, et qui réussit, estime-t-il, à en garder la réalité « tout en (la) libérant de la projection du supra-naturalisme » (74, 56). Quelle va donc être la transcendance divine dans ces nouvelles perspectives? Un excellent interprète de Tillich nous le dit: « Le Divin [et donc le transcendant], dans son optique, ne se situe pas dans un monde transcendant *au-dessus de la nature*: il se trouve dans le caractère « extatique » de ce monde-ci, dont il est la Profondeur et le Fondement transcendant »,<sup>9</sup> et, selon les paroles mêmes de Tillich: « Attacher le mot « Transcendant » à Dieu ... ne nous oblige pas à établir un « super-monde » d'objets divins. Il signifie plutôt que, en lui-même, le monde fini se dépasse au-delà de lui-même. Autrement dit, il est auto-transcendant » (ib.). Et par suite Dieu n'a pas à être conçu comme « un Autre au-delà des cieux », « mais il est plutôt le Fond de notre être même (The Ground of our very being) ». (31, 22). Parler de lui, ce n'est donc pas du tout parler « d'un autre être », mais bien « de la profondeur et du fond infini, inépuisable de tout être ». <sup>10</sup> Dieu est donc, selon l'expression de Bonhoeffer, « l'au-delà au coeur de notre vie » (*the 'beyond' in the midst of our life*), « une couche de vérité si profonde qu'on l'atteint 'non pas aux frontières de la vie mais en son centre' » (63, 47; cf. 158, 121): Dieu est donc, nous dit-on en substance, non pas *la réalité* des choses, purement et simplement, mais *le fond* de la réalité. Et ainsi, pense-t-on, se trouvent sauvé sa transcendance, dépouillée de la projection du supra-naturalisme, et évité le naturalisme.

A quel point une telle solution est inconsistante, et comment elle se réduit nécessairement au naturalisme, à l'immanentisme pur, au panthéisme, etc., toutes choses que l'Auteur déclare refuser (169, 130), les expressions mêmes qu'il vient à employer et qui le trahissent, nous le montrent clairement. N'appelle-t-il pas Dieu, par exemple, « la substance essentielle des choses » (167, 128)? Non plus « la profondeur », « la réalité ultime », formules par lesquelles il pensait distinguer sa position de celle du naturalisme, mais: « la substance même des choses ». En quoi cette dernière formule, qui représente l'aboutissement né-

<sup>9</sup> W. M. HORTON, *Le rôle de Tillich dans la théologie contemporaine*, Essai paru dans le recueil *The Theology of Paul Tillich* (ed. C. W. Kegley and R. W. Bretall, 1952, p. 37), (74, n. 28; 56, n. 2).

<sup>10</sup> PAUL TILlich, op. cit., p. 67s. (62, 46).

cessaire de sa pensée, se distingue-t-elle de celles du naturalisme et du panthéisme?

La même contradiction se retrouve dans la « réinterprétation » du caractère personnel de Dieu, caractère que l'Auteur veut également sauvegarder. Dieu, nous dit-il en citant P. Tillich, n'est pas « *un* Être 'en-dehors' » (63, 47), « un Super-Individu » (170, 131); et cependant, il le définit en même temps « le Toi éternel » (71, 53). « L'affirmation d'un 'Dieu personnel' » (65, 48) ne signifie donc nullement que Dieu est une personne: « En fait, écrit le Dr. Robinson, (« la façon de penser que nous exposons ») ne permet pas d'utiliser le terme: '*un* dieu personnel' car elle est étrangère à cette expression qui en elle-même appartient à la théologie ... Pour cette façon de penser, l'affirmation d'un 'Dieu personnel' signifie que 'la réalité est personnelle à son niveau le plus profond', que dans la constitution de l'univers la personnalité est d'une importance *ultime*... » (ib.). Mais dire que la réalité est personnelle, que ce soit à son niveau le plus profond ou non, c'est dire ou qu'elle est une personne, ce à quoi l'Auteur ne pense pas: ce serait affirmer que Dieu est « *un* Autre », ou bien qu'elle est d'une personne. Mais alors de quelle personne? des nôtres? non, ce serait du panthéisme. Alors, de celle d'un « Dieu personnel »? pas davantage, ce serait du théisme, et d'ailleurs, on vient de le nier. Feuerbach appelé à la rescousse n'éclaircit pas la question (65, 49).

En définitive, ou ces pages ne signifient rien, étant parfaitement contradictoires, ou, sortant de la contradiction, elles signifient quelque chose — et il le faut bien pour qu'elles aient pu susciter un tel engouement — et alors ce ne peut être que le naturalisme et le panthéisme puisque leur intention première est de rejeter le théisme.

Et cela est inévitable. Car, contrairement à ce que croit le Dr. Robinson, il n'y a pas de « troisième alternative »: ou Dieu est identique au monde, ou Il en est distinct. Ayant refusé le deuxième terme de l'alternative, l'Auteur tombe nécessairement dans le premier. Toutes les distinctions qu'il ajoute n'y peuvent rien changer; et loin de nous convaincre, elles ne font que nous confirmer la faiblesse de sa position par toutes les contradictions dans lesquelles elles l'entraînent. Notons cependant que le problème soulevé ici — il vaut qu'on y insiste car il est capital — n'est pas résolu par le seul fait d'avoir opté pour le premier des deux termes de l'alternative. Bien plus, c'est alors seulement qu'il est vraiment posé dans toutes ses dimensions: comment Dieu transcendant peut-il être en même temps présent à notre monde, et d'une présence tellement profonde et intime que l'on puisse véritablement parler d'immanence divine? Nous savons la réponse de la théologie classique: c'est dans *sa nature propre* que Dieu est essentiellement transcendant, et c'est par *l'activité* créatrice qu'il exerce en toutes choses, les conservant dans l'être, et plus encore, de fait, pour les êtres raisonnables que nous sommes, par sa *présence de grâce* en nos âmes, qu'il est intimement présent en nous et dans le monde. « *Intimior intimo meo* » disait saint Augustin. Et c'est en ce sens qu'il est légitime et même nécessaire de parler de l'immanence de Dieu ainsi que l'ont toujours fait mystiques et théologiens catholiques.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Le dilemme du Dr. Robinson (voir p. 40, 29) semble être ici le suivant: ou Dieu est *un* être, mais alors il est un être « au-delà », et surtout un



2. - L'in vraisemblable exégèse biblique grâce à laquelle l'Auteur prétend fonder ses conclusions sur l'Écriture, et spécialement sur les textes du Nouveau Testament, aboutit au même résultat.

De cette exégèse, nous ne dirons qu'un mot. Elle repose toute entière *ex professo*, nous l'avons vu, sur le principe Bultmannien de la « démythologisation ». Nous y retrouvons la contradiction radicale de tout le livre, provenant, ici, de l'intention de fournir une explication du texte sacré qui soit, elle aussi, « au-delà du Naturalisme et du Supra-Naturalisme ». Ainsi pour la Christologie, affirme-t-il avec le naturalisme que « Le Nouveau Testament... ne dit jamais purement et simplement que Jésus était Dieu » (94, 70), « Jésus, écrit-il encore, ne nous dit nulle part qu'il est Dieu en personne » (97, 37) et finalement: « En fait il a *nié* implicitement être Dieu: ' Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul ' (Marc 10, 18) » (96, n. 10; 72, n. 1); mais contre lui, il refuse de dire que le qualificatif de « divin » appliqué au Christ signifie seulement qu'il « était l'homme le plus semblable à Dieu » (92, 68). Ainsi nie-t-il à la fois et que Jésus soit Dieu: « En fait, il a *nié* implicitement être Dieu », écrit-il s'appuyant sur Mc., 10, 18 (96, n. 10, 72 n. 1), et qu'il ne soit qu'un homme. Et il conclut: « C'est ce paradoxe qui doit fournir le point de départ de notre réinterprétation de la christologie » (98, 73); réinterprétation selon laquelle Jésus, ni Dieu ni simplement homme, est essentiellement « le révélateur de la gloire du Père » (99, 74), celui « par qui Dieu se donne dans sa plénitude à l'homme » (97, 74). « Car c'est dans ce don absolu de lui-même, dans cet amour ' jusqu'à la fin ' (Jo., 13, 1) que Jésus s'unit si complètement au Fond de son être qu'il lui possible de dire ' le Père et moi, nous sommes un ' (Jo., 10, 30). « C'est en se vidant complètement lui-même de lui-même qu'il est devenu ... le révélateur de

---

être en quelque sorte ajouté, juxtaposé aux autres, *a further piece of being* (ib.), sans cette communion intime avec chacun d'eux en quoi consiste son immanence. En un mot, il est transcendance pure; et nous ne pouvons rien dire ni savoir de lui, chacune de nos catégories, lorsque nous les lui appliquons, tombant sous le signe de l'équivocité pure. Ou bien Dieu est *le fond de tout être*, mais alors il n'est plus ni *un* être, ni un être « au-delà »: il est pure immanence; et tout ce que nous savons du monde, toutes nos catégories pourront s'appliquer à lui de manière parfaitement adéquate. Tout ce que nous pourrions dire de lui à partir du monde sera à entendre d'une manière absolument *univoque*.

Il faut tenir ensemble — c'est tout le problème, ou mieux, le mystère — la transcendance et l'immanence. Sur le plan métaphysique comme sur le plan théologique, seule le permet l'analogie de l'être.

Du point de vue méthodologique, nous retrouvons ici, sur le plan philosophique, une erreur analogue à celle que nous signalions plus haut. Elle est fréquente aujourd'hui — Gilson la dénonce clairement dans son livre, *Peinture et Réalité* (Paris, Vrin, 1958, p. 12) — et consiste à confondre phénoménologie et métaphysique, à prendre la description d'une expérience vécue pour une réflexion métaphysique ou, pour le moins, à passer indûment du premier plan au second: après avoir poursuivi tout son effort de pensée sur le plan phénoménal, on veut en venir immédiatement, sans la structure ni l'appareil conceptuel correspondants, à des conclusions d'ordre métaphysique.

la gloire du Père (Jo., 17, 4 s.) » (99, 74). Mais il nous est précisé aussitôt que cette « kénose » ne consista point pour le Christ à se vider « de sa divinité, mais de lui-même [quel est donc ce moi?], de tout désir de centrer l'attention sur lui... (100, 75). De telle sorte que finalement: « C'est... dans le don complet de lui-même *aux autres* (nous soulignons) qu'il (le Christ) dévoile et met à nu le Fond de l'être de l'homme — l'Amour » (ib.). Se demandant pour terminer « Qu'est le Christ pour nous aujourd'hui? » (ib.), le Dr. Robinson répond: essentiellement ceci, « L'homme pour les autres » (titre de ce ch. IV). « Jésus est l'homme pour les autres, celui en qui l'Amour a pris toute la place, celui qui est entièrement ouvert, et uni, au Fond de son être ». (102, 76).

Le malheur d'une telle « réinterprétation de la christologie » (98, 73) est qu'elle ne tient pas, pour la raison précise que ce qu'elle a pris pour point de départ n'est pas un simple « paradoxe », mais bien une contradiction: ou le Christ est Dieu, ou il n'est pas Dieu et alors, étant homme, il n'est qu'un homme comme tous les autres. L'Auteur refuse de choisir, et sa solution, comme celle qu'il donnait au problème de Dieu, ou bien ne signifie rien, étant pure contradiction, ou bien signifie quelque chose et cette signification n'est pas autre que celle de l'exégèse naturaliste et rationaliste du Nouveau Testament qui ne voit dans le Christ qu'un être purement humain. Faudra-t-il ici encore rappeler le dogme catholique, tel qu'il fut défini au Concile d'Ephèse et de Chalcedoine? Le Christ est Dieu parce qu'il est une personne divine, la deuxième personne de la Sainte Trinité; et il est en même temps véritablement homme par la nature humaine complète et parfaite qu'il a assumée. Nous sommes ici en présence d'un mystère, certes, et même du plus haut mystère de notre foi après celui de la Trinité; mais non en présence d'une contradiction, comme est cette conception d'un être humain dans sa personne et dans sa nature, qui serait en même temps, ontologiquement, quelque chose de plus, quelque chose de divin.

Que dire en outre d'une méthole exégétique qui fait dépendre toute son interprétation d'un principe a priori, celui de la démythologisation? <sup>12</sup> Cela est contraire aux règles les plus élémentaires d'une saine herméneutique. Et c'est peut-être là, un des reproches les plus graves que l'on puisse faire au Dr. Robinson car c'est avant tout comme théologien biblique qu'il se présente. <sup>12b</sup>

3. - On imagine sans peine ce que deviennent la vie religieuse et la prière dans de telles perspectives. Le problème, ici, est de créer une « spiritualité laïque » (123, 94). Mais ce qu'il entend par là, car cette expression a un sens légitime et qu'il est même urgent de définir, c'est « que ' l'au-delà ' doit être découvert ' au centre de la vie ', ' entre l'hom-

<sup>12</sup> Comme exemple d'exégèse démythologisante, voir en particulier les pages 102-104 (76-78) et, encore plus typique, *Debate*, 265s. On trouvera également dans la *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964) 801, une recension de son livre, *Jesus and his coming. The emergence of a doctrine*, London, SCM Press, 1957. Appliquant les théories de la *Formgeschichte* de la manière la plus radicale, il affirme et veut démontrer que le dogme du retour glorieux du Christ est une pure création de la communauté primitive et qu'il n'a de valeur que comme « mythe », comme symbole de l'espérance chrétienne.

<sup>12b</sup> *Debate*, 262.

me et l'homme' » (116, 88). Et de telles formules, elles aussi, ont un sens correct; là où elles deviennent fausses, c'est lorsqu'on fait de « la vie », de la rencontre « entre l'homme et l'homme » le lieu exclusif de la découverte de « l'au-delà ». Et, nous le verrons plus loin, c'est ce que fait l'Auteur. Par suite: « L'essence de la perversion religieuse est atteinte quand le culte devient un domaine où l'on se retire du monde pour 'être avec Dieu' » (114, 86). Comme par ailleurs, il entend bien ne par nier la nécessité de la prière ni du culte, ses explications pour nous exposer comment elles sont à concevoir dans ces nouvelles perspectives, sont particulièrement confuses, et, comme toujours, contradictoires (voir spécialement 135, 103).

Il commence par se demander « si la prière chrétienne, vue à travers le mystère de l'Incarnation, ne doit pas être *définie* en des termes qui impliquent de trouver Dieu à travers le monde, plutôt que de se retirer du monde pour atteindre Dieu. Car le moment de la découverte est précisément, selon mon expérience, le moment du contact et de l'*engagement* inconditionnel » (127, 97). Certes, il serait « le dernier à dire que ces périodes de désengagement ne sont pas absolument vitales » (129, 98); mais enfin, il l'affirme: « le point de rencontre, la Pentecôte, si j'ose dire, est dans l'*engagement* » (ib.). Or l'essentiel de la prière est précisément la rencontre avec Dieu. Ce qui est donc suggéré, insinué page 127 est clairement affirmé deux pages plus loin: le lieu privilégié et même exclusif, le moment précis de la prière proprement dite, c'est l'*engagement*. Voilà ce qu'il a appris de son *expérience*. Et d'ailleurs, comment en serait-il autrement si Dieu n'est que « le Fond de notre être », et le Christ, « l'homme pour les autres »?

Ce à quoi l'on aboutit, c'est donc à « Une compréhension non-religieuse de la prière » (130, 99), selon laquelle celle-ci « est la responsabilité de rejoindre les autres avec *tout* ce qu'on possède, d'être prêt à rencontrer l'inconditionnel dans le conditionnel » (131, 100), « une ouverture sur le fond de notre être, et ce qui compte en elle, c'est la disponibilité » (134, 102). Certes « cela implique de voir l'évènement *en profondeur*, et de se préparer à trouver *Dieu* au téléphone » (133, 101). Mais en définitive, ce qu'une telle conception de la prière signifie, c'est que « c'est la personne humaine (qui) importe avant tout » (136, 104)...

4. - La même intention de parvenir à « une troisième alternative » se retrouve dans sa conception de « La nouvelle Morale ». Il rejette par conséquent « la vieille morale traditionnelle » selon laquelle « nous tenons de Dieu, en 'seconde main', les notions du bien et du mal » (140, 106): les notions du bien et du mal, et toutes les normes objectives, les lois morales qui en découlent. Mais il ne rejette pas moins la morale de situation dans laquelle « tout étalon de morale objective et indiscutable a disparu dans les fondrières du relativisme et du subjectivisme » (148, 113). A « l'hétéronomie » de la première, qui découle de la « théonomie » traditionnelle, et à la prétention d'autonomie de la seconde, il va donc, avec Tillich, substituer « une autre théonomie » (149, 114). La « théonomie » de la morale traditionnelle constituait une « hétéronomie » parce que l'on y concevait Dieu comme « un autre », « à l'extérieur ». Mais Dieu étant désormais conçu comme « le Fond de notre être même », la nouvelle morale pourra demeurer une « théonomie » sans pour autant devenir une « hétéronomie »: sa « théonomie »

au contraire sera une auto-nomie. Et c'est bien de fait à cela, encore une fois, qu'on aboutit, contrairement à l'intention déclarée de l'Auteur: l'homme est mis à la place de Dieu, l'immanent à la place du Transcendant. Pas plus que dans les cas précédents, il n'échappe à la logique interne du système qu'il propose: ayant rejeté les normes extérieures et objectives de la morale traditionnelle, il retombe, qu'il le veuille ou non, dans toutes les erreurs de la « morale de situation » la plus radicale, sa conclusion étant: « Aucune prescription — sauf l'Amour » (151, 116).

« C'est l'amour qui est le principe constituant — il cite E. BRUNNER, *The Divine Imperative*<sup>13</sup> alors que la loi n'est tout au plus qu'un principe régulateur, à supposer qu'elle le soit » (152, 116). Cette réserve est d'importance capitale et dit bien la pensée de l'Auteur. Car celui-ci, d'une certaine manière, en réaffirmant le primat de l'Amour, est, dans ce chapitre, plus proche que jamais de la doctrine catholique: les lois, dit-il, « sont les digues qui sauvent l'amour dans un monde déboussolé et sans amour » (154, 118). Saint Jean de la Croix n'a-t-il pas écrit, à la suite de Saint Paul, qu'« il n'y a pas de loi pour le juste »?<sup>14</sup> Et pourtant l'Evêque de Woolwich se situe aux antipodes du christianisme car s'il appelle les lois « les normes de l'amour » (ib.), c'est pour ajouter qu'« elles doivent être défendues, selon les mots de Fletcher, 'selon la situation et non selon la prescription' » (ib.). Par suite il peut écrire: « En soi, rien ne peut être qualifié de 'mauvais' » (ib., l'exemple ajouté montre bien qu'il entend cette négation dans le sens le plus absolu). Mais un acte, un comportement est mauvais seulement si dans telle situation il nuit au « bien-être sentimental et spirituel » (155, 118) des personnes.

Outre l'anthropocentrisme que révèlent de telles affirmations, on y retrouve également la racine philosophique de l'idéalisme que nous signalions déjà plus haut: « What lies outside or beyond this *relationship*, we can never say », écrira le Dr. Robinson dans *The Debate continues*,<sup>15</sup> de l'idéalisme, mais aussi de l'existentialisme qui n'est du reste, tel qu'il est conçu et professé par notre époque, qu'un fruit de l'idéalisme. Si en effet, il fut à l'origine une réaction contre ce dernier, il garde cependant ceci de commun avec lui que mettant l'existence avant l'essence, il en vient, dans la plupart des cas à ignorer tout simplement celle-ci. Il ne fait donc pas autre chose que de remplacer la formation a priori des concepts et de la pensée par l'expérience de l'existence. Il croit avoir opéré ainsi une révolution; en fait dans les deux cas, partant de soi, le sujet ne sort pas de soi: philosophies idéales pour qui refuse d'admettre tout donné réel, objectif et, a fortiori, transcendant.<sup>16</sup>

Contre de telles déviations, il n'y a pas d'autre solution, sur le plan philosophique, que le retour au *réalisme de la connaissance* et à l'existentialisme authentique de la philosophie thomiste, laquelle tient à la

<sup>13</sup> paru en 1932, édition anglaise 1937, (151, n. 8; 116, n. 2).

<sup>14</sup> *Les oeuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Br., 1949, p. LXVI.

<sup>15</sup> *Debate*, 253.

<sup>16</sup> Sur cette question des origines et du caractère idéalistes de l'existentialisme contemporain, voir le rapport du P. J. CROTEAU au IV<sup>e</sup> Congrès Thomiste International, *L'impasse de l'existentialisme*, dans: *Sapientia Aquinatis*, Romae, 1955, pp. 422-432.

fois et le primat de l'être, de l'existence, sur la pensée, et le « réalisme » de cette pensée, « faculté de l'être » qu'elle atteint « intentionnellement » dans son acte propre.

Sur le plan exégétique, le Dr. Robinson pense justifier tout son système par les paroles de Saint Paul: « Plenitudo (pléroma) legis est dilectio » (Rm. 13, 10) qu'il traduit: « l'amour est la fin de la loi » (love is the end of law) (157, 120). Outre l'inexactitude de cette traduction, c'est oublier tous les autres passages de Saint Paul sur le rôle de la loi et ignorer totalement les préceptes édictés par le Christ lui-même et que nous pouvons lire dans les évangiles. Mais quand je dis ignorer, ce n'est pas exact. Le Dr. Robinson n'ignore pas ces préceptes, il les connaît: seulement eux aussi, il les « réinterprète » et précisément de manière à leur ôter leur caractère de norme morale objective et universelle (cf. par ex., 146, 111). Une telle morale, il le reconnaît, est « hautement dangereuse » (153, 117). S'il faut l'accepter pourtant, estime-t-il, c'est la seule morale valable pour l'homme adulte (for man come of age) » de notre époque (ib.).

5. - Sa conclusion est donc qu'il nous faut complètement « refondre » ce « moule d'idées qui dérive d'une ère passée » (161, 123). Ce qui peut se faire, l'Auteur en est persuadé, tout en laissant intacte « la vérité fondamentale de l'Évangile » (162, 124), à condition toutefois, nous précise-t-il, que l'on sache éviter les erreurs du naturalisme (165 ss., 127) et du supra-naturalisme (169 ss., 130).

Et pour finir, l'Évêque de Woolwich nous propose brièvement « les conséquences pratiques » qui découlent pour l'Église des « suggestions » qu'il a faites (173 ss., 133). Ce sont peut-être les pages les plus valables du livre, les plus proches de la vérité, ou, du moins, celles dont nous avons le plus à retenir. Pour les résumer dans ce qu'elles ont de meilleur, nous pouvons dire que le Dr. Robinson s'y oppose à une attitude purement négative de l'Église en face du monde, à une attitude qui soit uniquement de défense et de condamnation, et qu'il verrait, au contraire, « beaucoup plus d'espoir pour l'Église si elle s'organisait non pour défendre les intérêts de la religion contre les empiètements de l'État (aussi légitime et nécessaire que cela soit) mais pour équiper les chrétiens, grâce à la qualité et au pouvoir de sa vie communautaire, de manière qu'ils entrent avec leur « discipline secrète » dans toutes les entreprises séculières, vivifiantes et dangereuses, de notre époque, afin d'y suivre et d'y découvrir les desseins de Dieu » (180, 139). Ce texte, certes, est discutable<sup>17</sup> mais on ne peut nier que, surtout dans la seconde partie, il ne contienne une âme de vérité. Cette idée, hâtons nous de l'ajouter, n'est pas nouvelle pour nous, le Souverain Pontife, S. S. Paul VI, et ses prédécesseurs immédiats nous l'ayant proposée et répétée avec insistance.

---

<sup>17</sup> En particulier, il est absolument impossible d'admettre que les chrétiens doivent entrer sans distinction « dans toutes les entreprises séculières » de notre temps. Pour vivifiantes qu'on les estime, certaines représentent un danger tel que, du simple point de vue de la morale, il n'est pas possible à un chrétien d'en faire partie. Par ailleurs, on sait les limites que l'Église a fixées aux engagements politiques des catholiques.

Malheureusement le sens final de ces propos est rendu inacceptable par l'opposition qui y est faite entre l'aspect extérieur et l'aspect intérieur de l'Eglise, opposition qui apparaît encore plus clairement dans ce que l'Auteur écrit plus haut. De même en effet qu'il avait rejeté toute loi morale et tout précepte au nom de l'unique loi de l'amour, il oppose maintenant l'Eglise en tant qu'elle est une « organisation pour les croyants », à ce qu'elle doit être en tant que « servante du monde » et refuse le premier de ces deux aspects au nom du second (174, 134). Ses explications, d'ailleurs, ne sont pas très claires, mais tel en est bien le sens final. Ce à quoi il aboutit, en effet, c'est à une conception qui « bien loin d'exiger la promotion de l'Eglise en tant qu'organisme religieux, tend à son dépouillement, auquel Bonhoeffer la convie » (177, 137).

Mais au contraire, comment ne le voit-on pas, de même que c'était au nom de l'amour lui-même que notre condition présente exigeait l'existence d'une loi morale, c'est également au nom de cette fonction de « servante du monde » précisément, que l'Eglise a besoin d'être un « organisme » fortement structuré. L'erreur est donc, ici encore, d'opposer ce qui est complémentaire et de refuser au nom de la fin, ce qui est moyen nécessaire de cette fin.

Quant à la fonction et à la mission proprement religieuses de l'Eglise, la conception que l'Auteur en présente découle logiquement de celle qu'il a de la religion. Et il faut avouer qu'on ne voit plus très bien en quoi elles consistent. Si nous sommes d'accord avec lui lorsqu'il dit que: « L'Eglise doit devenir de plus en plus laïque » (177, 137) dans la mesure où il veut dire par là qu'elle doit reconnaître l'existence propre des choses sans les « engloûtir et abolir par une référence supérieure » (178, 137),<sup>18</sup> nous ne pouvons plus le suivre lorsque, pratiquement, il arrête ici la mission de l'Eglise. Et c'est bien là qu'il l'arrête, en toute logique d'ailleurs: Dieu n'est-il pas uniquement « le Fond de tout être »? Pourquoi donc vouloir que cet être, que ces réalités soient ultérieurement et comme « par effraction 'baptisées' dans le Christ » (p. 178, 138) puisqu'il suffit, pour rejoindre Dieu, de les reconnaître « dans leur valeur propre » (ib.)?<sup>19</sup>

S'il entend bien ne pas mettre en doute que l'« une des tâches essentielles de l'Eglise ne soit ce que la Collecte du 7<sup>e</sup> dimanche après la Trinité appelle l'« extension » de la 'vraie religion' » (p. 176, 136), cela est à comprendre en fonction de ce qu'il entend par vraie religion. En fait quelques pages plus loin, il écrit: « Je soulève simplement la question de savoir si, parmi toutes les tendances de la société moderne, qu'elle soit collectivisée ou cybernétisée, le rôle principal de l'Eglise est de rendre ou de garder les hommes religieux. Je doute que cela aide à répondre à la question de savoir comment défendre le christianisme dans un âge post-religieux. En fait cela lui nuit probablement » (p. 180, 139).

<sup>18</sup> Il cite ici le P. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, pp. 17-21* dans la trad. anglais de 1959. Nous dirions pour éviter le caractère équivoque de cette formule, telle qu'elle se présente: « ...sans les engloûtir *immédiatement*... » car ce n'est pas le fait même de la référer à une réalité supérieure, comme ce texte le donne à penser, qui détruit l'existence propre des réalités créées, mais seulement une trop grande hâte à faire cette « référence ».

<sup>19</sup> Cit. de R. GREGOR SMITH, *The new Man: Christianity and Man's coming of Age*, 1956, p. 69.

Et telle est bien la conclusion finale de ce livre: si le christianisme veut survivre dans « un âge post-religieux », il est temps qu'il se débarrasse de la religion et qu'il apprenne aux « adultes » que sont devenus les hommes du XX<sup>e</sup> siècle à contempler l'image d'un *Dieu sans Dieu*, à vivre *etsi Deus non daretur*: à vivre en sachant se passer de Dieu, ce qui revient pratiquement à leur apprendre à vivre sans Dieu.

A supposer même que nous soyons tous devenus adultes (au siècle de l'angoisse, de l'opinion conditionnée et de la psychanalyse!), il y a là une équivoque. S'il est exact en effet, sur le plan naturel, d'assimiler maturité et autonomie, cela est faux sur le plan surnaturel: plus l'homme est chrétiennement adulte, plus il dépend de Dieu: « sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jo., 15, 5). Etre adulte chrétiennement, c'est donc reconnaître, accepter cette dépendance et vivre en conséquence. Croire, c'est essentiellement s'en remettre à celui auquel on a cru. C'est là toute la doctrine évangélique de l'enfance spirituelle, si providentiellement rappelée à notre temps par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Et en définitive, seule cette attitude d'enfant de Dieu peut conduire l'homme à la plénitude de la maturité même simplement humaine.

Ajoutons tout de suite un mot sur ce qu'on a appelé les *retractations* de *Honest to God*,<sup>20</sup> et qui consistent en un article d'une quarantaine de pages, du même Dr. Robinson: *The Debate continues*, publié à la fin du livre: *The Honest To God Debate*.<sup>21</sup> Il déclare vouloir y préciser sa position à la suite des « débats » provoqués par son livre. Certains ont voulu y faire appel pour le justifier des erreurs contenues dans le livre. En fait, à part une ou deux rectifications de détail et sans portée,<sup>22</sup> il ne change rien à ses positions, mais confirme au contraire le sens qu'elles avaient déjà dans le livre.

## II

A l'issue de cette analyse, à laquelle, sans la prétendre exhaustive, nous avons voulu donner une certaine ampleur afin que notre lecteur pût juger par lui-même de ce livre, une remarque nous reste à proposer, la plus importante sans doute. Et c'est, pour le dire brutalement, qu'il nous est difficile de ne pas voir dans ce petit ouvrage un exemple typique du modernisme le plus classique et le plus radical. En ceci, nous sommes parfaitement d'accord avec le Traducteur français, Louis Salleron, dont les intentions, signalons-le en passant, n'ont pas toujours été bien comprises. Cela viendra sans doute de ce qu'on n'aura pas lu son « avertissement au lecteur catholique », ou qu'on l'aura lu trop hâtivement, car il est aussi clair que possible. Et la plupart, surtout semble-t-il, parmi ceux qui se sont montrés le plus favorables à l'ouvrage, l'ont parfaitement compris.<sup>23</sup> M. Salleron écrit: « Ceci

<sup>20</sup> P. ROUQUETTE, dans *Etudes* 320 (1964) 405.

<sup>21</sup> *Debate*, 232-275.

<sup>22</sup> Voir par ex. *Debate*, 261.

<sup>23</sup> Voir entre autre *La Nation* de Lausanne du 2 oct. 1964, qui a parfaitement compris le but que se propose M. Salleron et l'approuve entièrement;

nous est une très précieuse leçon. L'abandon de la Transcendance divine et de l'Incarnation, c'est le modernisme éternel. Le modernisme, d'abord, qu'on pourrait appeler « traditionnel », celui qu'a condamné Pie X et qui repousse dru aujourd'hui. Le modernisme, ensuite, qui, au gré des circonstances, se pare de couleurs variées. Nous pensons à Teilhard de Chardin. Paix à ses cendres! ». <sup>24</sup> L'accusation est grave, aussi est-il juste que nous ne la formulions pas sans nous expliquer. Essayons de le faire brièvement.

Ce n'est pas si facile qu'on pourrait le croire car le modernisme — l'Encyclique *Pascendi* (1907) le montrait bien — n'est pas un système organisé que ses tenants, par conséquent, adopteraient en partie ou en totalité et qu'il serait, par suite, facile de reconnaître chez eux selon des degrés plus ou moins marqués. Il est plutôt, selon la même encyclique, qui le décrit avec une grande précision, un « *motus idearum* », un mouvement d'idées dont le but est de réformer complètement, de fond en comble, la révélation et la religion. Philosophiquement, il s'appuie sur un double principe, l'*agnosticisme*: nous ne connaissons rien sinon des phénomènes (idéalisme kantien), et l'*immanentisme vital*: la religion n'est rien d'autre qu'un phénomène vital immanent à l'homme, né uniquement « *ex indigentia divini* », du besoin du divin.

Ces traits, nous l'avons vu, se retrouvent dans *Dieu sans Dieu*:

— refonte totale de la religion: tel est le but déclaré du livre,

— agnosticisme: que l'on aperçoit déjà dans le livre, en particulier dans le chapitre sur la religion, et qui est expressément professé dans *The Honest To God Debate*, <sup>25</sup>

— immanentisme: ne portant plus cette fois sur le sujet, sur la religion considérée comme un phénomène vital immanent à l'homme — c'est là, nous l'avons vu, un stade de l'évolution religieuse de l'homme que l'on estime aujourd'hui dépassé — mais sur Dieu lui-même conçu comme « the Ground of our very being », comme le terreau, comme le fond de *notre* être même; c'est à dire en définitive, nous l'avons vu, comme cet être lui-même.

Ou, si l'on désire se référer à une explication plus récente, même si elle est moins *autorisée*, du phénomène moderniste, on peut partir de celle que donne EMILE POULAT dans son ouvrage si richement documenté: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. <sup>26</sup> Il y définit le modernisme « comme la rencontre et la confrontation actuelles d'un passé religieux depuis longtemps fixé, avec un présent qui a trouvé ailleurs qu'en lui les sources vives de son inspiration » (p. 15). Cette définition, en fait, est plutôt une description, très juste, du reste, et non pas du modernisme lui-même, mais plutôt des conditions dans lesquelles il apparaît. Celui-ci n'est pas cette rencontre elle-même, d'un passé religieux et d'un présent, disons, a-religieux, mais une certaine

---

ou encore *Le Monde* du 25 août 1964 et *La Revue Nouvelle* 39 (1964) 666-670, qui n'ont pas moins clairement saisi ce même but quoiqu'ils ne l'approuvent pas.

<sup>24</sup> cf. *Dieu sans Dieu*, 10.

<sup>25</sup> *Debate*, 253.

<sup>26</sup> Paris, Casterman, 1962, p. 15. Voir *Ephemerides Carmeliticae* 15 (1964) 286-289.



réaction, une certaine prise de position à l'occasion de cette rencontre, et, très précisément, celle qui, dans cette confrontation, consiste à subordonner le passé religieux au présent a-religieux. On sera donc moderniste dans la mesure où l'on soumettra le « religieux » du passé à l'a-religiosité du présent comme à la norme inconditionnelle de sa réélaboration. Et dans ce sens, à moins de tomber dans le naturalisme pur ou le matérialisme — mais ce ne sont pas là des doctrines modernistes puisqu'elles sont athées et que le modernisme est un mouvement religieux, chrétien même, ou qui du moins, dans la plupart des cas, se veut tel — il est difficile d'être plus moderniste que le Dr. Robinson dans *Dieu sans Dieu*.<sup>26b</sup>

Et c'est par là peut-être que ce livre est le plus révélateur. Un succès comme celui de *Honest to God*, disions-nous, ne peut pas être le fait d'un ouvrage insignifiant. La signification du succès de ce petit livre, nous essaierons, plus loin, de la saisir en cherchant à en découvrir les raisons. Mais dès maintenant il nous semble pouvoir affirmer que ce en quoi le livre lui-même est le plus significatif et le plus intéressant pour nous, est ceci, précisément, qu'il nous révèle et nous permet de discerner les traits principaux du visage qu'a pris le modernisme en cette deuxième partie du XX<sup>e</sup> siècle, et en même temps de constater les progrès — car pourquoi ne progresserait-il pas, lui aussi? — qu'il a accomplis depuis l'époque déjà si lointaine, il y a 56 ans, où l'Eglise lui arrachait son masque et le dénonçait publiquement à la chrétienté.

Nous avons signalé rapidement la manière dont les traits fondamentaux du modernisme, du point de vue philosophique, se retrouvaient ici, et en même temps l'évolution qu'ils avaient subi, le troisième surtout, l'immanentisme. Après avoir réduit la religion à n'être qu'un phénomène vital, un produit et une projection de notre besoin du divin, on affirme maintenant que ce besoin n'existe plus, le déclarant un stade dépassé de l'évolution religieuse, et l'on nie également le caractère transcendant de la religion qu'il produisait. Non pas toutefois, par une négation ouverte et déclarée. Ce serait là une attitude « naturaliste », et qui rencontrerait une opposition trop vive. Mais par une « réinterprétation » qui, quelles que soient les intentions dont elle procède, aboutit à sa négation. En d'autres termes, il semble que la réduction de la religion à n'être que la projection d'un besoin subjectif n'ayant pas suffi à la déconsidérer et à la faire disparaître, c'est à son objet lui-même, à Dieu, que l'on s'en prend maintenant, pour le détruire en le résorbant dans le monde, en le réduisant à n'être que « le Fond » du réel, c'est à dire, à n'être que le réel contingent lui-même.

---

<sup>26b</sup> Nous n'avons pas voulu, ici non plus, faire une analyse exhaustive du modernisme de *Dieu sans Dieu*. Nous avons voulu seulement en montrer les traits principaux, mais de nombreux autres seraient faciles à identifier: recours constant à l'*expérience religieuse*, conception du dogme: qui n'est pas autre chose que la description de notre expérience du divin (170, 131; 127, 96; *Dbate*, 252 etc.); une certaine manière de procéder qui commence par suggérer d'abord pour affirmer peu après, par proposer certaines conditions comme hypothèses pour les admettre aussitôt comme postulats (65s., 49s.); recours constant à ce qu'on pourrait appeler désormais le *dogme* de l'évolution (46, 124, 127, 159, 161, 182; 34, 95, 96, 122, 123, 140); etc...

Telle serait donc la nouvelle orientation, ou du moins, l'une des nouvelles orientations du Modernisme en 1963. L'évolution qu'elle présente correspond bien à celle de la philosophie qui, partie de l'idéalisme et du rationalisme, aboutit au matérialisme et à « l'existentialisme ». Il y aurait là l'objet d'une étude particulière, peut-être encore prématurée. Elle trouverait ici un excellent point de repère, car le Dr. Robinson cite ses sources et nous indique nombre de travaux contemporains du sien, allant dans le même sens.<sup>27</sup>

Ceci dit, nous tenons à n'inclure ni la personne ni les intentions de l'Auteur dans la critique, par la force des choses presque entièrement négative, que nous avons fait de son livre. Le modernisme, avons-nous dit, est un mouvement d'idées plus qu'un système, un mouvement, par conséquent, dans lequel il peut arriver — et c'est même certainement là le cas le plus fréquent — que l'on se trouve pris sans l'avoir voulu. Il n'est donc pas permis — cela ne l'est d'ailleurs jamais — de nier systématiquement la rectitude d'intention de ceux à qui arrive une telle mésaventure. Aussi nous abstenons nous de le faire au sujet de l'Evêque de Woolwich dont il est possible que ç'ait été le cas. Frappé par l'écart grandissant qu'il a constaté entre l'Eglise et le monde, obsédé par le souci de combler cet écart, et en même temps, semble-t-il, de justifier à ses propres yeux la raison d'être du christianisme et le bien-fondé de sa propre foi dans un monde qui les rejette totalement, nourri par ailleurs de la théologie et de l'exégèse protestantes et ayant perdu presque tout contact avec la pensée et la tradition théologiques de l'Eglise, aussi bien anglicane que catholique, il était fatal qu'il en arrivât là.

Mais cela ne lui enlève pas le mérite d'avoir senti le problème crucial du christianisme de notre temps qui est bien celui de reconquérir un monde qui se sépare de lui pour s'enfoncer de plus en plus dans l'athéisme d'un matérialisme théorique ou simplement pratique, et d'avoir compris également que le point clé du problème de Dieu, aujourd'hui, est celui de la transcendance. En outre, on ne peut rester insensible au ton de sincérité de certaines de ces pages par lequel l'auteur sait mériter notre respect et s'attirer notre sympathie.

Si maintenant nous nous interrogeons sur les raisons du succès de *Dieu sans Dieu*, mise à part l'influence de la publicité, reconnue par l'Auteur lui-même,<sup>28</sup> et de la ferveur de ses propres déclarations,<sup>29</sup> il semble que l'on peut les réduire aux deux suivantes, qui sont simultanées et contradictoires. La première est que ce livre a apporté à ceux qui l'ont lu le sentiment que leur existence quotidienne avait un caractère sacré, une signification profonde, et que la religion, par conséquent, n'était pas une affaire sans aucun rapport avec le monde dans lequel ils vivent, mais qu'il leur suffisait, au contraire, de vivre « honnêtement », « sérieusement » leur existence pour remplir les devoirs fon-

<sup>27</sup> Voir surtout *Debate*, 242 et passim.

<sup>28</sup> *Debate*, 233. Soulignons toutefois que celle-ci, profitant du scandale, fut considérable en Angleterre.

<sup>29</sup> *ib.*, 276-279.

damentaux de « la vraie religion » et pouvoir rencontrer Dieu. Et c'est là que nous pouvons trouver le côté positif du livre. Le côté négatif, c'est que cette révélation du sens profond de la vie humaine s'accompagne du rejet de Celui dont il découle, du rejet de Dieu. De telle sorte que ce que l'on semble commencer à construire, on le détruit dès le départ. La deuxième raison de ce succès, c'est donc que ce livre, pratiquement, libère l'homme de Dieu ainsi que des exigences de la religion et de la morale, telles qu'il les a toujours comprises et les comprend encore aujourd'hui.

On se tromperait si l'on cherchait à distinguer laquelle de ces deux raisons a le plus contribué au succès du livre. Ses défenseurs affirmeront que c'est la première, et ses critiques soutiendront que c'est la seconde. En fait ces derniers nous semblent bien les plus proches de la vérité, car à qui veut vraiment vivre son christianisme, il ne manque pas aujourd'hui de livres plus nourrissants et plus consistants que celui de l'Evêque de Woolwich. Mais plus encore que dans l'une ou l'autre, ou même que dans l'une et l'autre de ces deux raisons considérées séparément, c'est dans leur simultanéité que nous semble se trouver la raison la plus profonde du succès de *Dieu sans Dieu*. Car si les croyants sincères ont mieux pour les aider à trouver Dieu, les athées convaincus ont également beaucoup mieux pour les encourager à le rejeter. Si ce livre, en effet, n'était qu'un pur rejet de Dieu, une simple présentation naturaliste de la religion, il n'apporterait rien de bien neuf et n'atteindrait que le public d'athées et de naturalistes déjà confirmés, leur acquérant tout au plus quelques nouveaux adeptes. Tandis que, athée et naturaliste de fait, mais se présentant en même temps comme voulant sauver le christianisme et Dieu lui-même, il permet à tous ceux de nos contemporains chez qui le sens religieux est encore trop vivant pour qu'ils osent rejeter Dieu purement et simplement, mais chez qui, d'autre part, les habitudes de vie et de pensée modernes : « scientifiques », démocratiques, matérialistes etc., sont également trop fortes pour qu'il leur soit possible de croire vraiment en Dieu et de vivre en chrétien, à tous ceux-là, disons-nous, il permet d'abandonner Dieu et la religion tout en leur donnant l'illusion qu'ils y restent profondément fidèles. Le service qu'il leur rend est immense : il les libère et de l'obligation de croire et de celle de renier leur foi. Il les réconcilie ainsi avec eux-mêmes et leur apporte en outre, avec cette nouvelle « religion du monde », une certaine ferveur et une vague espérance qui, pour un temps du moins, pourront les soutenir dans leur « nouvelle » vie « chrétienne ».

A en juger par le succès du livre, cette catégorie de « croyants » est nombreuse aujourd'hui. Et c'est par là finalement, nous semble-t-il, que ce succès est le plus significatif. Il nous rappelle l'urgence de la tâche que se proposait l'Evêque de Woolwich : combler l'océan qui existe et va s'élargissant entre la religion et le monde actuel, « recapturer le séculier ». Tâche immense, et dans laquelle, cela aussi le succès de *Dieu sans Dieu* nous le rappelle, il nous faudra, aujourd'hui plus que jamais, insister sur toutes les conséquences et dimensions de l'Incarnation.

Mais nous ne devons pas pour autant tomber dans l'immanentisme pur et c'est cela que nous enseigne l'exemple de ce livre, avec la contradiction interne qui le rend inacceptable. L'immanentisme, voilà l'erreur fondamentale que nous devons savoir éviter dans l'accomplissement de cette tâche, l'erreur propre du modernisme de notre temps.

Le Dr. Robinson, on s'en souvient, se proposait de faire subir à la religion une « révolution copernicienne ». Il n'y réussit que trop. Mais avec cette différence que sa révolution va dans le sens inverse de celle de Copernic. Celui-ci, en effet, et Galilée après lui, firent passer notre vue du monde physique du géocentrisme à l'héliocentrisme, et renvoyèrent ainsi « là-haut », « dans les cieux », le centre du cosmos. Le Dr. Robinson, au contraire, et avec lui tout un immense courant de la pensée contemporaine, font passer la théologie et la religion du théocentrisme (dans le sens d'un Dieu qui soit « *un Autre* », « au-delà » du monde) à l'anthropocentrisme et au cosmocentrisme, ramenant ainsi « la réalité ultime » des hauteurs du ciel aux profondeurs de la terre, de *l'au-delà* à *l'en deça*. D'autres, nous le savons, veulent nous entraîner plus loin vers un hylécentrisme... Mais tous arrivent au même résultat: qu'ils affirment ou qu'ils rejettent Dieu, en refusant la transcendance, ils nous conduisent à sa négation.

FR. JOSEPH DE SAINTE MARIE, O. C. D.