Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1944)
Heft: 131

Artikel: Orthodoxie contre libéralisme : un procès à réviser
Autor: Leenhardt, Franz-J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380445

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ORTHODOXIE CONTRE LIBÉRALISME : UN PROCÈS A REVISER

Pour classer les propositions théologiques en justes et fausses, pour apprécier le vrai et s'écarter de l'erreur, rien n'est plus courant, semble-t-il, que l'usage de ces mots qui disent tout ce qu'on est incapable de dire avec précision : orthodoxie, libéralisme. Que l'on prenne l'un ou l'autre pour mesure, on est maître du terrain, on sait à quoi s'en tenir. On le croit du moins. En réalité, l'artificielle certitude que donnent ces mots ! Loin de se rapporter à des grandeurs précises et fixes, ils sont imprécis comme elles. A l'examen, l'orthodoxie et le libéralisme se révèlent réalités complexes et mouvantes. Complexes, parce qu'ils sont un mélange instable d'affirmations doctrinales et de principes méthodologiques. Mouvantes, parce que leur histoire montre que leurs doctrines se sont accommodées de méthodes contraires. Il faut apporter un peu de précision en cette affaire, dans l'espoir que le procès qui oppose l'orthodoxie et le libéralisme porte enfin sur les véritables problèmes.

Jésus est le Christ, ou le problème de la connaissance historique.

Qu'est-ce que l'orthodoxie ?

En son essence, l'orthodoxie est la profession de la foi apostolique : Jésus est le Christ. Les innombrables variations et les nécessaires approfondissements dont cette première formule est suscep-

N.B. — Travail présenté à la Société vaudoise de théologie. le 31 janvier 1944.

tible ne modifient pas sa substance, si du moins ils sont correctement conduits. Tout se ramène finalement à ces trois mots, parce que tout en découle : Jésus est Christ.

La foi orthodoxe parle de Jésus. Certes, elle ne se contente pas de parler de Lui ; elle ajoute nécessairement ce qui est utile pour dire en quel sens elle parle de Lui. Rien ne peut diminuer cependant l'importance du fait qu'elle parle de *Jésus*, c'est-à-dire d'un personnage historique, de Jésus de Nazareth.

Il est inutile de souligner longuement que l'existence historique de Jésus a été de tout temps la présupposition absolue de la foi chrétienne. On a insisté avec raison sur le caractère particulier que donnait à cette foi son réalisme historique (cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904). L'orthodoxie se dissoudrait dans une métaphysique ou dans une mythologie en cédant le moindre pouce de son exigence historique. Elle a eu raison de combattre des hérésies qui la menaçaient.

Si la foi n'est pas une simple connaissance des faits historiques, l'homologation des événements survenus à telle date, en tel lieu, affectant tel personnage, cette connaissance est toujours impliquée dans la foi, parce que toutes les affirmations de la foi sont relatives à ce personnage historique. Ces affirmations dépassent l'histoire, mais elles s'appuient à elle. En prêchant le Christ de la foi, l'orthodoxie annonce le Jésus de l'histoire [1].

Logiquement, la première démarche de l'orthodoxie est donc de connaître l'objet historique de sa foi, sans lequel elle serait vaine. Ce serait une banalité de le dire, et une faute de goût d'y insister, si nous ne devions rappeler la conséquence inéluctable qu'il faut tirer de ces affirmations, à savoir la nécessité de recourir à la méthode historique pour obtenir la connaissance la meilleure, la plus sûre, la plus complète de l'objet historique de la foi. Celui-ci ne peut échapper aux lois de la connaissance historique. Nous le connaissons par des témoignages seulement, qu'il faudra donc examiner, comparer, etc... Chacun sait tout ce que cela signifie, tout ce labeur scientifique par lequel on dépiste les sources d'erreur pour tenter d'établir les faits avec un maximum de certitude. Si on considère

(1) Ce que nous disons ici du caractère historique de Jésus, il faut le dire déjà de l'histoire du peuple élu. Nous simplifions notre exposé en ne parlant que de Jésus, mais on devra étendre ce que nous disons, *mutatis mutandis*, à toute l'histoire de la Révélation.

les choses du point de vue de la logique, la connaissance de l'objet de la foi est en premier lieu une connaissance profane. La foi peut naturellement jaillir et croître dans une ignorance complète des problèmes historiques que soulève son objet, mais elle repose sur une connaissance historique, au moins implicite, comme sur sa pierre de fondation. Et quand nous parlons ici de cette connaissance nécessaire de Jésus de Nazareth en tant qu'objet *historique* de la foi chrétienne, nous entendons bien une connaissance qui fait appel aux meilleures méthodes d'investigation ; nous revendiquons pour cette recherche les mêmes droits et les mêmes obligations que pour toute recherche de caractère historique ; nous la voulons libre de s'adapter aux exigences de son objet, animée du seul désir de trouver la vérité historique, afin d'être capable d'établir les faits comme faits historiques.

Aujourd'hui, sous la pression des évidences, on concède assez volontiers les droits d'une telle enquête méthodique sur les faits de l'histoire évangélique, mais c'est un peu toujours à contre-cœur, et souvent on retirera d'une main ce qu'on avait accordé de l'autre. Divers facteurs expliquent ce double jeu.

D'abord, de par sa nature même, la documentation évangélique sur laquelle on travaille se prête mal à un traitement rigoureusement scientifique. La pensée chrétienne qui a présidé à leur rédaction ne se souciait pas d'exactitude historique ; on s'intéressait bien aux faits, mais on ne les distinguait pas de l'interprétation qu'on en donnait. Le sens critique est presque une invention des temps modernes.

En outre, les faits avaient par eux-mêmes un caractère ambigu qui poussait à la confusion de l'histoire et de la métaphysique, car Jésus n'était pas un événement de l'histoire comme la chute des feuilles ou l'éruption d'un volcan. Bien qu'il fût historique comme eux en tant que fait, il était en même temps, aux yeux de la foi, un événement porteur d'une substance métaphysique. Jésus était précisément le Christ, le Fils de Dieu, le porteur de l'Esprit saint, le Logos fait chair. Sa vie n'était pas seulement une vie d'homme, mais elle incarnait pour les croyants une réalité étrangère à l'homme. Ses gestes et ses paroles manifestaient un autre monde, le monde où Dieu règne, le Royaume de Dieu, le monde à venir. Dans ces conditions, l'histoire portait, derrière ses apparences, toute une métaphysique, et la foi se préoccupait avant tout de retenir ce qui

donnait son vrai sens aux faits d'apparence banale, ce qui constituait à ses yeux la substance même de l'histoire.

L'influence de la doctrine de l'inspiration, courante dans le judaïsme contemporain, a également poussé l'Eglise chrétienne à abandonner les exigences naturelles et légitimes de l'esprit à l'égard des faits de l'histoire sainte. Il était tout à fait normal, et il était spirituellement juste, que les écrits dans lesquels était consigné tout le savoir de l'Eglise chrétienne sur son Seigneur fussent élevés au-dessus du commun des livres et qu'on les considérât comme l'instrument par excellence dont Dieu se servait pour continuer la révélation qu'il avait donnée de lui-même en Jésus, puisque ces livres permettaient de le connaître, de le rencontrer. Il était spirituellement juste qu'on vît dans ces écrits une sorte de canal accrédité du Saint-Esprit promis par Jésus à son Eglise. Malheureusement, on en vint à prendre le vase de terre pour le trésor dont il assurait la préservation et la présentation. On étendit l'idée de l'inspiration à la lettre des écrits. On accrédita le vase à cause du trésor. Cette extension eût été sans conséquence grave, si elle fût restée le fait de la piété, si elle eût exprimé seulement la foi du croyant et son attitude réceptive vis-à-vis du vase qui contenait le trésor : il fallait bien que ce vase fût mis à part, puisqu'il contenait seul l'eau vive. Mais on tomba dans l'erreur quand on fit de l'inspiration la garante de la documentation évangélique. Le Saint-Esprit endossait alors la responsabilité de sa vérité historique. De l'inspiration on concluait à l'infaillibilité documentaire.

Si nous ajoutons à cela les conséquences qu'eut l'invasion du mode grec de penser dans l'esprit de l'Eglise, l'hypertrophie de l'intérêt spéculatif chez les théologiens du moyen âge, leur dépréoccupation des études historiques et exégétiques, le règne de la *Regula fidei* qui décourageait toute recherche à cause des limites qu'elle lui imposait, nous avons une explication suffisante du naufrage de l'intérêt historique et du triomphe du dogmatisme par l'établissement d'une doctrine rigide de l'inspiration des Ecritures. Se fût-on intéressé à l'histoire, il était devenu impossible de s'y intéresser librement.

La contradiction était manifeste, dans laquelle s'enfermait ainsi l'Eglise chrétienne. On ne peut scier la branche sur laquelle on est assis ! Certains le comprirent, dès longtemps, et l'on vit des esprits éclairés revendiquer les droits et la nécessité de la recherche histo-

rique, l'école d'Antioche notamment ; mais en vain. L'orthodoxie avait lié parti avec une méthode : elle entendait répudier toute autre manière de parvenir à la vérité que celle de son choix. Par malheur, sa méthode était en pleine contradiction avec sa doctrine ; elle annonçait la venue du Fils de Dieu parmi nous et elle l'enlevait en même temps à notre histoire !

En face de cette fatale dérive, le redressement opéré par la Réforme mérite la plus grande gratitude. Il fallut le payer très cher, malheureusement, car l'orthodoxie établie ne comprit pas, ou ne voulut pas comprendre. Contre le dogmatisme traditionnel, les théologiens du XVIe siècle affirmèrent le devoir de sonder l'Ecriture. Cette protestation biblique était en même temps celle de la foi et celle du bon sens. La foi voulait qu'on retrouvât le Christ, le chef de l'Eglise, au delà de la tradition, des pères et des conciles. Le bon sens voulait qu'on interrogeât pour cela ses témoins premiers, et qu'on fît appel aux ressources dont dispose toute enquête historique. De même que la Sagesse divine avait préparé un terrain favorable à l'expansion de la foi par l'unification de l'Empire romain et de sa langue au début de l'ère chrétienne, de même elle offrait à la restauration de la foi évangélique les richesses de la Renaissance, son intérêt pour l'antique, sa connaissance des langues. Calvin fut un grand humaniste, ce qui ne l'empêcha pas d'être un très grand théologien ! Son sens historique est incomparablement au-dessus de celui des théologiens du moyen âge, et lui assure un immense avantage.

Le dogmatisme ne tarda pas cependant à l'emporter de nouveau, et l'on vit bientôt une situation comparable à celle d'autrefois. L'orthodoxie protestante, au lieu de poursuivre l'œuvre de Calvin en ce domaine, selon sa propre méthode, rivalisa avec l'orthodoxie catholique pour enlever à l'histoire ses droits élémentaires. Les raisons de cette défaillance sont connues, nous n'avons pas à y insister [1].

[1] Nous souhaiterions que la réaction théologique contemporaine fût plus précise sur la question biblique. Après avoir paru reconnaître les droits et les devoirs de la recherche historique, elle tend de plus en plus à une théopneustie pratique, dont on voudrait connaître la justification théorique. Les réponses évasives ou « existencielles » qu'on donne à certaines questions précises ne peuvent satisfaire durablement. La notion de « Parole de Dieu » souffre d'une dangereuse ambiguïté. Elle répond à tout et, par suite, à rien.

Contre l'orthodoxie établie, tant catholique que protestante, une réaction s'affirma. Au sein de l'Eglise d'abord, puis en marge de l'Eglise, finalement contre elle, une offensive incoercible s'en prenait aux positions tenues jusque-là pour inexpugnables. Le XIXe siècle a vu cette marée submerger les pauvres défenses des thèses traditionnelles orthodoxes. En vain lutta-t-on, il fallut composer. Les condamnations prononcées par Rome contre le modernisme biblique n'ont rien résolu et la dette sera plus lourde à payer.

La réaction historiciste du XIXe siècle fut excessive, mais il faut confesser à sa décharge que l'orthodoxie établie porte pour une trop grande part la responsabilité de ses excès. Sa rigidité inintelligente, son refus de courir le risque de la foi en accordant à la recherche historique une liberté sans laquelle elle n'a ni sens pour la foi ni intérêt pour l'esprit, ont poussé bien des croyants dans le camp des adversaires. L'orthodoxie a fourni à ses ennemis mêmes des armes efficaces contre elle. On ne pouvait être plus dépourvu en même temps de la simplicité de la colombe et de la prudence du serpent.

Naturellement, cette réaction historiciste, dans la mesure où elle fut excessive, fut un malheur et reste un mal. Il faut distinguer, dans la réaction en faveur d'une connaissance historique de l'objet de la foi, entre ce qui vient de Dieu et ce qui vient du Malin ! Sous prétexte de servir ce qu'on appela d'abord la Raison, ensuite la Science, un nouveau dogmatisme s'installa, mais hostile aux données essentielles de la foi chrétienne. Les revendications contre la méthode de l'orthodoxie établie ne furent souvent qu'un moyen de l'attaquer d'autant plus efficacement qu'on l'atteignait sur son propre terrain ; cependant on n'en voulait pas seulement à sa méthode ; on espérait discréditer la foi chrétienne elle-même, en sa forme orthodoxe en tout cas.

Ainsi en arriva-t-on à compromettre la recherche historique, en l'associant à des préoccupations qui n'avaient plus rien de commun avec l'étude scientifique et objective. On utilisa une méthode à des fins philosophiques ou dogmatiques. Le libéralisme théologique finit par se croire autorisé à se poser en défenseur attitré des droits de la méthode scientifique. L'attitude craintive de l'orthodoxie vis-à-vis de cette méthode même donnait à cette prétention les apparences de la légitimité.

Au lieu de s'enfermer dans une réserve apeurée, l'orthodoxie eût dû

reviser ses positions et entreprendre une critique serrée de la méthode qu'on invoquait contre elle [1]. Elle eût sans doute abandonné des sécurités trompeuses, qui lui sont enlevées quand même morceau par morceau ; mais elle eût en revanche prévenu des crises et empêché des excès. Elle eût fait notamment une critique de la connaissance historique ; elle eût montré combien l'assurance des savants et des demi-savants dans leurs démarches, et leur confiance dans leurs conclusions, dépassaient ce qu'autorisaient les moyens d'investigation dont ils disposent. Elle eût mis en lumière le rôle des jugements de vraisemblance dans tout travail historique, et elle eût montré par là-même à quel point les conclusions des historiens manquent d'une véritable objectivité. Elle eût révélé le rôle de ce que Pascal appelait cruellement l'idée de derrière la tête, cette idée préconçue qu'on ne voit pas et qu'on ignore souvent, alors qu'elle guide l'esprit et décide de ses choix. Elle eût dénoncé l'intervention de la philosophie dans le travail historique, et puisqu'il n'est pas possible de se passer d'une philosophie pour comprendre l'histoire, elle eût obligé ses adversaires à jouer cartes sur table.

On serait injuste à l'égard de bien des efforts remarquables entrepris depuis un siècle, en oubliant ceux qui essayèrent de répondre à certaines de ces exigences. Mais ils restèrent isolés, mal vus, sinon dénigrés ou combattus. Dans son ensemble, l'orthodoxie établie eut peur, et sa frayeur n'est pas encore passée.

Nous devons aujourd'hui déplorer que les défenseurs de l'orthodoxie n'aient pas été à la hauteur de leurs responsabilités. Ils ont mal compris la doctrine de l'inspiration et ils ont tourné le dos à une méthode « libérale », permettant ainsi à leurs adversaires de la monopoliser. On en vint à associer étroitement les revendications méthodologiques de la science et les doctrines théologiques libérales ou rationalistes. Il fallait dénoncer le doctrinarisme de ceux qui se prétendaient les représentants authentiques de la science historique [2], il fallait courageusement prendre de leurs mains leurs

(1) Nous ne présentons ici que quelques allusions concernant la critique qu'il faudrait faire de la méthode historique dans son application aux origines chrétiennes. De très longs développements seraient nécessaires pour traiter le sujet à fond. Pour des indications plus complètes, cf. Franz-J. LEENHARDT, *L'étude historique du Nouveau Testament et la foi*. Georg, Genève, 1934. — (2) On est affligé de voir avec quelle facilité les théologiens libéraux distribuent le reproche de déloyauté intellectuelle ou d'obscurantisme.

armes et s'en servir tout autrement. L'orthodoxie doit revendiquer le privilège du libéralisme scientifique, qui est simplement le principe du maximum d'objectivité possible dans la recherche, la volonté d'adapter sa méthode à l'objet, le désir de trouver la vérité et de l'accepter quand elle s'impose. Rien de cela n'est incompatible avec la foi orthodoxe ; celle-ci réclame au contraire une connaissance techniquement la meilleure possible de son objet historique. Inversement, rien de cela n'est solidaire d'une doctrine théologique libérale ; c'est à tort qu'on lie toujours libéralisme de la méthode et libéralisme de la doctrine.

JÉSUS EST *LE CHRIST*, OU LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE.

L'orthodoxie affirme que Jésus est *le Christ*. Elle porte un jugement double ; relatif d'une part au caractère historique et, d'autre part, à la signification métaphysique du fait Jésus. Elle déclare non seulement que Jésus a existé, qu'il fit et qu'il dit ceci ou cela, mais encore que sa vie, ses paroles et ses actes présentent un intérêt unique, en tant qu'il s'agit du Christ. Elle ne se contente pas de dire de Jésus qu'il fut, elle précise qui il fut.

Nous n'avons pas à insister longuement pour expliquer la portée de l'affirmation que Jésus fut le Christ. Sous ce terme aussi bien que sous les termes plus ou moins synonymes de Fils de Dieu, Fils de l'homme, Logos incarné, elle exprime la même pensée : ce Jésus est dans l'histoire un événement unique et absolu, Dieu est là mystérieusement présent, il s'est incarné sous les apparences humaines. On peut longtemps s'essayer à approfondir le problème des relations de la nature humaine et de la nature divine dans le fils de Marie ; on peut préférer telle vue à telle autre, ou bien se refuser à soumettre aux mesures de notre raisonnement un phénomène qui échappe probablement à ses prises logiques. Peu importe ! L'essentiel n'est pas de rendre compte de ce mystère inexplicable. L'essentiel est de reconnaître qu'en ce point de l'histoire le surnaturel envahit le naturel. L'événement peut bien se rattacher par des connexions évidentes aux enchaînements de l'histoire ; il leur échappe en même temps par tout ce que la foi reconnaît en lui de charge métaphysique.

Cette réalité métaphysique se présente, dans le plan des réalités historiques, sous les traits de la prétention de Jésus de marquer

un moment décisif dans le déroulement de la vie des hommes, pris individuellement aussi bien que collectivement. Jésus pensait que son ministère signifiait un commencement nouveau dans les relations de l'homme avec Dieu. Désormais une question absolument urgente est posée à l'homme, à tout homme et à chaque homme, dont dépend la grande affaire de sa vie actuelle et future. Si ce Jésus est justifié à se présenter comme le Christ de Dieu, sa vie est le grand événement de l'histoire et son enseignement révèle la pensée de Dieu sur le monde et sur l'homme. Rien n'est donc aussi important pour les hommes que de prendre parti devant cette prétention. Il s'agit de répondre à la même question que Jésus posait déjà, il y a fort longtemps : « Qui dit-on que je suis ? Qui dites-vous que je suis ? » Tout se ramène finalement à cela, puisque toute la signification qu'il conviendra de donner à cette vie et à ces paroles dépend de la qualité qu'on reconnaîtra à la personne de Jésus. Il s'agit de dire si l'on reconnaît en Jésus celui qu'il prétend être, si l'on se reconnaît déterminé par cette prétention, si l'on se croit vraiment dans une histoire dominée par l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, en sorte que la vie individuelle comme la vie collective ait à s'orienter selon l'Evangile.

Rien n'est abstrait dans cette proclamation de Jésus-Christ, rien n'y est statique ni spéculatif. Elle propose aux hommes une question qui les engage. Lorsque l'orthodoxie déclare que Jésus est le Christ, elle proclame que Jésus est le Seigneur de tout homme, que chacun est dominé — qu'il le sache ou qu'il le méconnaisse — par son intervention dans notre histoire. En sorte que la prédication du nom de Jésus-Christ met réellement ceux qu'elle atteint en face de la question décisive que Jésus pose à tout homme : « Qui dites-vous que je suis ? » Jésus-Christ est ainsi présent dans la parole qui annonce son nom et c'est en face de Lui que l'âme est mise en devoir de choisir entre foi et incrédulité, obligée de prendre parti pour ou contre Dieu présent en Christ.

Cette décision suprêmement importante n'est point une démarche de la raison. L'élaboration intellectuelle ne la prépare ni ne la justifie. Elle jaillit dans l'âme comme spontanément, comme l'évidence des objets sensibles jaillit dans l'esprit en s'imposant à lui. C'est ici l'objet spirituel qui s'impose à l'âme, avec son évidence propre, évidence d'une autre nature, sans doute, mais spontanée et contraignante. La connaissance que produit ainsi l'objet spirituel, le Christ,

dans l'âme de l'homme qui lui est confronté, s'appelle la foi. La foi est cette connaissance de soi que le Christ donne par l'action mystérieuse de son Esprit agissant au for intérieur de l'homme. C'est déjà ce que Jésus déclarait à Pierre qui venait de professer sa messianité : « Dieu, lui dit-il, t'a révélé cela et non la chair ou le sang ». C'est dire que cette connaissance est en réalité une révélation, une œuvre de l'Esprit saint. « Nul ne peut dire que Jésus est Seigneur, écrira l'apôtre Paul plus tard, si ce n'est par l'Esprit saint. » C'est dire aussi à quel point elle est une « expérience », c'est-à-dire l'action de l'objet sur le sujet, l'action intérieure de Jésus-Christ sur le croyant.

L'orthodoxie est donc consciente de la portée du problème soulevé par son affirmation que Jésus est le Christ. Elle n'introduit pas à la dérobée un élément métaphysique dans les coulisses de l'histoire. Elle reconnaît son devoir de présenter une doctrine de la connaissance qui soit adaptée à son objet. La foi est à ses yeux cette connaissance du fait historique « Jésus » au titre de Christ, de Fils de Dieu. Si telle est en principe la position de l'orthodoxie, il faut avouer que l'orthodoxie établie ne s'en est pas tenue à cette conception de la foi. A force d'insister sur la portée métaphysique de l'histoire, elle a oublié l'histoire pour ne retenir que le contenu métaphysique. Elle a perdu de vue les faits de l'incarnation pour n'en plus garder que la formule. Le Jésus de l'histoire céda la place à une christologie savante et subtile. Au lieu de préparer à l'âme une rencontre vivante, elle lui offrait des théories à mémoriser. Connaître Christ et la puissance de la résurrection se réduisait à savoir le catéchisme. Une foi intellectuelle remplaçait la foi véritable. On savait par cœur, mais le cœur ne savait plus rien. L'être intérieur n'était plus engagé dans un vivant dialogue avec Celui qui a les paroles de la vie éternelle. On parlait savamment du Christ, mais le Christ ne parlait plus.

Chacun sait ce que fut, et ce qu'est, l'intellectualisme de certaine orthodoxie établie. Sans doute ne faut-il pas simplifier injustement, comme font souvent ceux qui s'en prennent à l'orthodoxie. Derrière le reproche d'intellectualisme ils cachent le véritable grief de leurs attaques. Ils en veulent en réalité au dogme professé par l'orthodoxie davantage encore qu'à sa méthode. On ne doit pas se permettre d'accuser l'orthodoxie d'avoir ignoré la véritable foi. Auguste Sabatier s'est permis ce reproche en saluant dans l'avénement d'une théologie symbolo-fidéiste le commencement de l'ère véritablement

chrétienne ! [1] Jugement surprenant qui révèle l'incompréhension dont l'orthodoxie véritable est victime quand on prend la méthode intellectualiste pour sa seule méthode possible.

Ces réserves faites, il est bien vrai que l'orthodoxie établie a effectivement lié son sort à cette méthode intellectualiste pour son plus grand préjudice. Son dogmatisme s'est affirmé dans le développement des formules et des crédos, et dans l'usage disciplinaire qu'elle en fit.

Contre cette conception erronée de l'orthodoxie, une réaction était nécessaire. Les forces vives de la vie intérieure ne pouvaient manquer de déplorer qu'on fît du jardin de Dieu un herbier correctement tenu par des conciles. De tout temps, une telle réaction s'affirme, sous des formes diverses, avec une intensité variable. D'un mot, on peut évoquer tout cet effort de vivification de la foi ; c'est la poussée mystique. On la rencontre dans tous les temps, chez les mystiques proprement dits, qui eurent parfois un souci fort médiocre du dogme, chez les piétistes de différente roche, dans les mouvements revivalistes, anciens ou modernes, au sein de nombreux conventicules plus ou moins sectaires.

La Réforme du XVIe siècle fut, elle aussi, une protestation de la foi vive contre la foi désertique de l'orthodoxie établie. En insistant sur la foi confiance *(fiducia)*, elle remettait à leur place les éléments intellectuels qui entrent dans l'acte de foi et rendait à ce dernier son caractère essentiel ; elle en faisait une opération du cœur ; non pas du sentiment pur, comme on se plaît à le lui reprocher du côté catholique et comme on se plaît à le prétendre parmi les fidéistes modernes ; mais de l'être intérieur tout entier, dans son unité la plus profonde.

Tout cet effort pour maintenir à la foi sa nature véritable en l'arrachant à l'intellectualisme n'est pas dirigé contre les doctrines elles-mêmes. Il ne s'agit nullement de modifier ce qui est objet de la foi, mais plutôt la manière de croire, la conception de l'acte de foi. Cette réaction dite « mystique », au bon sens du mot (s'il en a un encore !) est dirigée contre la méthode à laquelle l'orthodoxie établie avait malheureusement lié son sort, mais non pas contre ce qui fait la substance du message qu'elle annonce. Cette distinction, on le comprend, a son importance.

(1) Aug. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904, p. 439.

Son importance est d'autant plus grande qu'il est aujourd'hui devenu plus difficile de la faire. Quand on regarde à la Réforme, on peut aisément comprendre qu'elle assura une restauration de la véritable notion de la foi, sans altérer pour cela le contenu de la foi. Depuis lors, les mouvements dits « mystiques » se sont gravement compromis en tombant souvent dans le subjectivisme. Leur effort pour rendre au sujet croyant le rôle vital qu'il doit avoir dans la foi, les a entraînés à ériger le sujet en souverain. L'élément objectif de la foi, qu'il s'agisse de la révélation ou de l'Eglise, a disparu au profit de l'élément subjectif.

Nous n'avons pas à tracer ici une histoire de ce subjectivisme ; on en connaît la carrière triomphante au XIXe siècle, et les ravages aujourd'hui encore. Il a contribué à effacer de l'expérience religieuse les éléments objectifs, c'est-à-dire les composantes divines, surnaturelles. Il a considéré la vie intérieure en elle-même, s'intéressant à elle en tant qu'elle était subjective. Le croyant cessait d'être engagé dans une relation de sujet à objet ; on ne le considérait plus comme le lieu de l'action objective de Dieu, on voyait en lui un sujet autonome et d'autant plus intéressant qu'il affirmait mieux son autonomie. La subjectivité devient alors un critère. Qu'une expérience soit réelle, qu'une croyance soit sincère, cela suffit à en garantir la validité. La vérité est intérieure au sujet. Il n'a pas à la recevoir, il la porte en soi, où il peut la découvrir par une recherche intérieure bien conduite. La vie intérieure prend une valeur en elle-même, comme activité propre et spontanée du croyant. On tend à considérer la religion comme une fonction naturelle de l'homme : l'homme est religieux comme il est raisonnable ou sociable. Le romantisme, en mettant les sentiments et l'homme « naturel » au premier plan, l'idéalisme philosophique, en discréditant définitivement toute connaissance objective, ont fourni à ce mouvement de la pensée théologique un milieu favorable et des armes.

Le dernier pas sur cette pente déplorable sera consenti par ceux qui ne reconnaîtront plus aux affirmations de la foi aucune valeur objective, aucun répondant métaphysique. Les formules dans lesquelles la foi s'exprime apparaîtront comme des objectivations maladroites et illusoires, sans réalité extérieure. Si on croit encore — par bonheur, mais sans plus aucune raison — à l'existence de l'objet religieux, on le considérera comme insaisissable. L'agnosticisme religieux et le symbolo-fidéisme fleuriront tout naturellement,

en attendant qu'à la saison prochaine l'immanentisme pur s'avère la seule conclusion logique de ce processus de pensée.

C'est ainsi que la revendication légitime et nécessaire que l'on fit entendre en faveur de l'aspect subjectif de la foi au Christ est devenue une revendication subjectiviste, c'est-à-dire ruineuse pour l'objet de cette foi. On a opéré un glissement fatal de ce subjectivisme sain et normal, qui concerne l'un des aspects de la connaissance religieuse, à un subjectivisme érigé en système métaphysique, qui se prononce sur la réalité de l'objet de la connaissance. D'un subjectivisme qui concernait seulement la méthode par laquelle le sujet connaît, qui rappelait que la foi est un acte de toute la personne du croyant et qu'il s'enracine au centre même de la personnalité, l'engageant tout entière, on a passé à un subjectivisme systématique, à une philosophie subjectiviste, qui ne voit plus le sujet que pour lui-même, dans son activité propre et autonome. Alors qu'il s'agissait d'abord d'affirmer que le sujet était réellement un des termes du rapport religieux, on finit par oublier l'autre terme pour ne plus affirmer que le sujet.

La revendication en faveur des droits du sujet est devenue aujourd'hui une des pièces maîtresses du libéralisme théologique. Ceux qui ont combattu l'orthodoxie pour des raisons de doctrine ont utilisé contre elle l'argument subjectiviste. En réalité, il s'est ainsi créé un très fâcheux malentendu. Les adversaires des doctrines orthodoxes se sont posés en champions du caractère subjectif de la foi, comme si les doctrines orthodoxes en elles-mêmes étaient ruineuses de cette subjectivité. Il en résulte qu'on paraît aujourd'hui flirter avec le libéralisme théologique quand on se prononce contre l'excès d'objectivisme dont l'orthodoxie se rend coupable. C'est là une déplorable confusion entre les doctrines confessées par l'orthodoxie et la méthode qu'elle préconise concernant leur confession. Le libéralisme théologique a monopolisé un bien que l'orthodoxie n'eût jamais dû lui laisser accaparer. Il faut aujourd'hui rappeler que ce qui fait l'orthodoxie ce n'est pas le mépris du sujet, et que le libéralisme consiste, non pas en une juste compréhension du caractère subjectif de la foi, mais en une doctrine subjectiviste qui exclut les affirmations doctrinales de l'orthodoxie.

Nous n'avons pas jusqu'ici parlé d'expérience. On aura cependant compris que toute revendication en faveur du sujet est ici entendue comme une revendication en faveur de l'expérience inté-

rieure. On la veut plus complète que simplement intellectuelle, plus profonde qu'une adhésion de l'esprit à des propositions abstraites. L'orthodoxie véritable, en cela différente de l'orthodoxie établie, est en son principe une théologie de l'expérience. Elle veut la vérité devenue intérieure, l'être intime présent tout entier dans l'acte de foi. Elle affirme que connaître Jésus-Christ, c'est goûter ses bienfaits.

Cependant le terme d'expérience prête à une méprise qu'il serait avantageux de démêler. Sous le nom de théologie de l'expérience, on a prétendu, en effet, non seulement restaurer l'expérience intérieure, mais lui attribuer des compétences épistémologiques souveraines. Toute la question que soulève la théologie dite de l'expérience est donc de savoir si on y voit simplement une affirmation concernant la meilleure manière de connaître l'objet religieux, ou si on y voit en plus une affirmation concernant la détermination de cet objet. Reconnaît-on à l'expérience intérieure la capacité de définir l'objet religieux ou n'est-elle soulignée qu'en raison du rôle qu'elle joue dans la connaissance de cet objet ?

Tant que la théologie de l'expérience se limite à ce qui relève de la méthode, elle est entièrement légitime et utile. Elle peut donner une description juste de la vie intérieure et contribuer ainsi à lui assurer ses caractères authentiques. Mais quand elle veut se poser en système et se prononcer sur l'objet au nom de l'expérience, elle se met dans une inextricable difficulté. Elle ne peut échapper au subjectivisme (je l'entends ici au sens péjoratif). L'expérience ne donne jamais que ce qu'on y met. Si l'on ne pose l'objet avant l'expérience, et la déterminant, on ne trouvera pas l'objet après l'expérience. L'expérience chrétienne suppose une connaissance préalable quelconque de l'objet de l'expérience. Sinon le sujet est absolument en face de lui-même et il y aura peut-être alors expérience « religieuse », il n'y aura jamais expérience « chrétienne ». On ne peut faire l'expérience de Jésus-Christ sans posséder sur lui un minimum de connaissance préalable. Il faut au moins savoir qui est Jésus et savoir ce que signifie le fait de saluer en lui le Christ. A elle seule, l'expérience « religieuse » ne peut engendrer une expérience « chrétienne ». On comprend pourquoi nous disions que l'objet de la foi doit être donné avant l'expérience et qu'on ne peut tirer cet objet de l'expérience. Il est évident que c'est l'objet qui déterminera et spécifiera l'expérience. On modifiera à coup sûr l'expérience en modifiant le message chrétien ; vous n'aurez pas d'expérience du péché et de la grâce, si vous annoncez un Jésus moraliste, parangon

de vertu, ou le Jésus de Renan par exemple. Ajoutez à l'Evangile les renseignements que l'Eglise catholique dispense à ses fidèles sur Marie, et vous provoquerez une expérience religieuse aussi intéressante qu'intense, d'une qualité psychologique très remarquable !

Non, l'expérience elle-même n'est ni source ni critère de la vérité chrétienne. Elle est nécessairement seconde par rapport à la vérité. Elle suppose une détermination de son objet antérieure à toute expérience. Elle est nécessairement seconde ; je ne dis pas secondaire, mais seconde ; déterminée, non déterminante ; effet et non cause.

Gaston Frommel, le plus distingué représentant parmi nous de la théologie de l'expérience, s'en rendit compte finalement. Tant qu'il avait décrit le processus de l'action de Dieu, il avait pu s'en tenir à la théologie de l'*expérience*, c'est-à-dire à l'expérience. Mais il dut un jour prendre parti sur le problème de l'objectivité de cette expérience. Il s'aperçut alors que s'il voulait dépasser la description de l'expérience, pour faire *la théologie* de l'expérience, il fallait bien qu'il posât, avant l'expérience, l'objet même dont on fera l'expérience.

La nécessité inéluctable de poser l'objet de l'expérience antérieurement à l'expérience elle-même amène à envisager dans quelles conditions on pourra le poser. Or certains tenants de la théologie de l'expérience paraissent croire que nous n'avons aucune possibilité de parler utilement de l'objet et que l'expérience religieuse est sans lien causal avec ce que nous pourrions dire de cet objet. Ici encore, Gaston Frommel vit le danger. Il s'éleva contre de telles vues, en combattant les tendances théologiques qui eurent nom symbolofidéisme ou agnosticisme, les considérant comme absolument contraires à la nature de la foi chrétienne. « Il y a une doctrine spécifiquement chrétienne, ou il n'y a plus de christianisme spécifique », écrivit-il. L'expérience ne peut remplacer cette « doctrine » que porte en ses flancs le message évangélique, dont il disait encore : « Voilà le message qu'il faut recevoir pour être chrétien ; voilà la vérité chrétienne qui seule fait naître la foi chrétienne. C'est dans ce sens que la foi vient de l'ouïe, de ce qu'on entend ; supprimez ce message, ces vérités fondamentales, vous aurez encore une religion, mais vous n'aurez plus la religion chrétienne » [1]. L'expérience

(1) Ces textes sont extraits de Gaston FROMMEL, *L'agnosticisme religieux* (« Revue de théologie et de philosophie », 1905). On trouvera d'autres réflexions sur ce sujet, dans Franz-J. LEENHARDT, *A propos de la théologie de l'expérience* (« Cahiers protestants », mai 1942).

a pour fonction de vivre la doctrine, mais non point de la poser ; on ne peut tirer la doctrine de l'expérience. On peut faire une expérience avec une théologie, mais non une théologie avec une expérience.

Frommel a ainsi échappé au subjectivisme. Ses disciples ont-ils toujours eu autant de clairvoyance que leur maître ? Nous en doutons, car la théologie de l'expérience est devenue entre leurs mains un instrument de combat contre la doctrine orthodoxe et le bouclier d'un subjectivisme plus ou moins avoué et conscient. Que l'on s'en serve contre le doctrinarisme orthodoxe, fort bien. Mais il faut distinguer méthode et doctrine. Le sort de la doctrine ne dépend pas du sort de la méthode. L'affirmation que Jésus est le Christ n'est pas solidaire de la manière dont sera comprise la foi en Jésus le Christ.

Aussi conclurons-nous que l'orthodoxie établie s'est mise dans son tort dans la mesure où elle a professé une notion intellectualiste de l'acte de la foi, mais qu'elle a eu raison de donner à la foi le Christ Jésus pour objet. Il faudrait donc revenir à la véritable orthodoxie, en répudiant l'erreur commise par l'orthodoxie établie sur le plan de la méthode.

Jésus *est* le Christ,
ou le problème de l'autorité et de la vérité.

L'orthodoxie pose la vérité chrétienne avant l'expérience chrétienne, avant la foi ; l'objet avant le sujet. Elle porte un jugement sur Jésus en le proclamant le Christ. Elle demande à la foi vivante de ratifier ce jugement, mais elle ne lui demande pas s'il est vrai que Jésus *est* le Christ. Elle l'affirme et propose de le croire, ou plutôt — car l'orthodoxie n'existe pas, mais bien des croyants — ces croyants qui partagent déjà cette bienheureuse foi témoignent de leur foi et affirment que Jésus *est* le Christ. Ils proclament que cela est vrai, vrai objectivement, avant que le sujet s'en rende compte et le reconnaisse, vrai d'une vérité qui ne dépend pas de la connaissance que certains peuvent en prendre. Ils proclament que l'objet de l'expérience précède l'expérience, que la prédication précède la foi, que le Christ précède la prédication.

La source de cette certitude que Jésus *est* le Christ, nous l'avons

trouvée dans la rencontre du Christ, qui se révèle à l'âme directement. C'est l'autorité du Christ qui s'impose ainsi immédiatement et fait jaillir cette certitude d'une expérience propre et spécifique.

Cependant, cette rencontre directe du Christ n'a jamais lieu sans intermédiaire ! Telle est la condition de la connaissance de Jésus-Christ, qu'elle n'est possible qu'à travers le témoignage que lui rendent ses témoins d'autrefois et d'aujourd'hui. Elle est toujours une connaissance serve d'une tradition. Nous ne sommes plus dans la situation du témoin direct. Déjà saint Paul constatait la chose de son temps : « Comment croiront-ils, si personne ne leur annonce Jésus-Christ ? » Nous sommes réduits à écouter d'abord cette annonce de Jésus-Christ, avant de le rencontrer par son office même.

L'orthodoxie se rend bien compte de cette condition de toute connaissance de foi. Elle n'a point à enlever pour cela ses prérogatives à l'expérience intérieure telle que nous l'avons décrite précédemment, mais elle doit préciser les conditions dans lesquelles cette expérience sera possible. Elle continuera à affirmer que c'est le Christ qui se donne directement à connaître à l'âme et que seule son autorité fonde la certitude du croyant ; mais elle précisera que l'on ne peut connaître le Christ si des intermédiaires n'interviennent pour le faire connaître. Elle s'attachera donc à préciser quels sont ces intermédiaires et quelle est leur autorité.

De là, le rôle qu'elle attribue légitimement à la Bible et à la tradition. Si je ne crois pas parce que les apôtres ont cru, en ce sens que ma foi ne repose pas sur la leur et trouverait sa justification dans la leur, cependant je crois parce qu'ils ont cru et parlé. En ce sens, ma foi dépend de la leur et reçoit d'elle son contenu. L'Ecriture est la consignation de leur témoignage, comme la prédication en est aujourd'hui la perpétuation. La foi actuelle est donc nécessairement liée à la foi apostolique, mais cette dépendance n'est cependant qu'une dépendance « matérielle ». L'autorité des apôtres, de la Bible ou de la tradition, ne concerne pas les raisons de croire, mais seulement la matière à croire. Seule l'autorité de Jésus-Christ est et demeure le principe formel de la foi.

Telle est la position que l'orthodoxie adoptera si elle veut rester d'accord avec elle-même. Telle ne fut pas la position que l'orthodoxie établie conserva. La déviation à laquelle elle consentit peut aisément s'expliquer et s'excuser par le souci de sauvegarder la vérité, dont fit preuve l'orthodoxie historique. Car on la vit très consciente de

ce que le libéralisme méconnaît si tragiquement : l'importance déterminante de la vérité, la précellence de l'objet. Avant de blâmer l'orthodoxie établie d'avoir enfermé la vérité derrière les murs épais du canon, de la règle de foi, des décisions conciliaires, il convient de louer sa clairvoyance des intérêts en jeu. Il est juste de dire, avec Vinet, que les défenseurs du dogme de Nicée ne furent pas les malheureuses victimes d'une simple diphtongue. L'âpreté de certains débats théologiques — on n'ose pas dire qu'il en fut ainsi de tous — prend une autre figure quand on y perçoit l'écho d'une sollicitude prévoyante à l'égard de données essentielles pour la foi. Que les modernes contempteurs des formules dogmatiques, dans leur parti pris de ne reconnaître que l'expérience — mais l'expérience de quoi ? — veuillent accorder aux hommes qui luttèrent pour certains dogmes l'espoir de sauvegarder l'expérience chrétienne authentique ; oui, l'expérience justement, qu'une mauvaise théologie compromet en altérant l'intégrité de l'objet de la foi. C'est la sollicitude maternelle de l'orthodoxie pour l'expérience chrétienne intégrale, qui lui a inspiré cette farouche ardeur à défendre le dogme contre Arius, contre Pélage, contre Aristote changé en ange de lumière, contre la Rome papale, contre la philosophie idéaliste, contre le romantisme, contre le paganisme contemporain...

Hommage nécessaire, juste et simplement intelligent, qui n'empêchera pas de reconnaître que l'orthodoxie établie dépassa de beaucoup les nécessités de son rôle. Elle ne se contenta pas de proclamer avec force qu'il y a une vérité, qu'il y a une façon juste et une façon fausse de parler de Jésus-Christ, qu'il y a une doctrine droite et une doctrine altérée ; elle voulut assurer une plus grande efficacité à cette défense de la foi en interposant une autorité nouvelle entre le Christ et le croyant. Elle ajouta son autorité à celle du Christ, afin de rendre plus sûr l'exercice de cette dernière. Elle renonça à attendre de Dieu le sceau qu'il donne par son Esprit saint à la révélation de Jésus-Christ et elle s'offrit à garantir elle-même la vérité de cette révélation. Elle sortit du rôle du pédagogue, dont l'autorité s'affirme pour un temps seulement, et elle en vint à déclarer que la foi en Jésus-Christ impliquait d'abord et nécessairement la foi dans les organes qui transmettent sa connaissance. Elle transféra aux intermédiaires une autorité due à Jésus-Christ exclusivement. On déclara qu'il fallait croire au message, non pas en raison de ce message même, mais en raison du messager.

Un travail se fit ainsi, au sein de l'orthodoxie, qui aboutit à un renversement complet de la situation normale. L'orthodoxie autoritaire s'affirma progressivement, dans la mesure où l'autorité des intermédiaires se substituait à l'autorité de l'objet lui-même. La vérité était désormais garantie par ceux qui la proposaient. Dans le catholicisme, on développa l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, qu'on prétendit dépositaire des traditions transmises par le Seigneur et infailliblement inspirée. On finit par affirmer qu'il est impossible d'être soumis au Christ sans être soumis à son vicaire (le propos est déjà ancien ; voir les textes dans notre ouvrage : *Le protestantisme tel que Rome le voit.* Pie XII l'a encore répété, il y a peu de mois). Dans le protestantisme, on développa une doctrine de l'Ecriture qui garantissait le contenu par le contenant, l'Esprit par la lettre infaillible. De part et d'autre, le principe était le même. On enlevait à la vérité la prérogative suprême de se démontrer comme telle par son évidence propre et l'on accordait à un organe l'autorité nécessaire pour accréditer la vérité. A l'autorité de la vérité, on substituait la vérité de l'autorité. De part et d'autre, on amenait le croyant à croire à Jésus-Christ parce qu'il croyait à l'Eglise ou parce qu'il croyait à l'Ecriture. Au lieu que la vérité fût crue pour elle-même, elle était acceptée pour un motif extrinsèque. Alors que le rôle du témoin devait se limiter à proposer l'objet de la foi, son autorité devenait la raison de croire. Du principe matériel de la foi, on avait fait son principe formel [1].

Cette méthode est caractéristique de l'orthodoxie autoritaire. Elle ne pouvait se justifier ; aussi vit-on la Réforme du XVIe siècle en opposition fondamentale sur ce point, dans le propos de rendre à l'autorité son véritable siège. On voulut que Jésus-Christ fût seul garant de son autorité. On déposséda pour cela l'Eglise et la tradition de leurs prétentions usurpatrices. Une tentation cependant demeurait. Pour rendre à Jésus-Christ la seule autorité dernière, on devait recourir à l'Ecriture, puisque c'est par son moyen que l'on connaît Jésus-Christ ; mais on risquait du même coup de reporter sur le Livre les privilèges qu'on avait contestés à la hiérarchie. L'attitude de Luther parut de nature à écarter cette tentation et à engager la Réforme dans la voie juste : Christ maître des Ecri-

(1) Il est inutile de montrer longuement que ce processus est parallèle à celui qui conduit à une conception intellectualiste de la foi.

tures ; il faut chercher le témoignage que la Bible rend à Jésus-Christ, mais pas de bibliolâtrie ; la foi, appuyée sur le Christ, n'est point asservie à la lettre ; l'œil intérieur doit s'exercer à discerner dans la Bible ce qui concerne le Christ, tout ce qui le concerne, sans qu'il soit nécessaire de croire que tout le concerne. Toutefois il parut bientôt que cette méthode excellente ne pouvait être pratiquée que par une Eglise sortie des crises de croissance et purgée de l'individualisme, par une Eglise majeure et communautaire. En fait, bientôt s'installa l'affirmation massive de l'autorité biblique. On confia aux Ecritures l'autorité nécessaire pour « garantir » la vérité. On ne se contenta pas de dire : « La Bible nous fait connaître la révélation de Dieu en Jésus-Christ ». On dit : « La Bible *est* la révélation de Dieu ». On ne dit plus : « Ceci est dans la Bible, parce que c'est vrai ». On dit : « Ceci est vrai, parce que c'est dans la Bible ». Christ n'était plus le garant de la vérité, mais le Livre.

Or la Réforme se devait d'affirmer sa foi en l'autorité de la vérité, qu'elle substituait si heureusement à la vérité de l'autorité. Elle se devait de donner à la vérité toutes chances de se manifester comme telle. Elle se devait de garantir à son évidence intrinsèque un libre exercice sur les âmes. Il était conforme à son principe qu'elle voulût que tous eussent accès à elle, que tous fussent mis à même de rencontrer la vérité et de la reconnaître, sans qu'aucun concours humain vînt seconder son éclat divin. De là, le principe du libre examen, c'est-à-dire le droit et le devoir de chacun — le droit vis-à-vis des hommes, le devoir vis-à-vis de Dieu — d'examiner lui-même la vérité de la prédication. L'examen doit être libre, afin que seul l'objet intervienne pour attester sa vérité par lui-même. Toute autre raison de croire est écartée, que celle donnée par Dieu au moyen du témoignage de son Esprit saint, scellant sa Parole au cœur du croyant. Le croyant est libre, parce qu'il est devant Dieu ; il est libre vis-à-vis des hommes, libre pour se donner à la vérité qui l'aura vaincu.

Le principe du libre examen est impliqué dans tout système qui croit à l'autorité de la vérité, mais réciproquement ce principe n'est applicable que dans le cadre d'un tel système. Il vise, en effet, à assurer à la vérité le libre jeu de son évidence ; il suppose par conséquent qu'on est en présence de la vérité. Il est propre à établir la méthode par laquelle chacun reconnaîtra la vérité proposée par le témoignage chrétien, mais il est impropre à établir quelle est la

vérité. Il est, si l'on veut, un principe méthodologique, et non pas un principe épistémologique ; il établit la voie à suivre, et non le but à atteindre. Pour cette raison, l'orthodoxie pouvait le revendiquer, car il n'excluait point l'affirmation première de la vérité. L'orthodoxie, en effet, pose d'abord la vérité, objectivement ; dans l'histoire, en Jésus-Christ ; dans la prédication encore qui l'annonce ; elle n'est point à la recherche de la vérité, mais elle peut préconiser des méthodes conformes ou contraires à la nature de la vérité qu'elle professe. Le libre examen est une méthode conforme à la vérité qui a nom Jésus-Christ.

Entre les mains du libéralisme théologique, on comprend que le principe du libre examen ait perdu sa signification première. Le libéralisme théologique refuse à l'Eglise le droit de poser d'abord la vérité. Le croyant qui se rattache à ce mode de penser, s'il y est véritablement fidèle, n'osera pas affirmer telle vérité comme objectivement vraie. « C'est vrai à mes yeux, dira-t-il ; c'est vrai pour moi. » Il laisse ensuite chacun libre de se faire sa vérité religieuse. Le libre examen intervient dans ces conditions, non pas pour faire que chacun se laisse convaincre librement par *la* vérité, mais on laisse chacun libre de choisir *sa* vérité. Le libéralisme théologique refuse au chrétien le droit de croire assez à la vérité pour l'affirmer seule vraie. Il dénie le droit d'obliger les hommes à un choix entre la vérité et l'erreur. Pratiquement, il renonce à la vérité ; il remplace la certitude par la sincérité, et il est, à l'égard de la vérité, agnostique, symbolo-fidéiste, au fond déjà sceptique. Le libre examen n'est plus entre ses mains qu'une exigence de son doute radical.

Le libéralisme a donc dénaturé le libre examen, parce qu'il ne croit pas à la vérité. L'orthodoxie autoritaire, protestante et catholique, l'a répudié, parce qu'elle n'y croit pas assez. La méthode autoritaire de l'orthodoxie établie consiste à ne pas demander au seul examen de la vérité la certitude qui la concerne. On vient au secours de la vérité, en appuyant son crédit du dehors, par des étais qui sont l'infaillibilité biblique ou l'infaillibilité pontificale. Comme si la vérité n'avait pas de quoi s'accréditer elle-même ! L'orthodoxie autoritaire veut donner au croyant une raison de croire plus accessible ; c'est encore là une sorte de sollicitude pour la faiblesse du croyant, au-devant duquel on se porte avec des objets à portée de main, pour que la foi devienne vue et toucher. Mais on donne le change à la foi, en invoquant une autorité qui apparaît aux yeux.

Le catholique qui croit à l'Eglise et le protestant qui croit à l'Ecriture se sentent assurés dans leur foi ; leur obéissance ne va-t-elle pas à des organes accrédités et dignes de l'exiger?

Mais c'est là une illusion, peut-être une tromperie. L'orthodoxie autoritaire se donne un rôle très contestable, celui de garantir le croyant contre le risque de la foi. Or, de toute façon, la foi ne repose que sur la vérité qu'elle confesse. Prétendre l'appuyer sur une autre autorité que celle de la vérité, c'est engendrer une illusion. On n'a pas garanti la vérité de la foi, on a seulement transposé l'objet de la foi, on l'a rendu plus proche. De toute manière, on devra *croire* à l'autorité pour croire à la vérité qu'elle couvre. La foi est nécessaire pour croire à l'autorité tout autant que pour croire à la vérité. L'orthodoxie autoritaire devrait s'en rendre compte. C'est toujours sur la foi que reposera l'autorité de l'Eglise ou l'autorité de l'Ecriture ; il faut toujours un acte de foi inconditionné pour croire à l'autorité de l'une ou de l'autre. L'orthodoxie autoritaire s'enferme dans un cercle vicieux et elle favorise l'incrédulité en offrant à la foi des appuis fallacieux.

On ne sort de ce cercle et on n'écarte ce mensonge, qu'en reconnaissant franchement que la foi n'a pas d'autre appui que la vérité qu'elle confesse. C'est évidemment insuffisant quand on regarde du dehors. C'est la seule raison suffisante pour celui qui regarde du dedans.

Conclusion.

Il eût fallu avoir le temps de donner des exemples historiques et des précisions à chaque pas de cet itinéraire. On se sera rendu compte, nous l'espérons, que l'orthodoxie et le libéralisme sont réalités plus complexes, plus ambiguës qu'ils n'apparaissent au premier abord. On aura vu notamment que l'orthodoxie établie est solidaire d'une méthode qui ne correspond pas aux exigences réelles de sa doctrine.

Quand on considère l'orthodoxie en son essence, on est conduit à réclamer pour elle une méthode « libérale », mot aujourd'hui à ce point compromettant qu'on hésite à l'employer ; on a l'air de chercher le paradoxe et de tomber presque dans la contradiction. Cependant n'avons-nous pas vu comment l'orthodoxie de doctrine réclame ce libéralisme de la méthode ? Si les orthodoxies furent infidèles à leur essence, si, par commodité, par lâcheté peut-être, elles ont

recouru à une méthode contraire, ce n'est point une raison pour perpétuer leur erreur. L'habitude de l'esprit, qui nous fait associer aujourd'hui la méthode libérale à une théologie libérale, doit être redressée ; il n'y a rien de nécessaire dans cette association, occasionnelle bien que séculaire.

L'orthodoxie ne devait pas laisser au libéralisme théologique les avantages de la méthode libérale. Elle est grandement responsable, non seulement de ses propres fautes, mais des fautes du libéralisme. Si elle eût montré comment cette méthode pouvait être bien employée, elle eût prévenu dans une grande mesure l'abus qu'en a fait la théologie libérale. Elle eût montré ce que peut donner une bonne méthode utilisée par un esprit dressé à la vérité par la Révélation en Jésus-Christ. Elle eût, en outre, empêché le succès que la théologie libérale doit, pour une grande mesure, aux revendications dont elle s'est faite le champion en faveur de la science et de la conscience.

Par-dessus tout, une orthodoxie usant d'une méthode libérale aurait prévenu un regrettable malentendu. On a prétendu à plus d'une reprise, parmi les théologiens libéraux, que le procès entre orthodoxie et libéralisme était un simple conflit de méthode. Les apparences de l'histoire pourraient confirmer cette thèse, puisque l'orthodoxie n'est jamais restée fidèle à la méthode exigée par ses premiers principes et qu'elle s'est toujours solidarisée avec une méthode qu'on pourrait qualifier grossièrement de méthode autoritaire (par opposition à libérale). Mais ce qui fut toujours en fait n'est point nécessaire en droit, nous avons voulu le montrer par les analyses précédentes. L'orthodoxie et le libéralisme, comme manière de poser les vérités de la foi, s'opposent concrètement par leurs méthodes, mais les libéraux ne voient pas le fond de la question, quand ils prétendent que cette opposition-là est le nœud de tout, quand ils pensent en particulier que l'on changerait de doctrine si l'on changeait de méthode. Il n'en est rien, si les pages qui précèdent ont montré que l'orthodoxie de doctrine peut et doit revendiquer la méthode monopolisée par le libéralisme théologique. Le conflit entre orthodoxie et libéralisme n'est pas relatif à la méthode et il subsisterait quand bien même l'orthodoxie abandonnerait ses erreurs méthodologiques.

Quel est alors l'objet du litige ? Sur quel point porte le procès ? Nous ne pensons pas qu'aucune proposition simple puisse dire la

chose complètement. Orthodoxie et libéralisme sont finalement des orientations de la pensée, beaucoup plus que des synthèses systématiques, une inclination à envisager les réalités sous un certain angle ; si l'on veut, des points de vue différents, même contraires, pour traiter des choses de Dieu, de l'homme et du monde. Ce qui fait l'orthodoxe comme le libéral, c'est le sens dans lequel va le mouvement de sa pensée et de sa piété. Il n'est pas nécessaire que les fleuves arrosent la même vallée pour appartenir au même système hydrographique ; il suffit qu'ils coulent vers les mêmes mers, bien que dispersés et traversant des contrées de richesse très inégale. L'orthodoxie est un versant de la pensée théologique, où se rencontrent dans une même orientation des théologies qui peuvent différer entre elles sur bien des points, même très importants ; mais elles coulent toutes vers une même mer. De même le libéralisme théologique.

Cette unité dans le mouvement de la pensée, plus encore que l'unité de la pensée elle-même, se manifeste à propos de tous les sujets dont traite la réflexion théologique, doctrine de Dieu, de Jésus-Christ, du Saint-Esprit, de l'homme et du monde, du péché et de la grâce, de la révélation, de la rédemption, de la nature du dogme ou de la vie intérieure, etc. Il ne faut pas chercher l'unité dans les propositions, mais dans l'orientation de la pensée, et c'est ce qui rend difficile de dire ce qui caractérise essentiellement chacun des versants de la pensée théologique.

On pourrait cependant avancer que le caractère du versant orthodoxe est évoqué dans des mots tels que : prévalence de Dieu, foi en la révélation, christologie sauvegardant la divinité de Jésus, insistance sur le mouvement de haut en bas dans la relation religieuse, transcendance, réalisme historique (en ce qui concerne la révélation) et réalisme philosophique ; tendance à assurer l'objectivité de l'œuvre du salut (grâce, sacrements, Eglise, eschatologie, etc.)...

En revanche, le caractère du versant où coulent les eaux du libéralisme théologique pourrait être évoqué par des mots tels que : intérêt porté à l'homme, pour en sauvegarder les droits, prévalence du sujet religieux, insistance sur le mouvement de bas en haut dans la relation religieuse, sur ce qui part de l'homme et s'élève vers Dieu ; une certaine désaffection de la transcendance et de la révélation objective, de sa formulation (le sentiment religieux suffit

à fonder et à justifier la religion) ; idéalisme religieux (l'homme connaît Dieu naturellement), idéalisme moral (la conscience parle bien de Dieu et de sa volonté souveraine), idéalisme philosophique (l'homme et Dieu ne sont finalement qu'un) ; christologie qui souligne en Jésus la grandeur de l'homme, qui le propose comme modèle, voit dans ses paroles une charte pour l'humanité ; une doctrine de la rédemption qui l'envisage comme le développement des virtualités humaines sous l'excitation de l'exemple...

Si l'on voulait réduire ces deux ensembles à des termes plus simples, on pourrait opposer théocentrisme à anthropocentrisme, encore que ces mots soient trop simples et trop chargés par l'usage polémique pour ne pas engendrer des malentendus.

Il n'est pas même sans inconvénient de répartir en deux catégories tout ce qui est courant de pensée théologique. En un sens, l'image des deux versants est impropre, car elle induit à croire que la pensée d'un homme appartient entièrement à l'un ou à l'autre. Il n'en va point ainsi, les réalités sont beaucoup plus complexes. Comme un cours d'eau trace son lit de façon sinueuse en sorte qu'il coule tantôt du nord au sud et tantôt du sud au nord, ainsi une pensée ne peut avancer tout droit, sans se laisser jamais détourner. L'orthodoxie d'une pensée n'est jamais entièrement orthodoxe (« Nous ne connaissons qu'en partie », disait saint Paul), ni une pensée libérale entièrement libérale, tant que l'orthodoxe reste un pécheur et tant que le libéral reste un chrétien. Il faut apprendre à ne plus classer les hommes de façon si simpliste, bien que les orientations de la pensée soient contraires.

La difficulté de toute cette affaire tient au fond même des choses. Il faut affirmer l'objet, avons-nous dit maintes fois, et c'est ce que l'orthodoxie a raison de faire. Mais une affirmation de l'objet poussée à ce point logique que le sujet serait absorbé, anéanti, voilà une erreur ruineuse. Dès lors qu'elle est consentie, il faut réaffirmer l'importance du sujet, et c'est ce que le libéralisme a raison de faire, pour sauver le terme humain de la relation religieuse.

Cependant il faut aller plus loin et demander si objet et sujet sont les termes opposés d'un même couple, les plateaux d'une balance dont l'un s'élève quand l'autre s'abaisse. Le conflit entre orthodoxie et libéralisme pourrait le faire croire. Or les réflexions que nous avons faites plus haut révèlent que l'affirmation de l'objet concerne ce que nous avons appelé la doctrine, tandis que l'affirmation du

sujet concerne ce que nous avons appelé la méthode. Chacun est à sa place, mais ils ne se contrebalancent pas ; ils se répondent, ou plutôt le sujet humain répond à l'objet divin, lequel a la parole, prend les initiatives, intervient, ordonne. L'homme n'a point alors une position d'*alter ego* vis-à-vis de Dieu, mais de subordination, de responsabilité, d'obéissance. Le tort de l'orthodoxie établie comme du libéralisme théologique fut de penser le problème des rapports de l'objet et du sujet, dans la relation religieuse, en termes tels qu'on enlevait à l'un ce que l'on donnait à l'autre, en sorte qu'on ne pouvait les affirmer ensemble. La solution de ce faux problème est peut-être dans la distinction du plan de la doctrine, où convient la prévalence de l'objet, et du plan de la méthode, où le sujet doit être intégralement maintenu dans son rôle vis-à-vis de l'objet (1).

Franz-J. LEENHARDT.

(1) Les tenants de la théologie dialectique penseront peut-être, après lecture de cet article, que nous avons le tort grave d'avoir simplement ignoré que le problème orthodoxie-libéralisme ne se pose plus aujourd'hui, que c'est un pseudo-problème. Il est vrai que le problème ne se pose plus dans les mêmes termes qu'avant, et c'est finalement ce que nous avons voulu essayer de préciser, dans cette sorte de petit discours sur la méthode de bien conduire sa réflexion théologique. Mais la prétention d'avoir surmonté l'opposition sur laquelle nous avons travaillé n'est pas vérifiée par les faits. Trop souvent, chez ses partisans, la théologie dialectique en est revenue à des positions qui sont en fait orthodoxes, quoique l'on s'en défende. Le rôle de la connaissance historique est gravement méconnu, avec l'importance de l'histoire en général ; on a restauré le biblicisme et, tout en se défendant de théopneustie, on en a la pratique simpliste. Le problème de la connaissance religieuse est tranché dans le sens d'un objectivisme radical, qui alterne d'ailleurs avec un romantisme de la « parole » comme événement, comme interpellation (salutaire contradiction, qu'il ne suffit pas d'appeler dialectique ou paradoxale pour la comprendre et la justifier). Enfin, en ce qui concerne le problème de l'autorité, on a élevé au premier rang des autorités subalternes : on parle de canon, de tradition ou d'Eglise, mais cela ne fait que cacher l'impasse où l'on s'est mis, sans résoudre le problème de l'autorité autrement que l'orthodoxie établie.