Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1931)

Heft: 81

Artikel: Théologie et métaphysique. Partie I, Le problème de la méthode en théologie

Autor: Fornerod, Alois

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380205

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: 09.12.2025

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

THÉOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

I

LE PROBLÈME DE LA MÉTHODE EN THÉOLOGIE

Rien n'est plus faux que de se représenter le développement de l'humanité comme une poussée irrésistible vers le progrès, poussée s'orientant dans une seule direction, toujours rectiligne. Rien n'est plus cahotique, au contraire, que les mouvements qui se dessinent au sein des sociétés humaines. Les hommes seront toujours ballottés par des courants divers, opposés. Si la mer a ses marées, avec leurs flux et reflux, notre vie spirituelle est soumise aux rythmes les plus variés. En une seule génération nous assistons à des revirements complets, qui sont toujours des plus suggestifs. C'est précisément à la lumière d'un de ces revirements dans le domaine de la théologie que nous voudrions examiner le problème de la méthode en théologie.

Pour caractériser l'orientation des esprits à l'époque de norte jeunesse, nous pourrions reprendre le titre d'une brochure qui fit beaucoup de bruit en son temps : *Théologie et métaphysique*, due à la plume du professeur Ritschl de Göttingen que nous eûmes le bonheur d'entendre au cours du semestre d'été 1886. La thèse soutenue dans cette étude était celle de l'affranchissement de la servitude de la métaphysique grecque, dont les dogmes des grands conciles œcuméniques du quatrième siècle sont tout imprégnés. Et en revendiquant l'autonomie pour la vie religieuse et chrétienne, Ritschl poussait ses disciples à rechercher le terrain historique comme le véritable fondement de l'édifice chrétien. De la métaphysique à l'histoire, tel était le mot d'ordre.

Cette orientation des esprits n'était pas le fait de l'école ritschlienne seule, c'était un courant général. Nous en avons été enveloppé dès notre enfance.

Le changement de programme dans nos écoles primaires, qui a substitué l'histoire sainte au fameux catéchisme d'Ostervald, en est une manifestation. A l'âge de huit à neuf ans, en classe, trois ou quatre fois par semaine nous avons ânonné les demandes et les réponses de l'« à quoi tend » et de l'« est-ce assez », sans les comprendre ; le premier contact avec la théologie ne nous a laissé que des impressions d'aridité, de lassitude et d'ennui. Au collège communal d'Avenches, l'histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament étant bien plus à la portée des enfants que la dogmatique catéchétique, nous avons vivement apprécié ce progrès pédagogique fortement influencé par le courant général qui délaissait les spéculations théologiques pour s'attacher d'autant plus aux faits de l'histoire biblique et de l'histoire chrétienne.

Si cette orientation des esprits avait ses répercussions à l'école elle s'est fait sentir puissamment dans les catéchismes. Nous avons eu, pour notre part, une instruction religieuse tout à fait ancien style. Nous conservons une grande reconnaissance à notre respectable pasteur qui a si puissamment inculqué à notre cœur et à notre conscience la certitude que la religion est le bien suprême et que l'Evangile renferme la suprême réalité. Ah ! si tous les cours de catéchisme avaient ce résultat-là ! Seulement, la religion nous était présentée par notre vénéré catéchète, François Jomini, dans les cadres d'une théologie supranaturaliste. Le manuel employé était le *Catéchisme évangélique*. Tout était imprégné de ce surnaturel physique à haute dose qui faisait des vérités chrétiennes des dogmes planant au-dessus de la raison humaine, mais se justifiant par la preuve des miracles. Le cadre de ce catéchisme ne nous paraissait pas s'accorder avec la vie humaine ; notre conscience de catéchumène en était troublée. Aussi fûmes-nous singulièrement soulagé lorsque nous apprîmes que, contrairement à l'usage, notre pasteur ne réclamerait pas de nous cette année-là une confession de foi détaillée. Décidément, le germe de l'hérésie était déjà en nous !

Ce genre de catéchisme a été abandonné. Si nous prenons les catéchismes qui ont été en usage depuis une quarantaine d'années, nous constatons que les préoccupations d'ordre pratique et d'ordre historique sont devenues prépondérantes. L'élément de vie est bien

plus accentué et l'emporte sur la spéculation théologique. Dans le domaine de la catéchisation nous constatons donc cette orientation des esprits : de la métaphysique à l'histoire.

Cette orientation-là était souveraine aussi dans nos Facultés de théologie.

Lorsque nous sommes entré en Faculté, la vocation pastorale nous attirait ; elle nous a séduit dès notre enfance. Mais ce n'était pas son empreinte pratique qui nous fascinait, lors de notre sortie du gymnase. Nous étions dominé par une soif dévorante de vérité. Nous désirions être au clair sur les graves problèmes de la vérité religieuse et chrétienne. Et nous espérions bien trouver enfin en théologie un système complet, absolu, des formules intangibles. Nous n'avons pas trouvé ce que nous cherchions, mais nous avons trouvé plus et mieux. Grâce à nos vénérés et aimés professeurs Eugène Dandiran, Paul Chapuis, Henri Vuilleumier, Louis Durand, nous avons saisi la distinction fondamentale qui existe entre l'inspiration chrétienne et les formules qui cherchent à exprimer cette inspiration. Au cours de nos études, il nous a été donné de faire de véritables expériences religieuses et chrétiennes. Pour nous, le principe matériel du protestantisme n'est pas une simple doctrine mais un principe de vie. La communion personnelle avec le Christ, notre Sauveur, qui nous assure le pardon et la grâce de notre Père céleste, est ce qu'il y a de plus profond dans la piété chrétienne. Si l'inspiration de vie est l'essence du christianisme, les formules qui cherchent à rendre compte de cette inspiration, si nécessaires, si indispensables qu'elles soient, doivent toujours rester subordonnées à cette inspiration. C'est là le terrain sur lequel nous avons cherché à bâtir notre dogmatique. En nous plaçant sur le plan de la vie chrétienne, nous nous efforçons de trouver les formules, les doctrines qui rendent le mieux compte de cette vie, de cette inspiration divine. Notre position prise en dogmatique est fidèle à l'expérience chrétienne faite en Faculté de théologie.

Et si en théologie nous n'avons pas trouvé un système de vérités intellectuelles absolues mais bien la vérité dans son sens absolu, dans l'inspiration chrétienne elle-même par contre, nous avons rencontré l'application la plus loyale de la méthode historique aux documents religieux. Le respect des textes et des documents, l'étude la plus scrupuleuse de tous les courants et de tous les systèmes ont été poussés dans nos Facultés de théologie aussi loin que possible. Les disciplines

historiques n'absorbent-elles pas la plus grande place dans nos programmes, ne constituent-elles pas le noyau de l'enseignement théologique? Grâce à la méthode historique, les religions de l'humanité sont examinées avec impartialité. L'Ancien Testament n'est plus envisagé comme un bloc, mais une histoire d'Israël et de sa religion avec ses phases principales a vu le jour. Le Nouveau Testament, avec ses courants variés, nous montre les divers aspects de l'impression puissante faite par le Christ sur la première génération chrétienne. Et l'histoire du christianisme, l'histoire des dogmes, l'histoire de la théologie moderne font ressortir tous les développements de la vie et des idées qui ont surgi au cours de l'évolution du christianisme à travers les siècles. Lors de notre séjour à Paris en 1888, nous avons encore perçu dans le monde protestant les remous produits par une leçon d'ouverture du professeur Auguste Sabatier sur l'évolution des dogmes. L'idée d'un dogme qui naît, qui se développe, qui se cristallise ou se volatilise paraissait encore singulièrement tandancieuse à ses auditeurs. Elle était pourtant toute naturelle: c'était une simple conséquence de l'application de la méthode historique aux manifestations religieuses.

De la métaphysique à l'histoire, telle était donc l'orientation des esprits vers la fin du dix-neuvième siècle.

Et maintenant nous constatons autour de nous un fort mouvement de réaction. Nous sommes enveloppés d'une tout autre atmosphère. Le mot d'ordre actuel est : de l'histoire à la métaphysique. L'histoire, oui, continuons à en faire, mais, nous dit-on, l'histoire ne peut pas nous fournir une base solide pour nos convictions chrétiennes, nous avons besoin d'un fondement métaphysique.

Quelle est la cause principale de ce revirement des esprits? A nos yeux, elle réside principalement dans le relativisme qui a été mis en évidence surtout par les études du Nouveau Testament. Le relativisme ne saurait engendrer que des probabilités, que des conclusions des plus fluides, des plus subjectives. Le relativisme est l'antithèse de l'absolu. Or la foi ne saurait se passer de certitudes absolues.

La crise en théologie est parallèle à celle qui s'est déroulée dans le domaine de la philosophie. Au milieu du dix-neuvième siècle, le mirage de la science exerçait toute sa séduction. Les progrès scientifiques étaient si merveilleux que la méthode scientifique était prônée non seulement dans les domaines où son application est légitime et normale, à savoir dans toutes les sciences phénoménales où, en face

des diverses familles de phénomènes, le savant recherche les rapports qui existent entre eux, mais elle paraissait devoir donner la solution à tous les problèmes que l'esprit humain se pose. La méthode scientifique était prise comme un principe métaphysique, devant donner une explication de tout. Le mouvement positiviste d'un Auguste Comte n'est-il pas l'illustration de cette application universelle de la méthode scientifique, ne devait-il pas amener l'avènement de l'ère nouvelle positiviste, succédant à l'ère mythique religieuse, à l'ère métaphysique? Souvenez-vous des trois âges successifs. Cette hégémonie universelle de la science n'éclate-t-elle pas dans les œuvres d'un Taine, d'un Renan? L'opposition des inspirations religieuse et morale de la vie spirituelle et des nécessités de la méthode scientifique a joué un rôle dans la formation de la théologie d'un Auguste Sabatier, qui s'efforçait de concilier et les exigences de la foi religieuse et celles de la science. Aussi, dans un monde si pénétré de la valeur universelle de la science, l'article du distingué critique littéraire Ferdinand Brunetière sur la faillite de la science a retenti comme un clairon au sein de la bataille. Et depuis, que constatons-nous? La science n'est pas morte, elle n'a pas fait banqueroute, elle continue à faire des découvertes merveilleuses. Dans chaque domaine scientifique, la méthode continue à être appliquée et à produire ses effets salutaires, elle est plus forte que jamais. Pour saisir les rapports des phénomènes entre eux, aucune autre méthode ne saurait se substituer à la méthode d'observation et d'expérimentation. Et un fait constaté par cette méthode possède une valeur, une réalité que rien ne pourra lui enlever. Mais si la méthode scientifique comme telle se porte à merveille, il n'en est pas de même de la méthode scientifique envisagée comme principe métaphysique, c'est-à-dire comme devant nous donner la solution de toutes les énigmes de l'univers. Les limites de la science ont été de plus en plus mises au jour. L'école de philosophie française des Poincaré, des Boutroux, des Bergson y a fortement contribué pour sa part.

En théologie, nous avons connu aussi le mirage de la méthode historique. Non seulement l'application de la méthode historique aux documents religieux paraissait légitime, normale, heureuse, mais le plan historique semblait devoir nous fournir le seul fondement pour nos certitudes religieuses chrétiennes.

Certes, nous pouvons comprendre ce mirage de la méthode historique, car en dépit des exagérations d'une critique négative les

résultats acquis du travail théologique et historique sont admirables et ne sauraient être niés. Ses découvertes sont merveilleuses.

La résurrection du monothéisme juif n'en est-il pas un bel exemple? Grâce à la critique biblique, les vues sur l'Ancien Testament ont été renouvelées du tout au tout et les puissantes personnalités des prophètes, de ces hommes de Dieu qui constituent une série unique au sein de l'antiquité, sont apparues si vivantes. Quel contraste, en effet, entre les conceptions sur l'Ancien Testament qui prévalaient au sein de la tradition orthodoxe protestante régnant lors de notre jeunesse et les conceptions autrement plus psychologiques, plus vraies, de la théologie historique actuelle! L'Ancien Testament n'était qu'un recueil de *dicta probantia* en faveur de la dogmatique orthodoxe. On y cherchait des textes qu'on isolait de leur contexte pour prouver le dogme de la Trinité par exemple. Les livres des prophètes ne servaient qu'à établir des prophéties formelles indiquant des siècles à l'avance quelques détails de la vie du Christ. Mais quant à l'histoire réelle, si palpitante, d'Israël et de sa religion avec ses courants différents, avec ses périodes progressives, il n'en était pas question. L'hégémonie de la dogmatique voilait, laissait dans l'ombre les faits eux-mêmes de l'histoire. Le comble de cette hégémonie de la dogmatique nous est apparu dans la manière dont un pasteur de notre connaissance pratiquait son instruction catéchétique: avec ses élèves il trouvait moyen de trouver toute la matière de son enseignement en commentant simplement les deux premiers chapitres de la Genèse! Quelle découverte que celle de la vie de tous ces prophètes de l'ancienne alliance quand on les replace dans leur cadre, au milieu de toutes leurs luttes, au sein de toutes les circonstances politiques, sociales, religieuses de leur époque. Oui, ce fut une véritable résurrection. Les âmes chrétiennes, comme elles peuvent s'étancher à cette source toujours jaillissante du monothéisme juif! Il n'y a pas, pour l'Ancien Testament, de conflit entre la science historique et la foi. Les deux peuvent fort bien se pénétrer et bénéficier l'une de l'autre.

Et si l'engouement pour l'histoire religieuse se comprend lorsqu'on s'agit de l'Ancien Testament, il s'explique tout aussi bien lorsqu'on se place sur le terrain du Nouveau Testament et en face de la personnalité de Jésus de Nazareth.

La *Vie de Jésus*, d'Ernest Renan, est de 1863. Son apparition a produit un grand scandale dans le monde catholique et protestant. Nous n'avons pas ici à caractériser ce portrait, qui est plus l'œuvre

d'un esthète que celle d'un vrai psychologue religieux, ce qui nous fait comprendre ce scandale. Mais dans le monde des indifférents, des sceptiques, cet ouvrage fit une impression fort différente: il donna l'impression que le Christ pouvait être une véritable personnalité historique. Le Christ ne lui était connu que par les statues des Eglises, par les images religieuses ; il planait dans l'empyrée, dans un monde céleste qui n'avait pas plus de réalité que les mythes. Alors ce Jésus de Nazareth, replacé dans son cadre historique, prenait une existence humaine. On pouvait concevoir sa réalité. Sur le terrain de l'histoire, le Christ reprenait vie.

Cette impression produite sur le monde profane par la *Vie de Jésus* de Renan, nous en retrouvons une analogie dans le monde théologique. Aussi sous l'empire des préoccupations historiques, la floraison de Vies de Jésus se comprend, s'explique. Quelles que soient les plateformes infiniment variées où se sont placés leurs auteurs, il y avait un effort commun, ils obéissaient aux mêmes mobiles : tous voulaient retrouver la base historique, seule vraie à leurs yeux pour esquisser sa personnalité. Les spéculations christologiques, toutes pénétrées de métaphysique, voilaient par trop de nuées auréolées son humanité. Avec l'application de la méthode historique aux documents évangéliques on découvrait le sol ferme de l'histoire, on retrouvait l'humanité du Christ. Les premiers disciples ne pouvaient douter de la réelle humanité du Christ, eux qui ont commencé par aller de lieu en lieu avec Jésus de Nazareth, prêchant la bonne nouvelle du Royaume de Dieu, guérissant les malades. Avec le cadre de la vie terrestre de notre Sauveur, il nous semblait avoir retrouvé le point de départ pour examiner sa personne et son œuvre. La base historique paraissait meilleure que la base métaphysique des grands conciles œcuméniques.

Et ce qui, avec la méthode historique, paraissait une nécessité: prendre pour point de départ le Christ historique, se fit sentir dans le domaine dogmatique. Le professeur Frédéric Godet, de Neuchâtel, était, alors que nous étions étudiants, une véritable colonne du monde théologique romand. Il était entouré d'estime, de respect par tous. En christologie, quelle doctrine professait-il? Il était l'un des représentants les plus brillants de la doctrine de la kénose. Cette doctrine passait alors pour la doctrine la mieux venue. C'était l'orthodoxie du temps, alors que finalement elle était une hérésie en regard de l'orthodoxie de Nicée, une hérésie que nos jeunes réac

tionnaires d'aujourd'hui ne comprennent plus, qu'ils ignorent plutôt. La doctrine de la kénose n'était-elle pas finalement une tentative ingénieuse de combiner les bases, les éléments essentiels de la christologie des grands conciles œcuméniques du quatrième siècle avec les exigences de la méthode historique? De là la thèse centrale de la doctrine kénosiste. Le Christ λόγος en s'incarnant, en venant prendre la forme humaine pour avoir une existence terrestre, s'est dépouillé de ses attributs divins et n'a conservé, comme le disait le professeur Gretillat, « que son moi nu divin », renonçant aux attributs de ce moi divin. Jésus de Nazareth a eu une véritable existence humaine. La doctrine de la kénose justifiait donc le courant historique qui cherchait à reconstituer le cadre de la vie de Jésus.

Retrouver le fondement historique de la personne du Christ est un besoin des plus légitimes. Il est normal, il est rationnel. La méthode historique est toute justifiée lorsqu'elle examine avec minutie les textes du Nouveau Testament.

Seulement, malgré ses résultats heureux, la méthode historique est pourtant incapable à elle seule de fournir les certitudes dont la piété a besoin ; elle ne met pas l'âme en contact avec l'absolu ; elle ne s'occupe que des manifestations de la vie chrétienne ; elle ne saurait être envisagée comme la source même de la vie religieuse. Avec la méthode historique nous restons toujours sur le plan phénoménal, nous nageons en plein relativisme, nous sommes enfermés dans le domaine du relatif et nous ne pouvons en sortir sans être infidèles à la méthode historique elle-même.

Or ce relativisme des choses historiques a été mis de plus en plus en évidence, surtout au cours des études exégétiques du Nouveau Testament. Si l'âme chrétienne peut encore se désaltérer à la source du monothéisme des grands prophètes malgré le relativisme de l'histoire d'Israël, l'âme chrétienne souffre du relativisme de l'histoire évangélique ; elle réclame tout naturellement un fondement plus certain, plus solide que le fondement historique. Les certitudes chrétiennes ne sauraient se passer de métaphysique.

Le relativisme historique n'engendre-t-il pas nécessairement le subjectivisme, lorsqu'il s'agit non pas seulement de la constatation de faits précis bien documentés, mais de vues générales, de représentations plus ou moins hypothétiques?

Que constatons-nous dans le domaine religieux ? Les divers courants n'ont-ils pas tous la tendance à se représenter les origines du

christianisme à l'image de leurs propres conceptions ? Jésus-Christ a été le meilleur médium pour les spirites. Il a été le scientiste avant la lettre pour les disciples de Mrs Eddy. Le christianisme social ne veut voir en Jésus qu'un réformateur social. Le catholicisme trouve déjà en germe dans le groupe des douze apôtres tous les éléments du système catholique. Tandis que les Quakers soutiennent, avec plus de raison, le haut spiritualisme du christianisme primitif.

Eh bien, cette différence d'appréciations des origines chrétiennes par les divers courants religieux, vous la rencontrez dans le domaine théologique, alors même qu'il semblerait qu'avec une application loyale de la méthode historique on devrait arriver à une impartialité, à une objectivité aboutissant à des conclusions semblables, pour ne pas dire identiques. Or cette unité de vues sur le Christ historique n'est qu'une illusion. Nous nous trouvons en présence d'une variété infinie de portraits du Christ. Vous n'avez pas deux Vies de Jésus identiques. Autant d'auteurs de Vies de Jésus, autant de représentations différentes. Chacune reflète le point de vue théologique de son auteur. Les Vies de Jésus mettent bien en évidence le subjectivisme inhérent aux représentations religieuses, lorsqu'il ne s'agit plus de faits bien précis et documentés, mais de vues générales.

Et avec le subjectivisme, le relativisme historique met en saillie le rôle si grand que l'hypothèse joue au sein des recherches historiques. Or quoi de moins certain que l'hypothèse ! Les conjectures dans les problèmes que soulèvent nos évangiles paraissent devenir plus prépondérantes que jamais. L'évolution du problème synoptique en fournit la preuve. Au temps de nos études, la recherche des sources dominait tout. Quel rôle a joué la tradition orale ? Dans quels rapports devions-nous concevoir les λογια de Matthieu et le premier Marc ? Ces sources ne fournissaient-elles pas une base hisrique solide ? Mais voilà que l'axe des problèmes s'est déplacé. Il s'agit aujourd'hui de découvrir le Jésus de Nazareth vraiment historique et de le dégager de nos sources, tout imprégnées de l'influence des premières communautés. Car nos évangiles synoptiques ne sauraient être envisagés comme de véritables histoires, au sens moderne de ce mot. Ne sont-ils pas plutôt des écrits de propagande, de véritables catéchèses reflétant les préoccupations théologiques ou liturgiques des milieux chrétiens d'où ils sont sortis ? Or, en l'absence de documents remontant plus haut que l'an 70, ce départ entre le Christ historique et les influences déformantes des communautés

chrétiennes sur nos documents donne naissance non pas à des certitudes, mais à une infinité d'hypothèses des plus problématiques. Certes, l'application de la méthode historique aux évangiles synoptiques n'implique pas l'obligation de prendre les hypothèses les plus aventureuses comme les plus plausibles. Pour notre part, alors même que les influences des premiers milieux chrétiens sur nos documents nous paraissent incontestables, nous sommes persuadé que la tradition chrétienne renferme un noyau de données primitives bien plus considérable que ne se l'imaginent les représentants des thèses les plus avancées. Mais toujours est-il que nos évangiles synoptiques soulèvent de nombreux problèmes en présence desquels nous ne saurions arriver à des conclusions admises par tous les historiens. Si fausse que nous paraisse la thèse d'un Couchoud, qui range la personne du Christ dans le domaine mythique, cette thèse n'en existe pas moins, établissant par sa présence même le relativisme des recherches historiques.

Et alors, en présence de l'empreinte subjective et hypothétique du relativisme historique, nous comprenons la réaction de nos jeunes de la génération d'après-guerre. Ils ont soif de certitudes, ils réclament un fondement plus solide que le terrain fangeux et mouvant du phénoménisme des manifestations historiques. Et ils se tournent anxieusement du côté de la métaphysique religieuse. La plateforme des spéculations théologiques et philosophiques ne serait-elle pas plus propice pour y fixer les assises de leur foi ? Et les uns retrouvent la métaphysique des grands conciles œcuméniques du quatrième siècle, interprétée par la *Somme* de Thomas d'Aquin : c'est donc par un retour au moyen âge qu'ils cherchent à se libérer du subjectivisme et du relativisme des recherches historiques. D'autres demandent leur salut aux spéculations de nos réformateurs, imprégnées du témoignage du Saint-Esprit : de là un retour à l'autorité de Calvin. Le mot d'ordre est donc aujourd'hui : de l'histoire à la métaphysique.

Examinons à la lumière de ce revirement des esprits le problème de la méthode en théologie.

Malgré tous les déficits, toutes les incertitudes, toutes les lacunes que la méthode historique apporte dans ses conclusions, cette méthode ne saurait être discréditée. Du moment que nos livres bibliques et symboliques sont des documents littéraires, ils ne sauraient être

soustraits à l'examen minutieux de la critique historique. La méthode allégorique, la méthode spéculative ne sauraient se substituer à la méthode de l'histoire. L'application loyale de cette méthode se légitime dès qu'on abandonne la doctrine de la théopneustie qui voudrait soustraire les livres bibliques aux condition humaines de toute production littéraire. Le problème le plus discuté au sein de la Société vaudoise de théologie dans le dernier quart du dix-neuvième siècle a été celui de l'inspiration des Ecritures et de l'autorité de la Bible. Nous revoyons les premières séances auxquelles nous avons assisté, et particulièrement la figure du professeur Astié, ce défenseur si distingué du spiritualisme et de l'individualisme chrétiens. Il revenait sans cesse sur l'autorité interne, sur l'évidence comme orme de la vérité, repoussant toute notion d'autorité extérieure imprégnée de plus ou moins de théopneustie. Astié avait raison. La Bible ne saurait plus être prise comme un seul bloc, soustrait aux conditions humaines de la formation d'une littérature religieuse. Les livres bibliques doivent être examinés les uns après les autres, replacés dans leurs cadres, expliqués par les circonstances historiques de leur formation. Et leur valeur religieuse se dégagera toujours de leur contenu, dans la mesure où ils renferment l'inspiration du monothéisme juif et surtout l'inspiration chrétienne elle-même. La théorie du bloc a reçu son coup de mort ; l'application loyale de la méthode historique aux livres bibliques ne saurait être que le seul procédé de l'exégèse. Les apôtres du mouvement de la Drôme, les chefs de cette brigade revivaliste, si pénétrés qu'ils soient d'autorité divine, si bien disposés qu'ils soient religieusement, en reprenant la thèse de la théopneustie la plus stricte n'arriveront jamais à lui redonner la vie, car rien ne peut contre la vérité. Sur le terrain historique la vérité éclate par l'étude impartiale des documents. Si la méthode scientifique ne saurait être anéantie, la méthode historique ne saurait rester ignorée, elle triomphera toujours.

Et non seulement la méthode historique conserve toujours sa valeur mais la recherche d'un fondement historique pour notre foi se justifie et s'imposera toujours à nous. La foi vient, disait l'apôtre Paul, de ce que l'on entend. La condition extérieure pour que la piété éclose dans une âme est le contact avec les traditions historiques d'une religion. Une âme brahmane ne se conçoit qu'enveloppée de traditions brahmaniques. La foi musulmane ne peut surgir que dans un milieu mahométan tout pénétré de traditions islamiques.

Vous ne rencontrerez pas davantage de chrétiens qui le seraient devenus sans un contact quelconque avec les traditions chrétiennes. Dès lors si l'élément extérieur des traditions religieuses est une des conditions de la naissance de la piété, il importe de fixer dans le temps et dans l'espace les origines de notre religion. Notre foi n'est pas indépendante des faits historiques qui ont enveloppé la source de l'inspiration chrétienne dont nous bénéficions aujourd'hui encore. Nos recherches historiques pourront nous faire modifier même singulièrement les représentations que nous nous faisions de nos origines chrétiennes, elles pourront nous présenter les lacunes, les mystères dont ces origines sont encore enveloppées. Elles ne deviendraient désastreuses pour notre foi que si elles aboutissaient à la négation pure, à la confirmation de la thèse d'un Couchoud que Jésus-Christ n'est qu'un mythe. Notre foi, c'est là un de ses postulats, veut que la source de la vie chrétienne ait jailli, au sein de l'humanité, de la personne historique de Jésus de Nazareth. Sans cette base historique notre foi ne serait qu'un simple mirage d'idées mythologiques. Aussi le problème de l'historicité de la personne du Christ reste un des problèmes les plus capitaux. Seulement si la subjectivité et la relativité du domaine historique permet la naissance des hypothèses les plus saugrenues et des plus négatives, la thèse d'un Couchoud ne saurait passer pour une véritable donnée historique; elle n'est qu'une hypothèse en face de laquelle la thèse de l'historicité de Jésus s'oppose avec des arguments bien plus solides. Le postulat de notre foi n'est donc point en contradiction avec des faits établis d'une façon incontestable par la méthode historique. Nous avons pour le christianisme un fondement historique. Nous ne saurions nous en passer.

La méthode historique conserve sa valeur, l'inspiration qui est à la base des études historiques du Nouveau Testament se justifie. Maintenant si nous devons toujours soigneusement distinguer entre les hypothèses, les théories qui sont tout imprégnées de relativisme et les faits eux-mêmes attestés par une documentation exacte et minutieuse, nous devons accorder une grande valeur à ces faits, ils l'emporteront toujours sur toutes les théories et sur toutes les hypothèses. Rien n'est brutal comme un fait, rien ne peut résister à un fait. Les systèmes les plus beaux, les rêves les plus brillants, les théories les plus parfaites sont renversées au contact du moindre fait qui se trouve en contradiction avec eux.

Prenons la première page de la Genèse. Une fois que la critique

historique nous a fait voir les deux sources élohiste et jahviste de la cosmogonie hébraïque, nous ne pouvons plus ne pas les voir, ne pas reconnaître leurs divergences. Dès lors toute théorie qui méconnaît ces faits ne saurait être admise ; elle doit être repoussée. Sous l'empire de la dogmatique orthodoxe on cherchait des preuves de la Trinité dans la première page de la Bible. Maintenant sous l'empire de la réaction la Trinité est de nouveau au premier plan. Et dans ce milieu on est tenté de retrouver la Trinité partout, même dans la cosmogonie hébraïque. Comme nous faisions cette remarque à un de nos étudiants : « Vous ne pouvez pourtant pas avec les représentations modernes de la critique vous représenter que les sages hébreux rédacteurs de la Genèse aient eu l'idée de la Trinité chrétienne ». — « Oh non », nous fut-il répondu, « mais la Trinité est quand même dans cette première page de la Bible. » Entre la manière historique et la manière spéculative d'envisager les textes nous ne devons pas hésiter. La manière historique l'emporte et de beaucoup sur la manière spéculative. En cas de conflit c'est la spéculation qui doit respecter les faits mis au jour et non pas l'histoire se courber devant les exigences d'une théorie qui se trouve en contradiction avec les faits.

Mais si nous reconnaissons tous les droits de la méthode historique pour établir le fondement historique de notre foi, nous reconnaissons aussi ses limites. Elle a sa raison d'être au sein des manifestations religieuses, elle est au service d'une science phénoménale dont elle ne saurait dépasser les limites sans être infidèle à elle-même. Or la foi dépasse le monde phénoménal, elle a soif de certitudes pour ses convictions. A cet égard la méthode historique ne saurait nous suffire ; nous devons nous placer sur un autre plan pour trouver la véritable source des certitudes religieuses et chrétiennes.

Si indispensable que soit le contact avec des traditions historiques pour qu'une âme naisse à la piété, ce facteur n'est qu'une des conditions de la vie religieuse, il n'en est pas la source même. Ce ne sont pas ceux qui connaissent le mieux les faits religieux qui sont les plus pieux.

L'intensité de la vie chrétienne ne se mesure pas à l'aune des connaissances exégétiques. La foi est d'un autre ordre que l'ordre historique pur, la foi dépasse le monde phénoménal. La foi est un principe de vie qui a son caractère spécifique. Le fidèle est celui qui vit en communion avec le divin, avec Dieu. Ce contact, s'il est conditionné par les traditions d'un milieux religieux donné, pro-

voque l'éclosion d'un germe de vie qui dépend et des dispositions religieuses et morales du fidèle et de l'action même de Dieu en l'homme. Avec la vie religieuse, avec la vie chrétienne nous dépassons la sphère d'une science phénoménale qui ne s'occupe que des manifestations religieuses, nous sommes transplantés sur le plan métaphysique, si par métaphysique nous entendons ce qui dépasse le monde phénoménal, le monde physique. Affirmer un contact réel de l'homme avec Dieu, c'est admettre l'existence de la transcendance, le domaine du noumène, la sphère du surnaturel, le monde du divin, la réalité de Dieu. Si la piété est le fruit, le résultat de cette emprise de l'âme par le divin, par Dieu, la source de toutes les certitudes religieuses réside dans cette emprise. Aussi la piété possède-t-elle son évidence en elle-même, elle est la vraie source des convictions fermes et solides. Comme pour le psalmiste, Dieu est et sera toujours pour elle son rocher, sa forteresse.

Prenons les expériences religieuses de l'humanité. Tiele examine si, parmi la variété inouïe des formes que nous présentent les religions, il se trouve des éléments permanents que l'on rencontre dans toutes les religions ; et il signale particulièrement ces trois éléments : la prière, le sacrifice, la foi. Vous pouvez concevoir une philosophie religieuse sans prière, mais la prière n'est jamais absente d'une religion positive. L'animisme lui-même ne connaît-il pas la prière magique ? Il est des sacrifices grotesques, cruels, impurs, mais toute religion positive a des sacrifices offerts aux dieux. Et un minimum de croyance, la foi en une ou plusieurs puissances surhumaines se trouve à la base de toutes les religions. C'est là un axiome de la vie religieuse. Il n'y a pas de fidèles, dans n'importe quelle religion, qui ne croient à la réalité des esprits des dieux desquels ils attendent le secours ou dont ils craignent les maléfices. Cet axiome qui est à la base des religions repose-t-il sur une réalité ou ne serait-il qu'une vaine illusion ? Qui a raison, de Feuerbach ou de saint Paul ? Feuerbach soutient que dans les dieux que l'homme adore il n'y a que l'extériorisation des éléments qui constituent notre for intérieur, éléments idéalisés, portés à leur perfection. L'homme s'adorerait lui-même. La Trinité chrétienne ne serait en définitive que l'intelligence, le cœur et la volonté extériorisés, idéalisés, mais ne correspondant à aucune réalité extérieure à l'homme. L'apôtre Paul, se trouvant à Athènes et découvrant au milieu de tous les temples consacrés aux divinités du monde grec un autel au Dieu inconnu,

reconnaissait dans ces diverses manifestations religieuses l'aspiration de l'humanité à entrer en communion avec Dieu. « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve a voulu que tous les hommes sortis d'un seul sang habitassent sur toute la surface de la terre, ayant déterminé la durée des temps et les bornes de leur demeure ; il a voulu qu'ils cherchassent le Seigneur et qu'ils s'efforçassent de le trouver en tâtonnant, bien qu'il ne soit pas loin de chacun de nous, car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. »

Certes, l'homme ne peut se faire des représentations du divin qu'à l'aide d'images provenant du monde des sens, aussi a-t-il toujours conçu Dieu à son image, et les croyances des religions sont là pour attester la grande part de vérité de la boutade de Voltaire : « Si Dieu a créé l'homme à son image, il faut avouer que l'homme le lui a bien rendu ». Et les croyances des diverses religions semblent, au premier abord, donner une apparence de raison à la thèse de Feuerbach. Mais ces croyances, toutes pénétrées de représentations humaines du divin, n'attestent-elles pas au contraire l'aspiration profonde du cœur de l'homme à trouver en dehors de lui la source même de la vie, le principe, la raison dernière de l'existence humaine et de l'univers ? Le sentiment religieux plane, comme le disait Benjamin Constant, au-dessus de toutes les formes religieuses et le sentiment religieux s'attache au divin comme à la réalité dernière, distincte de l'homme et de l'univers. Sans un réel contact avec le divin, on ne peut pas expliquer les religions de l'humanité. Si le divin a une telle puissance sur les hommes, c'est que les hommes ont conscience d'une puissance divine qui les dépasse. De là la vitalité de la foi religieuse.

Si la réalité d'une puissance surhumaine est l'axiome sur lequel reposent toutes les religions positives, la foi en une communion réelle avec Dieu n'est-elle pas l'expérience chrétienne par excellence ?

Prenons notre protestantisme. Il n'est pas le fruit d'une poussée de libéralisme voulant briser toutes les entraves des autorités du seizième siècle, alors même que toutes les libertés modernes sont bien des filles authentiques du germe religieux mis en relief par nos réformateurs. Non, notre protestantisme est le fruit d'une inspiration religieuse positive. Avec beaucoup de raison le principe matériel de la justification par la foi peut être envisagé comme l'âme même du protestantisme. Or cette doctrine est la source de toutes nos certitudes chrétiennes. Le salut ne dépend pas des œuvres tou-

jours imparfaites des fidèles, il ne dépend pas non plus des pratiques ritualistes d'une institution ecclésiastique, il ne dépend que de la grâce divine que notre Père céleste nous offre en Jésus-Christ notre Sauveur. L'âme en est certaine ; en recevant simplement le don de l'amour divin, elle est assurée d'être pardonnée, elle participe à l'élection divine. Et cette acceptation est scellée par l'action même du Saint-Esprit qui établit entre l'âme chrétienne et son Père céleste en Jésus-Christ une véritable communion. De là le rôle capital que joue avec tant de raison le témoignage du Saint-Esprit dans l'œuvre d'un Calvin. Nous avons bien là le noyau de l'inspiration de la Réforme du seizième siècle. Par ce contact direct de la conscience chrétienne avec la grâce divine nous saisissons la source même de toutes les certitudes chrétiennes, nous sommes convaincus de la vérité absolue de cette inspiration divine. Cette inspiration chrétienne n'est donc pas d'un ordre purement historique, elle est bien de l'ordre métaphysique, puisque dans cette expérience intime de l'âme chrétienne nous saisissons une réalité spirituelle qui dépasse le monde phénoménal. La source même de la vie chrétienne est divine par ses origines. L'intensité des certitudes chrétiennes ne dépend donc pas des recherches historiques qui se poursuivent uniquement sur le terrain des manifestations chrétiennes, c'est-à-dire des extériorisations de l'inspiration chrétienne. Elle dépend des expériences de la piété personnelle qui nous transportent du domaine historique au domaine métaphysique. Si le christianisme a un fondement historique, il a aussi un fondement métaphysique.

Seulement, si nous reconnaissons qu'il y a un fondement métaphysique dans l'expérience religieuse et chrétienne, pour traduire ce fondement métaphysique en propositions philosophiques ou théologiques il faut nécessairement faire appel à la raison qui est toujours déterminée par la mentalité d'une époque. Cette traduction ne saurait jamais être identique à l'élément métaphysique lui-même contenu dans les expériences. Aussi les représentations métaphysiques devront toujours rester subordonnées à l'inspiration religieuse elle-même, elles ne seront jamais que l'effort intellectuel des fidèles pour saisir l'inspiration chrétienne elle-même. Aussi cet effort aura tout naturellement une marche progressive, ce que nous ne devons jamais oublier. Les partisans de la métaphysique traditionnelle prennent le dogme de la Trinité comme point de départ et envisagent ce dogme comme constituant un mystère divin, le mystère même du christia-

nisme, de l'essence du christianisme. Mais ils oublient que le dogme de la Trinité des grands conciles œcuméniques n'est que le terme d'une lente évolution. Alors même qu'ils voient dans la formule baptismale les éléments de ce dogme au sein même des synoptiques, toujours est-il que le dogme lui-même ne se trouve pas enseigné dans les livres du Nouveau Testament. Si la notion de la préexistence de l'homme pneumatique qu'est le Christ dans la théologie paulinienne et la notion du λόγος du quatrième évangile peuvent être envisagées comme les phases transitoires qui nous conduisent des synoptiques à la théologie du deuxième, du troisième, du quatrième siècle, toujours est-il que l'élaboration du dogme de la Trinité est le fruit de nombreuses luttes, de nombreux débats. Il ne saurait dès lors être considéré comme identique à l'inspiration chrétienne elle-même. Dès lors, la traduction du fondement métaphysique qui se trouve au sein des expériences chrétiennes, si légitime, si normale soit-elle, nous paraît devoir être subordonnée à deux conditions essentielles. Nous ne devons pas prêter aux propositions intellectuelles métaphysiques une valeur absolue qui ne convient qu'à Dieu seul. L'âme peut et doit se confier d'une manière absolue en son Père céleste, en sa grâce manifestée en Jésus-Christ, mais nous ne saurions prêter la même empreinte de l'absolu aux représentations intellectuelles qui dépendent d'une mentalité humaine conditionnée par des circonstances historiques. A cet égard ayons le courage de rester protestants et de ne pas adopter la méthode catholique.

Le catholicisme, ce grand édifice d'autorité extérieure, identifie, lui, le christianisme avec un système doctrinal déterminé ainsi qu'avec un système ecclésiastique unique. De même que la notion du royaume de Dieu se confond avec la notion de l'Eglise catholique, de telle sorte qu'il ne saurait y avoir qu'une institution ecclésiastique et que hors d'elle il n'y a pas de salut, il ne saurait y avoir qu'un système doctrinal, ce système seul étant revêtu de l'empreinte de l'absolu. La métaphysique dont les dogmes érigés en doctrine officielle des grands conciles œcuméniques sont imprégnés, serait seule la métaphysique divine qui doit être imposée aux fidèles au nom de l'autorité divine de l'Eglise. Sous l'influence de la puissance de la tradition, il semble à plus d'un de nos réactionnaires que du moment qu'on reconnaît nécessaire un fondement métaphysique, le plus sage est d'accepter cette métaphysique-là, revêtue de la patine du temps, auréolée par la tradition ecclésiastique. Et c'est ainsi que des fils

de la Réforme ayant bénéficié du mouvement qui a revendiqué le contact direct de l'âme avec Dieu par Christ, abandonnent la voie de l'autorité interne de l'évidence pour se montrer des disciples des plus soumis du principe de l'autorité extérieure en matière de foi!

Le protestantisme, lui, ne saurait identifier le christianisme lui-même avec un système doctrinal déterminé pas plus qu'avec un système ecclésiastique unique. Le christianisme est avant tout pour lui, une inspiration de vie, de vie divine qui renferme des germes de doctrines et d'institutions ecclésiastiques, mais qui domine ces germes. La notion du royaume de Dieu est d'un autre ordre que la notion d'une institution ecclésiastique. Le royaume de Dieu, réalité spirituelle, peut s'incarner dans des systèmes ecclésiastiques divers qui, eux, ne sont que des sociétés de développement du royaume de Dieu, ayant leur raison d'être dans leurs rapports avec le royaume. Le système catholique a beau réclamer ce monopole, il y a de véritables Eglises chrétiennes en dehors de l'Eglise romaine. Il en est des systèmes de doctrines comme des systèmes d'institutions ecclésiastiques. Le christianisme, source de la vie chrétienne, renferme des germes de doctrines, de métaphysique religieuse, mais il ne saurait s'identifier avec un système métaphysique spiritualiste particulier. Si la métaphysique grecque explique les formes de la doctrine chrétienne traditionnelle, une métaphysique plus moderne, plus inspirée du spiritualisme de l'Evangile ne pourrait-elle pas exprimer encore mieux, selon nous, cet élément métaphysique contenu dans la foi chrétienne ? Un protestant doit s'efforcer de rechercher les formules les meilleures de sa foi vécue. Ces formules resteront toujours subordonnées à l'inspiration chrétienne elle-même.

Après cette première condition nous en signalons une seconde. Si nous reconnaissons et la légitimité d'un fondement historique pour notre foi et la légitimité d'un fondement métaphysique, nous devons nous garder d'établir une opposition irréductible entre l'ordre historique et l'ordre métaphysique, comme si une proposition pouvait être vraie dans le domaine métaphysique et fausse dans le domaine historique, ou vice-versa.

Dans la théorie kantienne, il est un point vulnérable ; Kant ne nous fournit pas le point de contact entre le moi nouménal et le moi phénoménal, de telle sorte qu'il peut affirmer pour l'homme à la fois la thèse du déterminisme et la thèse de la liberté. Le moi phénoménal

est soumis à la loi du déterminisme qui, selon Kant, domine tout le monde phénoménal. Par contre, le moi nouménal qui appartient au monde de la raison pure, dominé par l'impératif catégorique, possède l'attribut de la liberté. Comment l'homme peut-il être absolument déterminé et libre à la fois ? Nous ne pouvons admettre une pareille contradiction. Nous ne pourrons pas davantage admettre des contradictions entre la métaphysique et l'histoire. Certes, le contact de l'âme humaine avec le monde transcendantal, nouménal, divin est un mystère, il constitue un élément mystique que nous ne pourrons jamais expliquer rationnellement. Mais ce mystère ne saurait jamais justifier des contradictions entre les propositions qui doivent nous rendre compte de l'élément métaphysique contenu dans la foi chrétienne et les propositions qui peuvent être établies dans le domaine des manifestations religieuses par la méthode historique. Ainsi l'inspiration et la révélation sont des notions impliquées dans toute foi religieuse, mais certaines théories soit de l'inspiration, soit de la révélation, se trouvent être en flagrante contradiction avec les faits. Dans ce cas, ce sont les théories qui doivent être modifiées de telle façon que les représentations de l'inspiration et de la révélation puissent cadrer avec les faits constatés. De même, des hypothèses soi-disant scientifiques qui ne sont pas des faits mais de pures théories explicatives et qui méconnaîtraient toute idée d'inspiration et de révélation doivent être rejetées, parce qu'elles méprisent ce qui constitue l'âme même des phénomènes religieux. Pour la foi, la métaphysique a besoin de l'histoire comme l'histoire de la métaphysique. Sans base historique véritable, la foi n'est plus que songe illusoire, mythe. Sans base métaphysique, la foi ne devient qu'un ensemble de propositions historiques, toutes pénétrées de subjectivisme, de relativisme, manquant de certitudes morales et religieuses dont l'âme puisse se nourrir. Histoire et métaphysique loin donc de s'opposer doivent vivre en contact l'une avec l'autre. C'est de leur contact seul que peut éclore une théologie vivante, où le fidèle puisse trouver les satisfactions à la fois de son intelligence et de sa conscience chrétienne.

Nous ne faisons là qu'indiquer les lignes théoriques du problème de la méthode en théologie. Nous aimerions en faire encore l'application et la contre-épreuve en abondant le problème le plus capital, celui qui est selon nous au centre même des préoccupations théologiques actuelles, le problème christologique.

A. FORNEROD.