

Études critiques : les sources du protestantisme libéral

Autor(en): **Édouard, Mauris**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **31 (1943)**

Heft 126

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380426>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

LES SOURCES DU PROTESTANTISME LIBÉRAL

Le problème des origines de la théologie moderne vient de recevoir d'utiles éclaircissements, que nous devons à la récente étude de M. Ernest Rochat, professeur honoraire de l'Université de Genève (1).

Le dessein de l'auteur est de situer les étapes d'un mouvement qui part de l'orthodoxie classique pour aboutir à la formation de ce qu'on peut nommer indifféremment le protestantisme libéral, le protestantisme moderne ou progressiste, le christianisme libéral (p. 427).

Les positions initiales (Encontre, Gaussen, Ad. Monod, le Réveil) s'apparentaient étroitement à la théologie traditionnelle ; dès 1820, elles vont être combattues et déclarées irrecevables par nombre de penseurs qui, sans se soumettre à une doctrine homogène et sans vouloir édifier un véritable système, sont conduits par un besoin commun d'affirmer « l'autorité intérieure de la raison et de la conscience » (p.7). La conscience résulte d'une fusion de la raison et du sentiment religieux, qui sont devenus, selon Scherer, « la norme et le juge souverain de l'appréciation en matière de foi » (p. 295). Conformément à cette indication, la nouvelle école se définit comme un double affranchissement, à l'égard de la dogmatique et de l'autoritarisme ecclésiastique.

Ses origines sont difficiles à préciser. Pour la période envisagée, M. Rochat retient l'influence de l'*Encyclopédie*, de Rousseau, de Schleiermacher ; il discerne les premiers champions de la tendance libérale en Marron, Fontanès, Samuel Vincent, Coquerel père. A cette phase préliminaire succède l'époque créatrice, celle de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*. Fondée

N. B. — Cette étude a été lue, avec quelques remaniements, à la séance du 1^{er} mars 1943 de la Société vaudoise de théologie.

(1) ERNEST ROCHAT, *Le développement de la théologie protestante française au XIX^e siècle*. Genève, Georg et C^{ie}, 1942.

en 1850, la *Revue de Strasbourg* cherchait à exprimer une opinion moyenne « entre l'orthodoxie et le rationalisme » (p. 183). En fait, ses collaborateurs orthodoxes ne s'y sentirent pas à l'aise et la quittèrent de bonne heure : « la *Revue*, poursuivant une évolution qu'on n'avait pas prévue au début..., finit par représenter le libéralisme transformé par la critique historique et même, dans ses dernières années, elle aboutit à un libéralisme très avancé » (p. 186). Pendant dix-neuf ans, elle publia les principaux articles des chefs du nouveau mouvement : Colani, Reuss, Scherer, Albert Réville.

La seconde partie du volume de M. Rochat est consacrée, sous forme de copieux raccourcis, à un exposé de l'attitude prise par ces théologiens en face des problèmes majeurs de la critique et de la dogmatique (composition de l'Ancien et du Nouveau Testament, foi, salut, péché, etc.). Un avant-dernier chapitre analyse trois *Vie de Jésus*, publiées en 1866 par Edmond de Pressensé, de 1896 à 1898 par Edmond Stapfer, en 1897 par Albert Réville.

Cette œuvre n'est pas sans intérêt. Elle comble partiellement une lacune dans le domaine de la théologie historique ; elle est écrite avec aisance et se lit facilement ; elle résume avec fidélité une quantité d'œuvres et d'articles disséminés dans une production souvent abondante. Elle témoigne avec franchise et simplicité des sympathies de l'auteur, au point qu'on se demande parfois si cette justification du libéralisme n'est pas plutôt une apologie.

Les thèses libérales sont suffisamment connues pour que nous nous contentions de les énumérer, avec M. Rochat. Tandis que l'orthodoxie s'appuie sur une autorité extérieure (l'Eglise pour les catholiques, la Bible pour les protestants), le libéralisme n'admet pas qu'on puisse imposer au croyant des dogmes considérés comme absolus et nécessaires ; les dogmes sont des définitions occasionnelles ou polémiques, dont les Eglises ont fait un emploi abusif ; eu égard au progrès des connaissances humaines et de la culture générale, ils sont caducs et ne résistent pas aux reproches qu'on leur adresse au nom des droits imprescriptibles de la conscience, de la raison et de la science moderne ; ils portent manifestement l'empreinte d'un passé révolu. Quand ils s'appliquent à la personne et au ministère du Christ, notamment, ils traduisent des conceptions inconciliables avec l'Évangile et l'esprit de Jésus. Il importe donc de se libérer de tout *a priori* doctrinal pour retrouver, au delà des élaborations passagères et des apports accidentels, la figure authentique de Jésus-Christ ; ce Christ historique, opposé au Christ dogmatique, on le restitue par la méthode critique qui, utilisant largement la psychologie et l'histoire, permet d'opérer un triage dans les données bibliques ; en éliminant les textes qui reflètent des idées étrangères à l'Évangile, en rejetant les passages rationnellement inadmissibles (récits miraculeux), on obtient une image objective du christianisme et de son fondateur.

Le protestantisme libéral, s'il exige l'abandon des dogmes maintenus jusqu'alors comme essentiels, offre en contre-partie à la théologie des conditions de travail constructif qui assurent au protestantisme un épanouissement fécond. En se débarrassant de préjugés périmés, d'habitudes surannées, de

pratiques inacceptables, en suivant résolument l'évolution qui se fait dans les esprits et qui est la loi de l'humanité, le christianisme libéral se présente comme le type moderne de la religion qui répondra aux aspirations de notre temps. Ce faisant, il se place dans la ligne des promoteurs de la Réforme, qui ont provoqué une « révolution de la pensée » (p. 269) en pratiquant la méthode du libre examen, « fondement du protestantisme » (p. 57). « Il nourrit l'ambition de s'adapter à la culture moderne... comme la forme religieuse qui satisfasse la conscience contemporaine » (p. 7). « En harmonie avec la raison et la conscience, avec notre être spirituel tout entier, le protestantisme libéral est une religion de liberté spirituelle, fille du progrès et de la tolérance ; il dérive de l'humanisme. Produit de la haute culture, il est l'héritier et le continuateur de la Réforme » (p. 428).

* * *

L'ouvrage de M. Rochat, s'il mérite notre attention à plus d'un titre, soulève par ailleurs des réserves d'inégale importance. Nous en relevons quelques-unes, en commençant par les moindres.

Premièrement, nous regrettons que M. Rochat soit victime, à son tour, du défaut qui éclate chez tous les auteurs étudiés : une grave imprécision dans les termes et, nous le craignons, dans la pensée. Par exemple, le mot *conscience* est constamment employé sans qu'on prenne la peine de le définir. La conscience est à la fois contemporaine (p. 7), religieuse (p. 22, 294, 318), individuelle (p. 29, 31), chrétienne (p. 300, 351), moderne (p. 300), morale (p. 307, 358), humaine (p. 351), divine (p. 352). Cette profusion est le signe d'une singulière désinvolture (1). On suppose que ce mot passe-partout équivaut à ce que les techniciens appellent la conscience morale, mais qui nous dira si le lecteur donne à la conscience le même contenu que lui prête M. Rochat ?

Remarque analogue à propos de la raison ; tout ce que nous savons, c'est qu'elle est une faculté humaine (p. 324) qui critique et qui juge (p. 161). Quant à la science, que le libéralisme veut réconcilier avec la religion, elle n'est définie nulle part. Lorsqu'on annonce une théologie qui sera une science religieuse et qui se servira d'une exégèse scientifique (p. 149, 218), il ne suffit point de sous-entendre que science est synonyme d'impartialité.

Nous ne cherchons pas à M. Rochat une querelle de mots. Il s'agit plutôt d'insister sur l'extraordinaire confusion dans laquelle ont vécu les théologiens qu'il étudie. Reprenons une citation de Scherer. Pour lui, la raison désigne « l'homme spirituel dans la réunion de toutes ses facultés, de toutes ses tendances, embrassant l'intuition aussi bien que la réflexion, l'âme qui aime et qui adore, aussi bien que l'entendement qui analyse et qui raisonne. On peut alors revendiquer pour le mot de rationalisme un sens dans lequel il devient ce qu'il y a de plus légitime et de plus élevé, l'homme s'ap-

(1) Personne ne sera satisfait de ce qui est dit p. 121 : la conscience, faculté religieuse par excellence.

propriant le christianisme par toutes les puissances de son être » (p. 290). Sans doute, le rationalisme ainsi compris est-il baptisé chrétien par M. Rochat, mais ne serait-il pas préférable de voir une bonne fois l'un de ses auteurs s'attaquer à une analyse sérieuse du problème de la raison ?

Il semble, au contraire, que les pères du libéralisme français aient parlé le langage de la philosophie avec une candeur voisine de la naïveté. Plus encore, ils ont adopté avec les mots tout un système par lequel ils ont été littéralement séduits. Ils réprouvaient l'orthodoxie, coupable de s'être laissée corrompre par la métaphysique, et pour la démolir ils ont saisi avec empressement les armes que leur offrait le positivisme scientiste de Comte, de Taine ou de Renan. Leur grande idée, qui tourne à l'obsession, fut de réussir à justifier la Révélation, à la légitimer au moyen des critères philosophiques qui s'imposaient à ce moment. La théologie nouvelle est décidée à montrer Jésus « sous un jour qui lui paraissait plus vrai, plus conforme aux exigences de la science » (p. 349). Vis-à-vis d'elle-même, elle entretient une préoccupation semblable : « La théologie est une science, et une science d'observation » (p. 324) (1).

Le libéralisme est ainsi lié historiquement, qu'il le veuille ou non, à un courant strictement philosophique qui prétendait répudier la métaphysique et expliquer le réel par le seul examen des faits et l'énoncé des lois qui en découlent. Les théologiens libéraux sont hantés par le désir de ramener le christianisme à un *fait* : « Renan... partage avec eux leur conception de l'histoire. Avec eux aussi, il considère le christianisme comme un fait historique » (p. 279). « Quelle position ces nouveaux venus entendent-ils prendre ? Avant tout, ils considèrent le christianisme comme un fait » (p. 184). Mains exemples nous en sont donnés :

Sabatier, en publiant *L'Apôtre Paul*, « ne nous présente point une œuvre de fantaisie où l'imagination se donne libre carrière. C'est une œuvre d'histoire, conduite avec les procédés que celle-ci exige. Il nous place en face de faits... (p. 253). Michel Nicolas, en étudiant le *Symbole des Apôtres*, apporte « toutes les connaissances de sa science historique..., il étudie les faits et les laisse parler simplement » (p. 363). Stapfer, enfin, « prend les faits, les présente et les étudie sans se soucier des spéculations auxquelles ils ont pu donner naissance... Stapfer entend exposer des certitudes historiques. Il dit ce que dit le texte » (p. 390).

Ce fétichisme du fait brut est significatif. Il entraîne implicitement la reconnaissance des postulats de la « science positive », au nombre desquels nous plaçons :

- a) la réductibilité de tout phénomène à des forces physico-chimiques et mécaniques agissant selon des lois immuables ;
- b) l'impossibilité, pour un composé, d'avoir des propriétés venant d'ailleurs que des éléments d'où il dérive ;

(1) Pour Fontanès, l'idéal est de faire de la religion « une science forte de preuves, de raison et d'évidence » (p. 70).

c) la détermination des faits les uns par les autres, sans intervention d'aucune spontanéité ;

d) la confiance illimitée dans le pouvoir unificateur de la raison.

A son insu, le libéralisme repose sur cette plateforme, et c'est pourquoi ses déficits ressemblent comme des frères à ceux du positivisme ; ils sont seulement moins rigoureux dans leur articulation et leur présentation.

* * *

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la philosophie française a opéré sur elle-même un retour approfondi et perspicace, et elle n'a pas tardé à dénoncer les insuffisances du déterminisme. La prétention de se passer de tout *a priori* apparaît comme un leurre, la pauvreté de l'épistémologie mécaniste est mise en pleine lumière ; un fort mouvement se dessine, tendant à la restauration et à la réintégration de la métaphysique. Boutroux (1), Liard (2), Lachelier (3) posent les premiers jalons de cette critique de la science, dont l'empirisme comtien ne se relèvera pas. L'année 1893 voit la fondation de la *Revue de Métaphysique et de Morale* qui sera, comme son titre l'indique, l'organe du redressement amorcé une vingtaine d'années auparavant. Le sens de cette réaction, orientée vers le spiritualisme sous l'influence de Maine de Biran, est indiqué par ces déclarations de Liard : « Il est difficile de donner de la science et de la pensée une définition qui n'emporte pas une idée préconçue, et qui ne soit pas un préjugé en faveur d'une solution tenue en réserve... C'est assez dire que la science, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur la nature et la portée de la connaissance humaine, n'est pas la simple constatation des faits, et qu'elle implique des principes qui nous permettent d'en devancer en esprit la venue, et d'en connaître, avant l'événement, l'ordre et les rapports... L'expérience, d'où l'on veut faire sortir les principes de la science, source de la certitude de nos prévisions, ne les contient donc pas au même titre qu'elle contient nos sensations... Cela revient à dire que l'esprit a une part active dans la formation de la science » (4).

Ce changement avait une importance considérable. Il semble pourtant avoir glissé, dans les milieux théologiques protestants, sur une paisible incuriosité ; il laisse indifférent ce libéralisme que M. Rochat décrit comme ayant été « en corrélation avec l'esprit du temps et gagné par le mouvement scientifique de cette époque » (p. 428). M. Rochat n'a pas tort, mais comment ne pas discerner que cette corrélation devait être une création continue, qu'elle aurait dû, pour garder sa signification, être une incessante mise au point ? Puisque la démonstration était apportée, avec une maîtrise irréfutable, que le savant ne *prend* pas les *faits* comme on prend des allumettes dans une boîte, pourquoi les libéraux n'ont-ils pas modifié leur attitude étroitement positiviste ? Le libéralisme, qui a tant voulu être moderne, qui a eu la han-

(1) *De la contingence des lois de la nature*, 1874. — (2) *La science positive et la métaphysique*, 1879. — (3) *Psychologie et métaphysique*, 1885. — (4) *Ouv. cité*, 2^e éd., p. 129-131.

tise de rester à la page, prêt à toutes les concessions pour se laisser tolérer par la science, a fait dépendre sa fortune d'une école philosophique qui ne lui a tenu aucun gré de ces prévenances et qui n'a eu, comme toutes les écoles, qu'un succès passager (1). La philosophie a évolué, tandis que la théologie libérale, qui érige le progrès en loi universelle, n'a jamais su résilier ses premières adhésions, bientôt désuètes, qui devaient lui assurer « sa place légitime au sein de la culture moderne » (p. 177). Elle ne le pouvait pas, et ne le pourra pas, à cause de son incapacité à isoler correctement les fondements métaphysiques qu'elle utilise malgré elle. Elle a bruyamment rompu avec l'ontologie sans s'apercevoir que, chassée d'un côté, la métaphysique revenait de l'autre. Quand ils parlent de raison ou de science, Colani et consorts font figure de perpétuels maladroits, paralysés par une ignorance regrettable des questions essentielles et de leur maniement. Dans l'ouvrage de M. Rochat il n'y a pas une ligne qui donne à penser que le problème crucial, celui de la connaissance, ait été abordé ou même effleuré.

* * *

Il serait absurde, toutefois, de réclamer des libéraux du siècle passé une spéculation autre que celle qu'ils nous offrent. En fait, méconnaissant Kant, Cournot, Renouvier, ils ont emprunté la mode philosophique de leur temps, et ils en sont restés prisonniers. Tous nos regrets n'y changeront rien.

Ce que nous trouvons étonnant, ne revanche, c'est que le libéralisme, tel que M. Rochat nous le présente, affiche aujourd'hui la prétention d'être moderne et de représenter le dernier cri du protestantisme, voire du christianisme. Le libéralisme a été moderne, il ne l'est plus (2).

A dessein, nous n'entrons pas dans une discussion proprement théologique. Nous transcrivons en passant les points les plus importants sur lesquels le libéralisme s'oppose à la théologie réformée : optimisme de la raison ; — humanisme syncrétiste ; — croyance au progrès, avec les corollaires obligés : négation de la chute et synergisme moral ; — exclusion de l'eschatologie ; — évanouissement de l'Eglise devant l'esprit laïque ; — remplacement de la christologie trinitaire par une théodicée du Père céleste ; — substitution du libre-examen à l'autorité de la Parole de Dieu.

Mais, en considérant uniquement les rapports que le libéralisme entretient avec la philosophie, nous voulons souligner à quel degré il s'est cristallisé. En

(1) « Auguste Comte avait jadis décrété qu'il fallait se garder des hypothèses et prétendu que leur emploi appartenait aux âges théologique et métaphysique ; tout progrès eût été arrêté si ses contemporains l'avaient pris au sérieux, car jamais on ne vit homme fermant les yeux avec plus d'entêtement sur les voies nouvelles que l'on explorait de son temps... Quelle faillite de la science, si les physiciens avaient lu les livres d'Auguste Comte ! Heureusement, ils ne furent lus que par les médecins, ce qui était sans conséquence. » GEORGES SOREL : *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, p. 36. Cahiers de la Quinzaine, Paris, 1907. — (2) On remarquera que, dans une liste d'ouvrages consacrés au protestantisme libéral (p. 427), la publication la plus récente date de 1910.

cela il a subi le même sort que l'orthodoxie, tout en ayant sur elle le désavantage d'être en contradiction avec lui-même. L'orthodoxie n'a jamais caché qu'elle défendait les doctrines reçues et qu'elle se méfiait de tout aménagement circonstanciel. Le libéralisme s'est ingénié à la déchiqueter au nom de la liberté de conscience, du progrès et de la raison. Il s'est mis au goût du jour, en imitant la prétendue impartialité des savants matérialistes ; avec le positivisme, il s'est affirmé comme le grand pourfendeur d'une métaphysique qualifiée de contraignante et stérile, alors qu'indirectement il faisait le jeu d'un système bourré d'*a priori*, simpliste et grossier, tout aussi dominateur et intransigeant que l'orthodoxie.

Laissons de côté la question de principe ; ne nous demandons pas si cet asservissement du libéralisme à une certaine philosophie est justifié ou non. Il nous en reste assez pour établir que le libéralisme est frappé d'un redoutable vice interne. Sa raison d'être était de répondre à des exigences de nature scientifique et philosophique ; or, dès la fin du siècle dernier, il s'avère incapable de suivre le développement des sciences et de la philosophie. Il « décolle », et le contact est trop difficile à reprendre ; il faudrait reviser des bases qu'on n'a pas vérifiées depuis cinquante ans, mais le cheminement des idées et des conquêtes est si rapide que le libéralisme s'essoufle, avant d'être complètement dépassé. Le développement de la philosophie scientifique a puissamment confirmé la justesse des vues émises par Boutroux et Lachelier, et il a accentué, en le prolongeant, le décalage qui interdit au libéralisme de parler valablement de la science. En 1904 (1), ce décalage pouvait n'être pas trop sensible, encore que Poincaré eût publié, deux ans plus tôt, de pertinentes observations contre le positivisme (2). De nos jours, la cassure est évidente, car la critique de la science a été continuée par plusieurs penseurs de premier plan (3).

En 1897, Auguste Sabatier écrivait : « La révolution religieuse du XVI^e siècle déplaçait le centre de la conscience chrétienne. En même temps

(1) C'est l'année où M. Rochat fait paraître sa thèse : *La Revue de Strasbourg et son influence sur la théologie moderne*, qu'il utilise dans la présente étude. (Cf. p. 8 et 177, note.) — (2) *La Science et l'Hypothèse*, 1902. Nous nous excusons de citer ces passages archi-connus du chap. IX : « Ne pouvons-nous nous contenter de l'expérience toute nue ? Non, cela est impossible ; ce serait méconnaître complètement le véritable caractère de la science. Le savant doit ordonner ; on fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres ; mais une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas de pierres n'est une maison... Les faits tout nus ne sauraient donc nous suffire.. Chacun porte en soi sa conception du monde dont il ne peut se défaire si aisément » (Ed. Flammarion, 1929, p. 168 et 170.) — (3) Nous ne mentionnons ici qu' E. MEYERSON. « Il n'est pas vrai que notre intelligence se déclare satisfaite de la simple description d'un phénomène, si minutieuse soit-elle. Même si la science est en mesure de soumettre ce phénomène dans tous ses détails à des lois empiriques, elle cherche au delà ; elle l'a toujours fait et elle continue à le faire à l'heure actuelle... Pas plus chez le savant que chez l'homme de sens commun, la loi ne suffit à expliquer le phénomène... elle ne contente pas l'esprit qui cherche, au delà d'elle, une explication du phénomène. » (*De l'explication dans les sciences*, tome I, p. 26 et 49.)

commençait une révolution scientifique qui allait déplacer le centre de l'univers. Nous voulons parler de celle qui se rattache aux noms de Copernic et de Kepler, et se continue par ceux de Galilée, de Newton et de Laplace. L'astronomie et la géologie modernes ont complètement changé les cadres et l'horizon de notre philosophie » (1). Nous avons là une illustration du danger qui guettait le libéralisme ; les transformations du savoir étaient considérées non seulement comme des victoires sur l'obscurantisme, mais comme des résultats définitifs. Cependant, depuis Newton et Laplace, physiciens et mathématiciens n'avaient pas chômé ; parvenu à maturité, leur effort se condensa en une nouvelle révolution, déclenchée par Planck et Einstein. La théorie de la Relativité, selon M. E. Bauer, est « une rupture complète avec le passé, le sens commun et l'intuition, un scandale intolérable pour l'opinion moyenne » (2). On sait que la hardiesse des hypothèses nouvelles a été d'une fécondité admirable, ouvrant des perspectives insoupçonnées, obligeant l'esprit scientifique à se tenir sans répit sur le qui-vive. S'il faut alors, comme le requiert le libéralisme, remettre sur le métier la conciliation de la science et de la foi, la tâche ne sera pas commode. Faudra-t-il harmoniser la foi avec la mécanique ondulatoire ou la thermodynamique ? Si Sabatier revenait, il entendrait parler d'un univers en expansion, auquel les astronomes se gardent de donner un centre ; s'ensuivrait-il que le centre de la conscience est, à son tour, volatilisé ?

L'erreur libérale est d'avoir pris la science pour un bloc, une matrice qui s'applique sur tous les objets présentés à notre appréhension, les faits ainsi obtenus portant une estampille qui leur confère le double caractère de réalité et de vérité. La critique de la science a prouvé que le processus de la connaissance, loin de se ramener à un schéma aussi squelettique, est d'une complexité extrême et susceptible des interprétations les plus nuancées (3). Elle a démontré également que l'exclusion d'un ordre transcendantal, au lieu de faciliter le travail du savant, n'aboutit qu'à l'enrayer. Gustave Juvet, concluant sa leçon inaugurale sur la Relativité, déclarait : « Ces remarques prouvent qu'une interprétation de la relativité, au point de vue de la théorie de la connaissance, est soumise à une métaphysique... C'est une métaphysique précise, ressortissant à une autre enquête, qui seule peut juger de la valeur de la relativité... Une science qui croit se suffire à elle-même n'est qu'une science trompeuse, les quelques applications dont elle est susceptible n'en justifient pas l'existence et les savants qui ne sortent pas de leur science sont des manœuvres... L'esprit humain doit aller au delà, il doit s'élever au-dessus de cette élémentaire et première connaissance. On pourrait regretter de vivre à une époque où une telle affirmation est contestée, si précisément la

(1) *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 4^e éd., p. 318. — (2) E. BAUER, *Rapports entre la physique actuelle et la philosophie*, p. 7 ; exposé publié dans : *L'évolution de la physique et la philosophie*, Alcan, 1935. — (3) M. Gustave Dumas vient de présenter à ce sujet des remarques du plus haut intérêt. (*Sur les sentiers du savoir*, Revue de théologie et de philosophie, n^o 124, 1942, p. 207-227.)

lutte ne donnait un prix inestimable à la recherche de la vérité métaphysique » (1).

On remarquera enfin que le libéralisme aurait eu avantage à parler un peu moins de la science pour examiner de plus près les sciences particulières ; il se serait aperçu que celles-ci diffèrent les unes des autres par leur objet et par leur méthode (2). Les deux sciences qu'il invoque sans cesse, la psychologie et l'histoire, exigent justement, pour séparer la constatation d'un fait de son interprétation, cet esprit de finesse qu'on cherche en vain dans l'empirisme. Existe-t-il un historien dont on puisse dire qu'il est sans préjugé ? (3) Y a-t-il une histoire, fût-ce la plus banale des chroniques, qui mérite vraiment d'être appelée impartiale ? M. Rochat, qui croit au développement progressif de l'humanité, est-il sûr que ce progrès soit scientifiquement démontrable ? Ne part-il pas d'un *a priori* qui en lui-même n'a rien d'historique ? Il y a des indices en faveur du progrès. Il y en a d'autres en faveur de la thèse d'un historien comme M. Charles Gilliard, qui voit dans l'homme un gorille lubrique et sanguinaire, — sans réserver cette définition à quelque lointain pithécantrophe.

* * *

Le libéralisme français reste toutefois une réalisation historique dont le bien-fondé est indiscutable. Nous n'avons pas dit que la rébellion contre l'orthodoxie et la théopneustie était légitime, parce que cela va de soi. Les initiateurs du mouvement sont allés avec une entière bonne foi au-devant de lourdes responsabilités et de graves débats intérieurs, convaincus qu'il fallait apporter à leurs contemporains un message renouvelé dans son esprit et dans sa forme. Sur ce point-là, aucune restriction n'est tolérable, et nous sommes reconnaissant à M. Rochat de nous aider à comprendre les louables initiatives des théologiens libéraux.

Nous dirons que nos réserves s'appliquent non à la théologie de la *Revue de Strasbourg*, mais à celle dont M. Rochat nous fournit les linéaments. Le libéralisme qu'elle prône est décidément inadmissible, oblitéré par une défaillance que nous n'hésitons pas à assimiler à un manque de vigilance intellectuelle. Nous n'acceptons pas qu'on s'arrête, en 1942, aux résultats obtenus

(1) *Considérations sur la relativité et sur les théories physiques*, p. 22-23. Extrait du *Bulletin technique de la Suisse romande*, La Concorde, 1929. —

(2) « Carlyle a écrit quelque part quelque chose comme ceci : « Le fait seul importe ; Jean sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable, voilà une réalité pour laquelle je donnerais toutes les théories du monde. » Carlyle était un compatriote de Bacon ; mais Bacon n'aurait pas dit cela. C'est là le langage de l'historien. Le physicien dirait plutôt : « Jean sans Terre a passé par ici ; cela m'est bien égal, puisqu'il n'y repassera plus ». H. POINCARÉ, *ouvr. cité*, p. 168. — (3) « ...R. Simon répond simplement, sans parti-pris, avec la clarté du savant qui ne se laisse diriger que par les textes qu'il a sous les yeux... » (p. 35).

par Baur, Strauss et leurs épigones, comme si la ligne qu'ils ont parcourue constituait l'unique développement de la critique. M. Rochat reconnaît que la théologie est perfectible (p. 324), qu'il faut réserver un avenir à la pensée (p. 320). N'aurait-il pas, à ce propos, quelques indications complémentaires à donner, outre la mention fort succincte de MM. Loisy, Guignebert, Goguel et Lods ? (pp. 425 et 13). A eux quatre, quel que soit l'intérêt de leurs travaux, ils ne représentent pas la théologie contemporaine ; ils lui apportent, comme dit pertinemment M. Rochat, une contribution (p. 425). Nous demandons la raison d'un silence qui s'étend sur l'ensemble de la production actuelle. M. Rochat se refuserait sans doute à déclarer que les théologiens autres que les sus-nommés ne font pas œuvre scientifique. Alors, s'ils sont des savants honnêtes et loyaux, qu'est-ce qui peut bien pousser le libéralisme à les ignorer ?

Le moins qu'on puisse exiger d'une théologie moderne, c'est qu'elle respecte son titre. Ce que nous savons de la science et de la philosophie est valable pour la théologie. La critique, la théologie biblique, la dogmatique, Dieu merci, ont fait quelques progrès depuis le début du siècle ; certain protestantisme libéral ne semble pas s'en douter, et c'est pourquoi nous ne pouvons prendre au sérieux ses revendications. Nous ne saurions nous contenter d'un décalque qui saute par-dessus quarante ans de recherches pour nous présenter la mode 1900 comme du dernier neuf. Et cela, nous le disons en vertu du principe libéral par excellence. Nous n'avons pas une confiance religieuse dans le progrès, mais nous nous efforçons de tenir compte des progrès qui se dessinent en différents secteurs de la théologie.

Nous sommes persuadé, en effet, que le libéralisme contient des éléments positifs et toujours actuels, qu'on trouve à l'état pur chez Charles Secrétan. M. Rochat, historien, n'avait pas à s'occuper de Secrétan ; il n'en dit rien, c'est normal. Mais que M. Rochat, apôtre du libéralisme, délaisse totalement le penseur vaudois, voilà qui nous rend perplexe. Car Secrétan demeure le témoin authentique du libéralisme, qu'il inspire, qu'il domine et qu'il épuise à la fois ; alors que les libéraux français — si l'on excepte Reuss — travaillent de seconde main et sont à la remorque de la critique théologique, Secrétan est créateur. Seul il possède la formation technique et l'envergure intellectuelle qui l'autorisent à faire œuvre systématique et originale. Cette œuvre, vieillie à plusieurs égards, subsiste néanmoins dans sa valeur permanente, parce que le problème moral y est abordé de front, et surtout parce que Secrétan a l'esprit métaphysique.

Dans la mesure où le libéralisme reflète la qualité et la profondeur des intuitions secrétaniennes, il accompagne naturellement les préoccupations dernières qui sont communes aux philosophes et aux théologiens. Privé de ce support, il n'est plus qu'une réplique du positivisme et il s'estompe avec lui sous une même couche de poussière.

Edouard MAURIS.