Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 4

Artikel: Enseignements et questions du XIXe siècle théologique
Autor: Senft, Christophe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380617

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: 12.07.2025

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

ENSEIGNEMENTS ET QUESTIONS DU XIXe SIÈCLE THÉOLOGIQUE

L'évolution actuelle n'est guère favorable à une mise en valeur de la pensée théologique du XIXe siècle.

Le libéralisme théologique, ce phénomène extrêmement complexe et ambigu de la théologie issue de Schleiermacher, est regardé aujourd'hui comme une somme de toutes les hérésies. La critique qui s'est exercée contre lui ne peut d'ailleurs guère être réfutée, bien qu'elle soit souvent massive et trop ignorante de la situation historique et des intentions théologiques de ceux qu'elle attaque. Comment expliquerait-on autrement l'état d'infériorité et de confusion dans lequel se trouvait la théologie protestante il y a trente ans ? Ernst Troeltsch, le dernier grand théologien libéral, une intelligence singulièrement lucide, avait d'ailleurs lui-même tiré les conclusions : huit ans déjà avant sa mort survenue en 1923, il échangeait contre une chaire de philosophie la chaire de théologie reconnue intenable.

Quelles raisons, dès lors, peuvent nous engager à nous tourner vers cette période de la théologie ? Dénoncer une fois de plus le danger que firent courir à la théologie les diverses philosophies qui fascinèrent alors les théologiens ? Il est permis de penser que cette besogne a été accomplie d'une manière valable, par Karl Barth avant tout, et si le danger d'une altération de la théologie existe aujourd'hui comme à toutes les époques, il ne vient plus guère des grandes idéologies du XIXe siècle. Mais il y a une autre raison, tout aussi sérieuse, de nous tourner vers ce passé. Le XIXe siècle n'est pas uniquement un siècle d'erreur. Dans l'emploi qu'il fit — certes avec une surprenante absence de sens critique — de diverses formes d'une pensée fondamentalement étrangère à la théologie, se manifestent paradoxalement des éléments de vérité, et il faut le dire : des éléments *essentiels*. Il ne s'agit pas seulement de ces questions de méthode, dans lesquelles même les juges les plus sévères accordent à ce siècle quelque mérite. En face de l'orthodoxie, qui avait serré dans ses formules la révélation et la foi, il a posé des questions qui

doivent rester actuelles, parce qu'elles sont inhérentes à la nature même de la révélation et de la foi qu'elle fonde, et il serait dangereux que par simplification dogmatique, ou par opportunisme ecclésiastique, ou par traditionalisme, nous laissions ces questions dormir, ou que nous leur déniions toute pertinence et tout caractère proprement théologiques.

Entendons-nous ! il est vrai que cette théologie a subi à son dommage l'influence d'une pensée essentiellement différente de la pensée biblique ; elle ne connaît pas vraiment la transcendance de Dieu et de sa révélation. Nous ne pouvons, sans trahir la théologie, adopter les idées philosophiques sur la base desquelles les théologiens du libéralisme ont cru résoudre les problèmes qui leur étaient posés. Interpréter la révélation, à la manière de Baur, comme le progrès de l'esprit prenant conscience de lui-même au moyen de l'histoire qu'il projette hors de soi, ou à la manière de Schleiermacher et de Troeltsch, comme une actualisation et une concrétisation historique d'une sorte d'*a priori* religieux de l'esprit humain, serait une erreur fondamentale. Mais c'en serait une autre, aussi grave, de se fermer à leurs questions, seulement parce qu'ils ont fait aux philosophies de l'époque des emprunts de substance et de forme, qui rendent singulièrement ambiguës leurs intentions et leurs réalisations.

Le libéralisme théologique appelle la critique ; mais la vraie critique, qui est une attention pleine de discernement, une attitude foncièrement *dialectique* ; l'attitude de l'interlocuteur qui interroge, écoute, veut saisir les intentions, qui *risque un dialogue*, dans lequel il n'est pas d'avance sûr d'avoir raison. Il faut écouter les questions et entrer dans les problèmes que se sont posés les théologiens libéraux : qui sait s'il ne tombera pas quelque lumière sur notre situation et sur nos questions ?

L'authenticité de la connaissance de Dieu

Dans les célèbres *Discours sur la religion* que Schleiermacher publia en 1799, et qu'on considère avec raison comme une espèce de charte de la théologie libérale, se trouve cette déclaration : « Vous ne pouvez croire en Dieu par décision arbitraire, mais seulement par nécessité vraie » (Ihr könnt ihm nicht glauben willkürlich, sondern weil ihr müsst). On pourrait l'inscrire comme motto en tête non seulement de l'œuvre théologique de Schleiermacher, mais de toute l'histoire subséquente de la théologie ; elle en exprime en effet une préoccupation maîtresse : libérer la foi des contraintes extérieures, la placer en présence de *la vérité elle-même*, qui par sa propre force s'emparera de l'homme et le persuadera.

Pourquoi cette préoccupation s'est-elle imposée au point de dominer pendant plus d'un siècle la réflexion théologique, et chez des hommes à première vue fort différents de formation et d'orientation ? La critique à laquelle on a soumis la théologie libérale, pendant ces derniers trente ans, a interprété la réaction du XIXe siècle contre l'orthodoxie comme une attaque contre la révélation trinitaire, c'est-à-dire contre la notion biblique de la parole de Dieu, selon laquelle Dieu, libre et souverain en sa transcendance, est seul le « sujet » de la révélation, et se révèle lui-même par lui-même. La théologie, depuis Schleiermacher en tout cas, de théocentrique serait devenue anthropocentrique, en ce sens qu'elle aurait délibérément substitué l'homme à Dieu, l'esprit au Saint-Esprit, la religion à la révélation. Il est certes impossible de contester qu'*en fait* ç'ait été le cas ; il suffit, pour s'en convaincre, de lire par exemple dans les prolégomènes de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher sa théorie évolutionniste de la révélation, ou chez Ritschl, cinquante ans plus tard, la théorie, étonnante de la part d'un théologien qui se croyait particulièrement fidèle à la tradition des réformateurs, suivant laquelle la religion est le postulat de la liberté de l'esprit humain, une sorte de compensation qui le fait échapper à l'emprise des déterminismes naturels. Et pourtant, pour qui veut bien prendre en considération les raisons que Schleiermacher et ses après-venants donnent de leur réforme de la théologie, cette interprétation du libéralisme ne saurait être massivement maintenue. On n'a pas le droit d'ignorer délibérément des intentions théologiques *explicites*, et de leur en substituer d'autres, idéologiques, déduites et construites à partir des aberrations essentielles de cette théologie. On ne doit pas, par exemple, tirer argument des larges emprunts que Schleiermacher a faits à la pensée romantique (univers, infini, Gefühl, évolution de l'esprit), pour interpréter sa polémique contre l'orthodoxie et tout le cheminement de sa pensée simplement comme l'expression de sa position philosophique, s'autorisant ainsi à n'en pas tenir compte.

Au fait, quand Schleiermacher dit : « Vous ne pouvez croire en Dieu par décision arbitraire », est-ce le romantique qui parle ? Et si c'était aussi le romantique, cela exclut-il d'emblée le bien-fondé de sa déclaration ? A-t-on le droit de penser *a priori* qu'elle équivaut à un pur et simple refus de croire, et que la raison s'érige ici en juge de la révélation ? Rien ne serait plus arbitraire, en vérité : on lui ferait dire ainsi exactement le contraire de ce qu'elle signifie. Car qu'est-ce que cette « décision arbitraire » contre laquelle il proteste ? En conformité absolue avec la doctrine la plus stricte du Saint-Esprit, il entend par là une décision qui serait *le fait de l'initiative de l'homme*, ne serait pas obtenue en l'homme par la vérité de la révélation elle-même. La doctrine courante oppose l'homme qui reste incroyant,

parce qu'il entend ne s'appuyer que sur sa raison, à l'homme que le Saint-Esprit a éclairé et qui croit. Rien de plus juste. Mais Schleiermacher pense à autre chose : il oppose l'homme qui croit parce que la révélation l'a elle-même convaincu de sa vérité, à celui, précisément, qui croit « par décision arbitraire », c'est-à-dire qui s'est convaincu lui-même, par toutes sortes d'arguments historiques et dogmatiques, dont sa raison s'est emparée. Cet homme n'est pas vraiment croyant, mais crédule, et c'est à cette crédulité, non à la foi, qu'en ont les hommes du XIXe siècle. Les preuves en sont tellement surabondantes, dans tous les secteurs de leur réflexion théologique, qu'on ne s'y arrêterait pas, s'il n'y avait pas à ce sujet tant de malentendus entretenus avec ténacité.

Voici des exemples, familiers à tout lecteur de la Dogmatique de Schleiermacher. On a voulu légitimer la foi, en invoquant les *miracles* que relatent les Evangiles : Jésus a fait des miracles, il est donc le Fils de Dieu et fondé à exiger la foi. Cette légitimation n'a pas de valeur ; elle suppose que l'action de Dieu dans l'histoire se manifeste en des phénomènes constatables objectivement comme les phénomènes naturels, et qui permettraient de déduire logiquement la qualité divine de l'histoire où ils se produisent. En réalité, dit Schleiermacher, *au niveau des phénomènes* il n'y a pas de miracles, mais uniquement des faits naturels non encore expliqués scientifiquement. Celui qui prétend fonder la foi des autres ou la sienne par un tel raisonnement, provoquera tout au plus la « décision arbitraire » de croire, suscitera une fausse foi, une foi privée de fondement vrai, et qui portera en elle, consciemment ou non, une pénible incertitude. C'est peut-être dans cette perspective que devient compréhensible l'affirmation de Schleiermacher, selon laquelle la résurrection du Christ ne fait pas partie, à proprement parler, de la christologie. Affirmation un peu subversive, cela va sans dire, mais qui ne relève pas, simplement, comme on pourrait le penser, du scepticisme rationaliste : Schleiermacher pense à l'emploi qu'on faisait (et qu'on fait d'ailleurs encore) de la résurrection comme d'une preuve historique de la divinité du Christ. L'adhésion, si on l'emporte de cette manière, n'aura pas en elle de certitude valable. Il en va de même, tous les théologiens du XIXe siècle sont d'accord sur ce point, de toute argumentation tirée de l'*inspiration* des Ecritures. La Bible est inspirée ; cela se reconnaît, dit-on, à tels ou tels signes, prophéties, miracles, accomplissements de prophéties, exactitude historique des récits, etc., et puisqu'elle est inspirée, il faut croire ce qu'elle dit. On suscite ainsi une foi inauthentique, suspendue à des faits abusivement déclarés probants, et il n'est pas nécessaire de dire qu'en outre on confond ici avec la foi en Dieu une confiance plus ou moins justifiée en l'exactitude documentaire des témoignages bibliques.

Un dernier exemple, d'un ordre tout différent, jette un jour particulièrement clair sur les intentions réelles de cette théologie. Traitant, dans le corps de son livre, de la cause de la foi, Schleiermacher s'en prend au luthéranisme vulgaire, à cette sorte de méthodisme, qui veut convaincre de la nécessité de Jésus-Christ, en traçant un sombre tableau de la misère du pécheur : prêcher la loi pour justifier la grâce. De cette manière aussi la foi est remise à l'initiative de l'homme, puisqu'il doit se convaincre de la vérité de l'Evangile de la grâce non par la vérité de cet Evangile, mais par un jugement qu'il porte sur son état de perdition. Foi inauthentique, puisque, dit Schleiermacher, « le Christ n'est devenu le Rédempteur que par le croyant ».

Ces exemples (on en trouverait une multitude chez d'autres auteurs) suffisent à montrer ce que veulent les hommes du XIXe siècle : s'opposer au système orthodoxe, qui fait reposer la foi sur un ensemble de *démonstrations historico-dogmatiques* et substitue au Christ vivant d'inefficaces raisonnements. « Vous ne pouvez croire par décision arbitraire » : ils ont consacré une somme énorme d'efforts, pendant cent ans, de Schleiermacher à W. Herrmann, à combattre les erreurs qui engendrent cet arbitraire, et la tendance de beaucoup à la critique « négative » se justifie dans une très large mesure par la nécessité de détruire les fondements trompeurs sur lesquels l'orthodoxie entendait édifier la foi.

Bien entendu, on ne cherchait pas la négation pour elle-même, encore moins voulait-on saper la foi en Jésus-Christ en détruisant sournoisement les objets auxquels elle s'attache ; mais il fallait montrer ce qu'ont de faux et de dangereux pour la foi certaines exigences de l'orthodoxie, pour permettre à la foi de s'en dégager sans remords, et lui faire retrouver sans obstacles *en son objet vrai* sa certitude authentique. « Vous ne pouvez croire que par nécessité vraie » — la foi n'est possible et vraie, que si l'objet auquel elle est appelée à s'attacher nous a *lui-même* persuadés valablement de sa vérité. La foi n'est pas la conclusion d'un syllogisme, où entrent comme prémisses les miracles, ou l'inspiration des Ecritures, ou encore la misère du pécheur ; elle est l'adhésion que la vérité elle-même emporte en nous *par sa propre puissance*. Telle est, en frappant accord avec la doctrine classique du Saint-Esprit, la thèse que l'on retrouve à la base des théologies libérales les plus diverses. Il ne s'agit donc nullement, comme on l'affirme souvent, de supprimer l'objet de la foi, pour faire d'elle une conviction purement subjective, une simple sincérité religieuse, mais de montrer comment la foi sera fondée, liée à son objet par un lien vrai.

C'est ici qu'il faut parler de la notion d'*expérience*, qui a joué un si grand rôle dans la théologie de toute cette période, notion dont

nous nous méfions aujourd'hui pour tant de raisons. L'expérience a été comprise et définie de manières fort diverses par les hommes et par les écoles du XIXe siècle ; mais on peut distinguer *deux tendances*, dont l'une semble parfaitement normale, tandis que l'autre est un danger pour la foi. Pour les uns (peut-être sont-ils la majorité) l'expérience religieuse reste liée étroitement, par un lien de causalité, à un objet extérieur à l'homme, qui se présente à lui dans une histoire concrète, et qui est défini par une doctrine précise. S'ils insistent sur le caractère d'expérience de la foi, ce n'est point pour nier l'existence, la priorité et la nécessité de l'objet, mais pour se distancer de l'intellectualisme doctrinal de l'orthodoxie, ensuite duquel la foi s'était déformée en une adhésion plus ou moins aveugle à des dogmes abstraits. Pour eux l'expérience est la *rencontre réelle* sur le plan de la réalité personnelle, le jaillissement de la vérité et l'illumination de l'homme par celle-ci. Pour les autres, l'expérience religieuse tend à n'être qu'une *manifestation toute subjective* de la religiosité de l'homme, religiosité qui fait partie de sa structure psychologique comme l'intelligence, le sens artistique, ou la compréhension des chiffres. Ils concèdent volontiers que cette religiosité s'appuie sur les formes historiques de la religion, ou qu'elle a besoin de se solidifier en de telles formes pour vivre, comme certains animaux trop mous ont besoin d'une coquille ; mais ces formes historiques ne sont pas essentielles, et elles doivent être périodiquement anéanties, afin que la religion retrouve son essentielle autonomie. Telle est, très en gros, la pensée de Troeltsch, à l'époque où il était encore professeur de théologie, et venait entretenir les étudiants chrétiens, à Aarau, de l'importance de l'historicité de Jésus pour la foi (1910).

C'est bien de deux *tendances* que nous parlons, non de deux conceptions nettement opposées ; car force nous est de reconnaître que même chez les théologiens de cette époque, qui ont insisté vigoureusement sur la priorité de l'objet et sur le lien de causalité qui lie la foi à lui, il s'en faut de beaucoup que l'objet de la foi soit conçu dans sa radicale et irréductible objectivité. Ils sont trop imprégnés de la pensée humaniste du siècle pour comprendre vraiment la transcendance de Dieu et de sa révélation, et pour saisir en sa pureté l'idée de cette rencontre qu'ils voudraient décrire. F. C. Baur, par exemple, qui a pourtant insisté sur ce qu'ont de commun le piétisme et le rationalisme, et qui reproche aux deux leur subjectivisme, par lequel ils privent la foi de son point d'appui dans l'objet, prête lui-même le flanc à pareille objection. Nourri de la pneumatologie de Hegel, il identifie l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'histoire, la conscience religieuse et la révélation ; comment pourrait-il alors faire valablement la critique du subjectivisme et donner de l'expérience religieuse une description théologiquement satisfaisante ?

Il reste pourtant que l'introduction par Schleiermacher de la notion d'expérience, dès le début, fut un événement théologique positif, un progrès malgré ses évidentes ambiguïtés. Si la rencontre de Dieu et de l'homme se produit dans le plan de la réalité historique et personnelle, la certitude de la foi, jaillie de cette rencontre, est une *certitude authentique*, fondée sur l'objet lui-même et portant en elle une *connaissance vraie*. Ma certitude sera vraie, parce qu'elle a pour cause le Christ lui-même ; non une idée ou un dogme du Christ, mais, comme Schleiermacher s'exprime, l'*impression* (Eindruck) qu'il m'a donnée de lui. L'impression et la certitude ne se succèdent évidemment pas comme deux phases distinctes, hypothèse et conclusion ; l'impression, dit-il, devance la certitude d'un intervalle « infiniment petit » : elles sont les éléments *simultanés* d'un même fait de conscience, mais associés de telle manière que l'un, l'impression émanant du Christ, a la priorité sur l'autre, dont il est la cause. La vérité du Christ, en tant qu'elle m'a personnellement atteint, fonde ma foi.

Voilà qui situe cette théologie, malgré tout, assez près de la meilleure tradition. Elle ne s'oppose pas à la doctrine de l'Eglise, mais à sa forme altérée dans le système orthodoxe. On avait vraiment trop oublié que les dogmes sont des vérités d'existence, parlant de Dieu tel qu'il se montre dans sa révélation, appelant l'homme à la connaissance et à la décision, et ils étaient devenus ainsi des vérités purement « métaphysiques », statiques, fermées sur elles-mêmes, appelant une adhésion abstraite et sans vérité — une foi qui est en réalité, comme Wilhelm Herrmann l'a dit et redit avec vigueur au début de notre siècle, un vain tour de force de l'homme resté seul avec lui-même.

« Croire par nécessité vraie », voilà ce que cherche Schleiermacher, et après lui la théologie de tout un siècle. *Croire sur la foi de la vérité elle-même*, qui seule peut être vraiment l'objet de la foi ! Reconnaissons la confusion dans laquelle s'est faite cette recherche, en raison de l'ignorance dans laquelle on se trouvait, de la véritable nature de l'objet, la révélation de Dieu en Jésus-Christ : il serait vain de contester que les enracinements divers dans la pensée du siècle n'aient causé un peu partout une catastrophique perte de substance théologique. Mais tout cela, encore une fois, ne nous autorise pas à nous désintéresser de cette recherche, que tout un siècle a vouée à l'authenticité de la connaissance et de la certitude religieuses. Et faut-il ajouter que dans la mesure où on pensera pouvoir négliger l'enseignement du XIXe siècle relatif à ce problème, on s'expose à retomber soi-même dans le filet des exigences arbitraires de l'orthodoxie ?

La connaissance historique de la Bible

Mais il ne suffisait pas de délier la foi des fausses autorités et des fausses garanties. Il fallait encore que la vérité divine, qui est l'autorité légitime, soit libérée, puisse apparaître, dégagée de faux appuis, en sa force propre. Ce n'est pas une coïncidence fortuite, si l'effort tenace du XIXe siècle vers la certitude religieuse dans la subjectivité a été doublé constamment d'un effort tout aussi tenace pour arriver à une connaissance objective de la Bible. Ces deux efforts convergent, et il n'est pas difficile de déceler leur cause commune.

Reportons-nous un instant au XVIIIe siècle, l'époque qui a vu la naissance, en Allemagne, de la théologie biblique et de la critique. Nous voyons des théologiens rationalistes, comme Semler, Reimarus et à sa suite Lessing, mettre systématiquement en doute les opinions traditionnelles sur la Bible et la valeur historique de ses témoignages. On se plaît à relever les contradictions, celles en particulier qui abondent dans les récits de la résurrection du Christ. Pourquoi cette activité soudaine et violente de la critique ? Parce qu'on est fatigué, à des degrés divers, de la soumission à une Bible dont la doctrine de l'inspiration littérale a fait une loi. En fait, c'est moins la Bible qu'on vise que le système théologique dont elle est évidemment le point vulnérable. Dans l'esprit des meilleurs théologiens rationalistes, il ne s'agit pas de ruiner le prestige de la Bible — ils sont prêts à la reconnaître, bien que d'une autre manière, comme autorité — mais de prendre appui sur elle pour échapper à un réseau d'autorités sans vérité, auxquelles on ne veut plus se soumettre. On voit donc que dans cette première phase déjà, l'étude historique de la Bible — si on peut appeler étude un brassage plutôt désordonné de la matière — est étroitement liée à la question de l'autorité vraie ; malgré d'évidentes différences, il y a une certaine analogie avec ce qui se passa lors de la Réforme.

L'effort confus du XVIIIe siècle n'est-il qu'un mouvement de rebellion de l'homme moderne contre Dieu ? Non. Ces hommes qui se plaisent à renverser les autorités, on pourrait dire, un peu paradoxalement, qu'ils ont au contraire un sens de l'autorité *plus aigu que leurs adversaires*. Leur recherche d'une vérité à laquelle ils puissent se soumettre librement, d'une vérité donc qui les soumette par sa propre vertu, est à plus d'un égard plus près de la foi que l'autoritarisme des autres. De même on peut et doit affirmer que la liberté scientifique dans l'étude historique de la Bible est une preuve, non d'incrédulité, mais d'une confiance plus grande en l'indestructible vérité. La Bible semble avoir payé au XVIIIe siècle pour les erreurs

de l'orthodoxie autoritaire, mais ce n'est qu'une apparence : pratiquement dépossédée de son influence par la dogmatique orthodoxe, elle fait, à la faveur des antagonismes violents de ce temps, sa rentrée dans le circuit de la réflexion théologique. Les conditions essentielles d'une remise en valeur de la Bible commencent à se réaliser dès le moment où, faisant front contre la théopneustie, on devient conscient sinon déjà du problème, du moins de la nécessité d'une étude historique de la Bible.

Dès le XIXe siècle, la réflexion se clarifie d'ailleurs. La théologie de Schleiermacher a ramené un certain calme, en montrant qu'abandonner la doctrine de l'inspiration littérale ne change rien à la valeur des témoignages comme tels ; on est dès lors plus détendu devant la Bible, et on peut essayer, sans paraître sacrilège, de la voir comme elle se donne, avec toutes les marques de son humanité. Le romantisme a aiguisé le sens historique et très fortement ébranlé l'illusion d'une religion raisonnable universelle : on ne cherchera plus dans la Bible les « vérités éternelles de la raison » et on s'attachera à ce qu'elle a d'individuel et de concret. Sous l'influence de la science historique profane, fécondée surtout par Hegel, les théologiens se mettent à réfléchir aux conditions d'une connaissance historique de la Bible.

Mais n'y a-t-il pas un immense danger à soumettre la Bible à l'étude historique ? La critique, inséparable de l'étude historique, n'est-elle pas essentiellement contraire à la foi, puisqu'elle s'autorise — au nom de critères que la *raison* a déclarés valables — à juger de la valeur des récits et des documents ? La fameuse « Vie de Jésus » de D. F. Strauss, parue en 1835-1836, jette un jour aveuglant sur les risques courus. Mettant le doigt sur les contradictions et les incohérences des Evangiles et sur le caractère légendaire de certains de leurs récits, Strauss montre qu'ils ne sauraient être considérés comme des documents relatant objectivement les faits : l'histoire de l'Homme-Dieu Jésus lui apparaît comme le mythe dans lequel la chrétienté primitive a enrobé une « idée », celle, chère aux idéalistes, d'une humanité à la fois nature et esprit. Cette conclusion est inacceptable. Mais que valent les prémisses ? Et si elles sont valables, ne serait-ce qu'en partie, la menace la plus grave pèse sur les faits de la révélation : ne seront-ils pas, si on laisse faire la critique, livrés à l'arbitraire, vidés de leur divine objectivité, pour se muer en de simples faits de conscience ?

On ne s'étonne pas que les orthodoxes aient dépensé une somme énorme d'efforts pour neutraliser la réflexion critique ! D'une part se manifesta une opposition massive à toute réflexion critique, peu efficace d'ailleurs, parce que ceux qui continuaient de croire possible un retour pur et simple à ce qu'ils appelaient la foi, étaient tout de

même dans une position trop fausse et embarrassante. D'autres s'attachèrent à trouver des compromis, des positions intermédiaires propres à faire la part de la foi et celle de la science ; mais cette tendance, aussi peu au clair sur la science que sur la foi, ne pouvait aboutir qu'à une confusion défavorable aux deux. Ainsi Hofmann, qui connaît fort bien les problèmes, et dont le cas est pour cette raison particulièrement frappant. Il pense sérieusement que la critique historique peut et doit intervenir librement... quand il ne s'agit que de faits tout extérieurs, par exemple de questions de chiffres et de dates, mais que les récits et affirmations se rapportant directement à l'œuvre du salut (Heilsgeschehen) sont *eo ipso* intangibles, leur contenu théologique postulant et garantissant leur historicité. Ainsi la naissance virginale, l'ascension comme Luc la raconte, sont des faits historiques dans le sens le plus banal ; l'ânesse de Balaam a parlé, les prophéties de Daniel remontent au temps de Nébucadnetsar...

Ces louvoiements ne mènent à aucune solution vraie. Car il faut se rendre à l'évidence : le risque est inévitable, à l'instant où l'on s'engage dans la voie de l'étude historique. Dès le moment où l'on cherche à connaître la Bible sans laisser des idées toutes faites masquer les données historiques et paralyser la recherche, dès le moment, autrement dit, où l'on se propose méthodiquement de connaître l'Ecriture en n'interrogeant qu'elle, on se trouve en présence d'une Bible privée de cette espèce de cuirasse dont l'orthodoxie l'avait revêtue, d'une Bible, par analogie au *vere homo* du Christ, *vere humana*, qui n'a en quelque sorte qu'elle-même pour se faire connaître et pour se défendre.

Il y a un risque ; il faut le courir. La théologie traditionnelle, avec sa conception plus ou moins docète de l'Ecriture, ne pouvait ni comprendre le problème par le dedans, ni accepter ce risque. C'est le grand F. C. Baur qui attaqua le problème et le fit avancer. Il n'était pas l'homme à chercher une position de repli, ou à supporter le mélange confus de deux méthodes qui s'excluent ; il pensait qu'il faut suivre jusqu'au bout la vérité qu'on commence d'entrevoir. A mille signes on reconnaît le caractère humain de la Bible et l'enracinement de ses témoignages en des lieux précis de l'histoire ; on ne peut plus prendre les récits pour des relations strictement objectives. Eh bien, si la conception traditionnelle nie ou du moins voile des faits évidents, il faut honnêtement la sacrifier, et pousser à fond l'étude historique, à laquelle la Bible elle-même invite. Le mot d'ordre de Baur sera : ne pas marchander avec Strauss, mais *aller plus loin que lui*. Strauss a montré que les Evangiles ne sont pas des chroniques objectives. Serait-ce une catastrophe ? N'est-ce pas plutôt la première étape vers une connaissance plus réelle ? Si leurs témoignages

s'inscrivent dans une histoire, il n'y a pas d'autre méthode, pour les connaître, que l'étude historique et critique, avec ses risques.

On sait que Baur s'est appuyé sur la dialectique de Hegel, qui lui paraissait fournir le schéma suivant lequel il est possible de comprendre le mouvement de l'histoire apostolique. Mais ce n'est pas tant ce schéma, si fécond à certains égards, qui nous intéresse ici ; chacun sait d'ailleurs qu'il s'est révélé caduc. L'enseignement le plus important que Baur reçoit de Hegel, c'est que *la vérité divine est une histoire et a une histoire*, et le fait capital qu'il a mis en lumière, c'est que les témoignages bibliques, s'ils ne sont pas, au sens courant, des relations historiques, n'en sont pas moins historiques, parce qu'ils sont la vérité divine elle-même dans son cheminement historique. Il dit, dans son langage, que les écrits bibliques sont les manifestations de la conscience religieuse chrétienne à diverses étapes et en diverses situations de la vie et de la pensée de l'Eglise apostolique, dans les perspectives et avec les moyens d'expression divers des différents témoins.

Il faudrait mal le connaître, ou ignorer délibérément le besoin d'objectivité qui se manifeste partout dans son œuvre, pour penser que Baur veuille ainsi nier le caractère objectif de la vérité qu'attestent les écrits bibliques. Ce qu'il veut, c'est rendre compte de la diversité des témoignages (par exemple des Evangiles synoptiques et de Jean) en saisissant l'histoire à laquelle ils appartiennent. On connaîtra plus réellement la Bible et ses témoignages si on parvient à mettre en lumière leurs origines, les circonstances auxquelles nous les devons, les intentions théologiques particulières qu'ils expriment. C'est aussi distinguer vérité de foi et fidélité documentaire : ainsi la foi ne consistera pas à croire, avec plus ou moins d'empressement, à l'historicité de tous les témoignages, mais à saisir en eux la vérité dont ils sont l'histoire, et à vivre dans cette vérité. A la liberté de la recherche historique, condition d'une objectivité véritable, correspond la liberté de la foi, qui ne doit être liée que par la vérité elle-même.

Il va sans dire qu'en suivant cette ligne, Baur ébranle à chaque pas les idées généralement admises et suscite des oppositions irréductibles chez ceux qui veulent soustraire la Bible, au moins partiellement, au libre-examen de l'historien. Il a détruit, disait-on, l'objet surnaturel de la foi, en noyant dans l'histoire l'histoire apostolique. Certes, personne ne voudra aujourd'hui défendre les idées philosophiques qui ont trop influencé sa méthode, orienté sa recherche et déterminé ses conclusions : elles font violence à l'histoire et nient la révélation. Et pourtant, il faut être d'accord avec lui, quand il déclare hautement que la méthode historique et critique, accusée d'être négatrice, a en réalité une fonction éminemment *conservatrice*.

Ce qu'elle veut abolir, ce sont les idées toutes faites, souvent fausses, qui s'interposent entre l'objet et celui qui veut le connaître ; ce qu'elle cherche, c'est, au travers des risques que cela comporte, une connaissance plus juste de la Bible, fondée sur ce que la Bible elle-même, en sa complexité historique, laisse percevoir. Il lui arrive de se tromper, et aussi de troubler le calme de l'Eglise par ses découvertes. Mais comme Baur l'a dit : dans les Eglises issues de la Réforme, qui sont celles à la fois de la dépendance absolue et de la libre responsabilité, la critique historique, l'effort de connaissance dans la liberté, l'interrogation méthodique de l'histoire que s'est donnée la vérité divine, sont une fonction nécessaire et vitale de la théologie, au service de la Bible et de l'Eglise.

* * *

Nous avons parlé avant tout de Schleiermacher et de Baur, incontestablement les deux sommets de ce siècle théologique. On pourrait dire que le premier a mis au centre de sa réflexion le problème de l'authenticité, de la vérité subjective de la foi, le second le problème de la connaissance réelle, objective de l'histoire qui est le fondement de la foi. Nous avons vu que le premier, en insistant sur le caractère d'*expérience* de la foi, n'a pas voulu nier l'objet auquel elle s'attache, mais insister, en face du dogmatisme abstrait de l'orthodoxie, sur le fait que seule une subjectivité directement éclairée par l'objet en sa vérité sera le lieu d'une *foi authentique*, tandis que le second, en posant face à une science biblique dogmatisée l'exigence de la *liberté historique et critique*, n'entendait nullement livrer la vérité et les textes bibliques au bon plaisir du savant, mais au contraire, en libérant la recherche, leur restituer la *liberté d'être ce qu'ils sont et de dire ce qu'ils sont.*

Est-il nécessaire de dire l'élémentaire nécessité de ces deux efforts ? Si c'est *à l'homme* que Dieu s'adresse en Jésus-Christ, il faut bien que l'homme soit réellement atteint ; et si Dieu lui parle *par la Bible*, il faut bien qu'on fasse l'effort le plus persévérant et le plus méthodique pour connaître ce qu'elle dit et dans quel sens elle le dit. Cela semble aller de soi, et chacun est d'accord. En réalité, de cet accord à la pratique il y a un chemin. Le renouveau théologique des trente dernières années nous a fait assurément retrouver, pour notre bien et celui de l'Eglise, une expression plus vraie de l'Evangile. Mais on peut craindre que ce renouveau ait été aussi un peu une *réaction*, avec ce que cela peut comporter d'aveuglement ; en se séparant des erreurs théologiques du XIXe siècle, ne s'est-on pas un peu trop désintéressé de ses leçons et désolidarisé de ses légitimes exigences ? On a eu raison de se défendre des intrusions

de la pensée humaniste du XIXe siècle et du subjectivisme qui en résulte ; mais on a eu le tort, dans la pratique et souvent même, en fait, dès le fondement dogmatique, de nier la subjectivité, c'est-à-dire l'homme réel qui doit connaître Dieu et croire, et on s'approche dangereusement d'un nouvel *objectivisme doctrinal.* Erreur parallèle dans le domaine biblique ! On a eu raison, certes, d'affirmer la souveraineté de la parole biblique et de critiquer une critique trop empressée à soumettre la Bible aux perspectives idéologiques du siècle. Mais, sans nier en théorie les droits trop évidents de la méthode historique, on risque de pencher en pratique vers un biblicisme assez massif ; on s'imagine prendre la Bible respectueusement, telle qu'elle se donne — en réalité, et plus ou moins consciemment et méthodiquement, on la soumet de nouveau *à la tradition et au dogme de l'Eglise,* sans craindre de retomber même dans l'allégorèse.

Il n'est pas superflu de dire que ce sont là des *voies dangereuses.* On s'y engage peut-être d'autant plus facilement que le mouvement œcuménique pousse, sur le plan scientifique aussi, à des solutions moyennes et conciliantes. Mais quelle valeur peut avoir, à la longue, un affermissement doctrinal ou ecclésiastique, acquis aux dépens d'un élément de la vérité théologique ?

CHRISTOPHE SENFT.