

Conférence débat du 9 mars 2024 dans le cadre du cycle "Brunch libéral" animé par la pasteure Béatrice Cléro-Mazire.

**Béatrice Cléro-Mazire reçoit le pasteur et théologien Laurent Gagnebin pour parler de :
« Le Libéralisme et les Symboles ».**

Introduction par la Pasteure Béatrice Cléro-Mazire

Laurent Gagnebin est théologien. Il a été mon professeur à l'Institut protestant de théologie de Paris, en théologie pratique et nous avons cheminé ensemble pendant les années où je découvrais moi aussi la réalité de l'église, des églises et des paroisses. Et donc j'ai eu la chance de bénéficier de l'enseignement de Laurent.

Alors aujourd'hui, bienvenue à toutes et à tous. Merci d'être nombreux ici à cette séance du brunch libéral. Nous avons aujourd'hui comme thème la question des symboles. Alors je vais introduire cette séance en posant déjà la première question. Il peut paraître étrange de consacrer une séance entière aux symboles dans la théologie protestante libérale. On pourrait imaginer que cette théologie s'en est complètement évadée et ne constitue plus du tout un lieu où les symboles sont importants. La théologie libérale s'est constituée grâce à des principes rationnels qui font appel plutôt aux concepts. Et déjà la Réforme protestante avait insisté sur le risque de superstition que représentait pour la religion l'utilisation des symboles. Débarrassant le discours religieux de ce qui pouvait faire une trop grande place au mystère, retirant des lieux de culte toutes les images susceptibles de détourner l'adoration des fidèles de Dieu et du Christ, les réformés sont apparus comme iconoclastes, briseurs d'images, adversaires des symboles.

Mais parle-t-on de la même chose lorsqu'on parle d'images pieuses, de statues représentant des saints, de reliques et lorsque l'on parle de symboles ? Le risque dénoncé par les réformateurs concernant les objets de dévotion présents dans les sanctuaires catholiques, puisque c'était là l'opposition majeure qui se posait, ce risque était qu'ils aient un pouvoir réel sur les fidèles, comme si la statue représentant le saint était la présence réelle du saint lui-même. Un pouvoir mystérieux de ce qui était absent agissait alors dans le monde des présents, des vivants. Les reliques aussi, aussi multiples et étranges soient-elles : les multiples tibias du Christ qui, selon Jean Calvin, si on les mettait ensemble ferait de lui un mille-pattes. Et aussi la goutte de lait de Marie qui avait nourri le Christ. C'est quand même extraordinaire qu'on ait conservé ça. Tout cela avait un pouvoir tel sur les consciences que ces reliques devenaient en elles-mêmes sujet de dévotion et d'adoration, sans ouvrir le chemin vers la figure du Christ, vers son enseignement, vers sa croix salutaire et vers sa résurrection, puisque la thématique de la Croix était extrêmement importante pour les premiers réformateurs. De plus ces objets n'avaient rien de rationnel et choquaient l'intelligence par leur caractère fabuleux comme on vient de le voir.

Le problème des symboles est donc un problème d'autorité. Comment font-ils autorité et quelle autorité leur donner ? Quels symboles forcent l'intelligence pour imposer leur mystère et quels symboles ont autorité pour édifier la foi du fidèle. Il va falloir faire un tri. On pourrait dire que les réformateurs ont expurgé la religion de tous les symboles parasites pour ne garder que les symboles qu'ils jugeaient véritablement pédagogiques et véhicules vers la foi réellement christologique. La Réforme protestante n'a pas rechigné à ériger des symboles en dogme et à donner une telle force à certains symboles qu'ils n'ont pas tardé à faire la loi dans les communautés. Le baptême ou la Cène ont été, dans la Réforme, des lieux d'affrontement dogmatique absolument terribles et ils ont donné lieu à des exclusions, à des condamnations et parfois même à la mort de fidèles qui ne voulaient pas

recevoir ces symboles de la façon dont on les leur servait. Ainsi ceux qui critiquaient ces symboles ou remettaient en question leur autorité ou simplement les interprétaient autrement, étaient taxés d'hérétiques, aussi dans le mouvement de la Réforme.

Mais de quoi parle-t-on quand on parle de symboles ? En théologie chrétienne, les symboles sont souvent assimilés à des sommaires de la foi, énoncés dans des textes. Ainsi le Symbole des Apôtres constitue une sorte de résumé de ce que les chrétiens devraient croire selon l'orthodoxie chrétienne. Il s'agit là d'un énoncé symbolique érigé au rang de dogme. De façon plus générale, le religieux semble ne pas pouvoir se départir du symbole. On pourrait croire d'ailleurs que la langue religieuse n'est que symbolique parce qu'elle rend compte de choses invisibles, intangibles et indéfinissables, et donc purement symboliques. Les symboles font davantage appel à l'imagination qu'au concept et c'est sans doute là leur avantage et leur problème. Dans de nombreux textes de la Bible, on voit les symboles agir sans qu'il soit tout à fait possible de les réduire à une compréhension fixe ou à une définition définitive. Par exemple, une parabole peut être réinterprétée d'âge en âge et de façon très variée sans qu'on ne puisse jamais en arrêter complètement l'interprétation. C'est son caractère poétique et imaginatif, et imaginaire, qui permet à ce discours d'avoir des entrées multiples et d'avoir des sens différents selon la lecture que l'on veut en faire. Les symboles permettent donc de faire le lien entre le monde réel et le monde spirituel, poétique, situé au-delà des sens. Mais en même temps le symbole agit sur tous les sens. C'est-à-dire qu'il met en relation l'homme complet avec quelque chose d'invisible et d'indéfinissable. On ne peut prouver un symbole. Et l'existence d'un symbole tient à des fils de signification dont l'histoire et son épaisseur sont souvent très compliquées à démêler. Les symboles naissent on ne sait jamais trop comment et deviennent tout à coup universels alors qu'on pourrait se dire que les images qu'il véhiculent ne sont pas, elles, universelles. D'ailleurs il arrive que des symboles ne veuillent pas dire la même chose du tout d'une contrée à l'autre. Pourquoi en Occident l'œuf est-il symbole de résurrection alors qu'en Corée c'est plutôt le papillon ? Pourquoi la croix, objet de torture terrifiant, deviendrait objet de dévotion et de vénération alors que l'objet qu'il représente est un véritable repoussoir ? Pourquoi le bon berger serait symbole de l'amour de Dieu pour un chrétien du 21^e siècle qui vit dans des lieux tellement urbains que le seul mouton qu'il connaît est celui qui figure sur les étiquettes de ses côtelettes au supermarché.

Comment le symbole est-il reçu ?

On comprend, en considérant les symboles qui peuplent nos cultures, que leur origine, leur composition aussi bien que leur pertinence tiennent à la manière dont ils peuvent encore être compris dans un imaginaire collectif. Le symbole et son autorité tiennent évidemment beaucoup de sa réception.

Les symboles, bien que poétiques et s'adressant à l'ensemble de notre sensibilité, ne requièrent pas la seule intelligence conceptuelle ; mais en même temps ils n'en sont pas exempts. Un symbole s'épuise quand tout à coup la rationalité vient à bout de son caractère poétique. Ainsi certains symboles tombent-ils en désuétude et d'autres prennent leur place, selon le lieu, l'époque et l'utilité. Comme les traditions, les symboles s'inventent et font lien entre les membres d'une communauté qui se donne un langage commun qui ne va pas être uniquement conceptuel. Ce sont souvent les symboles qui marquent le mieux le lien communautaire et qui sont les plus difficiles à changer. Contrairement au discours rationnel qui lui peut évoluer, se réinventer, se discuter, se réinterpréter dans un climat souvent assez tolérant pour le changement, à moins vraiment qu'on soit dans une orthodoxie stricte ou dans un dogmatisme strict. Mais les symboles ont la vie dure. Alors bien sûr il ne faut pas pour ça que le symbole soit considéré lui-même de façon dogmatique. Il faut accepter, pour pouvoir le faire évoluer, le changer et mettre en question sa réception, pouvoir se dire que, en effet, il évolue lui aussi. Ainsi vous aurez moins de mal à changer le discours sur la christologie qu'à changer la manière de partager la sainte scène dans une communauté. Il faut au moins une épidémie de niveau mondial pour que les fidèles

d'une église mettent en question le fait de boire tous à la même coupe, chez les protestants. Et nous avons vu que nous avons maintenant des verres individuels dans beaucoup d'églises à cause d'un fait tellement énorme qu'il a fallu changer un symbole et changer la façon de le vivre. En revanche, d'autres choses continuent à perdurer et l'on aura beaucoup de crainte à y toucher. Parce que le symbole échappe et qu'on a peur qu'en le changeant, ou en le retirant définitivement du vocabulaire commun de la communauté, on retire en même temps des choses qui nous échappaient et qu'on découvrira ensuite une fois qu'elles ne seront plus là. Dans le discours rationnel, on aurait de la peine à défendre de faire boire l'un après l'autre dans la même coupe 70 ou 100 personnes, alors que dans le discours religieux le fidèle ne tardera pas à dire que ce n'est pas la même chose, montrant ainsi qu'il se situe sur un plan différent qui fait appel à de l'irrationnel et que les précautions hygiéniques habituelles ont moins d'autorité dans ce contexte que dans le contexte profane.

Alors que faire des symboles et surtout qu'en faire quand on est protestant libéral ? Le libéralisme théologique nécessite-t-il qu'on nie complètement la valeur du symbole pour éviter de lui donner une autorité que les libéraux se sont évertués à donner au rationalisme. Le symbole, force capable de créer des liens communautaires dans une société qui a tendance à atomiser les individus, n'est-il pas d'une grande utilité aujourd'hui comme hier pour parler au plus grand nombre des questions spirituelles ? À condition évidemment qu'on s'invente ensemble des symboles. Un auteur a particulièrement regardé cette question du symbole sous l'angle de l'autorité. Il s'agit d'Auguste Sabatier. Il a mis en question l'autorité qu'on prêtait à ces symboles. Alors je laisse la parole à Laurent Gagnebin pour qu'il puisse nous parler de ce théologien et de ce qu'il a apporté à la théologie protestante libérale sur la question du symbole, mais pas seulement, sans doute en fait de façon beaucoup plus large.

Conférence de Laurent Gagnebin

Merci Béatrice. C'était très important tout ce que tu as dit et ça va me permettre de relier les quelques remarques que je vais faire à une introduction qui cite bien les choses. J'ai bénéficié de la lecture d'un livre de Bernard Rémond qui parle de la question de l'autorité chez Sabatier et ça m'a beaucoup aidé. Sa thèse de doctorat était consacrée au problème de l'autorité chez Sabatier. Vous savez peut-être que Bernard Rémond qui est souvent venu ici à l'Oratoire pour prêcher, pour donner des conférences, et un des grands témoins du protestantisme libéral en Suisse et en France. En France parce qu'il a aussi été pasteur ici dans ce poste de suffragant. Alors le titre de l'exposé que je vais vous donner c'est :

Le symbolisme d'Auguste Sabatier et le libéralisme

Je vous propose trois étapes :

- quelques éléments biographiques dans une première étape
- une esquisse d'une philosophie de la religion : c'est le titre d'un livre de Sabatier paru en 1897 « Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire ». On verra ce que cela veut dire.
- et, en troisième étape une conclusion, si possible, si j'ai le temps, en forme d'ouverture pour vous dire quelques mots de Paul Tillich, ce théologien du 20e siècle, qui est aussi un des grands témoins d'une pensée théologique qui se réclame du symbolisme, du moins protestant.

Alors, en premier lieu, **quelques éléments biographiques**. Auguste Sabatier est né en 1839 à Vallon Pont d'Arc, que vous connaissez peut-être, en Ardèche, dans les Cévennes. Il est né dans une famille très humble, très modeste, pas du tout d'intellectuels, une famille située dans un paysage paysan. C'est grâce à son instituteur à l'école primaire et à son pasteur qu'il a été poussé dans des études scolaires jusqu'au baccalauréat, ce qui n'était pas pensable en fait dans sa famille. Le pasteur comme l'instituteur avaient remarqué les qualités exceptionnelles de cet écolier. Quand on parle d'Auguste Sabatier, il ne faut pas le confondre avec Paul Sabatier. Ils se connaissaient mais ne sont pas du tout de

la même famille : Paul Sabatier est un spécialiste de François d'Assise. Auguste Sabatier passe son bac en 1858, ce qui m'amuse parce que moi j'ai passé le mien en 1958, alors qu'il était né en 1839 et que je suis né en 1939. Donc à cent ans d'intervalle. Il passe son bac et il fait des études de théologie jusqu'en 1864 à Montauban, où se trouvait la Faculté de Théologie protestante du sud de la France avant d'être à Montpellier. Il fait ensuite des études à Bâle, à Tübingen et à Heidelberg. Ce n'est pas sans intérêt : ça au moins l'intérêt de montrer qu'il savait l'allemand, ce qui n'est pas du tout le cas de tous les théologiens français, ni de cette époque, ni des suivantes. Il sera pasteur de paroisse à Aubenas de 1864 à 1868 ; puis il est nommé professeur de théologie à Strasbourg en 1868. Il est considéré comme orthodoxe et pas du tout comme libéral, ou peut-être un homme du centre. Il devient professeur de ce qu'on appelle « le dogme réformé ». Il faut bien savoir que dans les Facultés de Théologie protestantes, aussi bien en Suisse qu'en France et qu'en Allemagne, la dogmatique était toujours répartie entre deux chaires : une de dogmatique réformée et une de dogmatique luthérienne. Il devient donc professeur dans la chaire de dogmatique réformée. Sa thèse s'intitule : « L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée ». Alors là, je fais une note en bas de page où j'ouvre une fenêtre s'il s'agit de l'ordinateur : deux théologiens protestants libéraux ont beaucoup travaillé sur Paul. Je le dis parce que souvent les libéraux disent que Paul est un doctrinaire, un dogmaticien, que c'est l'horreur. Mais ce n'est pas du tout le cas pour deux théologiens : d'abord Sabatier et ensuite Albert Schweitzer. Schweitzer bien sûr qui a consacré deux gros livres à Paul. Schweitzer dont un livre s'appelle « La mystique de l'apôtre Paul » paru en 1930 et qui a eu un grand retentissement. On ne pense pas tout de suite que Paul est un mystique. Schweitzer démontre que sa mystique est pour Paul une mystique d'union non pas avec Dieu mais avec le Christ. Nous sommes en communion avec le Christ à travers sa mort et sa résurrection. Mais vous voyez que, dans l'épître aux Galates, Paul écrit : « ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ». Eh bien Jean de la Croix aurait pu écrire ça ou Thérèse d'Avila : c'est vraiment du mysticisme. Et je suis frappé que Daniel Marguerat, ce théologien exégète contemporain, qui a consacré en 2023 un livre remarquable à l'apôtre Paul avec le sous-titre « L'enfant terrible du christianisme », il a mis en exergue à son livre une citation d'Albert Schweitzer, Albert Schweitzer qui dit entre autres : « Paul est le saint patron de ceux qui pensent. Il doit être redouté de tous ceux qui croient servir la foi en réduisant à néant la pensée libre ». Alors vous voyez le titre de la Thèse de Sabatier « L'apôtre Paul : esquisse d'une histoire de sa pensée » c'est pour montrer que l'apôtre Paul ne dit pas toujours la même chose, qu'il a évolué, qu'il a changé. Quand on dit « Paul a dit », comme je viens de le faire avec l'épître aux Galates, il faut préciser d'où ça vient. Il ne dit pas la même chose dans l'épître aux Corinthiens ou dans l'épître aux Romains. Donc il faut bien situer les choses : ne pas dire « Paul dit que ». Alors il montre une esquisse une histoire de sa pensée. En 1873, donc après la guerre de 1870, Sabatier est révoqué de sa chaire et expulsé d'Alsace par l'autorité allemande et il retrouve, en 1877, une chaire toujours de dogmatisme réformé à Paris dans une faculté qui date de cette époque, reconstituée parce qu'on n'avait plus la Faculté de Strasbourg. Alors là, nouvelle note en bas de page : Paris comme Strasbourg sont des facultés luthéro-réformées, l'ont toujours été, bien avant qu'il y ait l'église réformée et luthérienne Unie de France. La Faculté avait été déjà une faculté unie. Cette nouvelle faculté est inaugurée le 1er juin 1877 par le recteur de l'académie de Paris. Quand on lit l'introduction de ces livres de Sabatier, on dit toujours Professeur de l'Université, pas d'une faculté libre. La faculté de théologie protestante se situera d'abord 42 rue Laumont dans le 5e arrondissement, et ce n'est qu'en 1979 qu'elle devient la faculté du boulevard Arago. La loi de Séparation des Églises (et non pas de l'église : il faut bien dire des Églises et de l'État) date du 9 décembre 1905. Le doyen de cette Faculté était alors Edmond Stapfer et c'est à ce moment-là que la faculté devient faculté libre, libre voulant dire séparé de l'État. Sabatier sera aussi nommé professeur à l'École pratique des hautes études, récemment constituée. Mais je tiens à préciser que cette faculté de Paris a été créée par le réformé Auguste Sabatier et par un luthérien Frédéric Lichtenberger.

Quelques mots sur Lichtenberger, parce c'est important. Il était lui aussi professeur à Strasbourg, lui aussi révoqué et reconstituant cette faculté à Paris. Professeur d'éthique, mais grand spécialiste de la

pensée théologique protestante et de son histoire, il sera le premier doyen de cette faculté de théologie de Paris de 1877 à 1895. Lichtenberger vous est peut-être connu par une « Encyclopédie des sciences religieuses », dont il est le créateur. C'est une énorme encyclopédie en 13 volumes qui paraît de 1877 à 1882. C'est une somme. Si vous pouvez vous la procurer, il faut se la procurer. Alors on dira que c'est daté, bien naturellement c'est daté, mais c'est daté dans le bon sens du mot. Quand on cite un ouvrage, il faut savoir de quand il date. Mais à l'époque ça rassemble le savoir et la connaissance théologique. C'est important de voir « Encyclopédie des sciences religieuses » : c'est la première fois que, de manière officielle, on ne dit pas « de la dogmatique chrétienne », mais on dit : « des sciences religieuses », parce qu'on veut aborder la religion d'un point de vue scientifique et surtout historique et pas tout de suite d'un point de vue chrétien et doctrinal. De 1895 à sa mort en 1901, Sabatier va devenir le doyen de cette faculté après juste après Lichtenberger, Sabatier qui est donc mort jeune à 62 ans.

Dans cette encyclopédie, on a 45 articles de Sabatier. Mais un article, ce n'est pas une demi-page : par exemple l'article sur Paul, et c'est bien sûr lui qui l'a écrit, dans le Volume 10, fait 26 pages d'un format en petits caractères. On lui a aussi confié l'article sur Jésus-Christ. C'est un article important de l'encyclopédie ; avec 60 pages, c'est un véritable livre. Cet article est paru en 1880. Là déjà, comme ça va être de plus en plus le cas, cela sent le soufre parce qu'il conclut par la résurrection de Jésus dans un sens spirituel et pas du tout dans un sens corporel et physique, ce qui sera bien entendu mal vu par les orthodoxies.

Maintenant je passe à ma deuxième étape pour parler plus particulièrement du symbole à travers ce livre « **Esquisse d'une philosophie de la religion** d'après la psychologie et l'histoire ». Remarquons en passant qu'il est écrit « Professeur de l'Université de Paris », car à l'époque les professeurs à la faculté de théologie étaient dans l'Université. Ce livre date donc de 1897 et c'est là surtout qu'on découvre ce que Sabatier entend par symbole et symbolisme. Dans l'Encyclopédie Lichtenberger, le mot « symbole » est paru avant le livre « Esquisse ... ». Donc on ne l'a pas confié à Sabatier mais à Lichtenberger qui fait un article comme Béatrice Cléro-Mazire vient d'en parler sur le symbole sommaire de la foi, comme l'est le Symbole des Apôtres, condensé de la foi. Mais il n'y a que 10 ou 12 lignes sur le symbole dans le sens qu'on va lui donner aujourd'hui. Paradoxalement, alors qu'on identifie Sabatier au symbolisme, il a assez peu écrit sur le symbolisme. Le livre « Esquisse d'une philosophie de la religion », qu'on appelle souvent « l'esquisse » se conclut par un chapitre 4. Chapitre qui est une « Théorie critique de la connaissance religieuse » qui a bien montré l'importance pour la connaissance religieuse de cette tension entre l'histoire, le rationalisme et une foi et une suivance du Christ. Et ce chapitre 4 est conclu par une section 6 (il y a six sections dans ce chapitre) : cette section, donc la dernière avant la conclusion, s'appelle « Symbolisme » : on voit donc que c'est tout le livre qui aboutit en fait au symbolisme, sans qu'il en soit tellement question dans le livre en tant que tel. Alors quelques précisions terminologiques : on peut être surpris par ce titre « Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire ». Mais cela rien à voir avec Freud. Quand il dit « psychologie », psychologie désigne le sujet par rapport à l'objet qui est la connaissance. Il y a le sujet, il y a l'objet. Donc il y a une tension entre le sujet croyant et l'objet qui est une étude de la théologie de manière objective. Cela montre l'importance du sujet dans la vie de foi et pas seulement l'importance des doctrines dont on hérite. Deuxièmement, dans ces précisions de vocabulaire, je voudrais signaler que Sabatier caractérise sa propre théologie de symbolisme, voire de symbolisme critique. Vous trouverez souvent ce terme de symbolisme critique : il ne s'agit ni d'un symbole comme critique, ni du symbole critiqué, d'une critique du symbole, mais d'une conception du symbole inscrite dans le cadre d'une critique au sens que donnait Kant à ce mot. Sabatier est Kantien : il faut bien le savoir. Au sens que Kant donne à ce mot dans « la Critique de la raison pure », « la Critique du jugement », « la critique la raison pratique ». C'est vraiment un univers Kantien et alors on s'interroge quand on dit « critique » sur la connaissance et les limites et les conditions du savoir. C'est ça que veut dire critique : on s'interroge sur le savoir, ses limites et ses conditions. Cette critique est la résultante d'une distinction pour Sabatier quand il parle

du symbole, pour nous aussi aujourd'hui, entre le fond et la forme d'un texte, d'une parole. Par exemple Sabatier écrit : « Le langage religieux est symbolique parce qu'il ne s'agit pas de le prendre au pied de la lettre, du littéralisme, mais bien de dégager l'esprit de la lettre, quand on lit un texte biblique ». Là déjà vous voyez on s'oriente vers un certain libéralisme. Ça n'est plus le littéralisme. Et il écrit dans « L'esquisse » : « il est impossible de méconnaître la distinction que nous avons faite dans le symbole entre le fond et la forme. Or cette distinction c'est la porte ouverte à la critique ». Ce symbolisme critique va être appelé souvent symbolo-fidéisme et Sabatier se réclame d'un symbolo-fidéisme. Il le dit dans « l'esquisse ». Parfois vous verrez dans un article, dans un livre, qu'on parle de l'École de Paris au point de vue théologique. Quand on vous dit l'École de Paris, en théologie, c'est **le symbolo-fidéisme**. C'est une appellation qui regroupe Sabatier et d'autres.

Alors le fidéisme, le symbolo-fidéisme, c'est l'idée centrale d'un autre collègue de Sabatier excusez-moi mais je suis obligé de vous dire ce que je vous dis qui n'est pas Listenberger mais ce que certains d'entre vous savent peut-être : un luthérien Eugène Ménégoz, collègue luthérien de Sabatier. Et Eugène Ménégoz a publié un livre qui a eu un grand retentissement : « Réflexion sur l'évangile du salut », dans lequel il se réclame du fidéisme.

Alors qu'est-ce que c'est que le fidéisme ? C'est ne pas confondre la foi et les croyances, ne pas confondre un « je crois en Dieu, je crois en Jésus » avec « je crois que Dieu et Jésus sont ceci ou cela ». Dans les grands symboles, les grandes professions de foi traditionnelles, les deux sont mélangés. En fait dans les confessions de foi, on dit que Jésus ceci cela, idem pour Dieu et cetera. Donc on a à la fois une démarche de foi et un catalogue de croyances. Et Ménégoz puis Sabatier disent qu'il ne faut pas confondre les deux. Trop souvent, on dit la foi « il a la foi » ou « il n'a pas la foi ». On croit que celui qui croit souscrit à certaines doctrines. Ce n'est pas ça "croire". La foi peut entraîner des doctrines. Ne pas se confondre avec elle. Ne pas faire de la foi une croyance, une œuvre. Quand on dit qu'on est sauvé par la foi ou par la grâce, on ne l'est pas par de justes doctrines auxquelles on souscrit. C'est tout à fait autre chose, parce qu'on ferait de la foi une œuvre. Or on n'est pas sauvé par nos œuvres, chez les protestants. On ne peut pas être sauvé par la foi qui serait des doctrines. On ferait des doctrines et de la foi une œuvre. Non, le sola gratia, c'est tout à fait autre chose. Ménégoz a écrit « la foi indépendamment des croyances », une formule qui est de lui. Il a été terriblement attaqué, lui luthérien, parce qu'on le trouvait hérétique de dire « les croyances ne sont pas nécessaires ». Il y a toujours des croyances découlant de la foi, mais elles sont créées par les hommes. Elles sont créées par la réflexion. Elles sont susceptibles d'évoluer et de changer. Elles sont liées à des doctrines. Il était attaqué comme luthérien sur ce point-là et sans cesse il a écrit, réécrit et réécrit, pour se défendre au point qu'il a publié plusieurs livres sur cette question.

Alors maintenant j'aimerais après ces petites mises au point terminologiques en fait, mais importantes, vous parler des **trois caractéristiques de la connaissance religieuse**, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, avec une approche symbolique, d'après Sabatier.

Première caractéristique : la subjectivité. J'en ai déjà dit quelques mots. Le sujet. La foi est une relation à Dieu, à Jésus par exemple. Elle n'est pas la mise à distance d'un objet, ce qui serait le cas d'une doctrine. Dieu n'est pas l'objet de notre vie et de notre pensée. Il en est le sujet. Je vous cite Sabatier. C'est une phrase magnifique : « connaître Dieu religieusement c'est le connaître dans son rapport avec nous ». Vous voyez : une relation de sujet à sujet. Dans son rapport, c'est intéressant parce qu'il aurait pu dire : « connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans notre rapport avec lui ». Non, il dit dans son rapport avec nous. On a l'impression que c'est du Karl Barth. Mais on va laisser tomber ça, parce qu'il me faudrait toute la matinée pour expliquer Karl Barth.

Deuxième caractéristique de la connaissance religieuse : la téléologie, pas la théologie, la téléologie de telos en grec. La téléologie c'est le but, c'est la fin. Donc la téléologie, c'est dire que la connaissance religieuse n'est pas de l'ordre des sciences, n'est pas de l'ordre de la causalité, mais de la finalité, de la

direction, de l'orientation. Dans ce sens-là, Dieu est une transcendance. Une phrase magnifique de Sabatier, vraiment magnifique que je trouve dans "l'esquisse" : « Dieu, qui est la raison finale de tout, n'est l'explication scientifique de rien ». Ça c'est très impressionnant comme phrase. C'est magnifique. On aimerait l'avoir inventée. Dieu qui est la raison finale de tout n'est l'explication scientifique de rien. Ça c'est la démarche scientifique, c'est autre chose de l'historien.

Alors maintenant **la troisième caractéristique**, c'est le symbolisme. Alors là, je vous invite à lire trois citations. Ce sont des citations de "l'esquisse", extraites de la 10e édition parue en 1937 chez Fischbacher, qui était le grand éditeur des protestants.

Sabatier écrit :

« Le troisième caractère de la connaissance religieuse sera d'être symbolique. Cela veut dire que toutes les notions qu'elle forme et qu'elle organise, depuis la première métaphore qui crée le sentiment religieux, jusqu'à l'idée la plus abstraite de la spéculation théologique, seront nécessairement inadéquates à leur objet et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent, ainsi que cela arrive dans les sciences exactes.

La raison de ce nouveau caractère est facile à découvrir. L'objet de la religion est transcendant. Ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement, que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse est donc condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles.

La théorie de la connaissance religieuse s'achève dans une théorie du symbole et du symbolisme. »

On ne va pas faire une explication de texte là aussi. Ce serait passionnant, mais ce serait trop long. Il y a un mot que je souligne : c'est le mot condamné. « La connaissance religieuse est donc condamnée ». On peut dire qu'il y a là chez Sabatier, comme l'a écrit André Gounelle par exemple, qu'il y a un certain pessimisme quand il parle de symbolique, de symbolisme. On est condamné à ...

« L'idée du symbole et l'idée du mystère restent corrélatives. Qui dit symbole, dit tout ensemble occultation et révélation. » Le symbole révèle quelque chose et le cache parce qu'il y a du mystère. « En devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure encore voilée. La même image qui la révèle au cœur, reste, pour l'intelligence, une infranchissable barrière. »

Puis une 3^e citation :

« Le symbole est le seul langage qui convienne à la religion. Nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception. Mais il n'est pas moins nécessaire que nous ne le comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement, parce que comprendre, c'est dominer. Telle est la double et contradictoire condition de la piété, à laquelle précisément le symbole semble être fait pour répondre. Aussi la piété n'a-t-elle jamais eu d'autre langage. »

Là-dedans, il y a cette affirmation : « comprendre c'est dominer ». Mais c'est extraordinaire cette formule. Alors moi je la citais souvent dans mes cours et je me rappelle que Raphaël Picon a été impressionné par cette formule. Il la reprenait à son tour et vous voyez la formule pourra, grâce à vous aujourd'hui, circuler encore : « comprendre c'est dominer »

Je voudrais maintenant aborder la 3^e étape qui est une **conclusion en forme d'ouverture**. Alors quels sont les quatre traits, non pas de la connaissance religieuse dont nous venons d'en voir trois, les quatre traits qui qualifient le symbole. Parmi ses caractéristiques, car il y en a d'autres, j'en désigne quatre :

Le symbole renvoie au-delà de lui-même. On trouve là la racine de *symbolon*, rassembler, ça veut dire jeter ensemble, *symbolon* en grec, mettre ensemble. Le symbole renvoie au-delà de lui-même. Il met ensemble deux réalités qui pourraient être uniquement séparées.

Deuxièmement, les symboles nous ouvrent à une dimension ou nous relient à une réalité qui ne pourrait pas être dite sans eux. Donc le symbole de la connaissance religieuse est indispensable. Tillich, dont je vais vous parler dans un moment, était en colère quand on lui disait : « oh c'est qu'un symbole », « oh c'est symbolique ». Mais pas du tout ! C'est un symbole ! Le symbole ce n'est pas un moins, c'est un plus. Tout n'est pas symbolique. Le symbole c'est une réalité augmentée. C'est plus qu'un symbole, si je puis dire. Au sens où on l'entend d'habitude : c'est qu'un symbole.

Troisièmement les symboles ne peuvent pas être inventés arbitrairement. Béatrice, tu nous a dit quelque chose de ça dans ton introduction. Le symbole n'est pas un simple signe. Pour le signe vous pouvez choisir ce que vous voulez : un feu rouge n'est pas un symbole ; c'est un signe. On aurait pu faire que le vert au lieu d'être vert soit bleu. Vous voyez ce que je veux dire. Ce sont signes qu'on invente qui peuplent notre univers de signes, et non pas de symboles qui s'imposent.

Et 4^e point : c'est délicat ce 4^e point parce que Sabatier ne serait pas d'accord avec cette 4^e caractéristique du symbole, mais Tillich dont je vais vous parler un peu le serait. Les symboles participent à la réalité ou de la réalité à laquelle ils renvoient. C'est là la différence quand on parle de symbole qui peut exister entre les réformés et les luthériens. Les luthériens disent que le symbole participe de la réalité à laquelle il renvoie. Les réformés disent non.

Tillich, c'est ce théologien d'origine allemande qui lui aussi a été expulsé de l'Université mais sous le régime nazi et est parti aux États-Unis. C'est un des plus grands théologiens protestant du 20^e siècle. Il a été chassé de l'Université, de sa chaire de théologie parce qu'il avait pris la défense d'étudiants juifs qui avaient été molestés par des étudiants nazis. Il avait voulu qu'on exclue ces étudiants nazis de l'université et il a été chassé de l'Université. Il s'est retrouvé aux États-Unis où il a développé une théologie de la culture. Ça ne veut pas dire que la religion a une dimension culturelle, pour le christianisme tout le monde le sait, ça va de soi. Ça veut dire que la culture a une dimension religieuse. Ça, ça ne va pas de soi. Donc il a développé cela et il a développé aussi toute une théologie de l'être, une ontologie. Une théologie de l'être. Nous allons voir que ça joue justement pour le symbole. Pour Tillich, le symbole participe à la réalité qu'il exprime. Il ne fait pas que l'exprimer : il participe à la réalité qu'il exprime. Si quelque chose est le symbole de Dieu, c'est que dans ce quelque chose, il y a du divin. Si quelque chose est le symbole du Christ, c'est que ce quelque chose possède en lui quelque chose du Christ. Dans cette perspective, je ne vous dis pas si je suis d'accord ou pas d'accord, ni si vous êtes d'accord ou pas d'accord, mais faut bien comprendre ça. Et pour Tillich, cette participation à la réalité que le symbole désigne est d'ordre ontologique. Ontologique, ça fait très bien de le dire : ça signifie qu'il y a un être commun entre ce qui est désigné et ce qui le désigne symboliquement. Il y a quelque chose de commun, il y a un être commun. Je donne un exemple frappant avec les luthériens : dans le sacrement de la Cène, le pain et le vin sont symboliques. Ils expriment quelque chose, une réalité. Ils participent même, pour les luthériens et pour Tillich, à la réalité christique vers laquelle ils nous orientent. C'est pour ça que les luthériens parlent de consubstantiation, à distinguer de la transsubstantiation catholique. Il y a une substance commune entre ce qui est là et ce qui est symbolisé. Vulgairement, on dit qu'il y a du Christ dans le pain et le vin. Pour un luthérien, pas pour un réformé. Quoique, quoique parfois : tout dépend de la foi de chacun. Plus finement, on dit que le symbole sacrement porte en lui-même ce qu'il exprime dans cette perspective-là. Vous connaissez peut-être la formule latine qu'on utilise pour dire cela ou vous l'avez entendu une fois ou l'autre. Pour les réformés, pour Sabatier par exemple « *finitum non capax infinity* » (ce qui est fini ne peut être porteur de ce qui est infini). Je parle des choses, je ne parle pas de l'être humain. Pour les luthériens « *finitum capax infinity* », le fini peut être porteur de l'infini, pas simplement le désigner, mais en être capax, en être le porteur. C'est pour ça, vous

voyez qu'il y a quelque chose de très optimiste dans cette doctrine luthérienne en quelque sorte ; c'est beaucoup moins optimiste dans la doctrine réformée. Selon la doctrine réformée, je cite ici André Gounelle : « le fini peut désigner, indiquer l'infini qui se situe en dehors de lui, mais il n'a pas la capacité de le contenir, de le porter en lui, ni de le rendre présent ». Selon la doctrine luthérienne, le fini, le symbole participe à l'infini. L'infini se trouve dans le fini, même s'il le dépasse et le déborde. Bien sûr, il ne le contient pas entièrement, mais il le rend présent et le porte en lui-même. Alors les réformés comme Calvin, Zwingli se sont fortement battus avec Luther, justement au sujet de la Cène. Luther, Zwingli, les réformés disaient : mais il y a l'Ascension ; Jésus est auprès de Dieu ; il n'est plus sur cette terre ; on ne peut pas dire qu'il est là dans le matériel. L'Ascension était fêtée par Calvin, Zwingli comme cela : le Christ ne peut pas être présent dans la Cène. C'était un des enseignements de l'Ascension.

Alors le dernier livre de Sabatier s'appelle « Les religions d'autorité et la religion de l'esprit ». On vous parlera peut-être souvent de ce livre. C'est un livre qui est paru après sa mort et qu'il faudrait rééditer parce qu'on a du mal à le trouver. Il a été écrit avant sa mort, mais jusqu'au bout. Ce n'est pas une œuvre inachevée. Mais comme Sabatier est mort très jeune, c'est paru après sa mort. C'est un ouvrage que je trouve magistral parce qu'il parle d'une chose que Béatrice a très bien indiquée. Quand on parle de symbole, on parle de problème d'autorité, donc du problème de l'infailibilité. Et dans ce livre, « les religions d'autorité et la religion de l'esprit », Sabatier montre que finalement il y a les religions d'autorité et les religions de l'esprit, mais on croit qu'il va nous dire que les religions d'autorité c'est le catholicisme et cetera, du fait de l'infailibilité de l'église, du pape, et le protestantisme est dégagé de cela. Mais il dit que ce n'est pas du tout le cas, parce que les protestants ont malheureusement remplacé une infailibilité par une autre : celle de la Bible. Et si on est vraiment chrétien, dans le sens fort du symbole, on ne veut d'aucune infailibilité. Et Sabatier pousse le paradoxe jusqu'à dire que, tout compte fait, le symbole de l'infailibilité pontificale c'est mieux que de celle de la Bible, parce que le Pape ça peut évoluer, ça peut changer, c'est vivant, c'est intéressant, alors que la Bible est comme ça et on la prend telle qu'elle est. C'est le fixisme. Oui, c'est un livre extraordinaire. Lisez-le.

Il y a tout un chapitre, le chapitre 2, dans la deuxième partie de ce livre, qui s'appelle « L'infailibilité de la Bible ». C'est là qu'Auguste Sabatier attaque tout un protestantisme. Voyez comment il a évolué d'une certaine orthodoxie vers un certain libéralisme.