



**ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE LA BASTILLE
LE FOYER DE L'ÂME**

Prédications Conférences d'hiver 2015
Le libéralisme théologique

- Y A-T-IL UN LIBÉRALISME THÉOLOGIQUE
DANS LA BIBLE ?**..... page 3
Vincens Hubac
- PERTINENCE DU LIBÉRALISME AUJOURD'HUI** page 9
James Woody
- L'ÉGLISE ANCIENNE, LIEU D'UNE PRÉDICATION
OU D'UNE DOCTRINE**..... page 15
Jacques-Noël Pérès
- LIBÉRALISMES : FILIATIONS OU FAUX AMIS**..... page 25
Frédéric Rognon

Y A-IL-UN LIBÉRALISME THÉOLOGIQUE DANS LA BIBLE

par Vincens Hubac
Pasteur de l'Église Protestante Unie de France

Introduction

Comme le soutient le cartouche de la troisième de couverture du journal « Évangile et Liberté », le libéralisme théologique se caractérise en cinq points :

- I. La primauté de la foi sur les doctrines,
- II. La vocation de l'homme à la liberté,
- III. La constante nécessité d'une critique réformatrice,
- IV. La valeur relative des institutions ecclésiastiques,
- V. Le désir de réaliser une active fraternité entre les hommes qui sont tous des enfants de Dieu.

Cette définition implique une relativité des dogmes et un état d'esprit qui discerne la vérité dans bien des courants de pensée religieux ou philosophiques. Le libéralisme est marqué par une grande ouverture d'esprit et une non moins grande tolérance.

Cette définition est sans doute trop moderne et ne peut s'appliquer à la Bible sans risque d'anachronisme. Il s'agit d'essayer d'avoir le regard des hommes de l'époque pour répondre à la question « Y a-t-il un libéralisme dans la Bible ? ». L'enjeu est important face aux lectures fondamentalistes et littéralistes et aussi face aux questions que pose le monde de l'athéisme.

La Bible nous apparaît d'un bloc comme étant le récit de l'espérance religieuse des Hébreux puis des Juifs. En fait, ce bloc n'est pas homogène car constitué par la réunion de plusieurs livres, sa rédaction a pris du temps. Même si cette rédaction est plus récente que ce que l'on avait cru (principalement autour de l'Exil à Babylone), l'origine orale plonge ses racines loin dans le temps. Avant d'arriver au monothéisme, le chemin a été long plus ou moins sinueux et hésitant.

Notre parcours se fera en trois temps :

- La Bible n'est pas homogène
- Des écrits de circonstance
- Et le Nouveau Testament ?

I. La Bible n'est pas homogène

Textes de référence : Lévitique, Genèse, Proverbes, Psaumes, Ésaïe, Le Cantique des cantiques, Exode (les dix paroles).

Six points :

A. Des mythes

Des mythes comme dans les douze premiers chapitres de la Genèse : la Création, les déluges et bien sûr l'humain et le mal sont des énigmes (même encore

aujourd'hui). Seuls les mythes donnent du sens à l'inexplicable. Un Dieu tout puissant et créateur s'exprime là, un Dieu qui efface tout aussi lors du déluge...

B. Des légendes

À partir de faits réellement passés et dont l'histoire est transmise oralement, des relectures et des réécritures de ces récits sont faites pour expliquer ou valoriser le présent. Par exemple il y avait beaucoup plus de brouillard que de soleil à la bataille d'Austerlitz mais la légende dit que c'est en partie grâce au soleil que la bataille a été gagnée, Napoléon prenant ainsi la suite du roi Soleil !

Que s'est-il réellement passé dans le Sinaï aux alentours des 13^{ème}-12^{ème} siècles ? Peut-être une bande d'étrangers immigrés (il n'y avait pas d'esclave en Égypte) fuyant l'Égypte poursuivis par une escouade de soldats, mais certainement pas un peuple complet de plusieurs centaines de milliers de personnes, aidés par un tsunami important emportant le pharaon lui-même à la tête de ses armées : aucun indice archéologique ne va dans le sens de l'Exode. Nous avons là un récit théologique. Dieu ici est bien le dieu d'Israël, c'est un dieu de la guerre comme on peut en voir dans bien des religions d'autres peuples. Ce Dieu d'Israël parle (et écrit !) les dix paroles. Il donne aussi les directives pour le culte. Si Dieu exprimé dans les mythes est bien universel, dans les légendes Dieu est ombrageux, guerrier, national.

C. Le témoignage des prophètes

Le témoignage des prophètes insiste sur Dieu – unique –. Mais les perceptions des prophètes ne sont pas semblables : qu'y a-t-il de commun entre la grande vision d'Ézéchiel au début de son livre et la rencontre à l'Horeb entre Dieu et Élie où Dieu se manifeste dans un souffle léger ? Que signifie la vision d'Isaïe dans le Temple ? Autant de prophètes, autant de vocations. Si toutes disent à leur manière un Dieu impossible à dire et saisir il n'en reste pas moins vrai que des approches aussi variées disent à chaque fois un Dieu personnel et différent.

D. La théologie du Lévitique

La théologie du Lévitique est aussi typique. La loi mosaïque est portée là au plus haut niveau. La peine de mort pour toute déviation sexuelle qui rappelle l'importance de la promesse et de la lignée abrahamique. Ici c'est Dieu vécu par une forme d'intégrisme qu'on retrouve jusqu'à aujourd'hui.

E. Le Cantique des cantiques

Bien différente est l'ambiance du Cantique des cantiques ! Dieu n'y est jamais cité, l'amour y est vécu hors la loi entre un garçon et une fille noire qui se retrouvent à la campagne. De plus on a là le seul livre de la Bible écrit par une femme (P. Ricoeur). Ici c'est l'amour qui est célébré et qui est plus fort que tout ! Qui dit la bonne théologie : le Lévitique ou le Cantique ?

F. Un dernier aspect

Job, Qohéleth, Proverbes nous apportent une manière de voir toute pénétrée de philosophie, de sagesse grecque. La pensée grecque est dominante dès les 4^{ème}-

3^{ème} siècles : vivre dans la Sagesse et adorer Dieu simplement. La réflexion sur l'humain l'emporte sur la dogmatique.

II. Des écrits de circonstance

Textes de référence : Lévitique, 2^{ème} et 3^{ème} Ésaïe, Osée, Jérémie 31, Ézéchiel, Ruth, Cantique des cantiques, Psaumes, Esdras, Zacharie.

Nous le déclinerons en deux points :

- Un monothéisme imposé par les prophètes, fondé sur un dieu d'amour ; en arrière-plan les défaites et les faiblesses d'Israël,
- Un grand débat au retour de Babylone : faut-il être ouvert ou fermé au monde ?

A. Un monothéisme imposé

Au tournant du 8^{ème} siècle, les prophètes imposent le monothéisme. La chose ne va pas de soi car si des traditions orales transmettent l'idée d'une alliance abrahamique ou des racines égyptiennes au peuple d'Israël, il n'en reste pas moins vrai que le peuple est païen tout comme la royauté. Yahvé est un dieu parmi les dieux cananéens et les dieux étrangers. Imposer Yahvé comme dieu unique est parfois un combat sans pitié comme le montre le cycle d'Élie et d'Élisée (I et II Rois). Il a fallu aussi séparer Yahvé de l'encombrante présence d'Astarté (déesse féminine)¹. Mais garder un monothéisme strict autour de Yahvé implique une inflexion dans la théologie puisque Yahvé va « récupérer » les attributs d'Astarté. Les notions d'un Dieu-Amour ayant des qualités maternelles apparaît à cette époque (en contradiction avec un dieu de la guerre qui domine souvent jusque là). Cette notion qui émerge alors est promise à un bel avenir.

Confrontés à la faiblesse d'Israël face aux grands empires Égypte, Assyrie, Babylone, Perse, Grèce, ... les textes du Serviteur souffrant d'Ésaïe 53 ou de Daniel (tout à fait à la fin de la période) montrent un Dieu qui se manifeste dans la faiblesse, mais aussi un Dieu qui est un Dieu de l'histoire et qui donne sens à cette histoire (Daniel, Zacharie, etc.). Dieu devient peu à peu le Dieu unique du monde, on passe de la monolâtrie au monothéisme. L'histoire pèse sur la théologie et la perception que l'homme a de Dieu peut ainsi varier selon les époques. Qui a raison : la vision d'Ézéchiel ou Ésaïe 53 ?

B. Un grand débat au retour de Babylone : faut-il être ouvert ou fermé au monde ?

La faiblesse d'Israël au moment de l'Édit de Cyrus en 526.

Laminée par l'histoire, Israël réduit à quelques milliers lutte pour sa survie. Esdras et Néhémie nous racontent cela. Faut-il donc se replier sur soi et garder une pureté qui évite la dissolution du peuple dans le « melting pot » de l'époque ou au contraire

¹Cf. la thèse de Rohmer et les découvertes archéologiques récentes.

savoir s'ouvrir au monde des grands empires perses et grecs tout en gardant l'essentiel ?

Le livre de Ruth est typique à cet égard. Une Moabite – Ruth – devient l'ancêtre de David ! Les étrangers ne sont donc pas si « infréquentables » que cela. De même le Cantique dans lequel la femme est noire donc non juive (sémite). Dans ces deux récits il apparaît que l'amour qui unit le couple est plus important que la loi (et même que la mort dans le Cantique). Cette théologie où l'amour prend de plus en plus d'importance coexiste avec une théologie universaliste et historique d'une part et une théologie nationale et légaliste d'autre part.

Conclusion

Si la Bible – première alliance – ne présente pas de thèse libérale (ce qui serait un anachronisme), elle n'en est pas moins le reflet de débats et d'évolutions qui en font un livre vivant qui dégage peu à peu la notion de Dieu tel que le Nouveau Testament le présente, comme si on dégageait petit à petit un joyau de sa gangue. Selon nos angles de lecture et nos présupposés théologiques on peut effectivement trouver des réponses variées et bibliques très différentes les unes des autres. Soyons reconnaissants aux Hébreux de ce « travail » au fil des siècles. Mais l'Ancienne Alliance reste monothéiste stricte et très auto-centrée sur Jérusalem malgré les ouvertures que nous avons décelées (universalisme, amour, etc.).

III. Et le Nouveau Testament ?

Nous le déclinerons en deux points :

- Les évangiles,
- Paul, Jacques et l'Apocalypse.

A. Les évangiles

Dans le message évangélique, le message se veut une radicalisation de la Loi. On pense aussitôt au Lévitique quand Jésus dit dans le Sermon sur la montagne : « Je ne suis pas venu abroger la loi ou les prophètes, mais accomplir » (Mt 5,-17). En fait il n'en est rien, le Sermon sur la montagne va chercher l'essence de la loi. C'est-à-dire la révélation de Dieu en relation avec son peuple, le Sermon développe cette notion et pose ainsi le fondement d'un regard théologique neuf qui met en avant cet amour et l'universalisme. Par exemple, si la loi du talion est rappelée, Jésus pousse le raisonnement plus loin : de la vendetta anarchique au talion, c'est bien mais du talion à l'amour des ennemis c'est mieux (même si c'est difficile). Jésus met en garde contre l'adultère et donc contre la convoitise (le regard qui s'approprie la femme) mais dans l'évangile de Jean il ne condamne pas la femme adultère, il la renvoie à son identité de femme : « Reste femme, et non pécheresse ». Regard de dignité sur l'autre ! La relation, le regard, la dignité sont ici essentiels : « Faites aux autres ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, c'est la loi et les prophètes » (Mt 7,12). La règle d'or positive (non pas « Ne faites pas aux autres » mais bien « Faites aux autres ») signe ici cet essentiel : une manière d'être nouvelle – et unique – dans les relations que les hommes tissent entre eux. Pas toujours facile, c'est la « porte étroite » mais c'est « bâtir sur le roc » !

Jésus porte et vit cette prédication dans ses paraboles, dans ses rencontres. Riches, pauvres, exclus, puissants, hommes ou femmes, malades ou en bonne santé rencontrent Jésus. Le débat tourne autour du Salut dont l'homme est l'enjeu pas de discours dogmatique, parfois une menace de l'enfer quand se trouve posée l'urgence du Royaume. En fait peu de choses sont demandées si ce n'est implicitement d'accueillir une parole de vie.

Un centurion romain ou une Syro-phénicienne – païens s'il en est – sont aussi au « bénéfique » de la démarche christique. Rencontres rares il est vrai mais d'une puissance symbolique assez forte. Là aussi pas de discours dogmatique. Le seul dogme, la seule vérité étant dans la rencontre avec un Christ à l'écoute de l'humain : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » ! Question pleine de sens car ici, Jésus – qui est susceptible de connaître la réponse – laisse l'homme dire et se dire, poser un mot sur son mal, démarche de vérité. Si celui qui fait la vérité est fils de Dieu, ceux qui font vivre autrui ; chrétien, juif, païen, sont fils de Dieu. C'est Jean qui tisse une dogmatique dans l'Évangile et ses lettres. Dieu en Jésus chemin, vérité et vie est parole du Dieu vivant, lumière pour le monde et au final Dieu est amour.

→ Un mot sur l'amour. Ici il s'agit toujours de l'agapê. Cet amour qui caractérise Dieu. Amour total, indépassable et surtout d'une gratuité absolue sans espoir de réponse ou de reconnaissance. Vivre cette dimension n'implique pas d'orthodoxie d'autant que l'amour est lié à la liberté.

Ceci nous introduit à la compréhension de la Kénose. La Kénose est l'abaissement de Jésus-Christ dans l'humain jusque dans la souffrance et la mort. Paul dans l'épître aux Philippiens l'exprime ainsi : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu, mais il s'est dépouillé prenant la condition de serviteur devenant semblable aux hommes et par son aspect il était reconnu comme un homme ; il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Phil 2,6-8). Cet abaissement explique l'attitude de Jésus, toute faite de service auprès des hommes (c'est le sens du ministère) tel qu'on l'a rapidement vu dans les synoptiques. On est nettement dans la suite d'Ésaïe 53 ! Ainsi l'agapê et la kénose fondent une théologie unique et nouvelle. La Vérité est dans ces deux notions, mais cette vérité – paradoxe – accepte des expressions différentes de cette vérité. La liberté des Galates, déliés du carcan de la Loi, va en partie dans le même sens.

B. Paul, Jacques et l'Apocalypse

Paul lui-même n'a pas une théologie fixe. Elle a évolué dans le temps. Son premier écrit, l'épître aux Thessaloniens, est très marquée par l'attente du retour du Christ qui induit évidemment des comportements particuliers liés à ce retour très proche (relativité des biens par exemple). En revanche, dans sa dernière lettre, celle aux Romains, la théologie relative à la fin des temps a disparu. Paul centre tout son message sur la mort et la résurrection et bien sûr la foi : cf. 1Cor 15 (qui précède les Romains) : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas puis aux Douze. Ensuite il est apparu à plus de 500 frères à la fois » etc. Et c'est bien la foi au Christ qui sauve et non la Loi...

L'affirmation « il est mort pour nos péchés » et la foi au fils de Dieu sont développées dans l'épître aux Hébreux (attribuée à Paul par erreur). Cette épître est un des fondements de la théologie sacrificielle initiée par Paul. Grand prêtre et sacrifice vivant, Jésus y apparaît comme le Sauveur. C'est cette théologie du Fils de Dieu, sacrifié et ressuscité qui finira par s'imposer. Cette théologie est le signe de l'amour de Dieu développé dans les milieux johanniques.

Dans l'entretien avec Nicodème : « Dieu a tant aimé le monde » (Jn 3) ou dans la première lettre de Jean, l'affirmation « Dieu est Amour » se font écho. On ne peut éviter là l'évocation de l'hymne à l'amour du chapitre 13 de la première épître aux Corinthiens, rédigé par une main inconnue. Ésaïe, Osée, le Cantique des cantiques préfigurent cette sensibilité théologique.

Deux ouvertures enfin : l'Apocalypse d'une part qui signe une théologie de l'histoire et une attente eschatologique marquée par un jugement dernier et en même temps par une forte espérance. D'autre part la lettre de Jacques pose le problème des œuvres. Si le Salut par la foi n'est pas nié, cette lettre met au premier plan les œuvres. C'est un débat qui va connaître un certain avenir...

Conclusion

Je ne pense pas qu'il y ait un libéralisme biblique. Chaque auteur exprime ses idées comme des vérités inspirées par Dieu. La Bible apparaît et est réputée inspirée. En revanche l'évolution de la révélation dans le temps, les écrits inspirés offrent une multiplicité de théologies autour du Dieu unique. Quant à la fin de la Bible, lorsque Jean écrit dans la première lettre de Jean que Dieu est Amour faisant suite à bien des récits qui vont dans ce sens, nous avons une théologie qui est fondée sur la relation, le comportement, la Parole beaucoup plus qu'une dogmatique. C'est peut-être dans ce courant qu'on peut trouver l'origine d'une théologie libérale.

Quoiqu'il en soit c'est bien la variété des récits et des messages qui permet d'éviter une dogmatique rigide. Ainsi s'ouvre le champ à l'espérance et à la réflexion. C'est de là que peut naître la pensée libérale moderne rejoignant la figure de Jésus prêchant le Royaume de fraternité et d'amour (mais n'est-ce pas déjà là un présupposé qui oriente nos choix ?). Tout cela nous montre que nous sommes appelés à la liberté.

PERTINENCE DU LIBÉRALISME

par James Woody

Pasteur de l'Église Protestante Unie de France

Chers amis, si j'avais pris la parole il y a une centaine d'années, vous ne m'auriez certainement pas demandé de m'exprimer sur la pertinence du libéralisme, tant le libéralisme était une évidence et n'avait nul besoin de se justifier. Il suffit de se rappeler que les obsèques du libéral Benjamin Constant avaient rassemblé des dizaines de milliers de personnes autour du temple de Sainte Marie, pour prendre conscience que sur le plan politique et théologique, sans parler du domaine économique, le libéralisme avait non seulement le vent en poupe, mais avait une place autrement plus importante qu'aujourd'hui. Entre temps, il y a eu la première guerre mondiale qui a conduit un théologien tel Karl Barth, dès 1920, à remettre en cause l'héritage reçu de ses maîtres libéraux, notamment Adolf von Harnack. Dans sa conférence « L'humanité de Dieu », Karl Barth accuse la théologie évangélique de s'être « affaissée dans la religion : elle était devenue anthropocentrique et en ce sens humaniste (*Humanité de Dieu*, p. 9) ». Or la première guerre mondiale n'avait que trop révélé la détresse de l'homme pour qu'on se réfugiât dans ses capacités religieuses pour fonder une théologie. Bref, le XX^{ème} siècle a marqué le déclin du libéralisme qui est devenu minoritaire aussi bien sur le plan religieux que politique.

Cela est regrettable, non pour une question d'estime de soi lorsqu'on adhère au protestantisme libéral, mais pour le sous-emploi de ce dont le libéralisme est porteur, et que j'aborderai dans une perspective essentiellement théologique. Ma conviction est que le libéralisme est pertinent pour faire face aux défis auxquels nous sommes affrontés et qui n'ont pas surgi soudainement comme un diable sortant de sa boîte ces dernières semaines. Cette pertinence du libéralisme, j'aimerais la mettre en évidence à travers trois aspects qui posent problème, soit qu'ils sont décriés voire vivement combattus, soit pour l'incompréhensibilité qu'ils suscitent. C'est à travers l'individualisme, l'herméneutique et le relativisme, que j'entends souligner la pertinence du libéralisme, aujourd'hui.

I. Individualisme

Dans un monde si fragmenté, dans des sociétés traversées par tant de clivages, l'individualisme est vu comme la cause de notre malheur. Ce serait en raison d'un excès d'individualisme que la cohésion sociale serait rompue, que le pacte républicain serait menacé, que la terre serait sur le point de trembler sur ses fondations. Penser cela, c'est confondre individualisme et égoïsme.

L'individualisme pose que l'individu est souverain, ce qui signifie qu'il est en mesure de décider pour lui-même. Dans cette perspective, l'individu – vous, moi, celui que nous croisons dans la rue – n'est pas un être soumis à une autorité qui lui dirait ce qu'il faut penser, ce qu'il faut faire, comment réagir. L'individu c'est chacun de nous, établi comme être capable de répondre de ses actes, de ses paroles, de ses adhésions. C'est ce que prétend la liberté de conscience qui est un acquis du libéralisme sur l'idéologie dominante du serf-arbitre. Donner de l'importance à

l'individu, aux dépens de l'Église qui réglementait l'ensemble du fait religieux et du champ social, c'était considérer que l'individu est le véritable interlocuteur de Dieu, c'est-à-dire que chaque être humain est en mesure de se déterminer librement des institutions, qu'il s'agisse d'une Église ou d'un État.

De même que les textes bibliques racontent des vocations individuelles (Abram, Samuel, Jérémie, Ézéchiël), mettre l'accent sur l'individu, c'est faire de chacun le véritable lieu de la responsabilité. En refusant l'individualisme, on dévalue l'importance de l'individu. En dévaluant l'importance de l'individu, on dévalue l'importance des efforts à engager pour l'éducation de chacun. Or c'est l'éducation de l'individu qui peut être salutaire pour une communauté. Avant même que le jihadisme soit mis sous les feux de l'actualité, nous savions qu'une personne, qui n'a pas été structurée individuellement, est un terrain laissé en jachère pour la première idéologie venue. Que l'on parle des moutons de Panurge ou des cochons qui se jetteront comme un seul homme dans le lac de Tibériade, selon l'évangéliste Marc, l'absence de structuration individuelle favorise les mouvements de foule, favorise les phénomènes de masse. Nous avons entendu des familles qui s'étaient contenté de laisser leurs enfants dans le bain tiède d'une société pour tout bagage culturel ; des familles qui ont ensuite appelé à l'aide parce que leurs enfants devenus jeunes adultes trouvaient dans des idéologies apparentées à l'Islam radical ce qui leur manquait en termes d'identité, d'estime de soi ou, tout simplement, en termes d'idéal, même si cela conduit à une vie qui, pour nous, n'a rien d'idéal. Il ne suffit pas d'être immergé dans un bain chrétien, ou un bain républicain, ou un bain humain, pour qu'une société reste humaine. Il faut susciter des individus, ce qui, dans mon esprit, est synonyme d'êtres libres !

Lorsqu'il n'y a pas le premier individu assez éduqué, assez conscient, assez libre, aussi, pour ne pas jeter la pierre, pour rejeter toute forme de barbarie à titre personnel, alors la foule se chargera de lyncher. Face à la violence collective qui s'étale sur nos écrans de télévision, face aux phénomènes de plus en plus importants de radicalisation, face à ce fléau qu'est la corruption et dont le personnel politique français nous a montré les formes les plus sophistiquées possibles, c'est l'individu qui est en mesure de pouvoir enrayer les mécaniques barbares ou injustes. La loi est insuffisante. La loi permet de redire le droit, elle permet de mettre en évidence des actes délictueux ou criminels, elle n'empêche pas les assassinats, elle n'empêche pas le harcèlement, elle n'empêche pas le vol etc. La loi, comme la cavalerie, arrive toujours trop tard. C'est l'individu qui, seul, peut répondre présent, « me voici », *hinni*, selon la terminologie biblique.

II. Herméneutique

Toutefois, il ne suffit pas de remplir le monde d'individus pour que le monde se porte mieux. Si nous nous trouvons en présence de sinistres individus, nous n'aurons rien gagné. C'est la raison pour laquelle je veux maintenant plaider pour l'herméneutique, dont le seul mot suffit à étourdir et à décourager la plupart des bonnes âmes. Le mieux est de raconter l'herméneutique en rappelant qu'Hermès (auquel nous devons le mot « herméneutique ») transmettait les messages entre les dieux et les hommes. Cette fonction de transmission est la plus utile pour

comprendre ce que peut être l'herméneutique, autrement appelée l'art de l'interprétation. L'herméneutique est un fait libéral si l'on considère que le premier à théoriser cet art de l'interprétation est le théologien libéral Friedrich Schleiermacher.

L'herméneutique, ce pourrait être, tout simplement, l'attitude d'un croyant face à un texte fondateur. Il essaie de le comprendre en retrouvant les éléments historiques qui retracent le contexte et permettent de s'approcher au plus près de la pensée de chaque auteur pour comprendre ce qu'il a voulu exprimer. L'herméneutique, ce pourrait être aussi ce moment où le croyant veut communiquer son expérience de foi à quelqu'un et va s'employer à trouver une forme adaptée à son interlocuteur pour que ce dernier la comprenne le mieux possible. Pour cela, il tiendra compte de la culture, des convictions de son interlocuteur pour établir la communication la plus efficace possible.

Bien entendu, chaque croyant ne se tient pas ainsi. Il est déjà beaucoup de croyants qui, n'étant pas des individus, ne font pas face au texte, mais vivent sous la perfusion de l'autorité religieuse à laquelle ils ont sacrifié leur libre examen. Mais il est aussi des croyants qui ne cherchent pas le moins du monde à interpréter leurs textes fondateurs, ni à interpréter leurs croyances pour les rendre intelligibles à d'autres, sans parler du fait de s'intéresser au prochain comme dépositaire d'une expression de la vérité qui, jusque là, m'échappait.

En témoignant d'une forte passion pour l'herméneutique, pour l'art de l'interprétation, le libéralisme pose qu'il y a une distance entre un texte et les sens du texte, l'herméneutique étant la science qui permet d'explorer cet espace entre le texte et ses sens. L'herméneutique, dans cet espace d'interprétation, désigne aussi qu'il y a une distance entre l'idée et l'idéologie, entre la religion et l'ultime, entre le réel et notre réalité. Et l'herméneutique permet de faire habiter dans cette distance ce bien si précieux qu'est le sens.

L'herméneutique vise au sens. L'herméneutique, toujours à la recherche de sens, est bien plus fidèle à ce qu'est le vivant, toujours en évolution, toujours en train de se métamorphoser, que ne le serait un code défini, un principe dogmatique qui enfermerait l'humain, la vie, dans une définition, dans du définitif. L'herméneutique, qui est une quête infinie de sens, dit, tout au contraire, le caractère infini de l'homme, de l'humanité. L'herméneutique pose que ni Dieu ni l'homme n'est contenu dans le moindre dogme. L'objectif du théologien herméneutique, est de nous transmettre un passé qui ne soit pas mort. C'est la raison pour laquelle le théologien qui s'intéresse à l'herméneutique ne peut se contenter de transmettre la lettre, car la lettre tue (2 Co 3/6) en ce sens que la lettre seule ne peut contenir l'essence du vivant. Pour continuer avec l'apôtre Paul, l'esprit vivifie, dans la mesure où l'esprit désigne notre capacité à entrer dans une relation interpersonnelle avec celui que nous rencontrons.

C'est une manière de dire que l'herméneutique n'est pas seulement l'art d'interpréter les textes fondateurs, mais aussi d'interpréter l'expérience humaine. Ce qui compte, dans la perspective herméneutique c'est d'explicitier ce qui n'est dit,

parfois, que de manière implicite. L'herméneutique, c'est révéler ce qui est sous-entendu, ce qui est en germe. C'est mettre en évidence la perversité d'un système idéologique, la violence latente d'un fonctionnement, tout autant que révéler la part d'Évangile contenue dans un projet. Car il ne s'agit pas de prendre la Bible et d'en tirer des conclusions qui régleront notre vie quotidienne. Il s'agit de donner du sens à ce que nous vivons, à ce que nous éprouvons, à ce que nous observons.

Parce que l'herméneutique est rapportée à cette communication entre les dieux et les hommes, il importe de prendre au sérieux la part des hommes qui font, individuellement, l'expérience du sacré. Chaque homme est donc susceptible de repérer dans son histoire personnelles les signes du sacré, les traces de la vérité et de les faire entrer en dialogue avec ce que les textes fondateurs en disent. Ce dialogue permet à la fois de mieux comprendre les textes et de mieux nous comprendre.

Ceci pour dire que l'expérience humaine est une donnée de l'herméneutique qui est prise au sérieux dans la perspective libérale. Le pasteur libéral qui reçoit une famille pour la préparation d'un baptême ne va pas se contenter de dire le sens du baptême chrétien auquel la famille devra se conformer. Déjà il ne considérera pas qu'il n'y a qu'un seul sens au baptême. Ensuite, il consacrerait le plus de temps possible à libérer la parole de la famille pour qu'elle formule sa propre expérience, sa propre compréhension théologique de la vie, de l'histoire qui s'écrit avec le futur baptisé. Le baptême sera interprété en fonction de l'expérience de la famille, de même que la famille s'interprétera désormais en fonction de ce dont le baptême est porteur. Prendre au sérieux l'expérience de l'autre, chercher du sens à ce qu'il dit, au lieu de lui jeter un anathème dès que son discours sort de nos sentiers battus, voilà qui est précieux, aujourd'hui encore, notamment lorsque je suis face à des personnes dont les convictions diffèrent des miennes. Retrouver, derrière les mots, derrière les expressions, une expression du divin, voilà qui est propice à retisser des liens de fraternité là il n'y a plus qu'indifférence ou défiance. Cela ne peut se faire qu'à la condition que celui que je vois soit considéré comme un individu à part entière et que lui-même se considère comme tel et non comme un perroquet ressassant une doxa qu'il ne comprend même pas. À partir du moment où je rencontre un individu, un dialogue peut s'engager qui fasse émerger des fragments de sens. Peu importe qu'il y ait conflit d'interprétation, pour reprendre l'expression de l'herméneute Paul Ricœur, au contraire, puisque c'est du conflit des interprétations que jaillit une authentique vérité.

III. Relativisme

Considérer l'autre avec bienveillance, considérer qu'il peut être porteur d'une vérité qui me fait défaut alors qu'il n'est pas de ma chapelle, cela peut être taxé de relativisme, ce qui est rarement un compliment dans la bouche de celui qui prononce ce mot. Je constate d'ailleurs que, depuis les attaques frontales qu'engagea le cardinal Ratzinger contre ce qu'il appelait le relativisme, de nombreux émules se sont déclarés dans les rangs conservateurs de tous les courants religieux.

Relativiser, c'est pourtant ce qui est, selon moi, la principale fonction du Christ. Car relativiser, ce n'est pas dire que tout se vaut, que tout est à égalité, qu'il n'y a aucune différence entre quoi que ce soit. Le relativisme n'est justement pas la confusion ni l'égalitarisme. Il n'est même pas la tolérance.

Le relativisme, c'est d'abord le fait de relativiser, non pas en alignant tout vers le bas, mais en redonnant du poids à ce qui est fondamental et en allégeant ce qui est secondaire. Jésus voit des personnes qui donnent de l'argent au temple de Jérusalem (Mc 12/41s.). Ce n'est pas celui qui a donné la plus grosse somme qui a mis le plus dans le tronc, selon Jésus, puisqu'une pauvre veuve, en mettant deux petites pièces, a mis plus qu'aucun autre. Ici, Jésus s'affirme comme Christ en remettant les gestes en perspectives, en relativisant les prétentions des uns et des autres, en revalorisant le geste d'une femme sans apparence et en faisant comprendre à son entourage, bien avant Oscar Wilde ce qu'est un cynique : « Qu'est-ce qu'un cynique ? C'est un homme qui connaît le prix de tout et la valeur de rien. »

Relativiser, c'est mettre en perspective, c'est prendre les bons points de repère, c'est placer chaque aspect de l'existence face à l'absolu et non face à des dimensions secondaires de l'histoire, ce que les textes bibliques nomment des idoles. Paul articule sa pensée autour du Christ comme instance de relativisation lorsqu'il écrit « il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous tous, vous êtes un en Christ-Jésus (Ga 3/28) ». Autrement dit, par delà les étiquettes temporaires, il y a des identités bien plus importantes que celles que nous nous construisons. Une autre fois, le Christ nous fait réaliser qu'il y a ici plus que le roi Salomon (Luc 11/31) et que nous ne pouvons donc pas nous contenter d'une petite vie, d'engagements médiocres. Nous ne pouvons pas nous contenter de survivre. Pour cela, il faut hiérarchiser et donc relativiser pour ne pas consacrer toute notre vie à des choses qui n'en valent pas la peine, mais que nous paierons à prix fort. Le Christ relative bien des aspects de notre monde que d'aucuns nomment valeurs. Ainsi en est-il de la nation, de la propriété, de l'argent, de la mort, du travail, de la famille que Jésus, par exemple, relativise comme il relative le respect à la lettre de la loi, le principe d'inquiétude, le bienfait de la sanction – sans oublier que Jésus n'a pas exploré tous les champs possibles. Le relativisme est bien nécessaire pour hisser notre vie à hauteur de l'espérance de Dieu.

J'ajoute que le relativisme a une autre fonction qui est de relier. En effet, relativiser, c'est mettre du lien entre des points qui, jusque là, pouvaient être considérés isolément chacun de leur côté. Relativiser, c'est par exemple reconstituer l'archipel de la connaissance en relativisant différentes disciplines. En disant que la théologie n'était pas la science au dessus des sciences, cela a permis de relier entre elles des disciplines qui n'avaient jusque là pas grand-chose à se dire. Parce que la théologie ne disait plus à ce qui allait devenir l'astronomie ce qu'elle devait prouver, l'astronomie a pu faire des découvertes et entrer en dialogue avec la physique pour fonder l'astrophysique. Créer des rapports d'analogie, c'est tisser un réseau de connaissances, ce qui est le premier pas vers la solidarité ou la fraternité lorsqu'on parle d'êtres humains.

Je reviens sur mes individus, chercheurs et porteurs de sens, puisqu'ils sont herméneutes. C'est en interrogeant individuellement la dignité humaine qu'ils vont découvrir ultimement l'égalité, affirmée dans les textes bibliques, dans les textes politiques libéraux qui ne défendront pas un individu asocial, mais une identité toujours relationnelle. Relativiser, c'est établir ce lien d'individu à individu qui produit des personnes, ce que le philosophe Martin Buber intitule la relation « Je-Tu ». Car il faut un « Tu » pour qu'il y ait un « Je » : j'ai besoin de toi pour être moi. Si l'individu vient à manquer, toute dignité s'effondre. Si le relativisme vient à manquer, toute dignité s'affronte. Le passage de l'un à l'autre, je le repère dans le travail herméneutique.

Conclusion

La pertinence du libéralisme, je la dirai dans cette formule un peu présomptueuse : le libéralisme nous permet de vivre, vraiment. Cela peut être dit de manière élégante selon les termes de l'épître aux Hébreux : « Sortons donc hors du camp pour aller à [Jésus], en portant son opprobre. Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. » Je le traduis à ma manière, en disant que le libéralisme accomplit cela dans la mesure où le libéralisme ne sent pas l'eau bénite : le libéralisme ne s'enferme pas dans le camp de ses certitudes, c'est pourquoi il aurait plutôt l'odeur de la sueur, car il a l'odeur de l'essence du monde, non pas parce qu'il serait une émanation du monde, non pas parce que le libéralisme se contenterait de conformer au monde – ce qu'on lui reproche si souvent. Le libéralisme donne au monde sa véritable essence, parce qu'il est l'essence du monde. En équipant des individus de telle manière qu'ils soient personnellement capables de comprendre ce qui est à l'œuvre dans l'histoire et d'aider le monde à comprendre ce qu'il est en train d'élaborer, en distinguant et en reliant ce qui est en jeu en nous et autour de nous, le libéralisme permet de ne pas être submergé par le cours des événements, ni par une mondialisation aussi inextricable que l'étaient les forêts au Moyen-âge, ni par les résultats des sciences qui sont des terres aussi inconnues que l'étaient les continents non encore explorés au Moyen-âge, ni par les forces sociales, communautaristes, cachées ou non derrière des idéologies, aussi violentes que celles qui ont traversé le Moyen-âge. Le libéralisme nous permet de ne pas rester dans le camp de concentration qui n'est pas autre chose qu'un camp de la mort, intuitionnant qu'il n'est pas de cité permanente, mais une exigence, celui d'aller le monde, de transformer le monde, de faire lever le monde, d'entrer de plain-pied dans la Renaissance. Cela, le libéralisme le rend possible en attirant chacun par l'Esprit des Lumières, qui est l'au-delà de la Renaissance. Cela le libéralisme le rend possible en donnant à penser la cité, la vie qui est à venir.

La pertinence du libéralisme, n'est pas d'être la réponse aux défis de notre temps. La pertinence du libéralisme est de nous équiper pour que nous puissions trouver les réponses aux défis de notre temps.

L'ÉGLISE ANCIENNE, LIEU D'UNE PRÉDICATION OU D'UNE DOCTRINE ?

LE LIBÉRALISME DES PÈRES DE L'ÉGLISE

par Jacques-Noël Pérès

*Pasteur de l'Église Protestante Unie de Franc,
professeur honoraire à l'Institut Protestant de Paris*

Disons-le d'emblée : le libéralisme et les Pères de l'Église paraissent tant antagonistes à d'aucuns, que la conférence qu'il m'a été proposé de prononcer ce matin paraîtrait quasi une gageure. Comment en effet pourrait-on supposer libéral un moment de l'histoire du christianisme qui a vu la première formulation des dogmes ? Comment en l'occurrence pourrait-on subodorer quelque soupçon de libéralisme, chez ceux qui vont orienter la pensée chrétienne sur la voie du dogmatisme, dont résonnent les conciles et de si nombreux actes du magistère épiscopal et doctoral ? Me risqué-je donc sur un chemin périlleux et assurément terminé en impasse, en répondant à la demande de mon collègue le Pasteur Vincens Hubac, en m'essayant malgré tout à rechercher et à vous présenter un certain libéralisme, et peut-être un libéralisme certain, des Pères de l'Église ? Soyons fou et tentons l'aventure !

Auparavant, permettez-moi de lire, dans notre Bible, quelques versets au livre des *Actes des apôtres*, les tout derniers versets de ce livre pour être plus précis (Act 28, 23-31). Paul est alors retenu à Rome, attendant son procès : « Ayant convenu d'un jour avec [Paul], [des notables juifs] vinrent le retrouver en plus grand nombre à son domicile. Dans sa présentation, Paul rendait témoignage au Règne de Dieu et, du matin au soir, il s'efforça de les convaincre, en parlant de Jésus à partir de la loi de Moïse et des Prophètes. Les uns se laissaient convaincre par ce qu'il disait, les autres n'y croyaient pas. Au moment de s'en aller, ils n'étaient toujours pas d'accord entre eux ; Paul n'ajouta qu'un mot : "Comme elle est juste, cette parole de l'Esprit Saint qui a déclaré à vos pères par le prophète Ésaïe : 'Va trouver ce peuple et dis-lui : Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas ; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils sont devenus durs d'oreille, ils se sont bouché les yeux, pour ne pas voir de leurs yeux, ne pas entendre de leurs oreilles, ne pas comprendre avec leur cœur et pour ne pas se tourner vers Dieu. Et je les guérirais ?' Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; eux, ils écouteront." Paul vécut ainsi deux années entières à ses frais et il recevait tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le Règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ, avec une entière assurance et sans entraves. »

Je me suis parfois demandé, si l'attitude en l'affaire de l'apôtre Paul, au fond aurait pu être un modèle à suivre pour les Pères de l'Église. Eux aussi ont été questionnés, interrogés et il est arrivé sans douceur, par les autorités qui les voulaient faire taire, comme par les chrétiens qui d'eux ont fréquemment exigé beaucoup, et je n'oublie pas les tensions et les différends qui les ont opposés entre eux. Eux aussi ont été jetés en prison, mais eux aussi ont parlé, pour reprendre l'expression

employée par Luc par laquelle il clôt son livre, « avec une entière assurance et sans entraves », sans se sentir empêchés, *librement* ! Très souvent, lisant le journal *Évangile et liberté*, j'ai été retenu par le manifeste du protestantisme libéral imprimé bien en vue. Cinq points suffisent pour expliquer quel il est et ce qu'il retient : la primauté de la foi sur les doctrines ; la vocation de l'homme à la liberté ; la constante nécessité d'une critique réformatrice ; la valeur relative des institutions ecclésiastiques ; le désir de réaliser une active fraternité entre les hommes qui sont, sans distinction, enfants de Dieu. Ces cinq points ont-ils été autant de centres d'intérêt pour les Pères de l'Église, ces hommes, et quelques femmes aussi, qui ont parlé *librement* ? Avant de répondre à cette question, quelques précisions s'imposent.

Il me paraît important de relever que l'âge patristique est une très longue période. Depuis le temps des apôtres jusqu'à Bède le Vénérable au VIII^e siècle dans l'Occident latin, un siècle de plus avec Jean Damascène dans le monde grec, jusqu'au XIII^e siècle et à Bar Hebraeus dans les pays de langue syriaque, et je devrais encore m'arrêter aux chrétientés du Caucase ou d'Afrique, copte et éthiopienne : jusqu'où irions-nous alors ? C'est un temps très long, près de la moitié et parfois davantage de l'histoire du christianisme, dans des cultures qui s'expriment dans des langues et ont fécondé des philosophies très diverses... Saurait-on imaginer un seul point de vue, saurions-nous dégager une unanimité ? Non ! Les Pères n'ont pas parlé d'une seule voix, et le *sic et non* paraît bien avoir été de mise chez eux. On pourra toujours trouver l'un d'entre eux à avoir affirmé ceci, tandis qu'un autre aura affirmé cela. Ma tâche du même coup va être bigrement simplifiée, puisque je vais nécessairement en trouver un, dans les pages des volumineuses patrologies, qui aura soutenu la primauté de la foi sur les doctrines, alors qu'un autre se sera réjoui de la vocation de l'homme à la liberté, etc.

Mon propos toutefois, ce matin, en m'autorisant de quelques exemples judicieusement choisis, ne va pas tendre à souligner que les Pères de l'Église ont été des libéraux, pas même des protestants libéraux, ou au contraire qu'ils n'ont rien fait pour être reconnus tels ; je vais plutôt m'essayer à montrer que la théologie patristique, sans être nécessairement libérale, doit cependant et peut en tout cas retenir toute l'attention des protestants libéraux.

*

**

Pour aller dans ce sens, une remarque initiale me paraît s'imposer. Cette remarque, je la formule en constatant de quelle manière, dès ses premières générations, dès les moments apostoliques à vrai dire et cela a été volontiers accepté et même abondamment commenté dans la littérature patristique, la communauté chrétienne a voulu s'auto-désigner. Elle s'est appelée elle-même *Église*, ἐκκλησία, c'est-à-dire convocation. Oh ! ce n'est pas un mot qu'elle a inventé. Elle l'a repris de la traduction grecque de la Bible hébraïque, lentement devenue Écritures pour elle aussi. Or, dans cette Bible hébraïque, le terme ἐκκλησία et plus précisément ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, convocation de Dieu, est employé pour désigner Israël en tant que peuple rendant un culte au Dieu unique, un peuple cultuel, mieux dit : un peuple enthousiaste, pénétré de Dieu et tout voué à lui. En se

présentant dès lors sous ce nom, la communauté chrétienne se révèle être elle aussi enthousiaste, je veux dire tout emportée par Dieu dans un vaste mouvement qui la dépasse. Elle est convoquée mais pour mieux être dispersée, afin de porter une parole, la parole qui lui a été adressée, une parole vivante, si vivante que la communauté qui la porte affirme que malgré la mort est vivant celui qui a incarné cette parole, malgré la froideur du tombeau roulée est la pierre et brûlante est la bonne nouvelle que contient cette parole. En ce sens, le premier christianisme est d'abord prédication. Il n'est pas doctrine. Et parce qu'une prédication s'adresse nécessairement à autrui, la force qui l'anime n'est pas centripète, mais bel et bien centrifuge, missionnaire !

Les plus anciennes confessions de foi commentées par les Pères résonnent de cet enthousiasme-là. « Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur », en cinq mots tout semble dit et oui, c'est là la nouvelle réellement bonne, car Sauveur, il l'est pour tous, le don qu'il offre n'est pas réservé à quelques-uns, le peuple choisi acquiert les dimensions de l'univers. L'Église alors vraiment est catholique. L'affirmation de sa foi ne peut toutefois pas s'enclorre dans ces cinq mots, car la parole doit devenir action. Le plus ancien livre de catéchèse que nous possédions, la *Didachè*, c'est-à-dire *L'Enseignement*, comprenons *L'Enseignement de Jésus-Christ par ses douze apôtres*, c'est le titre complet, s'ouvre non sur des définitions philosophiques avant d'être théologiques visant l'essence de Dieu, mais par l'exposé d'une éthique, dite des deux voies, qui doit devenir celle des chrétiens. Elle rappelle en premier lieu ce qu'il est convenu d'appeler « la règle d'or », qui enjoint de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fit, énoncée dans le livre deutérocanonique de Tobie et reprise dans le Sermon sur la montagne, puis passe à la recommandation de ne pas faire ce qui du mal n'aurait ne serait-ce que l'apparence, avant d'en venir à une exhortation à se préoccuper des démunis et du partage utile à tous : « N'aie pas toujours les mains tendues pour recevoir, mais repliées au moment de donner » (*Did.* 4, 5) énonce-t-elle, et encore « Tu mettras toutes choses en commun avec ton frère et tu ne déclareras pas qu'elles sont à toi, car si vous partagez les biens de l'immortalité, à combien plus forte raison devez-vous le faire pour les biens corruptibles » (*Did.* 4, 8). J'arrête là les citations, mais, dites-moi, ne sommes-nous pas ici à l'écoute déjà du cinquième point du manifeste libéral que j'évoquais tantôt, qui incite à réaliser une active fraternité entre les hommes, tous enfants de Dieu ? J'avoue qu'il me plaît assez, que ce n'est qu'après ces instructions, que la *Didachè* s'arrête au baptême puis à la cène, eh oui, après !

La foi observée non tant, ou en tout cas non d'abord comme une profession, mais plutôt comme une action, cela se retrouve à bien des reprises dans les écrits des Pères de l'Église. Qu'il me suffise de mentionner Basile le Grand, évêque de Césarée-de-Cappadoce dans la deuxième moitié du IV^e siècle. Sa résidence épiscopale, que l'on a plus tard appelée en son honneur la Basiliade, outre son logis somme toute modeste, comprenait un hospice pour les voyageurs, un lazaret pour les malades, une auberge pour les indigents. Et l'on connaît son beau sermon en temps de famine : « Si ta subsistance se réduit à un seul pain, et qu'un pauvre se tienne à ta porte, tire de ton garde-manger cet unique pain et le prenant dans tes mains, élève-le vers le ciel et dit : "Seigneur, le pain que tu vois est le seul qui me

reste et le péril est manifeste. Mais je fais passer ton précepte avant mes intérêts et, de ce peu, je donne à mon frère qui a faim" » (8^e Homélie en temps de sécheresse et de famine).

✱

Puisque j'en suis à Basile, acceptez que je ne m'en éloigne pas déjà. Il a su être un combattant pour la liberté de l'Église, face à un pouvoir qui voulait la contraindre. Lorsque les autorités civiles ont remanié le découpage de sa province ecclésiastique en vue de restreindre son influence, il a rétorqué en multipliant les sièges épiscopaux et en y plaçant des hommes de confiance, augmentant par-là dans les synodes les voix sur lesquelles il pouvait compter. Ce même Basile était cependant conscient des faiblesses de son Église et il ne s'est pas faute de le lui dire, de le dire en tout cas aux chrétiens, dont il a observé avec regrets les manquements. « Comment prions-nous ? », leur a-t-il par exemple demandé. Et sans attendre leurs réponses qui auraient été autant de faux-fuyants, il leur a donné sa propre réponse, avec un certain humour, certes, mais qui cachait mal sa déception : « Les hommes, si l'on en excepte quelques-uns, passent tout leur temps livrés au négoce ; les femmes secondent leurs époux, et ne sont occupées qu'à amasser de l'argent. Je me trouve presque seul à l'exercice de la prière ; le peu de fidèles qui m'y accompagnent donnent toutes les marques extérieures d'ennui ; ils attendent avec impatience le dernier verset des psaumes, et sortent de l'église avec la même joie que s'ils sortaient d'une prison » (*ibid.*). Il poursuit en expliquant que lorsque les jeunes gens viennent participer au culte, ce n'est que pour échapper à des études qui les fatiguent sous la férule de maîtres incommodes. Bref, Basile engage les chrétiens à évaluer leur manière de faire, et outre cela leur manière d'être. Sa critique vise au changement. Il convient de savoir remettre en question ce qui doit l'être, d'oser une critique réformatrice. Tiens ! Encore le manifeste.

Assurément, tous les Pères n'ont pas eu une semblable audace. Il faut reconnaître avec objectivité, que l'Église – entendons au-delà de l'assemblée des croyants, son organisation et ses ministères – apparaît dans leurs écrits ou dans leurs prédications, comme une entité qu'on ne saurait contester, une forteresse qu'on voudrait imprenable. Nombre de protestants, et non les libéraux seulement, s'étonnent ou s'offusquent qu'au tout début du II^e siècle déjà, un Ignace d'Antioche ait pu prétendre que l'évêque au milieu de son presbyterium est à l'image du Christ entouré de ses apôtres, ou encore que dans l'Église, ainsi qu'il l'écrit aux Magnésiens, « l'évêque tient la place de Dieu » (*Ad Magn.* 6, 2). C'est vrai, de telles formulations paraissent étranges aujourd'hui. S'il me fallait défendre Ignace, je soulignerais que son propos, qui a certes conduit à féconder ensuite une certaine ecclésiologie centrée sur le ministère épiscopal, laquelle a été jusqu'à élaborer une très rigide hiérarchie des ministères, assurément contestable pour quiconque est à l'écoute des Réformateurs du XVI^e siècle, est pourtant respectable en ce qu'elle a pour point focal l'unité de l'Église. Une unité, il me faut le préciser sans tarder, qui fait cas d'une réelle pluralité, car cet évêque, s'il est justement entouré du presbyterium, cela signifie qu'il est accompagné jusque dans l'exercice de sa tâche pastorale par d'autres dont l'aide lui est utile ; quelle musique produirait un instrument dépourvu

de cordes ? Telle est l'image qu'Ignace propose aux Éphésiens : « Votre vénérable presbyterium vraiment digne de Dieu est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre et c'est ainsi que du parfait accord de vos sentiments et de l'harmonie de votre charité, s'élève un chant vers Jésus-Christ » (*Ad Eph.* 4, 2). Ce que réprovoque Ignace, me semble-t-il, ce n'est pas tant la pluralité que la division, ce qui n'est pas la même chose. « Là où il y a division et colère, Dieu n'habite pas », prévient-il les chrétiens de Philadelphie (*Ad Phil.* 8, 1), auxquels il a auparavant conseillé : « Serrez-vous les uns contre les autres dans l'indivisible unité de vos cœurs » (*ibid.* 6, 2). J'ajoute que l'unité de l'Église, telle qu'Ignace d'Antioche l'enseigne, a pour auteur Dieu lui-même, auquel en Jésus-Christ qui rassemble tous les peuples dans leurs différences, juifs et païens, revient la prérogative (cf. *Ad Smyrn.* 1, 2). Dit en d'autres termes, ce ne sont pas les hommes, pas même les plus pieux, qui sont les artisans de l'unité, mais Dieu ; en est toute retentissante l'ardente prière pour l'unité de l'abbé Paul Couturier, au siècle dernier, s'adressant au Seigneur non sans vigueur : « Quand ? Comment se fera l'unité ? Quels sont les obstacles à vaincre ? C'est ton affaire ! »

L'Église ainsi observée par Ignace d'Antioche, n'est-elle cependant pas trop belle ? Ou plus exactement, l'Église regardée comme une institution, est-elle encore l'Église des premiers disciples ? Avant même la fin du siècle d'Ignace, disons dans le troisième quart du II^e siècle, la question a été posée. Ce sera la crise montaniste. Montan, un Phrygien, se reconnaissant prophète, accompagné de deux femmes, Priscille et Maximilla, ministres auprès de lui, ont été les apôtres d'une théologie de l'Esprit, des charismatiques avant l'heure pourrait-on dire. Montan et ses proches réclamaient qu'on laissât le Saint-Esprit s'exprimer dans l'Église, quitte à la déconcerter et à la bousculer. Certainement n'est-ce pas sans juste raison que d'aucuns vont contester Montan, qui est allé bien loin dans ses revendications, laissant entendre qu'il était lui-même la voix de l'Esprit. Les premiers synodes se réunissent d'ailleurs à ce moment-là en Asie mineure, afin de débattre du problème. Il n'empêche, au travers même des excès du montanisme, on perçoit un reproche adressé à l'Église : elle est devenue une administration, au lieu d'être restée, comme à ses débuts, le lieu d'une parole libre et libératrice. Il faut savoir écouter ceux que l'on nommera avec quelque mépris hérétiques, c'est-à-dire ceux qui ont fait des choix, en l'occurrence estimés mauvais choix, car leurs critiques ou seulement leurs plaintes, sont autant d'avertissements et d'appels à la réforme. Les Pères de l'Église d'ailleurs ne s'y sont pas forcément trompés, et l'institution synodale en tant que lieu de débat et d'élaboration en est la preuve. Pour peu, devrais-je ajouter, que les débats n'aient pas été faussés par quelque poids (l'empereur) ou pesanteur (la tradition).

*

**

Je viens d'employer le mot tradition. Il est vrai que les Pères de l'Église y ont souvent été attentifs. Ils ont voulu y voir, non un appareil de rites, mais le contenu même de la bonne nouvelle transmis de bouche à oreilles par des prédicateurs successifs. Il n'est pas sans intérêt de constater, que les anciennes listes épiscopales qui ont été conservées, par un Irénée de Lyon par exemple, ne s'inquiètent en rien de savoir qui a ordonné qui, mais s'arrêtent à qui enseigne à la place de qui, qui est

assis dans la cathèdre de qui, et cela depuis les apôtres choisis par Jésus jusqu'aux temps alors présents. La succession apostolique en quoi se concrétise la tradition, pour les Pères de l'Église, ne consiste donc en premier lieu ni en l'ordination, ni en une hiérarchie reposant sur celle-ci, mais sur la légitimité et la qualité de l'enseignement dispensé et sur sa conformité à l'évangile et à la volonté du Christ. Pour ma part, et je l'ai à plusieurs reprises signalé aux étudiants qui, à la faculté, suivaient mes cours de patristique, je suis prêt à traduire, même si c'est une entorse au sens littéral, tradition (παράδοσις, *traditio*), par succession (διαδοχή, *successio*), et à faire équivaloir à l'un et à l'autre enseignement (διδασκαλία, *doctrina*). C'est l'évêque Jacques de Saroug, un Père syriaque au début du VI^e siècle, qui dans une homélie nous propose une belle prosopopée de l'enseignement, que j'ai souvent incité mes étudiants à encadrer au-dessus de leur bureau : « Avec l'Enseignement j'ai fait route, pour marcher avec lui, et, parce que je l'ai chéri, il ne me permet pas de rester en arrière. Voici qu'il me saisit, pour que j'aïlle avec lui, nuit et jour, et c'est un dur chemin que le sien et les paresseux n'y marchent pas ! Il ne me laisse pas de répit si je cherche à me reposer de lui, car, comme un créancier, il me harcèle sans vergogne. Moi, avidement, je désire l'oisiveté, source des maux ; et lui s'active à multiplier les travaux pour les fainéants. Comme cela m'est dit par l'Enseignement : "Debout ! travaille avec moi, pauvre petit ouvrier ! Pourquoi dors-tu ? Pour moi, tiens-toi éveillé et vois la beauté neuve qui se cache en moi, car ce n'est pas sans peine qu'elle se révèle à ceux qui la cherchent. Que je ne voie pas en toi de paresse si tu es à mes côtés, car ceux-là seuls me possèdent, qui s'appliquent sans ménager leur peine" » (3^e Homélie sur la fin du monde, 1-14)

Eh oui, dans cette optique, qui ne me paraît pas contredire les anciens Pères, la doctrine, serait-ce même la *doctrina sacra*, la théologie dirions-nous aujourd'hui, est moins un corpus d'articles qu'il faut accepter et en lesquels reposerait notre foi, qu'un enseignement vivant, la transmission d'un savoir qui est un élan du cœur. Il est vrai toutefois, que cet enseignement, hélas sans trop tarder, va se fixer, se figer. Ce nonobstant, je veux bien essayer de comprendre qu'à Chalcédoine, les pères conciliaires ont tâché de faire place tant à la christologie de l'École d'Antioche qu'à celle de l'École d'Alexandrie, à telle enseigne que dans les dialogues œcuméniques actuels, des Églises chalcédoniennes et la plupart des anciennes Églises de l'Orient, qui pour diverses raisons n'ont pas, ou n'ont pas pu, accepter le concile, reconnaissent enfin que leurs fois respectives se rejoignent. Certes, il aura fallu quelque quinze siècles et combien de pogroms pour cela... Il n'empêche, je viens de le dire, l'enseignement devenu dogme voulu immuable va se raidir et durcir. Le symbole dit d'Athanase, parce qu'attribué longtemps à l'énergique évêque d'Alexandrie du IV^e siècle, dû en fait selon toute vraisemblance à une main gauloise un peu plus tardive, le montre suffisamment, lorsque d'entrée il énonce solennellement : « Quiconque veut être sauvé doit, avant tout, tenir la foi catholique : s'il ne la garde pas entière et pure, il périra sans aucun doute pour l'éternité. Voici la foi catholique : nous vénérons un Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité, etc. »

Ah ! Par cette citation, j'ai lâché un gros mot pour d'aucun protestant libéral : Trinité. Mais sait-on assez d'où vient ce terme ? Le premier, que je sache, à l'avoir

employé dans un traité théologique, est l'évêque Théophile d'Antioche, dans la deuxième moitié du II^e siècle. Il écrivait à son ami Autolycus, un païen, et chemin faisant il en est venu à commenter le commencement de la Genèse. N'ignorant pas que les beaux esprits de son temps déjà se moquaient de la stupidité des Juifs et des chrétiens qui attachaient du crédit à ce que ce texte rapporte de la création du monde, quand il prétend que les plantes ont été créées le troisième jour, alors que le soleil ne le sera que le quatrième jour ; tout laboureur sait que c'est là affirmation incongrue ! Théophile explique à Autolycus, qu'il convient de lire ce texte non comme un écrit scientifique mais comme une déclaration à propos de la grandeur de Dieu et de son œuvre, un enseignement. Et Théophile alors de rappeler que le quatrième jour a été naturellement précédé de trois autres, la mention des luminaires en ce jour étant alors une manière de souligner l'importance des trois qui sont venus auparavant, ceux-là figurant, étant « les types – écrit-il exactement – de la Trinité, τῦποι τῆς τριαδος : de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse » ; et il continue « du quatrième type relève l'homme, qui a besoin de sa lumière : ainsi nous avons Dieu, Verbe, Sagesse, homme » (À *Autolycus* II, 15). Ainsi observée, la Trinité, pour celui qui a été le promoteur du terme appliqué à la théologie, en soi n'est pas Dieu mais en est le type, ou si vous préférez la Trinité est un mot utilisé pour parler de Dieu ou plus exactement pour expliquer son œuvre sans qu'il soit possible de poser l'équivalence ontologique Dieu = Trinité. Vous n'aurez d'ailleurs pas manqué de relever, que Théophile d'Antioche ne s'arrête pas à trois, mais affirme que ce trois est indubitablement lié à un quatre, le quatrième qui est l'être humain. N'est-ce pas, parce que nous ne pouvons parler de Dieu que dans son rapport à nous, lui et nous, nous et lui ? N'est-ce pas encore la leçon que retiendra le Dr Luther, lorsque dans son *Petit Catéchisme*, commentant le *Symbole des apôtres*, le mot qui revient le plus fréquemment sous sa plume n'est ni Dieu, ni Seigneur, mais je, moi, mon ? Il me plaît assez que nos crédos commencent pour la plupart d'entre eux par je ou par nous.

Il est vrai que la Trinité va devenir un dogme solidement cadencé. Il me semble toutefois, qu'en la matière nous n'écoutons pas correctement plusieurs de ceux qui ont écrit ou parlé à ce sujet, Hilaire de Poitiers ou Augustin d'Hippone, pour ne mentionner que ces deux-là. Augustin pourtant défend une belle théologie de la Trinité, qui repose sur les relations qu'il y distingue : relations réciproques du Père au Fils et à l'Esprit, qui empêchent de les séparer et de verser dans un trithéisme, parfois reproché par d'aucuns, et relations *ad extra* de ce Dieu trine avec l'être humain et jusqu'avec la création tout entière.

*

La création, comme la créature, au demeurant a aussi été objet de réflexion pour les Pères de l'Église. On a reproché à Origène quelque possible extravagance. Je retiens cependant la belle théologie de la récapitulation, centrale pour Irénée de Lyon, un Asiate actif en Gaule. Nous sommes à la fin du II^e siècle, quand Irénée s'oppose à une connaissance de Dieu qui ne serait que pure spéculation. « Mieux vaut – écrit-il – ne rien chercher à savoir, sinon Jésus-Christ, le Fils de Dieu crucifié pour nous, que de se jeter dans la subtilité des recherches et de tomber par-là dans la négation de Dieu » (*Adv. Haer.* II, 26, 1). Bien sûr, on entend là les bruits de son

combat contre, comme il le dit, la gnose au nom trompeur, pour lui prétendue science ; il en ressort néanmoins une volonté de n'envisager Dieu non dans son être, mais dans son action, son économie. L'une des conséquences d'une telle démarche, est que pour Irénée le salut qu'offre ce Dieu-là est une réalité tangible et non un simple concept, une vue de l'esprit, quand le Verbe de Dieu, je cite Irénée, « s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous ce qu'il est » (*Adv. Haer.* V, praef.) Il s'est fait homme en Jésus de Nazareth, certes, mais davantage encore : en ce Jésus, le Verbe de Dieu récapitule la longue série des hommes, leur histoire. Teilhard de Chardin a, j'en ai bien l'impression, repris cela en d'autres termes, lorsqu'il nous avertissait : « Répétons-le : en vertu de la Création, et plus encore, de l'incarnation, rien n'est profane ici-bas à qui sait voir » (*Le Milieu Divin* p. 47). La récapitulation détermine toute l'économie divine en ce sens qu'elle implique une restauration du tout en Christ, le Créateur et la créature et la création, en sorte que ce Jésus en qui les croyants reconnaissent le Christ de Dieu, devient à l'autre extrémité des temps, le pendant d'Adam déchu, maintenant victorieux. Faut-il dès lors imaginer un salut universel ? Irénée laisse entendre, que si un seul ne pouvait pas être sauvé, fût-ce Adam, fût-ce Judas, Dieu échouerait dans son œuvre de salut. Or, Dieu ne peut échouer ; je me demande si Schleiermacher en cela n'a pas eu quelques accents irénéens... Tous, donc, sauvés ? L'enseigneront à leur tour à Alexandrie, Clément, contemporain d'Irénée, et Origène, quelques décennies après lui, par une autre voie quand en bon exégète ce dernier refusait de mettre de côté les péricopes bibliques qui préviennent d'une punition des méchants, et qu'il soutenait alors que celles-ci ne sont là que pour inciter les hommes à être pieux dans leur vie présente. Sans dresser la liste de tous les Pères qui ont soutenu l'universalisme du salut, je mentionne encore Théodore de Mopsueste (mort en 428), un évêque syrien et l'un des plus grands théologiens de l'École d'Antioche, qui non sans humour posait la question : « Qui serait assez fou pour croire que Dieu ressusciterait les hommes simplement pour les détruire pour toujours dans les tourments ? » (*Fragment IV*). Le grand adversaire de l'universalisme du salut, il faut le reconnaître, sera Augustin, qui le fera ranger au placard pour longtemps, sauf peut-être chez un Jean Scot au IX^e siècle.

Cette importante question de l'universalisme renvoie à la manière que l'on a de lire les saintes Écritures, au crédit qu'on leur accorde et à l'honnêteté de la lecture qu'on en fait. Revenons précisément à Augustin (mort en 430). Il me plaît souvent de mentionner un passage des *Confessions*, qui me paraît montrer combien le grand Africain a su être moins rigide qu'on le pense généralement. Il y rapporte une conversation de plusieurs sur ce que Moïse a bien voulu dire dans tels versets de l'Écriture qui lui est attribuée. Voici ce qu'il écrit : « Quand l'un me dit : "Il a eu, comme moi, l'idée que voici", et un autre : "Oh ! que non, mais comme moi, l'idée que voilà", je montre, à ce que je crois, plus de religion en disant : "Pourquoi pas l'une et l'autre, si l'une et l'autre, elles sont vraies, et à en supposer une troisième, une quatrième, et toute autre que le regard individuel aperçoit sous ces paroles, pourquoi ne pas croire qu'il les a toutes aperçues, lui par qui Dieu, un par excellence, accommoda les textes sacrés aux idées de plus d'un, appelés à y voir le vrai en ses nuances ?" » (*Conf.* XII, 31). Non content d'affirmer ainsi la pluralité des lectures possibles d'un même texte biblique, Augustin va aller plus loin. Il vient en

effet de souligner le rôle du discernement qui permet d'en saisir chacun la portée, attention : un discernement, une perspicacité qui va induire ce chacun à ne pas imaginer avoir découvert la vérité, mais à comprendre qu'il n'en perçoit qu'un aspect, une nuance, l'une de ces nuances diverses qui, comme passant au travers d'un prisme, sont en fait les composantes d'une seule vérité, à telle enseigne que nul ne saurait affirmer sans se tromper, et donc sans être dans l'erreur, détenir la vérité devant laquelle toute autre proposition serait fausse. Et voici maintenant, c'est la suite de la citation, Augustin d'expliquer que pour rien au monde il ne voudrait imposer son point de vue : « Pour moi, certes, je le déclare hardiment et du fond du cœur, si je devais par un de mes écrits atteindre au comble de l'autorité, j'aimerais écrire de telle manière que toute donnée vraie saisie par chacun eût son écho dans mes paroles plutôt qu'asseoir une seule idée vraie, assez évidente pour exclure toutes les autres où rien de faux ne me choquerait » (*ibid.*) N'est-ce pas là, parler librement, sans entrave ?

Une contemporaine d'Augustin – parmi tous ces hommes, n'oublions pas qu'il y a des femmes ! –, Mélanie la Jeune, de famille sénatoriale et l'une des plus grandes fortunes de Rome, déployait en quelque sorte la pensée d'Augustin, lorsqu'elle expliquait : « Il vaut mieux pour moi ne pas négliger un seul trait de l'Écriture ni fouler aux pieds ma conscience selon Dieu, que de gagner le monde entier » (*Vie* 11). Ainsi, c'est la conscience du croyant qui le conduit à comprendre ce que Dieu, dans une Écriture parfois absconse, lui dit, à lui en particulier. L'appel à la conscience, la conscience de chacun ! Il ne m'appartient pas de devoir nécessairement définir le concept, mais qu'il me soit accordé de relever qu'à travers l'appel à la conscience, qui ne saurait être que personnelle, c'est la subjectivité de nos diverses lectures des Écritures qui est mise en avant. J'ignore si le Luther comparaisant devant la Diète de Worms connaissait Mélanie, lorsqu'il rétorqua à ses juges : « je suis lié par les textes de l'Écriture que j'ai cités, et ma conscience est captive de la Parole de Dieu ; je ne peux ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr, ni honnête d'agir contre sa propre conscience »...

*
**

Que dire alors du libéralisme des Pères de l'Église ? Il serait fou de vouloir faire d'eux des libéraux au sens où on l'entend ici par exemple, au Foyer de l'âme. Ils sont trop, par leurs enseignements, leurs écrits, à l'origine de la formulation dogmatique de la foi, comme d'ailleurs au long des siècles ils en seront au cœur, chaque fois que sera fait référence à leur autorité. À qui veut les lire toutefois, sans se cantonner à ce que l'on a bien voulu dire d'eux, et pire : à ce qu'on leur a fait dire, il apparaîtra qu'ils ont souvent été novateurs ou – oserais-je le dire ? – les constants réformateurs d'une Église qui, hier comme aujourd'hui, quoique sans cesse réformée a toujours besoin de l'être à nouveau. Ou pour reprendre d'autre manière les dernières lignes du livre des *Actes des apôtres*, que j'ai rappelées en commençant ou presque, comme l'apôtre Paul, à ceux qui leur demandaient raison, ils ont parlé « avec une entière assurance et sans entraves », sans entrave, librement, si librement qu'il leur est arrivé comme à d'autres de se méprendre. On a su d'ailleurs leur en faire le reproche ! Eux-mêmes ne se sont d'ailleurs pas privés de s'adresser des

L'Église ancienne, lieu d'une prédication ou d'une doctrine ? Par Jacques-Noël Pérès le 1^{er} février 2015

remontrances réciproques, parfois bien vives ! Voyez Cyprien de Carthage et Étienne I^{er} de Rome, Augustin et Jérôme, j'arrête là... Ce que je retiens cependant, c'est que tous, avec leurs grandeurs et leurs mesquineries, leurs certitudes et leurs naïvetés, ont voulu partager ce qu'ils considéraient comme un bien commun, un don fait aux Églises sous quelque climat qu'elles se trouvent, un don que leurs propres paroles, même les plus inspirées ne sauraient enfermer, un don contenu dans la Parole vivante qu'ils prêchent avec obstination : la foi en Dieu proche, tout proche. Prochain !

LIBÉRALISMES : FILIATIONS OU FAUX AMIS ?

par Frédéric Rognon

Docteur en anthropologie religieuse,
Professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante
de l'université de Strasbourg

- Jean 8, 30-36.
- Galates 5, 1.

Le mot « libéralisme » est sans **doute l'un des plus piégés et des plus équivoques qui soient**. La preuve en est que nous sommes obligés de qualifier le libéralisme, à l'aide d'un adjectif, pour préciser de quoi nous voulons parler : libéralisme politique, libéralisme économique, ou libéralisme théologique... (sans parler du libéralisme éthique, ou du libéralisme pédagogique). Tout libéralisme exalte la liberté comme valeur suprême, mais il n'est pas certain que la liberté soit comprise de la même façon dans chacun de ces libéralismes. Et de ce fait, il ne va pas de soi qu'un libéral le soit sur les trois plans à la fois : politique, économique, et théologique. Il suffit de prendre l'exemple de l'ancien président des États-Unis George W. Bush, qui était ultra-libéral sur le plan économique et fondamentaliste (donc anti-libéral) sur le plan théologique ; quant au registre politique, il était aussi anti-libéral, si l'on considère que dans le monde anglo-saxon « *liberal* » signifie quasiment « gauchiste » alors qu'en France « libéral » signifie « de droite ». Il faut donc aussi tenir compte des connotations de ce terme selon les histoires et les cultures politiques nationales. Aussi, pour tenter d'y voir un peu plus clair et de démêler l'écheveau des relations entre ces trois formes de libéralisme, je poserai simplement la question : y a-t-il des filiations entre les différents libéralismes, ou bien s'agit-il là de faux amis (dont la référence commune à la liberté serait purement fortuite) ? **Entre les libéralismes politique, économique et théologique : filiations ou faux amis ?** Nous commencerons par quelques définitions, puis nous interrogerons les filiations dans l'histoire, avant de confronter nos trois libéralismes sur quelques critères fondamentaux.

I. Définitions

Commençons donc par **définir nos trois libéralismes**, ainsi que **la liberté** que chacun d'entre eux invoque. **Le libéralisme politique** est un courant de philosophie politique qui repose sur les principes suivants : la démocratie, le caractère représentatif du pouvoir, le multipartisme, la séparation des pouvoirs, la liberté d'opinion et d'expression et les autres droits de l'homme, l'État de droit. La liberté, selon le libéralisme politique, se définit par le droit de faire tout ce que permettent les lois d'un État démocratique.

Le libéralisme économique, pour sa part, est un courant d'économie politique qui repose sur les principes suivants : la libéralisation du marché, l'ajustement naturel entre l'offre et la demande, la réduction de l'État au statut d'État minimal, la non-intervention du politique pour réguler l'économie, la libre concurrence et le libre jeu des initiatives individuelles. La liberté, selon le libéralisme économique, se définit par

l'absence de contraintes pour entreprendre et pour commercer, selon la fameuse formule des physiocrates : « Laissez faire, laissez passer ».

Enfin, **le libéralisme théologique** est un courant théologique qui repose sur les principes suivants : la primauté de la foi sur les doctrines, un rapport critique aux textes bibliques et aux confessions de foi, la vocation de l'homme à la liberté des enfants de Dieu, la constante nécessité d'une critique réformatrice du christianisme, la valeur relative des institutions ecclésiastiques, ainsi que l'ouverture au dialogue tous azimuts avec les autres religions, les mouvements philosophiques, la recherche scientifique, et les diverses formes d'expression culturelle. La liberté, selon le libéralisme théologique, se définit par l'autonomie de la conscience du croyant vis-à-vis de Dieu, du monde, des autres et de lui-même.

Ces quelques définitions nous permettent déjà d'appréhender quelque peu les affinités et les points de rupture entre nos trois libéralismes. On fera un pas de plus si l'on énonce **les termes contraires** pour chacun d'eux : les contraires du libéralisme politique sont le despotisme, l'absolutisme, la tyrannie et le pouvoir autoritaire ; les contraires du libéralisme économique sont l'étatisme, la planification, la régulation et le socialisme ; quant aux contraires du libéralisme théologiques, ce sont l'orthodoxie, le fondamentalisme, l'intégrisme et l'évangélisme. On voit bien que ces contraires peuvent se combiner, mais ne coïncident rigoureusement pas.

II. Filiations ?

Poursuivons notre enquête en nous interrogeant sur **les filiations historiques entre nos trois libéralismes**. La chronologie et les influences exercées par les uns sur les autres permettent-elles d'établir des relations de causalité entre ces trois courants ?

On peut tout d'abord **répondre affirmativement** à cette question lorsque **le même auteur s'inscrit simultanément sur deux des plans du libéralisme**. Ainsi, par exemple, au XVII^e siècle, **John Locke** (1632-1704), dans son *Traité du gouvernement civil* (1689), s'affirme à la fois comme l'un des fondateurs du libéralisme politique, et comme l'un des précurseurs du libéralisme économique. Selon lui, le fondement du libéralisme politique est le droit individuel de propriété, qui ne peut être garanti que dans un État émancipé à l'égard de tout arbitraire. C'est donc le droit, et non la définition du bien comme dans l'absolutisme monarchique ou tyrannique, qui est la matrice du libéralisme politique, et ce droit est le droit de l'individu, qui émerge comme un concept nouveau, décisif pour toutes les pensées libérales. Or cette libéralisation politique libère automatiquement l'activité économique, elle-même bénéficiaire du libre accès à la propriété. Par la force des choses, la philosophie politique libérale débouche irrésistiblement sur une économie politique libérale, dans la pensée et l'œuvre du même auteur.

Second exemple, à la même époque, **Baruch de Spinoza** (1632-1677), dans son *Traité théologico-politique* (1670), ouvre à la fois la voie à l'exégèse historico-critique, qui deviendra le type de rapport privilégié aux textes bibliques dans le libéralisme théologique, et pose les bases d'un État de droit, qui inspirera vivement le libéralisme politique. La critique historique de l'Écriture surgit lorsque Spinoza constate que la mort de Moïse est racontée à la fin du Deutéronome, alors même que ce livre, comme l'ensemble du Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible), est attribuée par la tradition au même Moïse : que Moïse ait pu raconter sa propre mort

lui semble troublant, il doit donc s'agir de deux couches rédactionnelles au sein du Deutéronome ; et cette prise de distance avec la lecture orthodoxe d'un texte de l'Écriture sera peu à peu étendue à l'ensemble du corpus biblique. Or, la meilleure garantie pour laisser se déployer sans entraves ce type de rapport critique et scientifique à l'Écriture, lui semble être un régime politique qui préserve la liberté de pensée et d'expression. Il plaide donc en faveur d'un État de droit, garant de la liberté de croyance et, de ce fait, de la paix civile. Rappelons que Spinoza a payé cher cet engagement, puisqu'il sera tout d'abord excommunié de la Synagogue, puis victime d'une tentative d'assassinat, et enfin expulsé de la ville d'Amsterdam sous la pression des rabbins et des pasteurs calvinistes, son *Traité théologico-politique* étant saisi et interdit.

On peut encore répondre affirmativement à la question de la filiation entre le libéralisme politique, notamment, et le libéralisme théologique, **lorsque l'on constate une réception favorable et une influence exercée par le premier sur le second**. C'est ainsi que les deux auteurs déjà cités, Spinoza et Locke, ont eu un fort impact sur le philosophe et théologien **Pierre Bayle** (1647-1706), qui leur consacre un article dans son *Dictionnaire historique et critique* (1696). Le *Traité théologico-politique* de Spinoza et la *Lettre sur la tolérance* (1689) de Locke nourrissent en effet le libéralisme théologique de Bayle, qui voit dans l'État de droit un espace éminemment favorable pour penser librement les représentations de Dieu, le rapport à l'Écriture, la validité des dogmes et la contingence des institutions ecclésiastiques. Le *Dictionnaire* de Bayle croise ainsi les regards et les opinions les plus contradictoires au sujet de chaque question, afin d'amener son lecteur à un recul critique salutaire. Il faut préciser que le problème théologico-politique, c'est-à-dire l'emprise de l'Église sur le pouvoir politique, tendant parfois à la théocratie, est le lieu même d'éclosion du libéralisme politique : il s'agit pour les premiers libéraux de libérer l'ordre politique du pouvoir de la religion, par une disjonction radicale entre l'exercice du pouvoir et l'opinion religieuse. On comprend combien la théologie libérale a pu bénéficier d'une telle philosophie politique.

Pour ce qui concerne **une hypothétique filiation entre libéralisme économique et libéralisme théologique**, les choses sont moins claires. Les références à **Adam Smith** (1723-1790) et aux physiocrates parmi les théologiens libéraux ultérieurs, notamment au XIX^e siècle, sont plutôt rares, même si le langage économique du presbytérien écossais Adam Smith, par exemple, est pétri d'un impensé théologique : ainsi, la notion de « main invisible » fait immédiatement penser à la foi dans la Providence divine, dont elle est peut-être une métaphore sécularisée. Mais il ne s'agit pas là d'une spécificité théologique libérale, et même bien plutôt d'un motif piétiste. L'identification des influences d'un libéralisme sur l'autre ne s'avère pas plus concluante lorsque l'on inverse le schéma, pour chercher une réception du libéralisme théologique par le libéralisme économique. On connaît la fameuse thèse de **Max Weber** sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), mais il s'agit moins d'une influence de l'une sur l'autre que d'une affinité élective entre les deux ; et surtout, c'est la branche puritaine du protestantisme, focalisée sur la notion calvinienne de double prédestination comprise sur un mode éminemment orthodoxe, et non le courant libéral, qui est ici mis en parallèle avec l'esprit du libéralisme économique. La filiation entre libéralisme économique et libéralisme théologique n'est donc pas aussi nette qu'entre libéralisme politique et libéralisme théologique, ou plutôt elle est indirecte, puisqu'elle passe par la médiation de la

filiation entre libéralisme politique et libéralisme économique. C'est parce que le libéralisme politique et le libéralisme économique sont associés dans la pensée de plusieurs auteurs, que le libéralisme théologique bénéficie de l'un lorsqu'il bénéficie de l'autre.

On peut néanmoins fortement nuancer le schéma, et même **répondre négativement aussi à la question de la filiation entre libéralisme politique et libéralisme théologique**. En effet, le libéralisme théologique peut tout à fait avoir été conçu indépendamment du libéralisme politique, et de façon bien antérieure à celui-ci. C'est le cas si l'on adopte une définition extensive du libéralisme théologique, si on le fait démarrer par exemple dès les prophètes de l'Ancien Testament hostiles au ritualisme, dès les paroles de Jésus qui s'élèvent contre le légalisme et réinterprètent l'Ancienne Alliance, dès certains Pères de l'Église parmi les moins obtus sur un plan dogmatique (tel qu'Origène qui défendait l'idée du salut universel), dès les hérétiques du temps de la chrétienté ou les mystiques rhénans. Il apparaît clairement que cette conception large du libéralisme, soutenue au risque de quelques anachronismes ou annexions indues à la cause libérale, en situe les racines à des époques où le libéralisme politique n'a pas la moindre existence, même embryonnaire.

Il est également possible de répondre négativement à la question **en discernant d'autres matrices pour le libéralisme théologique, que le libéralisme politique**. Le concept même de « tolérance » peut très bien surgir et se développer indépendamment de toute philosophie politique. L'exemple de **Sébastien Castellion** (1515-1563) est à cet égard emblématique. Son *Traité des hérétiques* (1554) prend la défense du droit à l'hérésie. Son *Libelle contre Calvin* (1555) s'insurge contre la condamnation de Michel Servet, avec cette fameuse formule : « Tuer un homme n'est jamais tuer une idée, c'est toujours tuer un homme ». Quant à son essai intitulé : *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* (1560), il plaide en faveur de la liberté de conscience, qui va jusqu'à l'apologie du doute comme aiguillon d'une foi adulte. La cible de ses critiques est l'arbitraire tel qu'il règne dans l'Église. Mais à aucun moment Castellion n'élabore une pensée politique de type libéral, qui articulerait un système représentatif au principe de séparation des pouvoirs, ce qui n'émergera qu'avec Locke, plus d'un siècle plus tard, et ne sera formalisé qu'avec Montesquieu, soixante ans après Locke.

Par ailleurs, le libéralisme économique n'est pas le seul héritage de la Réforme du XVI^e siècle dans le champ de l'économie politique. **Le mouvement solidariste**, à la fin du XIX^e siècle, s'enracine au moins autant que le capitalisme dans la matrice protestante, autour de figures telles que celles de Charles Gide (1847-1932), de Wilfred Monod (1867-1943), d'Élie Gounelle (1865-1950), de Tommy Fallot (1844-1904), ou de Jules Siegfried (1837-1922). Charles Gide, par exemple, initiateur de l'École de Nîmes, renvoyait dos à dos le libéralisme économique et le communisme, pour proposer une troisième voie qu'il appelait : « la République coopérative ». Il s'agissait de ne choisir ni l'État minimal ni l'État régalien, mais de promouvoir une série d'instances intermédiaires entre l'individu et l'État, selon le principe de subsidiarité et la valeur de solidarité (coopératives de production et de consommation, mutuelles et banques solidaires, corporations, universités populaires en tant que coopératives du savoir...). Ce courant d'économie politique, d'inspiration en grande partie réformée, et dont l'héritage économique aujourd'hui peut être identifié dans le

secteur de « l'économie sociale et solidaire », a eu, dans le champ de la théologie, un fort impact sur le christianisme social, mais aussi sur le libéralisme théologique. La vocation à la liberté des enfants de Dieu semble en effet vivement honorée dans la réappropriation de sa propre existence par l'instauration de coopératives et d'entreprises autogérées. Ainsi, la théologie libérale a sans doute bénéficié davantage des apports d'une École d'économie politique non libérale que du libéralisme économique.

Enfin, **un dernier bémol** à considérer lorsque nous retraçons les filiations entre les divers libéralismes réside dans **les contre-exemples**, dans ce que l'on pourrait qualifier **d'alliances contre-nature**. Deux événements tragiques du XX^e siècle ont ainsi impliqué des théologiens libéraux dans une compromission avec des régimes politiques autoritaires, et même tyranniques : Adolf von Harnack, grande figure du libéralisme théologique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, a soutenu la politique de l'Empereur Wilhelm, au point de signer, le 4 octobre 1914, avec 92 autres intellectuels allemands, le *Manifeste aux nations civilisées*, justifiant l'entrée en guerre de l'Allemagne ; et lorsque Hitler accéda au pouvoir en janvier 1933, ce sont pour l'essentiel des théologiens libéraux qui l'ont accueilli comme un envoyé de Dieu, qui ont célébré son avènement comme une épiphanie, et qui constituent le mouvement des *Deutsche Christen*, les « chrétiens allemands » qui fondent leur identité chrétienne sur la race aryenne. Ce dernier cas doit être à son tour nuancé par des contre-exemples (des contre-exemples dans le contre-exemple, en quelque sorte !) : on compte aussi des théologiens orthodoxes parmi les *Deutsche Christen*, à l'instar de Friedrich Gogarten, et des théologiens libéraux au sein de l'Église confessante (*Bekennniskirche*), qui s'engage dans une résistance spirituelle contre le nazisme. Le théologien néo-orthodoxe Karl Barth a accusé le libéralisme théologique, trop critique vis-à-vis des expressions doctrinales et trop indulgent envers les hérésies, de ne pas avoir suffisamment armé les chrétiens sur un plan théologique pour résister aux tentations des *Deutsche Christen*, comme aurait pu le faire le garde-fou d'une confession de foi. Il faut cependant préciser que l'Église confessante, par définition et par nature, s'est construite autour d'une posture confessante, sur la base de la déclaration théologique de Barmen, et que cette orientation ne pouvait qu'indisposer les libéraux. L'Église confessante n'a fait ensuite que radicaliser son positionnement, au point de considérer qu'il n'y avait pas de salut en dehors d'elle, de sorte que nombre de libéraux qui n'étaient pas *Deutsche Christen* n'ont pu la rejoindre, et sont restés à mi-chemin entre ces deux pôles. Ces contre-exemples, qui semblent contredire la thèse des affinités entre libéralisme politique et libéralisme théologique, interrogent néanmoins sur la portée du facteur théologique, aux côtés d'autres facteurs (dont des logiques psychosociales sur lesquelles la théologie a peu de prise), dans le ralliement d'un chrétien à un camp politique, qu'il soit démocrate ou absolutiste.

III. Confrontations

Il est temps à présent, au terme de cette enquête généalogique sur les hypothétiques filiations, de **confronter nos trois libéralismes à partir de quelques critères d'évaluation**. Il s'agira de mettre en regard les libéralismes politique, économique et théologique, sur la base de trois paramètres thématiques :

l'anthropologie, l'éthique, et les régulations institutionnelles, afin de voir comment les articuler, quelles sont les combinaisons possibles entre eux. Nous quittons donc la perspective historique pour entrer dans une démarche plus logique que chronologique. Quelles sont les affinités fondamentales entre nos trois libéralismes ?

Le premier critère est celui de l'anthropologie. Le libéralisme politique répond manifestement à **une anthropologie optimiste**, qui table sur la perfectibilité de l'être humain. Si l'homme est faillible, il est aussi capable. À l'encontre de la thèse de Hobbes, pour qui les hommes préfèrent renoncer à leur liberté pour assurer leur sécurité en se remettant entre les mains d'un pouvoir autoritaire, les théoriciens libéraux, Locke, Montesquieu, Benjamin Constant et Tocqueville notamment, estiment que nous n'avons pas à choisir entre liberté et sécurité. Le principe de la représentation politique garantit à la fois la sécurité et la liberté, puisque les représentants élus ne vont pas opprimer ceux qui les ont élus ; le règlement du problème théologico-politique par l'émancipation de l'instance politique à l'égard de la religion, assure pour sa part la paix civile et la coexistence religieuse.

Sur le plan de l'anthropologie, le libéralisme politique se combine aisément avec le libéralisme théologique. Ce dernier partage en effet les grandes lignes d'un optimisme anthropologique, qui rend l'homme responsable de construire un monde meilleur, et ainsi de préparer le Royaume de Dieu. La solution de continuité entre l'histoire et le Royaume est sans doute l'une des constantes des théologies libérales, qui incluent bien souvent le progrès politique, c'est-à-dire la démocratisation, parmi les signes de l'avancée du Royaume, aux côtés des progrès économiques, moraux et spirituels.

Encore une fois, la distance est plus grande avec **le libéralisme économique.** **L'anthropologie de ce dernier est plutôt pessimiste**, puisque c'est l'intérêt égoïste qui est le moteur du comportement. Ce point apparaît avec le plus de netteté dans la fameuse *Fable des abeilles* (1714) de **Bernard Mandeville**. Selon cette fable, l'homme n'est pas un être social par nature, il ne vit en société que par intérêt, et ce sont ses vices qui contribuent au développement économique. Le long sous-titre de ce texte est d'ailleurs éloquent : « Les vices privés font le bien public, contenant plusieurs discours qui montrent que les défauts des hommes dans l'humanité dépravée peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et que l'on peut leur faire tenir la place des vertus morales ». **Adam Smith**, cependant, dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759), s'opposera vigoureusement à la *Fable des abeilles* : il affirme, comme Mandeville, que c'est bien de la somme des égoïsmes en présence que résulte l'harmonie sociale, mais il considère que l'amour-propre n'est pas vicieux tant qu'il ne subordonne pas les autres à lui-même. Il importe donc de conjuguer l'économie et la morale, afin de discerner les intérêts mutuels bien compris : c'est ainsi qu'en suivant son intérêt dans les limites de la justice, chacun contribue au bien de tous par l'heureuse disposition de la Providence. Dans *La richesse des nations* (1776), il développera cette idée selon laquelle la recherche par chacun de son intérêt personnel, et de ce fait l'enrichissement individuel d'un certain nombre de personnes, contribuent à l'intérêt général et à l'amélioration relative des conditions de vie de l'ensemble de la société. Ainsi l'anthropologie qui sous-tend le libéralisme économique conjugue-t-elle pessimisme et optimisme, et entretient-elle avec celle du libéralisme théologique un rapport ambivalent.

Le second critère est le prolongement logique du premier : **il s'agit de l'éthique**. Le libéralisme politique est indissociable d'une réflexion en éthique sociale. **L'émergence de l'individu comme sujet éthique lui confère à la fois des droits et des devoirs, et par conséquent une responsabilité envers autrui**. Il s'agit pour lui de répondre de ses actes, au lieu que son sort dépende de son positionnement social. Un des principes décisifs du libéralisme politique est en effet celui de l'égalité devant la loi : l'individu est titulaire de droits et porteurs de devoirs indépendamment de sa fonction dans la société. L'individu est donc la source et le fondement de la légitimité politique : l'institution politique découle des seuls droits de l'individu. Ces droits et ces devoirs sont inaliénables : c'est pourquoi John **Locke** refusera la proposition de **Hobbes** de transmettre tous les droits de tous les citoyens à un souverain absolu, car ce serait armer un ennemi sous couleur de se fabriquer un protecteur. Nul n'est donc autorisé à aliéner sa liberté et à fuir ses responsabilités. **Montesquieu** systématisera cette intuition en l'étayant par deux affirmations : d'une part, il n'y a de pouvoir légitime que représentatif, c'est-à-dire fondé sur le consentement de celui qui lui est soumis et l'engagement à rendre des comptes de la part de celui qui l'exerce ; d'autre part, les trois pouvoirs, exécutif, législatif et judiciaire, sont séparés, afin que la justice règne selon l'équité, hors de tout arbitraire.

On saisit aisément **les affinités profondes entre le libéralisme politique et le libéralisme théologique sur la question du sujet éthique**. La focalisation des théologiens libéraux sur le champ de l'éthique a même parfois conduit leurs détracteurs à leur faire grief de réduire le christianisme à une éthique. Cette posture est liée d'une part au principe du salut par grâce, commun à tous les protestants, et d'autre part au motif spécifiquement libéral de la liberté comme vocation fondamentale du chrétien. Ainsi l'éthique n'est-elle plus un chemin de salut, mais une conséquence de l'assurance de son salut, et l'Église n'est plus le passage obligé pour entrer dans le Royaume, mais ce Royaume se construit tous les jours par l'engagement libre du croyant. En d'autres termes, le libéralisme théologique considère que le chrétien est tenu de répondre devant Dieu et devant les hommes de ce qu'il fait de son salut reçu gratuitement. Les fondements de la responsabilité sont ici. En ce sens, libéralisme théologique et libéralisme politique sont non seulement cousins, mais ils se conditionnent mutuellement, dans un mouvement résolument dialectique, l'un opérant sur le plan des représentations ce que l'autre opère sur le plan de l'exercice du pouvoir, chacun des deux nourrissant l'autre et se nourrissant de l'autre. C'est pourquoi **Tocqueville**, impressionné par la démocratie américaine lors de son voyage de 1831-1832, croit pouvoir y discerner l'un des fruits du principe évangélique d'égalité.

Une nouvelle fois, **le paysage est plus contrasté pour ce qui concerne le libéralisme économique**. Chez **Adam Smith**, nous l'avons vu, le sujet éthique jouit de la liberté de faire tout ce qu'il a envie, et notamment de chercher son intérêt égoïste, à l'exception de ce qui peut être nuisible à autrui. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, il déploie une morale universelle et contraignante, refusant tout arbitraire, mais reconnaissant certains principes de justice inaliénables. Dans *La richesse des nations*, déjà, il s'élève avec une telle fougue contre le système médiéval sclérosé par l'Église, qu'il ne confère plus à l'individu que les droits à la liberté et à l'initiative privée. Au XX^e siècle, **Friedrich Hayek** (1889-1992), membre de l'École autrichienne et prix Nobel d'économie en 1974, et **Milton Friedman** (1912-2006), fondateur de l'École de Chicago, conseiller des présidents Nixon puis Reagan,

et indirectement de Margaret Thatcher et du dictateur chilien Pinochet, prix Nobel d'économie en 1976, ont radicalisé la position du libéralisme économique sur ces questions : à leurs yeux, si la recherche par chacun de son intérêt personnel contribue à l'intérêt général par la hausse du niveau de vie global, cela signifie que la sphère éthique n'est pas indépassable. La liberté individuelle est tellement exacerbée que les notions de devoirs et de responsabilité envers autrui se trouvent fortement relativisées, si ce n'est oubliées. Entre Adam Smith et Milton Friedman, nous sommes passés, en deux siècles, du libéralisme au néo-libéralisme, et sur le plan éthique, de l'éthique sociale libérale au libertarianisme. Le grand paradoxe du néo-libéralisme est qu'il se conjugue aisément avec le despotisme politique, comme l'exemple chilien l'indique. On mesure ici l'écart croissant entre d'une part le libéralisme économique, sous sa forme actuelle, et d'autre part les libéralismes politique et théologique. Ce point va se confirmer, tout en se nuanciant, avec le dernier critère.

Enfin, **le troisième et dernier critère concerne les régulations institutionnelles**. Le projet du **libéralisme politique** est de **remplacer le pouvoir autoritaire par une autorité légitime**, le règne despotique de l'arbitraire par l'État de droit. Les institutions démocratiques sont donc dotées d'une fonction essentielle de régulation. De ce fait, la liberté est loin d'être un absolu. Les libéraux ne sont pas des libertaires. L'État est ainsi garant de la défense de la nation, de la sécurité de tous, du service public, des droits des minorités et des plus faibles, du respect de la loi. La question qui taraude les libéraux est toujours celle des limites à fixer à la liberté : faut-il tolérer l'intolérance et les intolérants ? Que peut et doit faire la démocratie avec les ennemis de la démocratie ? Comment les combattre sans sombrer dans le mimétisme qui saperait les fondements même du régime que l'on est censé défendre ? Comme l'affirme la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « la liberté s'exerce dans le cadre des lois qui la réglementent ». Le fait que des règles délimitent la liberté est donc considéré comme nécessaire à son exercice. C'est ici que l'articulation entre libéralisme politique et libéralisme économique est la plus problématique.

Comme nous l'avons vu, **l'évolution du libéralisme économique d'Adam Smith** vers le néo-libéralisme de **Hayek** et **Friedman** se traduit par **une vive inflexion** de la question éthique. Il en va de même pour celle **des régulations institutionnelles**. Alors que la pensée des premiers libéraux maintenait la nécessité d'instituer des règles pour permettre le libre jeu de la liberté tout en évitant le règne du plus fort, les néo-libéraux récusent toute règle, et plaident en faveur d'une interprétation littérale et radicale de l'expression « État minimal ». Les premiers considèrent que l'État doit combattre le crime, y compris lorsque celui-ci est économique. Les derniers soutiennent l'idée de la déréglementation du monde économique, de la privatisation généralisée, et des baisses d'impôts, ce qui affecte bien évidemment la justice sociale, les services jusqu'ici publics, et jusqu'à la sécurité. Sur le paramètre des régulations institutionnelles, le libéralisme économique reste proche du libéralisme politique à ses débuts, et s'en distancie au fil du temps.

Quant au **libéralisme théologique**, **il est pluriel**, conformément à son attachement à la liberté, notamment sur cette question. **Son ecclésiologie est globalement modeste**, les régulations institutionnelles lui semblant secondaires par rapport à la primauté de la foi et de la liberté. Mais le paysage libéral oscille entre

des positions de type libertaire, qui font de la critique de l'institution ecclésiale un sport national, et des positions beaucoup plus légitimistes ou loyalistes, soucieuses de la nécessité d'une Église, non certes pour imposer des réglementations aux croyants, mais pour offrir et être garant d'un cadre susceptible de stimuler et de nourrir la liberté théologique. Le statut de l'institution varie donc d'un théologien libéral à l'autre, et *a fortiori* d'une pratique paroissiale à l'autre, ce qui laisse même un espace pour les ultimes paradoxes, ou les oxymores, que sont le cléricisme libéral (lorsque le pasteur est considéré comme la figure incontournable qui insuffle la liberté à son Église locale) ou le dogmatisme libéral (lorsque la liberté est elle-même érigée en dogme intouchable). Les combinaisons entre les trois modes de libéralisme, politique, économique et théologique, apparaissent ainsi extrêmement riches, sans être dépourvues d'équivoques.

Conclusion

Il est grand temps de conclure. Au terme de ce parcours, nous constatons que les relations entre libéralisme politique, libéralisme économique et libéralisme théologique sont **tout sauf simples et univoques**. Libéralisme politique et libéralisme économique sont cousins au départ, mais tendent à s'éloigner l'un de l'autre, comme des cousins dans beaucoup de familles. Les affinités entre libéralisme politique et libéralisme théologique sont nombreuses, mais il y a de notables exceptions qui confirment la règle. Enfin, une tension est perceptible entre le libéralisme théologique et le libéralisme économique, et surtout le néo-libéralisme économique, mais la Réforme protestante du XVI^e siècle s'impose comme leur matrice commune, même si elle n'est pas la seule. **La combinatoire foisonnante** dont nous sommes témoins dans le champ des libéralismes s'apparente décidément à **une famille recomposée, et en recombposition permanente**.

Mais n'est-ce pas finalement le propre de la liberté, point commun à nos trois libéralismes, de permettre des combinaisons multiples, entre des conceptions différentes de la liberté, et même entre la liberté et ce qui semble la menacer ? Par nature et par définition, la liberté ne se laisse pas embrigader dans un schéma unique, immuable et réducteur. C'est pourquoi nos trois libéralismes entretiennent entre eux **à la fois** des rapports de filiation et des relations de faux amis.