Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1930)
Heft: 74

Artikel: La philosophie protestante de la religion : d'après M. Emil Brunner
Autor: Bridel, Philippe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380176

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.12.2025

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

LA PHILOSOPHIE PROTESTANTE DE LA RELIGION
D'APRÈS M. EMIL BRUNNER

La librairie R. Oldenbourg a entrepris la publication d'un manuel de philosophie, composé de plus de trente monographies confiées à divers spécialistes, sous la direction de MM. Alfred Bæumler (Dresde) et Manfred Schrœter (Munich). Le cahier concernant la « philosophie de la religion selon le point de vue de la théologie protestante » a été confié à M. le professeur Emil Brunner, de Zurich (1), le P. Erich Przywara (Munich) traitant le même sujet du point de vue de la théologie catholique dans un autre fascicule (2).

Le livre de M. Brunner est d'une haute portée et personne ne le méditera sans profit. L'auteur s'y montre en possession d'une doctrine bien déterminée, dont il a soigneusement établi les bases et scruté les conséquences ; il fait preuve d'une remarquable habileté d'argumentation ; la construction qu'il a élevée est cohérente, de belle tenue, et, sauf certains points où ses thèses, je le pense, laissent apparaître leur essentiel défaut, tout est clair dans ce livre. Une érudition étendue permet à l'auteur de faire de nombreux appels à l'histoire de la théologie et à celle des religions ; il nous donne à ce propos de brèves caractéristiques, accompagnées de jugements plutôt sévères, mais sérieusement mûris, et sème une quantité de remarques intéressantes, dont la valeur subsiste même aux yeux de qui ne peut adopter tel quel le système proposé. Ajoutons que ces pages,

(1) *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, von Emil Brunner, München und Berlin, 1927, R. Oldenbourg. 100 p. in-4. — (2) *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, von Erich Przywara S. J. 104 p.

en dépit du caractère abstrait du sujet qu'elles traitent, ne cessent de soutenir le lecteur par le caractère vigoureux de leur composition, par la chaleur qui les anime, par leur style ferme et franc, rehaussé çà et là d'heureuses trouvailles verbales.

Pour être dès l'abord orienté dans l'analyse qui va suivre, qu'il suffise de savoir que M. Brunner appartient au groupe de théologiens nouveaux dont M. Karl Barth est le chef ; qu'avec lui — et avec plusieurs autres — il ne relève dans Schleiermacher guère que les erreurs dont fut entaché ce grand initiateur, et, avec quelque ingratitude, en méconnaît les mérites ; qu'il a manifestement plus de sympathie pour Kant, dans la pensée duquel il trouve à glaner ; mais que son inspirateur avoué c'est le grand solitaire de Copenhague : Sören Kierkegaard.

*
* *

Sous le terme — plus ou moins adéquat, il le déclare — de « philosophie de la religion », ce qu'étudie ici M. Brunner ce sont les questions concernant la nature de la *révélation* et la nature de la *foi* par laquelle nous recevons « la Parole de Dieu ». Mettre en pleine lumière le caractère propre de ce couple : révélation-foi ; marquer les rapports — essentiellement antithétiques — qu'il soutient avec la philosophie rationnelle, avec le sentiment mystique, avec la science historique, tel est le but que poursuit l'auteur. C'est donc sur un problème d'ordre formel qu'il entend concentrer son effort. Mais, comme nulle part la forme ne saurait se détacher entièrement du fond, comme en toute science l'objet commande les méthodes, comme il n'est pas possible de prétendre établir le caractère divin d'une révélation sans dire ce qu'elle apporte, on pense bien que le distingué professeur de Zurich — s'il ne nous livre pas ici toute sa dogmatique (et nous craignons, à cause de cela, de ne l'avoir pas toujours bien interprété) — touche du moins à beaucoup de points essentiels de la doctrine évangélique.

Dès le début, M. Brunner pose cette thèse capitale : Le chrétien, possédant par sa foi la vérité suprême, doit bien se garder d'aller se mettre, en tant que théologien, sous la dépendance d'une philosophie humaine, laquelle, au cas le plus favorable, daignera seulement assigner dans son système une place à la possibilité abstraite d'une révélation, ou plus généralement d'une « religion » (ce qui, nous le verrons bientôt, est loin d'équivaloir). Il faut adopter l'attitude inverse ;

c'est la théologie évangélique qui, de son point de vue souverain, aura à déclarer de quel œil doit être considéré le savoir naturel, et à expliquer comment et pourquoi ce savoir peut avoir un rôle à jouer même après réception de la révélation divine.

Sur cette thèse, nous croyons pouvoir nous déclarer d'accord ; est-elle autre chose, en effet, que l'expression technique du principe posé dans Col. II, 3 et I Cor. II, 15? Mais de là nous ne pensons pas qu'il faille déduire avec notre auteur la condamnation des séculaires travaux des apologistes du christianisme. M. Brunner en parle avec trop de dédain ; ces travaux, d'après lui, symptômes et fruits d'un fléchissement de la foi, ne feraient que placer celle-ci en mauvaise posture, parce qu'ils impliquent constamment quelque concession de sa part. — Que les apologistes aient souvent commis des erreurs, nous ne saurions sans doute le nier ; parfois ils ont, pour mieux sauver l'essentiel pensaient-ils, fait des retraites déplorables, d'autres fois au contraire ils se sont maladroitement acharnés à défendre des positions intenables et sans valeur. Mais en soi l'apologétique est à nos yeux une activité normale de la part de l'Eglise, qui ne peut ni ne doit éviter la lutte avec le monde. Il faut qu'elle se défende contre les objections que le monde lui oppose en les renouvelant sans cesse, et il faut qu'à son tour elle l'attaque : or comment rencontrer l'ennemi si l'on refuse de descendre, pour cela, sur son terrain? Ceux qui, à chaque moment de l'histoire, ont pris leur part de ces batailles, firent acte de courage et non de langueur spirituelle. Tant qu'elle vivra sur terre, l'Eglise enfantera des apologistes ; elle en eut dès les premiers jours : les discours et les épîtres de Paul, par exemple, ne renferment-ils pas plus d'un argument tendant à dissiper le scandale que les Juifs prenaient de la croix du Christ, et à persuader les Grecs que cet Evangile qui leur faisait l'effet d'une folie est en réalité sagesse parfaite ? Au reste, M. Brunner lui-même présente quelque part ses théories sur la révélation comme constituant « la vraie apologétique » : tout revient donc, en définitive, à dire qu'il y a de bonne et de mauvaise apologétique ; la question est de savoir si celle qui nous est ici proposée est la meilleure, et si même elle est bonne.

1. *La révélation et la raison.* — De tous temps on a discuté les rapports de la révélation avec la raison. La plupart des théologiens ont, en termes divers, professé que la vérité évangélique est au-

dessus de ce que la raison peut établir, mais n'en contredit pas les principes : de sorte qu'elle paraîtra folie à l'homme dépourvu des lumières de l'esprit, tandis que celui qui en est illuminé peut reconnaître que cette vérité répond admirablement aux besoins les plus profonds de l'intelligence comme de l'âme entière. Quelques-uns, toutefois, comme Tertullien, pour marquer mieux la suréminence de la foi, pour mieux accentuer la distance qui la sépare de toute connaissance naturelle, n'ont pas craint d'appliquer à l'Evangile les qualificatifs d'« absurde », d'« impossible » : *credo quia absurdum*[1]. Suivant cet exemple, M. Brunner ne se contente pas d'employer avec prédilection le mot de « paradoxe », mais va jusqu'à écrire que « le signe distinctif inhérent à toute expression authentique de la foi chrétienne, c'est l'impossibilité logique, c'est la contradiction », c'est le fait d'être « impensable » *(undenkbar)*.

Ces outrances me paraissent inutiles et même préjudiciables à la bonne cause qu'il s'agit de défendre. Je ne vois pas comment elles se concilient avec la remarque, faite plus loin par notre auteur, que les croyants eux-mêmes, dès qu'ils réfléchissent ou seulement dès qu'ils veulent proclamer leur foi, ne le peuvent faire qu'en obéissant aux lois de l'intelligence humaine (dont la plus essentielle, est-il besoin de le rappeler ? est le principe de contradiction). Je constate, enfin, qu'en utilisant plusieurs des précieux matériaux rassemblés dans l'ouvrage dont nous parlons, il serait facile d'aboutir à une formule inverse, à savoir celle-ci : le cachet inhérent à toute pensée humaine étrangère aux lumières de la révélation chrétienne est une incurable impuissance à se dégager de la contradiction logique ; en ce domaine comme en tout autre, l'Evangile seul apporte l'unité, l'Evangile seul résoud, résoud réellement, les irréductibles antinomies. Il est vrai que, pour parler de la sorte, il faudrait se soustraire à l'emprise de Kierkegaard. Mais, pour l'instant, trêve aux critiques ! continuons d'exposer.

Toute l'activité intellectuelle de l'homme, remarque M. Brunner, est un effort pour découvrir la réalité véritable, qui tout à la fois s'annonce et se dérobe à lui sous les innombrables données qu'il ne perçoit qu'à l'état plus ou moins incohérent. Ces données, il voudrait se les *expliquer*, en les ramenant à leurs causes élémentaires, et d'autre part les *comprendre*, en découvrant le plan universel dont elles font

(1) Ce qui n'empêche pas Tertullien de dire ailleurs — autre exagération rhétorique ! — *anima naturaliter christiana.*

partie, le tout par rapport auquel elles ont une signification. D'un côté le « quelque chose » dont tout se compose, d'autre part, « l'idée » de quoi tout dépend; c'est entre ces deux termes inaccessibles que se meut la science, qui, d'une part, ne saurait faire un seul pas sans escompter le caractère rationnel de la réalité (car, consciemment ou non, cette présupposition est à la base de toutes ses hypothèses) et qui, d'autre part, ne se sent jamais assurée que lorsqu'elle a pu, par quelque observation sensible, contrôler le bien-fondé de ses théories.

Viennent les philosophes dont l'ambition, dépassant les bornes des patientes recherches scientifiques, ne vise à rien de moins qu'à deviner le mot de l'énigme universelle. Les uns — ce sont les *idéalistes* — raisonnent de la façon suivante : puisque notre pensée a surgi dans l'univers, et puisque notre pensée arrive à comprendre tant de choses dans l'univers, n'est-ce pas qu'à vrai dire tout dans l'univers est rationnel ? n'est-ce pas que le fond de tout est une Pensée éternelle ? — Généralisation téméraire ! car, de fait, il saute aux yeux que l'univers présente maintes choses incompréhensibles, que l'univers est plein de données irrationnelles. Tandis que sous tous les cieux et à toutes les époques les idéalistes ont tenu un langage à peu près identique, les *métaphysiciens*, eux, sans s'écarter d'un certain nombre de conceptions typiques auxquelles on les voit périodiquement revenir en leur donnant des formes plus ou moins perfectionnées, nous offrent plus de variété. Leur procédé consiste à universaliser la méthode des hypothèses et à faire, en s'appuyant sur le savoir de leur temps, quelque hardie supposition concernant la réalité totale. Mais qui ne voit qu'aux diverses hypothèses métaphysiques manquera toujours la possibilité de se procurer une justification expérimentale ?

Aussi le dernier mot reste-t-il à la *philosophie critique*, quand elle proclame que l'esprit humain ne peut ni se contenter d'un matérialisme impuissant à expliquer le côté rationnel des choses, ni se fier à un idéalisme qui méconnaît la présence, au sein de l'univers, d'éléments irréductibles à la pensée pure. D'une part, donc, la raison, avec ses lois propres, en dehors desquelles nulle connaissance n'est possible, et, de l'autre, des données irrationnelles, sans lesquelles notre savoir manquerait de base ; il est impossible d'échapper à ce dualisme, ce qui revient à dire qu'il est impossible d'arriver à connaître vraiment la réalité.

L'impuissance de la raison apparaît plus gravement encore si du

terrain de la théorie on passe sur celui, plus essentiel, de la pratique (plus essentiel, puisque la connaissance n'est, après tout, qu'un département spécial de l'ensemble de la vie). Non que la raison soit muette dans le domaine pratique : elle prétend à y gouverner ; mais, réduite à proclamer une loi toute formelle — et dont la formalité même fait la grandeur —, elle se montre incapable de déterminer réellement ce que, dans le concret, nous avons à faire. Et puis, l'autorité qu'elle réclame lui appartient-elle authentiquement ? Aussi longtemps que l'homme en reste réduit au jeu de la raison immanente, tant que l'idée du bien demeure une idée — fût-ce la plus noble de toutes —, la vie morale manque de suzeraineté véritable ainsi que de moteur réel ; il faudrait pour qu'il en fût autrement qu'au sein du monologue stérile où nous sommes ainsi enfermés vînt à retentir la voix d'un Dieu transcendant, seul capable de commander d'une manière positive et de se faire obéir.

Enfin, si avec une loyauté courageuse — qu'ont eue si peu de philosophes (et dont Kant lui-même, qui l'a eue, n'a point su tirer les conséquences) — nous examinons l'état réel de notre être intime, nous y constaterons la présence d'un mal radical, d'une opposition patente entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être : mortelle blessure, à laquelle nous sommes impuissants à remédier, faute qui aurait besoin d'un pardon, que seul pourrait nous accorder (s'il le veut bien) le Souverain à qui notre état moral fait injure.

Nous voici donc acculés non plus seulement, comme tout à l'heure, à une impasse dans l'ordre de la pensée, mais à une fatale déchirure de notre vie en son centre même. Ici s'avère décidément notre totale banqueroute, ici éclate notre détresse foncière *(Existenznot)* ; mais c'est ici même qu'intervient la révélation. Le vrai Dieu, le Dieu personnel, sortant de son silence, a dévoilé son secret : il nous accorde libéralement la justice, à nous injustes ; et ce fait, que nulle intelligence ne pouvait prévoir, cet acte, que nulle raison ne saurait comprendre, ce don de pure grâce nous l'acceptons par la foi.

Dès lors, en même temps que se trouve surmontée notre détresse vitale, nous échappons à l'impasse théorique où nous enfermait le duel interminable du réalisme avec l'idéalisme. Tandis que la raison tentait vainement d'atteindre d'une part à la chose en soi, de l'autre à l'idée en soi — deux termes aussi inconciliables entre eux qu'inaccessibles l'un et l'autre —, nous avons affaire maintenant au Créateur unique, dans la pensée et dans la volonté duquel (dans les

decreta duquel) résident à la fois la cause première et le principe suprême de tout ce qui existe ; et désormais nous envisageons (pour employer, en les transformant, les mots célèbres de Schopenhauer) *die Welt, als Wille und Vorstellung... Gottes.*

Qu'on se le dise bien, toutefois, la doctrine de la création n'est pas une solution scientifique ; c'est un article de foi. Personnalité de Dieu et création ex nihilo ne sauraient trouver place en science ni en philosophie ; ces points, qui marquent l'arrêt de toute pensée rationnelle, ne peuvent être pour celle-ci qu'un scandale. Et comprenons bien aussi que ce que Dieu créa jadis, nous essayerions vainement de le deviner en étudiant le monde actuel : miroir brisé, qui ne réflète plus l'image de son auteur[1]. Ce qu'était la nature telle que Dieu l'a conçue et voulue — et ce qu'était l'homme véritable — nous ne le saurons qu'aux jours de l'accomplissement, lorsque les choses seront rétablies, quand apparaîtront ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre que la révélation nous promet et qui sont au nombre des objets de la foi évangélique.

Voilà pour la théorie ; quant à la pratique, notre vie morale aussi trouve enfin son principe dans la révélation du Dieu personnel et créateur. Devant lui, cette autonomie, que la raison nous proposait comme la plus digne attitude à laquelle nous dussions viser, cette « vertu » qui nous semblait l'idéal à poursuivre, s'avèrent comme de vaines chimères, plus que cela, comme d'orgueilleuses prétentions à une indépendance impie. Le contraire du péché, ce n'est point la vertu mais la foi, cette foi qui, en acceptant le don de la grâce, devient pratiquement obéissance. Par elle se trouve surmontée l'opposition entre l'idéal et le réel, l'opposition entre le devoir et l'être ; le croyant considère désormais hommes et choses au point de vue de Dieu ; il les voit en tant que « justifiés » par Lui[2] ; et de là une éthique toute nouvelle, celle de l'amour.

Mais, à vrai dire, le mot d'*éthique* n'est guère à sa place là où désormais il ne s'agit plus de devoir mais d'amour. Toutefois, il ne faut pas oublier que la foi n'est point la vue : tout gracié qu'il est, le

(1) Paul (Rom. 1, 20) me paraît accorder plus de valeur à ce miroir fêlé. Et Jésus ne nous a-t-il pas appris à voir partout dans la nature (en dépit de l'ivraie qu'y a semée l'ennemi) la main, toujours présente et toujours active, du paternel Créateur ? — (2) Le croyant voit hommes et choses comme « appartenant à Dieu tels qu'ils sont ». Ici la pensée de l'auteur nous échappe ; veut-il vraiment dire que quiconque est justifié par la foi tient le monde entier pour « justifié » ?

« juste » qui vit « de sa foi » n'en reste pas moins un pécheur, vivant ici-bas où pour le moment Dieu le fait demeurer ; en sorte que, de fait, il ne peut ni se passer de recourir à la science humaine, tout imparfaite qu'elle soit, ni soustraire sa conduite à la discipline de la loi. Mais du moins connaît-il le caractère provisoire de ces choses ; sachant et comprenant bien qu'il ne peut exister de science chrétienne, de culture chrétienne, d'Etat chrétien, ce n'est qu'indirectement qu'il participe à ces divers ordres de faits, en attendant leur disparition.

Pas plus en pratique qu'en théorie, le croyant n'est donc soustrait aux conséquences de l'insondable désastre qui a bouleversé la nature humaine avec tout le monde ambiant ; même pour le croyant, raison et révélation ne s'harmonisent point ; les thèses que saisit sa foi lui restent paradoxales ; Dieu s'y révèle... comme incompréhensible ; l'unité, la sécurité de la vision ne seront notre partage que dans une économie à venir. En un mot, la foi ne saisit pas la solution, elle ne la « possède » point, mais elle se réjouit de la savoir promise.

2. *Révélation et expérience religieuse.* — « L'essence de la religion », dont on parle si volontiers, est chose inexistante : ce que l'on découvre quand on étudie avec soin les divers phénomènes appelés religieux, ce n'est point une tendance, mais deux au moins, fort distinctes l'une de l'autre. D'un côté, voici les religions objectives ; elles se fondent sur certains faits qu'elles envisagent comme la manifestation de divinités personnelles, qu'il faut honorer par des actes de culte, et dont il faut tâcher de conserver ou de regagner la faveur. Le bénéfice ainsi poursuivi par l'adorateur, il pourra le concevoir d'une façon plus bassement utilitaire ou plus raffinée ; les moyens employés pour y parvenir (prières, sacrifices) seront plus ou moins matériels on plus ou moins exclusivement moraux ; toujours s'agira-t-il de rapports que l'homme s'efforce d'entretenir ou de rétablir entre lui-même et ses dieux (ou son Dieu).

D'un autre côté, voici la religion subjective ou mystique ; il ne s'agit plus ici de personnages divins, mais de quelque chose d'indéfini, de neutre : « le divin ». Et ce à quoi l'on vise, ce n'est plus à un rapport respectueux s'entretenant par des actes ; c'est à un rapport intime de sentiment, d'amour, à une fusion, à une absorption. Les exercices auxquels se livre alors le fidèle (depuis les intoxications et les danses hypnotisantes jusqu'aux plus abstraites méditations) n'ont d'autre

but que l'état psychologique lui-même auquel, grâce à eux, l'homme parvient.

Sans doute voit-on dans maint groupe humain, et jusque chez un même individu, se manifester les uns à côté des autres des phénomènes appartenant à ces deux types religieux, qui se limitent alors réciproquement. Cela n'empêche pas que ces deux types sont en réalité non point complémentaires, mais essentiellement antithétiques. N'est-il pas visible, en effet, que plus un mystique, obéissant à sa tendance véritable, se détache de toute représentation concrète et de toute coutume consacrée, plus il prend figure d'athée aux yeux des partisans d'une religion soit rituelle soit morale, tandis qu'à son tour le mystique accuse ceux-là de formalisme et de mondanité? Qu'est-ce à dire sinon que ce qui constitue pour l'une des deux tendances le fond même de la religion apparaît comme impie au regard de l'autre?

De fait, ces deux tendances manifestent la corruption de la nature humaine — non pas seulement par l'impossibilité où elles se trouvent de se concilier l'une avec l'autre, mais par le défaut propre à chacune d'elles. Dans les religions objectives, en effet, l'homme, se posant impudemment en face de ses dieux, vient réclamer d'eux ce qu'il se flatte d'avoir mérité par ses dons rituels ou par ses bonnes œuvres. Et d'autre part, dans le mysticisme, l'homme, méconnaissant l'infranchissable barrière que son péché dresse entre la divinité et lui, s'attribue le fallacieux pouvoir de s'unir directement à elle. Ici comme là, l'homme vise à se procurer lui-même ce qui n'est nullement à sa libre disposition : méconnaissant ainsi, d'un côté, qu'il a besoin d'être gracié et, de l'autre, qu'il lui faut un médiateur.

Or, grâce et médiation, acte accompli par Dieu pour réparer ce que nous tenterions en vain de réparer nous-mêmes, voilà ce que la révélation évangélique procure à la foi du chrétien. Et ceci n'est plus de la « religion » : c'en est, au contraire, l'abolition ; ce qui n'empêche pas de pouvoir dire aussi que c'en est le véritable accomplissement. En effet, c'est la réponse enfin accordée d'en-haut à cette nostalgie, à ce besoin de Dieu, qui constitue le plus noble attribut de l'âme humaine ; mais c'est, du même coup, la condamnation radicale de toutes ces religions par lesquelles l'homme a tenté d'apaiser sa soif sacrée, religions qui toutes constituent — on vient de le voir — des bravades à l'égard de Dieu, des moyens dont le pécheur se sert pour s'épargner la capitulation de son orgueil.

Ici encore la délivrance présuppose donc chez l'homme une ban-

queroute avérée, une totale désespérance ; ici l'homme pieux doit reconnaître le néant de ses plus belles performances cultuelles ou éthiques, ici le mystique doit renoncer à l'ambition de se procurer une « expérience » directe de communion avec Dieu, pour se contenter de la foi au Médiateur qui nous a été donné.

3. *Révélation et histoire.* — L'histoire, science des faits humains, ne vise pas seulement à les exposer avec exactitude, mais à les expliquer du mieux possible. Or, des deux méthodes d'explication scientifique auxquelles on peut recourir, ni l'une ni l'autre ne parviennent à embrasser ici toute la réalité. N'en appeler qu'à l'enchaînement causal signifierait, en l'espèce, tout ramener au hasard ; et d'autre part on échoue lorsqu'on tente de découvrir partout dans la série des événements une direction téléologique : de fait, le cours des choses ne nous laisse constater qu'un nombre plus ou moins grand de séries de faits liés entre eux, mais non point un tout cohérent.

De ce décousu nous découvrirons la cause si nous envisageons ce qui se trouve au fond de tout fait historique, si nous considérons quels en sont les éléments constitutifs, à savoir des personnes humaines. Car la personnalité n'est point une simple donnée, un pur résultat des forces de la nature ; c'est l'effet d'une interpellation adressée par le Créateur à certaines de ses créatures, l'effet d'un appel à l'existence, destiné à provoquer une réponse. En celle-ci consiste cette mystérieuse responsabilité qui fonde la liberté de la personne humaine et fait de chacun de ses moments un acte, une décision. Mais toutes les décisions successives qui se déroulent au cours d'une vie d'homme ont à leur origine une décision primordiale qui les domine, comme une même pensée musicale engendre et gouverne toutes les notes d'une symphonie. Or cette réponse à l'appel divin, par laquelle se constitua notre dignité d'être personnel, ce fut une réponse perverse, le péché, par qui d'emblée cette dignité se perdit.

Chacun de nous porte à cet égard en son intimité un secret que le prochain ne saurait pénétrer, que nous-mêmes ne faisons que constater sans le pouvoir comprendre ; car le résultat de cette coupable décision originelle a été de nous établir dans les ténèbres du mensonge, en même temps que de nous asservir à une funeste nécessité.

Ce sombre mystère, qui gît en toute personne humaine, fait l'a priori de l'histoire entière de notre race ; de là ce caractère d'incomplète cohérence que nous y relevions tantôt. Partout on y constate,

se succédant sans cesse et s'enchevêtrant les uns dans les autres, des efforts d'intégration et des efforts de désintégration ; toujours l'individu et la collectivité, mutuellement indispensables et mutuellement antagonistes, cherchent en vain à s'harmoniser ; car la décision qui nous a séparés de la divine source de la vie a corrompu aussi le principe de la communauté et suscité de fausses indépendances ; nous avons perdu l'original, le normal rapport de l'individu avec la société, et nous ne le pouvons retrouver.

Aussi est-ce vainement qu'on a essayé de bâtir des philosophies de l'histoire ; ce ne sont là que chimères. L'histoire n'a pas d'unité en elle-même ; on ne la saurait expliquer par quelque loi qui lui soit immanente : c'est en dehors et au-dessus d'elle qu'il en faut chercher le sens véritable, dans quelque chose que ne peut atteindre aucune observation psychologique et dont ne peut témoigner aucun document « historique », dans quelque chose que la foi seule saisit : à savoir la révélation divine — dont le Christ forme le point central entre une chute originelle et un accomplissement final, qui l'un comme l'autre se trouvent situés au delà des bornes de l'histoire phénoménale. Et celle-ci nous apparaît dès lors comme un régime provisoire d'ordre troublé, mêlé de sens et de non-sens.

Le cœur de l'histoire humaine, c'est l'histoire des religions. N'est-ce pas, en effet, dans les religions que toutes les civilisations ont pris leurs principes? et n'est-ce pas en elles que l'homme a eu l'occasion de percevoir, plus que partout ailleurs, cette misère profonde et totale à laquelle Dieu seul pouvait remédier?

En ce domaine très particulièrement la science moderne s'est appliquée à découvrir, et elle a prétendu trouver, en effet, une unité qui n'existe point en réalité. S'inspirant de l'esprit évolutionniste, la science des religions a voulu voir en elles toutes des formes plus ou moins pures de « la religion » essentielle. Parfois, comme à l'époque du rationalisme, c'était pour ajouter que seules ont valeur les vérités éternelles qui se sont ainsi révélées peu à peu à l'esprit humain et qu'il nous faut savoir dégager de leurs enveloppes accidentelles. D'autres fois une importance plus grande a été accordée aux religions concrètes : on a reconnu qu'elles seules peuvent exister véritablement, et bien souvent on a, comme Schleiermacher par exemple, déclaré que le premier rang parmi elles appartient au christianisme.

Mais la foi évangélique ne saurait admettre semblable attitude ; pour elle la révélation en Christ n'est point un type — fût-ce le

meilleur — entre d'autres types de religion : l'Evangile forme un genre à lui seul ; il est la vérité divine en face de simples et vaines recherches humaines ; en opposition aux questions que l'homme a pu se poser, il est la réponse donnée par Dieu, la réponse unique : « Il n'y a pas d'autre nom par lequel nous puissions être sauvés ». L'Evangile est donc en dehors de toute histoire des religions, comme il est en dehors de toute philosophie rationnelle.

Bien entendu, cet ἅπαξ inhérent à la révélation biblique est objet de foi, non de démonstration scientifique ; le croyant est assuré, mais il ne saurait prouver, que Jésus est tout autre chose qu'un fondateur de religion comme le Bouddha, Zoroastre ou Mahomet. Ce qu'on peut attendre toutefois d'une théologie évangélique c'est qu'elle fasse bien voir que, par sa structure comme par sa portée, l'Evangile diffère si évidemment de toutes les religions humaines qu'il faut renoncer à prétendre établir entre elles et lui aucun lien de continuité historique, ni même aucun parallélisme. C'est ce que M. Brunner s'applique à établir sommairement.

Sans doute, remarque-t-il, le chrétien peut reconnaître dans les religions de ce monde certaines vérités partielles ; mais il constate d'autre part que ces religions ne constituent jamais de réels préludes de l'Evangile. Chose à noter, nulle part l'opposition entre elles et lui n'éclate plus évidemment que là même où le rapprochement semblerait devoir être le plus grand. En un sens, en effet, la vraie foi est moins étrangère aux religions barbares qu'elle ne l'est aux religions plus évoluées. Les premières présentent ce vif sentiment d'une réalité supérieure et redoutable, qu'on voit s'affaiblir lorsque vient à se constituer la mythologie polythéiste, lorsque le culte tend à devenir affaire civile, lorsque les volontés jadis mystérieuses des puissances invisibles arrivent à se confondre avec les lois utilitaires de la cité, et que finalement la notion d'une révélation véritable disparaît au profit de la seule raison naturelle.

Le mysticisme, d'autre part, ne se dirige pas davantage vers le but. En Inde, où il a atteint son développement le plus parfait, on peut constater à quel point l'opposition est radicale entre ses théories cosmiques, ses pratiques ascétiques et la révélation chrétienne, où nous voyons Dieu pardonner tout en restant sévère envers le péché, et qui nous apprend que le Créateur a assigné à l'histoire de l'univers un but positif auquel nous avons à concourir. Et quel absolu contraste encore de ces incarnations multiples et successives, ou — en d'autres

mythologies — de ces morts et renaissances périodiques de certaines divinités, avec l'unique venue en chair du Christ, qui meurt une seule fois pour ressusciter à jamais !

4. *La révélation et la Bible.* — C'est par la Bible que nous apprenons à connaître Jésus en qui Dieu se donne à nous ; pour bien voir se dessiner cette mystérieuse personne et apprendre ce que signifie sa venue, il n'est pas trop de cet ensemble de livres où tout converge vers elle. De là l'attitude que prend à l'égard de l'Ancien et du Nouveau Testament notre foi, qui perçoit la véritable unité de ce double recueil. De là encore le fait qu'un même mot rencontré chez Lao-Tseu ou chez Platon n'a pas du tout la même portée pour nous que lorsqu'il se rencontre dans nos saints livres.

Mais combien s'égare une prétendue « orthodoxie », qui confond avec la révélation divine elle-même ce qui n'est que le témoignage humain rendu à cette révélation ; qui oublie que la Parole de Dieu ne se fait entendre dans ces pages qu'à la condition que le Saint-Esprit, par son activité actuelle et intime en nos âmes, nous l'y fasse reconnaître ; et qui, en définitive, substitue à l'effort constamment nécessaire d'une foi vivante cet a priori dangereusement commode : tout ce que dit la sainte Ecriture est vrai, croyons donc tout ce qui s'y trouve écrit, parce que cela s'y trouve écrit. Cette théorie de l'inspiration verbale est la mort de toute véritable « foi » biblique, car en ceci précisément la Bible est Parole de Dieu, que nul procédé autre que la foi n'en peut constater la vérité.

Dieu, pour se révéler, a choisi la « forme de serviteur » ; c'est un petit peuple à demi-sauvage qu'il a élu pour y exécuter son plan rédempteur ; c'est sur une croix d'infamie qu'il a voulu dire son secret suprême ; ainsi aussi a-t-il déposé sa parole en un livre qui n'est exempt ni de contradictions, ni d'erreurs historiques ou scientifiques. Il importe de reconnaître cette incongruence entre la chose révélée et les moyens de sa révélation ; car il est essentiel à la foi chrétienne que le respect de la Bible ne devienne point un fétichisme comme celui qu'en diverses religions on voue aux textes sacrés ; il est essentiel qu'on ne fasse pas de nos deux Testaments un livre d'oracles, un divin dictionnaire de la conversation, où l'on prétende aller chercher des renseignements infaillibles sur toutes sortes de sujets. Une vraie foi biblique n'exclut donc point la critique, elle la réclame.

Une vraie foi biblique aussi n'entrera point en conflit avec les

sciences naturelles et leurs incessants progrès — pourvu, bien entendu, que ces sciences veuillent bien demeurer sur leur propre terrain et ne prétendent pas donner leurs théories comme explication totale de la réalité. Les croyants n'ont rien perdu à s'être accommodés tout doucement de la cosmologie de Copernic, si différente pourtant des conceptions énoncées jadis par les écrivains bibliques ; ils ne doivent pas avoir plus de répugnance à éliminer aujourd'hui de la doctrine de la chute les traits qui, dans nos récits sacrés, présentent un caractère manifeste de mythologie ou de pseudo-science enfantine.

Un problème autrement grave est celui des relations de la foi avec l'historiographie. Si la révélation constitue un fait contingent, un acte (ou une série d'actes), la connaissance que nous en pouvons posséder n'est-elle pas exposée aux incertitudes, à la probabilité toujours relative et, pour tout dire, au caractère forcément provisoire qui affecte tout savoir concernant des faits historiques ? et dès lors notre foi ne repose-t-elle pas sur une base chancelante ? — Non, répond M. Brunner, la certitude de la foi ne dépend pas de celle, toujours incomplète, que procure la science historique ; le croyant se trouve à l'égard du fait révélateur dans une tout autre situation que l'historien ; il n'y a pas là pour lui un simple événement du passé, un anneau qu'il faille aller chercher bien loin en arrière dans la chaîne des siècles, mais quelque chose qui, d'une certaine façon — la seule importante pour l'âme pieuse —, se trouve être actuelle, contemporaine de celui qui la saisit. Le même Dieu qui s'est révélé en Christ se rendant témoignage actuellement par son Esprit dans l'âme du croyant, celui-ci se trouve en possession d'une certitude là où l'historien ne parvient peut-être pas à dépasser une haute probabilité[1].

5. *Foi, Eglise, théologie.* — Révélation et foi sont deux termes corrélatifs, la première ne pouvant être discernée et saisie que par la

(1) Quelque justes et fortes que soient ces observations de M. Brunner, nous remarquerons qu'elles ne sauraient aboutir à libérer entièrement la foi de toute dépendance à l'égard de l'histoire et de ses travaux ; car, à supposer qu'on en vînt à démontrer irréfutablement que Jésus n'a jamais existé, la foi, ne pouvant plus s'y attacher, se verrait obligée de changer d'objet. Il y aurait lieu de rappeler ici la distinction mise en relief par Martin Kæhler entre une certitude générale et pratiquement très suffisante concernant la réalité d'un fait historique *(geschichtlich)*, et une connaissance — peut-être impossible à se procurer — de ce même fait, qui serait assez précise, assez strictement documentaire pour revêtir un caractère scientifique *(historisch)*.

seconde. Qu'est-ce donc que la foi et comment surgit-elle en l'homme ? Elle n'a dans l'être humain, dit M. Brunner, aucun siège psychologique déterminé ; aucune des facultés de l'âme et nul degré particulier de leur développement ne peuvent fournir à la foi aucun élément positif. Le seul point de contact qui puisse exister entre l'homme et la révélation divine est d'ordre tout général et de nature toute négative : c'est l'angoisse vitale — cette détresse dont font partie, sans doute, les redoutables et insolubles problèmes qui tourmentent la pensée, mais dont l'essentiel est constitué par l'intolérable fardeau de l'existence pécheresse, par le poids écrasant de la coulpe.

A cette détresse Dieu répond, et cette réponse comporte de sa part une double action : d'une part, comme Fils, il s'incarne une fois pour toutes et se donne au monde, de l'autre, en tant que Saint-Esprit, il met, de moment en moment, sa parole dans le cœur des croyants et y suscite ainsi cette connaissance, de genre tout particulier, qui est la foi : identité paradoxale, impensable, dit M. Brunner ; la Parole de Dieu dans l'âme du fidèle se trouve ainsi ne faire qu'un avec la parole objective, historique, avec la parole écrite !

De ce paradoxe en résultent d'autres. Et d'abord, la parole divine s'impose d'autorité, mais cependant, pénétrant l'esprit de l'homme pour y prendre forme de certitude et d'évidence, elle ne réclame nullement une soumission aveugle. Et puis, pendant que, considéré du dehors, l'acte de foi du croyant apparaît comme une décision personnelle de sa part, comme un saut hardi qu'il fait dans les ténèbres, le croyant, lui, sent bien qu'en cette affaire il est passif et non actif : il ne pourrait faire autrement que de croire ; cette foi à laquelle il se livre, c'est un don qui lui est accordé ; au fond ce n'est pas lui qui saisit la vérité, il est saisi par elle. Le croyant, sans doute, répond à la Parole divine et obéit ; mais — fait non moins miraculeux que ne l'est la révélation elle-même — s'il répond de la sorte, c'est que Dieu le fait ainsi parler, c'est que l'Esprit Saint dit « oui » dans son âme.

La doctrine du *testimonium Spiritus Sancti*, de l'action constante de l'Esprit faisant retentir au dedans des âmes la parole jadis révélée, est tout autre chose que la thèse romaine selon laquelle, outre la révélation en Christ et après elle, il se ferait par l'organe des chefs de l'Eglise une révélation complémentaire, expliquant les saintes Ecritures et, de fait, se les surbordonnant. L'Eglise ne possède point un tel pouvoir, et tout corps constitué qui y prétend est à cet égard

infidèle à la Parole de Dieu, donnée, répétons-le, une fois pour toutes.

Mais l'Eglise, certes, existe et non pas seulement d'une manière invisible par la communion cachée de tous ceux qui croient en Christ; non, elle revêt, elle doit revêtir des formes visibles. Le croyant évangélique, avons-nous vu, n'est point un mystique : c'est à ce monde réel, déchu, que Dieu a donné son Fils ; ce sont les hommes d'ici-bas qu'il déclare lui appartenir; c'est donc au sein de l'histoire et de ses misères que l'*ecclesia militans* doit travailler, en attendant qu'elle atteigne son accomplissement dans le royaume des cieux. Ses intérêts propres, c'est-à-dire le développement de la vie spirituelle avec ses alternatives de conquêtes et de défaillances, ne s'identifient point, du reste, avec les phases glorieuses ou pénibles de l'histoire humaine : telle chose que le monde célèbre comme un progrès admirable peut être fâcheuse au point de vue spirituel, ou vice-versa.

La marche du règne de Dieu est cachée et pour ainsi dire souterraine ; en ce sens la vraie Eglise reste invisible, et la foi sait qu'il en sera toujours ainsi jusqu'à ce que cesse l'histoire. Il ne faut pas nourrir d'illusions à cet égard, ni cesser de parer au danger qui toujours menace l'Eglise de se vouloir dresser en face du monde comme disposant de ce que le monde ne possède pas (et dès lors de prétendre soit le lui imposer à la façon cléricale, soit le lui octroyer à la façon humanitaire moderne). Sachons-le bien : l'Eglise n'a d'autre trésor que la Parole de Dieu, qu'elle proclame, mais dont l'administration demeure toujours au pouvoir de la libre grâce.

Au nombre des tâches incombant à l'Eglise militante se trouve la *théologie*. Travail destiné à donner une forme réfléchie et scientifique à cette foi chrétienne qui implique la rupture opérée dans l'enchaînement rationnel par la révélation divine, la théologie ne saurait avoir pour rôle de tendre à rationaliser la foi, mais, tout au contraire, de prendre nettement conscience du caractère spécial de son principe, d'exposer les caractères distinctifs de la révélation et de tirer les conséquences qui en découlent.

La présupposition de toute théologie étant ce miracle de la révélation qui fait scandale pour la raison, en résulterait-il qu'elle ne pût avoir droit au titre de science ? Mais ne reconnaît-on pas que les procédés d'une étude systématique se peuvent appliquer à des objets de genres très divers ? A moins de céder à d'étroits préjugés professionnels, le physicien ne fait pas de difficulté pour admettre qu'il existe de véritables sciences autres que celle qu'il cultive : biologie,

psychologie, droit, sociologie, etc. Pourquoi donc n'y aurait-il pas une science de la foi, ayant pour objet la révélation biblique, admise comme telle ? Mais, bien entendu, cette science « théologique » ne peut exister que pour des croyants, c'est-à-dire au sein de l'Eglise ; ce qui ne veut pas dire, certes, qu'elle ait à recevoir de l'Eglise des résultats prescrits d'avance : non, elle est science ecclésiastique en ce sens seulement que, de la part de l'Eglise, elle porte ses réflexions et ses recherches sur la foi biblique dont vivent tous les chrétiens. C'est dire qu'une théologie soi-disant objective et purement scientifique — comme quelques-uns l'ont prônée — est chimère ; toute théologie est liée à la révélation chrétienne, liée à l'Ecriture sainte, organe de la parole divine.

Cela étant, il semble qu'il ne puisse y avoir de place pour elle au sein des Universités, où l'on se pique d'absolue indépendance. D'où vient qu'on y accueille néanmoins la théologie ? C'est qu'au fond les hommes ont le sentiment plus ou moins net que la science tout entière ne peut avoir son fondement dernier qu'en quelque chose qui réside au delà du savoir rationnel ; la présence de la théologie dans l'Université manifeste l'existence de l'esprit critique, par lequel le savoir humain prend conscience de ses bornes. Il résulte de là que, pour justifier sa place dans l'Université, la théologie doit se montrer fidèle à sa mission propre : préciser clairement, au lieu de tenter de les masquer, les caractères qui font de la révélation chrétienne un fait exceptionnel dans la trame générale des événements, et qui la mettent en opposition flagrante avec la raison.

Si cette opposition demeure en somme identique en tous temps, il est néanmoins manifeste que l'état des sciences humaines et de la civilisation générale variant d'époque en époque, la tâche des théologiens doit se présenter constamment sous de nouveaux aspects ; il y a donc une histoire de la théologie. Une partie de l'ouvrage de M. Brunner est consacrée à indiquer les principales tendances qui s'y sont déployées à partir de la Réformation.

Ce tableau est fort sombre; l'auteur ne nous montre, en effet, dans les travaux de nos théologiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles que des formes diverses de trahison envers la vérité évangélique, que des façons diverses « d'abandonner l'unité paradoxale » qui en constitue le propre caractère et que les réformateurs avaient si bien exprimée. Protestant contre l'intrusion séculaire de traditions auxquelles on avait de plus en plus accordé une autorité indue, en concur-

rence avec l'autorité de la parole divine, les réformateurs ont proclamé fortement l'unicité de la révélation accomplie, exclusivement et pour jamais, en Christ. Cela signifiait, d'une part, la vérité éternelle, inaccessible à la sagesse humaine, se manifestant d'en haut, en un point du temps et de l'espace, et d'autre part la justice, impossible à acquérir, libéralement accordée par Dieu : révélation et justification toutes deux saisies par la foi, que le Saint-Esprit vient produire en nos âmes.

A ces deux paradoxales synthèses, qui n'en sont qu'une seule à vrai dire, à cette unité de l'autorité objective et de la liberté intérieure — que nulle raison ne peut ni procurer, ni comprendre — les générations qui succédèrent à celle des réformateurs ne surent pas demeurer fidèles. Bientôt on voit se constituer l'*orthodoxie*, qui, en opposition directe avec le point de vue des héros religieux du XVIe siècle, substitue à leur foi vivante en la parole de Dieu, c'est-à-dire en l'enseignement biblique spirituellement saisi, un attachement tout extérieur aux textes sacrés : fausse objectivation, engourdissement de la foi, qu'on essaie ainsi de transformer en une possession paresseuse et figée. Le *rationalisme* survient, pour qui ne sauraient être d'importance que ces vérités banales qu'il estime avoir existé *semper et ubique*, alors que, tout au contraire, la vertu de la parole divine est d'avoir été réellement donnée en un acte contingent du Dieu personnel. Avec Lessing, Herder et leurs après-venants, le rationalisme pur semble éliminé, car on revient à donner valeur à l'*histoire* ; mais on n'arrive point pour cela à ressaisir la vraie notion de la révélation divine, que l'on confond avec le naturel développement progressif de l'esprit humain. Dans cette ligne on verra, sans doute, beaucoup de penseurs faire une place des plus honorables au christianisme parmi les diverses manifestations de la vie psychologique ; mais ils cèdent tous à l'erreur, précisément, de considérer la révélation évangélique comme appartenant au nombre de ces manifestations, et ils prétendent en apprécier la valeur par rapport à quelque idéal préconçu, qu'ils estiment constituer la pure essence de la religion. Cette norme au nom de laquelle on juge ainsi l'Evangile pourra être d'ordre intellectuel, comme pour Hegel, d'ordre sentimental, comme pour Schleiermacher, ou d'ordre éthique, comme pour Ritschl : le procédé demeure identique au fond et il est, par son principe même, contraire au caractère d'unicité inhérent à la révélation biblique. Quant au *subjectivisme* piétiste

et romantique, s'il put paraître avantageusement arracher la religion aux mains du rationalisme, il n'améliora point en réalité la situation ; et sous ses formes renouvelées — par exemple celle de l'irrationalisme de M. Otto — il se montre impropre, lui aussi, à faire droit à l'idée d'une révélation véritable.

Un élément important sur lequel le romantisme a contribué à fixer l'attention des historiens, c'est le rôle capital qui revient aux individus et, aussi, aux types divers des religions ; mais cette considération n'a point ramené les théologiens à la vérité ; d'un côté, elle s'est trouvée radicalement faussée par la méthode, que nous avons signalée déjà, de rapporter le christianisme, avec les diverses religions humaines, à certaines normes a priori ; puis, surtout, de plus en plus dominé par l'idée du relativisme inhérent à tout phénomène historique, on en est venu à ne plus admettre qu'il puisse être apparu un point fixe au milieu du flux universel, un fait dépassant toute l'histoire et la dominant. Quand Trœltsch en vint à proclamer qu'entre la révélation biblique et le bouddhisme, par exemple, il n'y a que des différences de degrés et qu'après tout il serait imprudent de vouloir proclamer l'absoluité du christianisme, il sonna le glas de la théologie protestante telle qu'elle s'était longuement et graduellement développée sous les auspices de l'orthodoxie, du rationalisme, du romantisme et de l'historicisme.

N'était-il pas apparu, depuis la Réforme, d'autres tendances que celles qui viennent d'être critiquées? Oui, reconnaît M. Brunner, mais, estime-t-il, tendances mal définies, sans grande énergie et qui n'ont guère eu d'action. Une seule exception mérite d'être signalée : Sören Kierkegaard, dont enfin l'on commence d'écouter la voix.

* * *

Au moment de passer à la critique du point de vue qui vient d'être résumé, nous commençons par déclarer que, fermement convaincu du caractère unique et absolu qui appartient à Jésus-Christ, nous ne pouvons qu'être sympathique au désir qui anime M. Brunner d'établir cette vérité capitale. En face du programme chimérique d'une soi-disant théologie extrachrétienne, « *unkirchliche Theologie* », en face aussi du total relativisme auquel aboutissait Trœltsch, nous considérons l'effort de M. Brunner et de l'école dont il est l'un des plus brillants représentants comme une réaction naturelle, justifiée,

et qui pourra porter de bons fruits. Mais nous constatons, d'autre part — sans nous en étonner beaucoup — que cette réaction est outrancière, comme le fut Kierkegaard, ce penseur vigoureux dont elle aime à se réclamer ; et, plus nous tient à cœur la thèse vitale qu'il s'agit de défendre, plus nous regrettons de la voir associée ici à d'autres thèses qui nous paraissent non seulement erronées, mais dangereuses.

Sans toucher à diverses questions de philosophie et d'histoire sur lesquelles nous aurions peut-être à discuter les jugements de l'auteur ; et sans nous arrêter, d'autre part, comme il nous serait agréable de le pouvoir faire, à relever les points sur lesquels nous sommes d'accord avec lui, nous nous bornerons à dire pourquoi nous repoussons un système qui, dans l'intention de relever la valeur de la révélation évangélique, dégage celle-ci de toute attache avec le cours général de l'histoire, et, pour exalter la grâce, la met en opposition complète avec la nature : ce qui aboutit, pensons-nous, à supprimer l'humanité du Christ pour affirmer sa divinité.

Dans son abrégé de l'histoire de la théologie protestante, M. Brunner nous fait voir, s'opérant sous diverses formes, la dissolution malheureuse de certaines synthèses qu'avaient, par la foi, saisies les héros évangéliques du XVIe siècle. Nous nous plaignons, à notre tour, que le distingué dogmaticien de Zurich méconnaisse la nécessité de certaines autres synthèses, auxquelles n'ont pu s'élever nos réformateurs, en leur tragique labeur de pionniers, nous laissant la tâche de les poursuivre et, si possible, de les formuler. Après avoir énuméré diverses tendances, plus ou moins excessives en leur genre, et dont il lui est assez aisé de faire ressortir les défauts, M. Brunner se débarrasse lestement comme de non-valeurs, et sans même en nommer un seul, des divers essais théologiques conçus jadis sous le mot d'ordre de la *Vermittlung*. Ce mot ne veut point dire « juste-milieu », ainsi qu'on l'a parfois interprété, mais « conciliation » : conciliation par réelle synthèse et non par suppression d'un des termes concurrents. Conciliation de l'éternel avec le contingent, de l'absolu avec le progressif, du divin avec l'humain, tel était le programme. Que nous ne puissions trouver pleine satisfaction chez aucun des théologiens qui ont, en somme, travaillé sur ce thème sans être du reste classés toujours expressément dans le groupe des *Vermittler*, cela prouve seulement que nul travail humain n'est parfait ni définitif ; mais cela n'autorise point, pensons-nous, à

tourner le dos désormais aux principes posés par le génie admirable (j'entends Schleiermacher) qui, avec tant de clairvoyance, sut énoncer la tâche véritable de la théologie évangélique, et à s'aller raccrocher à quelques-uns des éléments les moins heureux de la théologie du XVIe siècle.

S'inspirant des boutades que Luther a décochées contre la philosophie, mais surtout subissant l'influence de Kierkegaard, M. Brunner — nous l'avons vu — insiste sur le caractère paradoxal des réalités évangéliques ; il semble même considérer le caractère de l'irrationnalité comme appartenant d'une façon spéciale au domaine de la révélation, comme en constituant le propre critère. Or, il n'en est point ainsi : à n'importe quel degré de l'existence, tout être réel et tout fait positif s'offrent à l'expérience comme des données ultra-rationnelles.

N'était le spectacle qui s'impose à nous du mouvement des corps dans l'espace et, d'une façon plus générale, du changement de toutes choses, de pareils faits n'eussent pas été devinés par la raison — portée qu'elle est, bien plutôt, à penser qu'un objet doit en chaque instant se trouver en quelque endroit déterminé et point ailleurs, et qu'au surplus il y a constamment alternative exclusive entre « être » et ne « pas être ». Les raisonnements des Mégariques, et de Zénon d'Elée avant eux, ne témoignent-ils pas que là déjà il y a matière à paradoxe et, si l'on veut ainsi dire, à scandale pour la raison. Passant plus outre, nous constaterons que certains phénomènes physiques, faciles pourtant à produire, surprennent l'intelligence à tel point qu'un prestidigitateur y peut trouver l'occasion de gagner sa vie, et que tel d'entre eux porte, chez les savants eux-mêmes, le nom de « paradoxe » : tel le fameux paradoxe hydrostatique, que nous avons tous rencontré quand nous préparions notre baccalauréat. Et qu'est-ce si l'on aborde le domaine de la vie ? Faits vulgaires mais combien ultra-rationnels, je veux dire faits que nul raisonnement n'eût pu permettre de prévoir et ne peut expliquer : cette merveilleuse puissance d'une semence dont le ressort vital, loin de s'épuiser, va pendant une suite de siècles multiplier son énergie en la communiquant à des graines de plus en plus nombreuses ; et ces dessins qui parent les ailes d'un papillon, délicates mosaïques formées par la minutieuse rencontre de milliers de petites écailles, et qui se transmettront de génération en génération, à travers un œuf minuscule, puis une chenille, puis ce liquide amorphe, résultat de la décomposition de

l'insecte dans une chrysalide d'où va ressortir un élégant hyménoptère portant l'exacte livrée de son espèce ; et cet instinct qui fera qu'après avoir vécu une dizaine d'années en eau douce, sur le continent, l'anguille va gagner la mer et remonter le cours du gulf-stream, affrontant ainsi, en même temps que la salure de l'océan, des chaleurs de plus en plus intenses, pour arriver enfin, après 3 ou 4000 kilomètres de course, dans ces parages des Bermudes où elle opérera sa reproduction et d'où les alevins qu'elle aura engendrés devront refaire le voyage en sens inverse ! Rien de tout cela n'est à proprement dire compréhensible ; rien de tout cela n'est expliqué, mais bien constaté.

Plus profond que les paradoxes de la mécanique et que les merveilles de la vie ou de l'instinct, voici enfin le mystère de la personnalité. Aucun individu humain n'est un simple résultat de la race, du temps, du milieu, un simple point de rencontre de forces externes, un simple rouage inerte, qui n'ait pour office que la transmission de mouvements préalablement donnés. Chacun, si chétif soit-il, introduit quelque chose de nouveau dans le concert universel, chacun est créateur pour sa part, petite ou grande. Et parfois cette part est immense, parfois l'influence d'une personnalité se marque profondément et pour longtemps dans les destinées d'un peuple ou même du monde : qu'eût été le cours des choses si, au lieu de donner le jour à Napoléon, Lætitia Bonaparte eût fait une fausse-couche ? Que serait l'Europe aujourd'hui si Bismarck fût tombé mortellement blessé dans l'une des trente et quelques *Mensuren* auxquelles il prit part durant sa vie universitaire? Jamais l'histoire ne pourra se ramener au jeu d'un pur déterminisme. Sans doute, chez elle comme en tout autre domaine, on discerne l'emprise de certaines lois générales ; sans doute on peut reconnaître que certaines conditions étaient indispensables pour que telles œuvres se pussent accomplir ; et sans doute on peut, d'autre part, prévoir en quelque mesure les conséquences qui vont probablement découler de telle situation donnée ; mais toute prévision peut se voir bouleversée par la naissance d'individus dont l'action viendra imprimer au cours des choses une direction inopinée.

Et si, maintenant, il apparaît un jour, au sein de notre race, une personne dont le pouvoir initiateur dépasse celui de tout héros, génie ou prophète, dont l'action créatrice s'exerce dans la région la plus essentielle, la plus profonde de la vie, et, sans s'épuiser jamais, puisse s'étendre à l'humanité tout entière jusqu'au terme de ses destinées, nous aurons là — plus que jamais — l'occasion de reconnaître

que la raison ne saurait ni tout prévoir, ni tout expliquer ; là — plus que jamais — nous serons appelés à constater plutôt qu'à comprendre (la constatation se faisant ici par ce regard spirituel qu'est la foi) ; mais en somme l'attitude de notre intellect en face de cette merveille des merveilles ne sera pas radicalement différente de celle qu'il est obligé de prendre en maintes autres occasions. Il y a, dans cette affaire, analogie à relever aussi bien que différence ; et, parce qu'il s'agit là certainement de choses « qui n'étaient pas montées au cœur de l'homme » et qui n'y pouvaient point monter, mais que « Dieu nous a données par sa grâce », cela n'autorise point à prétendre que le caractère distinctif de ces choses est d'être anti-rationnelles et impensables.

Mon opposition aux vues de M. Brunner en ce point n'aurait qu'une médiocre importance, peut-être, et je n'y aurais pas tant insisté si ces théories ne concernaient que le domaine de la connaissance. Mais non, selon notre auteur, l'Evangile doit être un paradoxe pour la raison pratique aussi bien que pour la théorique : il y a opposition et non lien organique entre ce que la conscience humaine estime moral et ce que Dieu nous révèle en Christ. Nous dirons bientôt les graves conséquences qui découlent de cette façon de voir ; commençons par établir qu'elle n'est pas conforme à l'enseignement biblique, mais qu'aussi et fort heureusement il n'est point nécessaire de recourir à pareille théorie pour soutenir, comme M. Brunner désire le faire et comme je le veux ainsi que lui, le caractère absolument unique de la vérité chrétienne.

Comme le point suprême d'une pyramide, pour être sans second, n'en fait pas moins partie de la pyramide elle-même, ainsi la révélation de la grâce divine en Christ, pour être l'accomplissement parfait, le sommet à jamais insurpassable des rapports entre l'homme et Dieu, ne cesse point pour cela d'appartenir à l'ensemble de ces rapports de personne à personne qui constituent la vie éthique. Nombreux sont les textes de nos saints livres qui, loin de présenter l'œuvre rédemptrice comme un paradoxe pour notre sens moral, marquent au contraire l'analogie qui — en dépit de toute la différence du parfait à l'imparfait — règne entre la conduite du Père céleste et celle de parents humains. « L'Eternel ton Dieu te châtie de la même façon dont un père châtie son enfant... Comme un père a compassion de ses enfants, l'Eternel a compassion de ceux qui le craignent. » Ainsi parle l'Ancien Testament. Quant à Jésus, son

système d'enseignement par similitudes est une perpétuelle attestation des liens qui existent entre l'œuvre rédemptrice et les lois de la morale humaine. En pardonnant aux pécheurs, Dieu, nous dit-il, fait ce que put faire le père d'un enfant prodigue ; et, loin qu'en pareille matière la perfection du Très-Haut apparaisse comme devant opposer sa façon d'agir aux actes moraux des humains, Jésus en tire au contraire un argument a fortiori (Matth. VII, 11 ; Luc XI, 13). Quant au Sauveur lui-même, lorsqu'il vole au secours des plus misérables, il déclare se comporter comme un médecin qui a pitié des malades, et quand il va jusqu'à donner sa vie pour notre salut, il dit imiter le dévouement d'un bon berger envers ses brebis. C'est cet essentiel côté des choses que Kierkegaard a profondément méconnu et que sont entraînés à méconnaître à leur tour ceux qui actuellement s'abandonnent à l'influence de ce génie puissant mais mal pondéré.

Des défauts qui en résultent, dans leur théologie, je signalerai quatre principaux.

1. Pour M. Brunner il n'existe point de parenté entre les religions et la révélation chrétienne, mais au contraire une opposition radicale. Tentatives humaines pour procurer une réponse aux besoins profonds de l'âme, les religions ne sont toutes qu'orgueil et mensonge. Un tel verdict est le résultat de l'horreur qu'ont produite chez le théologien zurichois certains abus de la *Religionsgeschichte*[1], qui aboutissaient à mettre notre Sauveur sur un pied d'égalité, et parfois d'infériorité, à l'égard d'un Bouddha, d'un Zoroastre, d'un Mahomet. Je m'en explique ainsi la rigueur, mais je n'y saurais souscrire.

Sans doute, à analyser chacune des religions qu'a connues le monde extra-chrétien, on y découvre plus d'une lacune grave, plus d'une pernicieuse erreur ; mais cela empêche-t-il que, dans ces cadres fort imparfaits, au milieu de superstitions souvent odieuses, n'aient surgi et n'aient subsisté des milliers d'âmes qui, souvent avec une sincérité et une humilité touchantes, ont cherché la vie éternelle? Et ne serait-il donc pas vrai que «quiconque cherche trouve etq u'on répond à celui qui frappe à la porte » (même s'il ne sait pas toujours très bien qui réside dans la maison)? Serait-il croyable qu'à de réelles prières — et l'on ne saurait douter que des païens aient réellement prié,

(1) Remarquons que, par le singulier qui y figure, le nom de cette science est déjà tendancieux ; le français dit, plus sagement : « *Histoire* — et cela signifie, au fond, description — *des religions* ».

parfois — Dieu ait pu rester insensible parce que ces prières ne portaient pas l'exacte adresse qu'il aurait fallu?

Je vais plus loin : comment douter que partout où il y a eu ne fût-ce qu'embryon de piété véritable, partout où il y a eu prière, c'est que Dieu lui-même était à l'œuvre dans l'âme de l'homme ; car à quiconque vient faire appel à son secours le Seigneur peut toujours dire : «Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais déjà» ...en quelque mesure.

Sous couleur de mieux exalter l'œuvre suprême de l'Eternel envers notre pauvre monde, cette croix où il a fait enfin « éclater son amour envers nous », n'allons pas méconnaître l'immensité du champ dans lequel s'est toujours exercée et toujours s'exerce son activité miséricordieuse. Plus encore que les études des savants, certaines des expériences rapportées par nos missionnaires rendent impossible de ne voir dans la vie religieuse des païens que lugubres singeries du diable, comme l'ont pensé quelques Pères, ou que purs produits de la nature pécheresse abandonnée à elle-même, ainsi que l'entend M. Brunner. Certes, nous reconnaissons dans les religions non chrétiennes — et combien fortement, hélas ! — l'action du péché ; mais nous y découvrons, d'autre part, luttant avec le péché et, en quelque mesure, triomphant de lui, l'action du grand Berger qui de ses bienfaits aiguillons ne cesse de poursuivre et de guider ses brebis égarées.

L'existence de la religion d'Israël et les relations qu'elle soutient avec l'Evangile crée, du reste, pour la thèse de M. Brunner une insurmontable difficulté, et il me semble qu'on peut remarquer sur ce point quelque malaise, au milieu d'un exposé qui se caractérise habituellement par la crânerie et la netteté. Considérons un instant ce sujet. Fidèle au sentiment de Jésus lui-même et de ses premiers messagers, le chrétien ne manque pas de tenir pour authentique la piété des héros de l'Ancien Testament ; sa foi s'exerce à contempler la grande nuée de témoins qui, depuis Abel, saluèrent de loin la délivrance à venir ; il tient pour père des croyants cet Abraham qui, mystiquement, vit par avance le jour du Christ et s'en réjouit. Ainsi, du trésor que l'Evangile nous a pleinement livré, nous professons que certaines prémices déjà furent en la possession des anciens Hébreux. Qu'est-ce à dire, sinon que la révélation parfaite fut non seulement précédée mais préparée par des révélations incomplètes? Qu'est-ce à dire sinon que, de par l'existence de notre Bible en deux tomes, le théologien

chrétien est tenu de chercher une conciliation entre le ἐφ' ἅπαξ qui caractérise l'incarnation rédemptrice, l'apparition personnelle de la Parole divine en Jésus, et cet autre fait incontestable, à savoir que Dieu fit entendre sa parole aux pères par les prophètes « à maintes reprises et de plusieurs façons »?

Or, une fois cette voie ouverte — et forcément ouverte — au relatif, on ne peut sans arbitraire prétendre la couper aux frontières du canon biblique. Si, malgré tant d'obscurités et tant d'inconséquences, la piété d'un Elisée ou d'un David sont pour nous œuvres de la grâce divine, de quel droit refuser à l'action de cette même grâce — préludante, si j'ose ainsi dire, — la piété de maint Hindou, Grec ou Africain, qui jamais non plus n'a connu Jésus?

On répondra, sans doute : « Ne voyez-vous pas que, réellement, historiquement, la foi israélite a préparé la venue du Christ, ce qui oblige à reconnaître qu'elle était en harmonie préétablie avec l'Evangile, tandis que les religions du monde n'ont abouti à rien du tout? » — Ce « rien du tout » est-il exact? Le vieux cliché selon lequel il y eut, comme disent tant de catéchismes, préparation « positive » au sein d'Israël et préparation toute « négative » parmi les païens n'est-il pas un trompe-l'œil? A certains égards la préparation fut négative aussi chez les Juifs : j'entends par là qu'elle consista plutôt à exciter des besoins qu'à y satisfaire ; et, d'autre part, quand on se rappelle comment l'Evangile se répandit dans le monde hellénique, et mieux que dans le monde judaïque, ne se trouve-t-on pas conduit à reconnaître que les religions et les philosophies païennes avaient réussi à éveiller dans bien des âmes non seulement des aspirations mais aussi des espérances, qui les avaient positivement préparées à accueillir le message évangélique?

Nous pensons pouvoir entendre ainsi l'histoire du monde antéchrétien sans oublier nullement le rôle très spécial qui, par la sagesse de Dieu, fut accordé au peuple élu : « Le salut vient des Juifs », Jésus est né de la race de David selon la chair, il est né « sous la loi », — c'est-à-dire dans cet antique régime moral et religieux qui, s'il fut le providentiel « pédagogue » chargé de conduire les âmes au Christ, servit au Christ lui-même de point de départ et de point d'appui pour le développement de sa conscience messianique et filiale. Ce sont là des faits, dont nous n'avons aucune intention de diminuer l'importance ; ils confèrent à la révélation hébraïque une valeur à jamais exceptionnelle ; mais ils n'autorisent point, selon nous, à

détacher de l'organisme général des fastes humains ce morceau qui en est le cœur même.

Oui, sans doute, c'est de derrière les collines palestiniennes qu'on a vu surgir enfin le soleil d'En-haut, ce soleil qui porte la santé dans ses rayons ; et ce radieux lever avait été préparé, comme annoncé, par une longue aurore qui n'avait pas été sans intermittence en son progrès, mais dont la marche séculaire fut pourtant bien manifeste. Ailleurs, chez les nations du monde, nulle continuité semblable et nul aboutissement au plein éclat du jour : ce ne furent qu'étoiles parsemées dans un ciel ténébreux, ou, parfois, brefs éclairs déchirant la longue nuit ; toujours est-il qu'il y eut là quelque lumière ; or nous ne croyons pas qu'aucune lumière, et ne fût-ce qu'une étincelle, puisse jaillir d'ailleurs que du grand foyer d'où viennent toutes les grâces.

2. De même qu'il conteste l'existence d'aucun rapport positif entre les hommes et Dieu dans les religions païennes, M. Brunner ne reconnaît aucune préparation positive au salut dans l'état moral des individus. La grâce, selon lui, n'a qu'une porte d'entrée en nos âmes, celle de la détresse radicale. Sur ce point, comme sur plusieurs autres, l'école barthienne, par ses exagérations, tend à transformer en dangereuse erreur une incontestable vérité.

La vérité, la voici. Le salut est pure grâce ; l'homme livré à lui-même ne saurait se régénérer : pauvre individu qu'il est, comment triompherait-il d'un mal sur les racines génériques, et peut-être faut-il dire cosmiques, duquel il n'a pas de prise ? Toute doctrine pélagienne d'un mérite préalablement acquis par de bonnes œuvres, tout synergisme même est incompatible avec la vraie foi évangélique ; et plus un chrétien avancera dans la vie spirituelle, plus il sera prêt, sans doute, à confesser que c'est du fond d'une incurable perdition que l'a retiré la gratuite initiative du Dieu-Sauveur.

Mais il ne faudrait pas, de cette vérité dogmatique, tirer des applications psychologiques qu'elle n'implique point. De fait, ce n'est pas toujours et nécessairement par la conscience terrifiante de la damnation que commencent, entre l'âme et le Dieu vivant, des relations réelles et d'essence véritablement chrétienne. On le voit bien en se rappelant ce qui s'est passé pour la plupart des disciples immédiats de Jésus, on l'a vu sans cesse au cours de l'histoire de l'Eglise, nous l'observons autour de nous et peut-être en nous-mêmes. Il ne fau-

drait pas commettre l'erreur de ces piétistes qui, lorsqu'ils virent arriver chez eux Zinzendorf et constatèrent qu'il n'avait jamais passé par une crise de *Zerknirschung*, lui déclarèrent que sûrement il n'appartenait point à ce Sauveur qu'il prétendait tant aimer. Sa jeune âme en fut navrée, jusqu'au moment où il trouva, pour ses critiques et pour lui-même, cette admirable réponse : Il y a des enfants qui ne font leurs dents qu'à travers de douloureuses convulsions, à d'autres elles poussent sans qu'on s'en aperçoive, l'important c'est d'arriver à en avoir, et j'ai la certitude d'en posséder.

Débarrassons-nous de tout a priori en matière de vie spirituelle ; infinie est la diversité des âmes, quelque identique qu'en soit l'essence dernière ; et multiples sont les voies du Dieu-Sauveur. Il est des cœurs, certainement, qui n'ont pu voir luire l'aurore de la délivrance qu'après avoir traversé quelque longue nuit d'angoisse et peut-être de terreur ; des cœurs à qui l'amour du Père n'est apparu enfin qu'à la lueur des foudres de sa sainteté. Il en est d'autres à qui Dieu s'est manifesté dès l'abord dans sa bonté magnifique et qui, en avançant dans la communion de son amour, ont appris de mieux en mieux combien sérieux est cet amour : pour eux, on peut dire que c'est au rayonnement de son immense charité qu'ils ont découvert le Dieu trois fois saint.

Mais parler de la sorte, c'est encore s'exprimer d'une façon trop schématique. De fait, et quelle qu'en ait été l'origine, toute vie chrétienne en se développant manifeste une constante alternance, une constante interaction de ces deux forces divines aussi inséparables en l'Evangile que le sont les deux pôles dans un aimant [1].

Dans l'étude qu'il a publiée sur Dostojewski, un des compagnons d'armes de MM. Barth et Brunner, M. Ed. Thurneysen, présente à notre admiration maintes outrances du célèbre écrivain russe dans lesquelles nous n'arrivons point à reconnaître comme lui un esprit vraiment évangélique. C'est ainsi qu'il cite avec faveur la page où le romancier nous montre un ivrogne déclarant entre deux hoquets que c'est à ses pareils, mais non aux honnêtes gens, que Dieu daignera parler avec bonté au jour du jugement, parce qu'au moins, « vrais cochons », ils n'ont jamais prétendu, eux, être autre chose que des « cochons ». Est-ce vraiment là un juste commentaire de la parole adressée par le Christ aux prêtres et aux anciens du peuple :

(1) Je me permets de reproduire, dans ces deux derniers alinéas, quelques lignes de ma brochure, épuisée : *Les trésors dont nous avons la garde*, Paris 1926.

« Je vous le dis en vérité, les publicains et les prostituées vous précèdent dans le royaume des cieux » ? Le Sauveur n'a-t-il pas expliqué sa sentence en ajoutant : « Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice et vous ne l'avez pas cru ; les publicains et les prostituées l'ont cru... et vous ne vous êtes pas repentis ». Se repentir, s'humilier en déplorant ses fautes, voilà ce qui est nécessaire, et possible, aux uns comme aux autres. Or le vieil ivrogne en question est-il vraiment pénétré de repentance ? La façon dont il proclame sa honteuse dégradation exprime-t-elle une humilité véritable ? ne comporte-t-elle pas, qui sait ? le pire de tous les orgueils, la prétention du vice à se voir, en tant que vice, préféré par le Dieu saint aux pauvres vertus des hommes sages ?

Il y a dans le jeu captivant des paradoxes — qui sont souvent des sophismes — quelque chose de morbide et de fort périlleux.

Ah ! certes, il ne faut point affaiblir ce que proclame l'Evangile quant au néant de toutes prétendues justices devant le Dieu trois fois saint, et il ne faut rien perdre, non plus, de ses merveilleuses déclarations quant à la puissance illimitée de la grâce pour sauver les plus indignes ; mais qu'on se garde bien de se représenter le Seigneur tel que j'entendais un jour décrire — avec grande injustice, du reste — une dame connue pour ses généreux efforts envers les femmes perdues : « Quel dommage pour moi », me disait une brave jeune fille qui passait alors par des moments très difficiles, « quel dommage que je me sois appliquée à rester toujours honnête ! Je ne puis compter sur aucune sympathie ; si seulement j'avais fait la cascade, Mme X*** s'intéresserait activement à moi ».

Nulle part la Bible ne présente la débauche comme le chemin le plus sûr pour aboutir au salut ; le chemin normal pour arriver à cette humilité, qui est bien la condition nécessaire à l'acceptation de la grâce, c'est une vie morale, c'est une vie d'obéissance. L'Ancien Testament est plein de cette pensée ; mais le Nouveau pareillement. Ce même Paul qui flagelle avec tant d'énergie toute confiance en notre propre justice, ce même Paul qui (selon son énergique expression) a mis aux ordures tous ses avantages de pharisien fidèle, avec quelle conviction ne célèbre-t-il pas, d'autre part, l'utilité de la loi et de l'éducation qu'elle inculque à ceux qui, la connaissant, s'y soumettent. Et Jésus, ce même Jésus qui absolvait la femme adultère, qui peignait si admirablement l'accueil fait par le père au fils prodigue effondré dans sa honte, Jésus n'a-t-il pas désigné un « cœur

honnête et bon » comme le terrain vraiment préparé à recevoir la semence de vie ? et quand il voyait venir à lui un Nathanaël, ne saluait-il pas avec joie cet Israélite véritable, cet homme sans fraude ?

Le sel est une bonne chose, n'en laissons pas perdre la saveur ; mais trop de sel empoisonne ; ne prenons pas, comme Nietzsche, le tétanos pour de l'énergie ; restons « sobres », c'est-à-dire fuyons les excès ; ne nous imaginons pas que le christianisme sera plus vigoureux s'il cesse d'être sage : il est divin, mais il est sage, ou plutôt il est souverainement sage précisément parce qu'il est divin ; Vinet a eu raison de parler du « sublime bon-sens » de l'Evangile.

3. Le dualisme outré qui inspire toute la philosophie religieuse de M. Brunner ne peut manquer d'avoir son aboutissement dans la christologie. Quelle que soit l'importance capitale de ce sujet, ou plutôt à cause de cette importance, nous ne saurions songer à le traiter dignement ici. Pour apprécier d'une manière équitable les idées de notre auteur à cet égard, il faudrait analyser le grand ouvrage qu'il a consacré au Médiateur, à sa personne et à son œuvre [1]. Mais, sans méconnaître les développements et explications que contient ce beau livre, nous croyons pouvoir nous contenter de rattacher notre critique à une déclaration péremptoire qui se lit dans la *Religionsphilosophie*.

Partant de l'idée que le sentiment du devoir n'appartient qu'au régime de la nature pécheresse — tandis que nous y voyons pour notre part une fonction inhérente à la conscience de toute volonté subordonnée, et que c'est même dans la persistance de ce sentiment au fond de l'âme pécheresse que nous découvrons le lien qui, bon gré mal gré, l'attache encore au Dieu saint —, M. Brunner déclare que « la conscience » (c'est-à-dire le sentiment du devoir) n'exista pas plus chez le Christ qu'elle ne subsiste chez le diable. Je laisse de côté la psychologie satanique, sur laquelle je n'ai pas de renseignements ; pour ce qui concerne notre Sauveur, les récits évangéliques me paraissent en opposition manifeste avec la thèse que soutient M. Brunner ; car ils nous montrent Jésus « obéissant », obéissant jusqu'à la croix à une volonté supérieure à sa volonté personnelle, qu'il distingue nettement de celle-ci et à laquelle il sait qu'il doit se soumettre.

(1) *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927.

Dénier à Jésus la possession d'une conscience morale, c'est au fond lui dénier la nature humaine ; au reste comment la théologie du dualisme radical échapperait-elle à ce désastre ? J'appelle cela : un désastre ; car, si perdre la divinité du Christ, perdre l'absoluité du christianisme, perdre ce que M. Brunner appelle fort bien le ἅπαξ de l'incarnation de la Parole, cela signifie certainement la ruine de notre foi et de toute l'Eglise, d'autre part, perdre la réelle humanité du Sauveur, n'avoir plus en Jésus celui qui fut « semblable à nous en toutes choses à l'exception du péché », celui dont nous sommes destinés à reproduire l'image — de telle sorte qu'il soit notre frère « aîné », l'Adam dont nous serons la race —, c'est assurément n'avoir plus de médiateur véritable, puisqu'alors la main qui nous est tendue d'en-haut ne descend plus jusqu'à saisir la nôtre ; c'est en un mot voir s'évanouir entre Jésus et nous cette intime parenté, garantie de notre salut éternel, qu'expriment ces paroles mises par le quatrième évangile dans la bouche du Sauveur : « Il y a des chambres nombreuses dans la maison de mon Père » ; il est « votre père » aussi ; « je vous prendrai avec moi, afin que là où je serai vous y soyez ».

Retenir ensemble, retenir aussi bien l'un que l'autre ces deux termes également indispensables à notre rédemption : la divinité et l'humanité du Christ, tel est à jamais le devoir de toute théologie évangélique ; essayer d'en opérer la conciliation, telle est la tâche de cette théologie. Tâche difficile, que sans doute elle n'arrivera jamais à accomplir d'une façon tout à fait satisfaisante (aussi faut-il user d'une bienveillante indulgence dans l'appréciation des divers essais qui peuvent être tentés à cet égard), mais tâche qu'il ne faut pas esquiver en éliminant l'un des termes du problème, et qu'il ne faut pas non plus rendre absolument impossible en mettant ces deux termes en irréductible opposition l'un envers l'autre.

Or, c'est là ce qu'ont fait les anciens conciles lorsque, plaçant le problème sur le terrain d'une métaphysique étrangère aux intuitions bibliques, ils proclamèrent l'unité d'essence entre le Père et le Fils, en négligeant de remarquer que l'humanité, elle aussi (prise en la pureté de sa création, prise en sa destination véritable), est d'essence divine. Il aurait fallu comprendre que c'est parce que l'homme fut jadis « fait à l'image de Dieu », que le Fils de l'homme a pu être « l'image empreinte » du Père céleste : ouvrant à la foule des humains,

par sa perfection rédemptrice, la voie capable de les mener à devenir à leur tour « conformes à l'image » du Fils de Dieu [1].

Substituer cette métaphysique biblique à celle des conciles grecs ; s'en tenir au langage du Nouveau Testament où le nom de Dieu est toujours synonyme de Père, où le Fils est désigné comme « Seigneur » et médiateur (« il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, Jésus-Christ ») ; enfin, contrairement à ce qu'a fait si longtemps la théologie, donner toute l'importance qui lui appartient à la doctrine du Saint-Esprit, du Dieu « esprit », qui vient habiter dans les âmes avec l'ambition de les remplir de toute sa plénitude, ce sera rompre avec les vieux errements trinitaires, dont la Réforme — tout évangélique qu'elle voulût être — n'a pas su se dégager et qui encombrent encore notre marche.

Contre les erreurs qui furent commises par certains théologiens de gauche, on nous propose aujourd'hui de retourner à ces traditions déplorables. Essayera-t-on de les sauver sous la forme mitigée, très ingénieuse, féconde à plus d'un égard, mais en définitive intenable, qui eut naguère un grand succès chez nous : la théorie de la kénose ? C'est plutôt à la reprise du calvinisme primitif que, de divers côtés, on nous invite, à la reprise de cette théologie dans laquelle Jésus demeure sans unité personnelle et toujours flotte en des états contradictoires : sachant tout, en tant que Dieu, au même moment où il ignore beaucoup de choses, en tant qu'homme ; doué du pouvoir souverain, en tant que Dieu, pendant qu'il est accessible à la tenta-

(1) M. Brunner est d'avis (*The Theology of Crisis*, 1929, p. 12) que, tandis que le stoïcisme et le néo-platonisme croyaient à la continuité entre Dieu et l'homme, en un mot, étaient monistes, la religion biblique professe la discontinuité, le dualisme, puisqu'elle enseigne la doctrine de la création. Nous pensons que la vérité est précisément inverse ; tous les systèmes grecs, même sous leurs formes les plus raffinées, ont été dualistes ; d'après eux il y a toujours, en face l'un de l'autre, le divin et la matière, l'infini et le fini, l'être et le μὴ ὄν ; entre les deux termes opposés pas de communion possible; et, s'il y a une délivrance pour le fini, elle ne saurait consister qu'à s'absorber et disparaître dans l'infini. Au contraire, Dieu ayant vraiment créé, il n'y a aucune incompatibilité métaphysique et fatale entre Lui et ses créatures. S'il en est qu'il ait dotées de libre choix, il se pourra qu'elles commettent la folie d'opposer leurs volontés à la sienne ; ce sera là une révolte coupable, un tragique conflit, mais d'ordre spirituel, d'ordre moral et, partant, susceptible de réparation. Entre la personne du Dieu créateur et les personnes humaines il n'y a pas d'autre obstacle à la communion que le péché. Etant *donnée* une personne humaine non affectée de cette tare (et ce *don* là est celui que nous a accordé la grâce souveraine), cette personne pourra dire en toute vérité : « Je suis en mon père, et mon père est en moi ».

tion, en tant qu'homme ; priant, en tant qu'homme, celui qu'il appelle « mon Dieu et votre Dieu », tandis que lui-même est Dieu.

Quant à M. Brunner, sa façon d'entendre l'incarnation ramène celle-ci à être un « masque » sous lequel se cache la Parole divine ; il emploie volontiers à ce propos un mot qu'il emprunte à Kierkegaard, celui d'*incognito*. Or ce sont là des concepts directement opposés au langage biblique ; bien loin de nous présenter la personne humaine de Jésus comme ayant dissimulé la plénitude de la divinité qui y résidait, le Nouveau Testament nous déclare tout juste le contraire : « La Parole a été faite chair, elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité, et nous avons contemplé sa gloire, gloire de Fils unique ». A Philippe, qui voudrait que le Père lui fût « montré », Jésus déclare : « Il y a longtemps que je suis avec vous... or, qui m'a vu a vu le Père ». Quand Jean se rappelle les jours où avec ses compagnons il suivait le Sauveur sur les sentiers de la terre, il proclame : « La vie a été manifestée, nous l'avons vue... et ce que nous annonçons, c'est ce que nous avons entendu, contemplé de nos yeux, touché de nos mains ». A coup sûr, pour discerner en Jésus la Parole divine, il fallait qu'au regard physique se joignît l'intelligence spirituelle (comme, pour saisir la beauté de la madone de Holbein à Dresde, il ne suffit pas d'avoir un œil matériellement normal) ; toutefois c'est bien *dans* les faits et gestes du Sauveur et non en dépit d'eux que quiconque l'a « contemplé » de la bonne manière a « vu le Père ». — Etrange théorie que celle de M. Brunner : qui insiste (à bon droit) sur le caractère « historique », contingent, local et temporel de la suprême révélation de Dieu, mais qui déclare, d'autre part, que ce qui tenait à ce caractère local et temporel — bref tout le côté humain du fait — loin d'exprimer la Parole, la dissimulait !

Les théologiens qui, au XIXe siècle, ont tenté de construire leur christologie en partant de la personne humaine de Jésus étaient dans la bonne voie. Si leurs travaux n'ont pas été parfaits, si quelques-uns même ont compromis la cause par de graves défauts, c'est néanmoins sur cette base, seule solide, qu'il faut nous tenir. Reconnaître que le Christ appartient à notre race ne nous empêchera point de proclamer qu'il est le don suprême que Dieu a fait à l'humanité, l'être exceptionnel en qui le Père lui-même s'est définitivement révélé à nous et qu'il nous a assigné comme Seigneur en même temps que Sauveur. Constater que le Christ a été envoyé pour faire de nous tous des fils de son Père céleste ne nous portera point à oublier qu'il est néan-

moins le « fils unique » — non pas, il est vrai, en ce sens qu'il soit, lui, fils de Dieu métaphysiquement, alors que nous ne pourrions le devenir que spiritullement (pas trace de pareille distinction dans le langage scripturaire ; Jean XVII, 11, 21) ; mais, lui seul est fils direct, lui seul fut toujours fils bien-aimé, et nous ne pouvons, nous, enfants rebelles, redevenir des fils d'adoption que grâce à sa médiation rédemptrice. Premier-né entre tous, éternellement destiné à cette gloire souveraine, c'est à sa personne que furent et que restent suspendus la création du monde et tous les destins de l'humanité. Nous prétendons maintenir énergiquement ainsi l'absoluité du christianisme, le ἐφ' ἅπαξ de l'incarnation. Remarquer que le général fait partie de l'armée qu'il commande, ce n'est point le traiter en simple soldat, le faire « rentrer dans le rang » (selon l'expression qu'on a parfois appliquée aux idées que nous venons de défendre) ; remarquer que le centre fait partie intégrante du cercle qui pivote autour de lui, ce n'est point dire qu'il en soit un point quelconque, et lui rien enlever de son exceptionnel privilège.

4. Demandons-nous enfin ce que peut être la vie chrétienne, au point de vue du dualisme enseigné par M. Brunner.

Tout comme, en ce système, la Parole divine ne fait que se voiler pour quelque temps derrière une chair humaine mais ne s'incorpore pas réellement à l'humanité, de même paraît-il que, dans la personne du croyant, il ne puisse y avoir de pénétration effective de sa foi dans sa vie naturelle. M. Brunner, cela va sans dire, repousse de telles conséquences ; dans sa *Theology of Crisis*, s'il dénonce comme pernicieuse la conception « méthodiste » qui présente la conversion comme opérant de fait *(actually)* la transformation d'un pécheur en un chrétien (p. 21), il n'en affirme pas moins avec énergie (p. 109) que la foi se manifeste en une vie nouvelle, si bien que les païens eux-mêmes s'en aperçoivent et que les effets en sont grands dans le monde. Mais il ne nous montre pas quel lien vient rattacher ainsi deux domaines qu'il n'a cessé de déclarer étrangers l'un à l'autre.

De même, après avoir déclaré que tout ce qui peut être fait dans l'ordre du bien moral ou social n'a aucune valeur quant au salut du monde et à la venue du royaume des cieux, il affirme néanmoins que le chrétien ne saurait manquer de collaborer avec zèle aux efforts pour l'amélioration de l'humanité (p. 84 et suiv.) : de nature tout eschatologique, la foi n'en est pas moins, dit-il, agressive et prati-

quement conquérante. — Mais, encore un coup, où donc est le lien entre ceci et cela ? On a trop bien « taillé », impossible de « recoudre » !

Et pourquoi a-t-on si fort « taillé » ? Par réaction, par une réaction naturelle mais excessive contre certaines tendances dont l'expression, en effet, ne fut pas toujours sage. Elles-mêmes, hélas, ces tendances étaient nées pour réagir contre le déficit que présentaient alors les convictions de beaucoup de chrétiens. Par opposition à une piété trop exclusivement intérieure et individualiste, il s'agissait de ne pas laisser oublier que l'Evangile est « une religion éminemment pratique et sociale » (1) ; et l'on vit surgir des discours et des livres où l'avènement du règne de Dieu semblait trop se confondre avec le progrès de la civilisation ou s'identifier avec le triomphe de la justice économique.

C'est donc à bon droit, pensons-nous, que l'école à laquelle appartient M. Brunner vient nous rappeler avec énergie que l'Evangile est bien autre chose qu'un simple programme de morale humaine ou d'organisation sociale, et que l'œuvre de la grâce divine vise un but qui dépasse les bornes de l'histoire terrestre de notre race. Nous aussi, nous réclamons qu'on ne confonde point le domaine de la vie spirituelle, de la vie éternelle, de la divine charité, avec le domaine de la justice rationnelle, et — il faut l'ajouter — avec celui de la force naturelle, de la science et de l'industrie. Nous aussi, nous jetons l'ancre de notre espérance au delà du voile, pour nous cramponner au roc éternel ; nous aussi, nous tenons «le ciel» pour notre véritable patrie et nous sentons ici-bas « étranger et voyageur ». Mais, si le cadre de notre existence présente n'est que provisoire, ceux qui s'y meuvent avec nous, nos semblables, sont comme nous destinés à faire partie de la famille du Père céleste ; et dès lors rien de ce qui peut contribuer à fortifier et à purifier les liens de la solidarité humaine ne nous paraît indifférent au triomphe de la cause suprême : tout effort pour dissiper les erreurs, pour affermir la maîtrise de la volonté humaine sur les énergies sauvages de la nature, pour mettre plus d'ordre dans les relations réciproques des individus et des peuples, fait à nos yeux partie intégrante de la tâche confiée aux croyants, appelés à collaborer avec Dieu. Ce n'est pas à côté de notre vie chrétienne, mais comme nous acquittant de fonctions inhérentes à

(1) VINET, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, p. 600.

cette vie même, que nous prendrons notre part aux travaux de la science, à l'industrie ou à la politique.

Il faut, ici encore, se garder de se laisser séduire par les paradoxes de Kierkegaard, de cet intransigeant solitaire qui, par conséquente application de ses principes, s'est interdit la vie de famille (comment, disait-il, un chrétien sincère voudrait-il contribuer à propager la race des pécheurs ?), s'est tenu à l'écart des choses de la cité et n'a voulu voir, de l'Eglise et de ce qu'elle offre comme moyens de grâce, que les misères, — toujours à quelque degré, hélas ! présentes dans ce que les hommes organisent. Un dualisme radical, accompagné d'une conception tout eschatologique de la rédemption, ne peut mener logiquement qu'à l'abstentionisme pratique : l'œil fixé sur l'horizon, où il attend de voir poindre enfin l'aurore (et c'est mieux, à coup sûr, que de tâcher de faire venir « le grand soir »), le croyant laisse alors aller le monde, incurablement mauvais. Quand sévit la guerre, il n'y a rien à faire pour en limiter les horreurs : « C'est la guerre !... » Quand l'iniquité déborde dans le monde industriel ou commercial, inutile de tenter de moraliser les affaires : « *businesses are businesses !* » etc.

Dans un écrit que j'ai mentionné déjà, M. Thurneysen admire que Dostojewski ait pris soin de faire périr la plupart de ses héros lorsque, du fond de l'abîme, ils viennent de voir luire enfin le rayon d'en-haut ; le romancier, dit-il, veut nous laisser en présence de cette intervention divine, sans s'exposer à la tentation d'en tirer quelque chose de définissable, où puisse reparaître l'action humaine. Qu'est-ce à dire, sinon que le romancier esquive ainsi la difficulté de décrire les effets qu'une conversion — si c'en est bien une — doit produire chez un ivrogne invétéré, chez un criminel, chez une gourgandine. Qu'est-ce à dire, sinon que M. Thurneysen lui-même, peut-être, ainsi que M. Brunner, enfermés dans l'impasse du dualisme qu'ils ont adopté, sont fort en peine pour faire sortir de la foi telle qu'ils la conçoivent une pleine et féconde vie chrétienne, la vie d'un homme dont le cœur soit changé, mais de qui le cœur batte en pleine poitrine. Ils nous disent — je le rappelais tout à l'heure — : le croyant ne possède rien... qu'une promesse pour l'avenir. Je réponds : le chrétien possède dès maintenant, avec la paix du pardon, « les prémices » de l'Esprit, de cet esprit qui constitue « le gage de notre héritage », les arrhes de la fortune complète qui nous doit échoir un jour. Or cette merveilleuse dotation provisoire ne demeure

point inerte ; c'est un capital qui s'accroît par l'usage, c'est un germe fécond, c'est un moteur qui déploie ses effets dans toutes les régions de la vie du chrétien. La rédemption qui est en Christ ne se borne pas à être une *révélation* de la grâce, elle est une source de *régénération*.

Malheureusement un vrai salut, une vraie régénération ne sauraient trouver place dans un système de dualisme absolu. Dans une telle conception le surnaturel vient s'opposer et se superposer à la nature, il ne peut y pénétrer de manière à la guérir et la revivifier. Tout différent est notre point de vue : nous pensons que, par sa grâce rédemptrice, Dieu reprend en sous-œuvre son plan créateur qu'a troublé le péché, et qu'il s'agit de rétablir, d'abord, pour le mener finalement à chef.

M. Brunner rejette la formule de Thomas d'Aquin : *gratia non tollit naturam sed perficit* ; et il est certain que cette thèse peut favoriser de graves erreurs : elle risque de faire croire qu'il appartient à l'homme d'accumuler d'abord, par ses forces naturelles, un trésor convenable de mérites que Dieu viendra couronner en y ajoutant par bienveillance ce qu'il y peut manquer encore ; elle risque aussi de faire oublier que, travaillant sur une nature corrompue, la grâce n'y saurait pénétrer sans la soumettre à de nécessaires rigueurs, sans l'agiter de douloureux besoins, sans l'humilier, sans lui imposer, pour tout dire, des renoncements qui sont pour elle une mort, mais vivifiante comme celle du grain qui ne succombe que pour ressusciter rajeuni et cent fois enrichi. La sentence scolastique ne demande point à être contredite, mais elle doit être complétée : *gratia non tollit naturam, sed reparat et perficit.*

PH. BRIDEL.