

# Une théologie de l'expérience religieuse au temps de la réformation

Autor(en): **Strasser, Otto Erich**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **20 (1932)**

Heft 85

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380228>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

## UNE THÉOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE AU TEMPS DE LA RÉFORMATION

---

*Toutes les hérésies qui sont nées au sein du christianisme, comme tous les systèmes conçus en dehors du christianisme, reviennent à diminuer l'homme ou à diminuer Dieu. La religion du cœur, la foi vivante, garde entre ces deux excès un admirable équilibre; la théologie a beaucoup de peine à ne pas incliner vers l'un ou vers l'autre.*

VINET, *Pascal* (1856), p. 218.

La théologie protestante en vogue depuis la guerre attaque sur un large front, au nom de l'objectivisme religieux, tout ce qui est subjectivisme, individualisme et personnalisme. La théologie de la transcendance veut en finir avec une religiosité dite de l'immanence. En une implacable antithèse Dieu est opposé à l'homme. Aucun contact n'est admis entre le Dieu saint et l'homme pécheur, sauf sur un point : la révélation en Jésus-Christ, laquelle ne peut être, dit-on, objet que de la foi. Or la foi, selon cette nouvelle théologie, exclut toute expérience historique du grand fait chrétien ; autrement elle cesserait d'être la foi et se changerait en vue. Il n'y a pas de vie nouvelle humainement expérimentable ici-bas ; elle reste entièrement sur le plan d'une réalisation eschatologique. Il n'est donc pas d'expérience chrétienne si ce n'est celle de la déchéance permanente de l'homme durant toute sa vie terrestre, même de l'homme sous l'économie de la nouvelle alliance.

Il faut s'efforcer de comprendre cette orientation vers un salut tout transcendant. Elle est sans doute une réaction nécessaire contre la

religiosité immanentiste, d'un si coupable optimisme, qui a infecté dans une large mesure la pensée et la vie religieuse et ecclésiastique au sein du protestantisme, surtout au cours du dix-neuvième siècle.

Mais à force de combattre un subjectivisme de mauvais aloi, ne risque-t-on pas de ne plus apprécier à leur juste valeur les droits imprescriptibles de la subjectivité ? L'individualisme aboli, est-il permis d'aller plus loin et de supprimer l'individualité ? Le personnalisme vaincu, la personnalité voulue par son créateur ne subsiste-t-elle pas ? Telles sont les questions que nous aimerions poser non point sur le terrain de la philosophie ou de la dogmatique, mais dans le domaine historique.

Car malgré la suspicion qu'ils entretiennent à l'égard de l'histoire nos modernes dogmaticiens entendent rejoindre par delà quatre siècles la grande époque de la Réformation (1). Les réformateurs, Calvin en particulier, garantiraient selon eux le bien fondé de la théologie de l'objectivité. Le « sola fide » de la Réformation signifierait précisément ce total effacement de tout ce qui est humain dans l'acte de la rédemption. Les réformateurs n'auraient pas connu à proprement parler le sujet, l'individu, la personnalité chrétienne. C'est pour cette raison qu'ils auraient combattu avec tant de sévérité — et avec tant de légitimité — ce qui de leur temps s'appelait humanisme, anabaptisme, spiritualisme, illuminisme : tous ces « piétismes » plus ou moins religieux qui, par leur piété même et dans leur religiosité, seraient si loin de Dieu ! D'autre part, cette interprétation nouvelle de la pensée réformatrice se complaît à souligner tout ce qu'elle croit trouver d'objectif dans la théologie proprement dite des réformateurs, dans leur sotériologie et surtout dans leur doctrine de l'Eglise et des sacrements. Elle s'attache avec prédilection aux commencements d'orthodoxie chez les réformateurs et aux velléités de scolastique protestante.

Il faut l'avouer : c'est bien dans l'orthodoxie protestante des seizième et dix-septième siècles, sinon dans une scolastique catholiciante, que la nouvelle théologie protestante se reconnaît le mieux. Mais elle se réclame surtout des réformateurs, et nous venons de voir qu'elle les interprète à sa manière.

Nous ne voulons pas dire cependant que tout dans cette interpré-

(1) Nous ne parlons pas ici du témoignage biblique et surtout paulinien invoqué par cette théologie.

tation soit faux. Les réformateurs se sont inclinés devant une objectivité. Comment pourrait-il en être autrement pour quiconque est saisi par le Dieu vivant ? Mais il n'en est pas moins vrai que la subjectivité religieuse tient une place considérable dans la pensée et dans la pratique de nos pères spirituels. Et c'est pour cette raison que l'expérience religieuse personnelle tant décriée par les théoriciens de l'objectivité n'est point absente de la théologie des réformateurs. Toute leur œuvre n'est comprise qu'à demi — ou en tous cas privée d'un de ses facteurs les plus importants — si l'on n'y tient pas compte aussi de l'élément personnel.

La foi des réformateurs, en effet, n'est pas seulement l'attitude d'un esclave écrasé devant son maître, mais bien l'élan confiant et joyeux de l'enfant se portant au-devant d'un Père bien-aimé. Chez eux la majesté divine n'annihile pas la personnalité humaine. Leur expérience religieuse n'est pas seulement négative mais positive aussi, la foi personnelle engendrant dès ici-bas une vie nouvelle. Au reste, d'une manière toute générale, la Réformation, marchant de pair avec la Renaissance, ne marque-t-elle pas précisément une des périodes les plus importantes de l'avènement de l'individualité humaine personnelle ? Une étude approfondie de la vie et de l'œuvre de tous les réformateurs démontre certainement l'importance capitale qu'avait pour eux l'expérience religieuse personnelle.

\* \* \*

Dans la brève étude qui va suivre, nous voudrions évoquer très simplement une théologie protestante au temps de la Réformation qui mérite sans doute avant tout le nom de « théologie de l'expérience ». Cette théologie est peut-être la moins connue parmi les dogmatiques issues de la Réformation. Cependant son existence nous a été rappelée cette année même. Il y a quatre cents ans en effet qu'a paru ce traité de dogmatique, de morale et de théologie pratique connu sous le nom de *Synode de Berne*, de 1532.

Cet ouvrage, dû surtout à la collaboration du réformateur strasbourgeois Wolfgang Fabricius Capiton, représente un type théologique tout spécial. Nous pourrions y voir précisément un modèle de ce que nous appelons une théologie de l'expérience.

Dans l'histoire des dogmes on parle bien, incidemment, de la tendance strasbourgeoise ou oberlandaise. Elle a été de la plus haute

importance dans les pourparlers théologiques et ecclésiastiques entre luthériens et zwingliens. Elle a influencé le calvinisme et même pendant quelque temps la Réforme en Angleterre. C'était une théologie « unioniste » dont l'infatigable agent a été « le grand fanatique de l'union protestante », Martin Bucer. Cependant, pour bien mettre en lumière le caractère expérimental de cette tendance, la pensée théologique de l'ami et du collaborateur de Bucer, Capiton, est particulièrement instructive. Elle a passé par bien des phases. Attiré d'abord par l'humanisme d'Erasme, saisi ensuite par le puissant message de Luther, Capiton ne tarda pas pourtant à se ranger du côté de Zwingli. Mais une autre influence agit fortement sur lui : le spiritualisme et la piété personnelle et vivante des anabaptistes. Parmi tous les réformateurs, Capiton est celui qui a montré le plus de compréhension pour eux et leurs semblables. Et cela non seulement d'une manière théorique mais très pratiquement. La maison de Capiton, quoique souvent visitée par la gêne, a été un asile pour bien des persécutés, même parmi les anabaptistes. Servet s'y abrita quand, à Strasbourg, la publication de son livre contre la Trinité le rendit suspect. Plus tard encore, lors de son procès de Genève, le malheureux médecin invoquera devant ses juges l'amitié de Capiton (1). En effet Capiton était — Bucer s'en plaint plus d'une fois — attiré vers une religiosité spiritualiste. Ce n'est pas en vain qu'il est fils de cette Alsace, patrie de tant de mystiques du moyen âge. Mais surtout Capiton entend gagner ses frères séparés à l'Eglise, celle-ci ne pouvant qu'être enrichie par l'apport d'une piété vivante. Pour lui tout est là : il réclame une piété personnelle et réelle, un christianisme expérimenté et pratiqué. Et Capiton restera ce théologien de l'expérience même plus tard, quand, sous le coup des événements, il se détachera des anabaptistes ; et quand, abandonnant aussi quelque peu Zwingli, il signera d'entente avec ses collègues cet accord avec Luther qui a nom Concorde de Wittenberg. Jusque dans sa vieillesse, devenu davantage « homme d'Eglise » et même catholicisant quant à l'objectivité des institutions ecclésiastiques, de la parole et des sacrements, Capiton ne reniera pourtant pas le caractère expérimental de sa théologie.

Quelle était cette théologie ?

Quelques exemples vont nous l'apprendre ; il ne saurait être question ici d'une étude complète.

(1) *Corpus Reformatorum*, VIII, XXXVI, 767 ss.

Son attitude dans la question des anabaptistes est tout à fait caractéristique à cet égard. Certes Capiton ne partage pas toutes les vues des sectaires ; les documents nous le montrent souvent jouant le rôle de convertisseur et prenant à leur égard l'attitude d'adversaire. Pourtant il juge toute la question un peu autrement que les autres réformateurs, non seulement par suite d'une disposition irénique naturelle, mais à cause du respect qu'il a pour toute conviction personnelle et pour les droits sacrés de la personnalité humaine, surtout en matière religieuse.

Nombreux sont les passages qui montrent clairement cette manière de voir. Au commencement de l'année 1527, par exemple, dans sa correspondance avec Zwingli à propos du supplice de l'anabaptiste Felix Manz, Capiton ne cache pas son opinion, différente de celle de l'ami zuricois, et surtout sa vive sympathie « cum infelice Felice »<sup>(1)</sup>. Mais surtout, dans une requête adressée au conseil de la ville de Horb en faveur d'anabaptistes détenus dans les prisons de cette ville<sup>(2)</sup>, en termes élevés, le réformateur strasbourgeois rappelle aux magistrats qu'aucune autorité extérieure n'a le droit de subjuguier les consciences. Cette pensée sera fortement exprimée de nouveau dans le *Synode de Berne*, où l'autorité extérieure se voit clairement indiquer les limites de son pouvoir. Celui-ci, d'après Capiton, finit exactement là où commence le règne de la conviction personnelle. « ...Aucun Magistrat ne doit maîtriser les Consciences, ni publier des Ordonnances pour des choses extérieures, par lesquelles on mettroit un joug sur les bonnes Consciences, & l'on borneroit le St. Esprit, l'empêchant de déployer toute son efficace. Car il n'y a que *Jesus-Christ...* qui soit le Maître et le *Seigneur des Consciences.* »<sup>(3)</sup>

Citons encore une lettre de Capiton adressée le 17 avril 1528 à Musculus, dans laquelle il s'élève contre la contrainte des consciences. De la même année sans doute, il existe tout un traité de Capiton<sup>(4)</sup> sur ce thème : « An furore potius quam pietate Anabaptistæ tolerandi sint ». Nous ne doutons pas de la réponse que Capiton donne à cette question : il s'y prononce nettement pour le respect de la conscience personnelle.

Ainsi déjà cette attitude tolérante de Capiton vis-à-vis des adeptes

(1) *Zwingli op.*, IX, nos 578, 595, 605. — (2) Lettre du 31 mai 1527, dont la copie se trouve dans les *Arch. Eccl. Basil.*, 25a, 119 ; cf. BAUM, p. 373 ss. — (3) *Introd.*, p. 13 ; cf. aussi *Préface* et ch. 32 et 30. — (4) L'original se trouve à Bâle, *Arch. Eccl.*, 25, n° 138, p. 213-216.

d'un individualisme religieux souvent bien extrémiste nous fait conclure chez notre théologien à une théologie fondée sur l'expérience.

En effet, Capiton ne devait pas tarder à la proclamer. Au milieu de cette période où il prend la défense des anabaptistes, l'année même où, à côté de Bucer, il assiste à la Dispute de Berne — au printemps 1528 — Capiton fait paraître son commentaire du livre du prophète Osée. Des amis français partisans de la Réforme, comme l'auteur l'avoue plus tard à Calvin<sup>(1)</sup>, avaient sollicité la publication de cet ouvrage. Capiton le dédia à la reine Marguerite de Navarre. Bucer s'effraya de ce livre<sup>(2)</sup> qui, à son avis, professait vraiment un individualisme religieux trop marqué. Mais Capiton envisageait son commentaire comme une sorte de profession de foi personnelle : « *Quam pie sentiam de Deo, de Christo, Deo et hominè, de sacramento... in unius compendium transcribi non debet* »<sup>(3)</sup>. Retenons en passant cette expression : « *Quam pie sentiam !* », c'est le langage de l'expérience. Bucer intervient, mais Capiton de répondre : « *Sic se habere fidem suam* », et d'écrire à Zwingli qu'en considérant uniquement la vérité, lui, Capiton, ne pouvait pas écrire autrement : « *in veritatem inspiciens aliud non potuit* »<sup>(4)</sup>. C'est bien de nouveau le langage de la conscience personnelle sous l'empire de l'obligation. Le caractère expérimental de cette théologie ressortira encore plus clairement si nous nous demandons maintenant quelle était la foi professée par Capiton. Qu'on n'en juge rien que par ces quelques passages contenus dans la fameuse lettre-préface du commentaire d'Osée, adressée à la reine de Navarre. Capiton y parle précisément de la genèse même d'une foi vivante. Après s'être élevé avec véhémence contre un nouvel objectivisme ecclésiastique tyrannique : « *nova subrepat ecclesiastica tyrannis, vetere adhuc superstite* », il plaide en faveur d'une foi personnelle. Tout en mettant en garde contre un subjectivisme effréné, il ne veut pas qu'on éteigne l'esprit : « *Providendum est publicæ tranquillitati, sed sic, ne prohibeamus prophetias, ne spiritus extinguiamus, ne dona Dei in utilitatem communem collata, vituperemus* ». Cet esprit est bien celui d'une expérience toute personnelle, le contact de l'esprit humain avec le Christ qui se révèle au cœur contrit. Ce ne sont donc point des institutions extérieures, ce n'est pas la philosophie, pas même une philosophie chrétienne, la théologie : la « *splendida philosophia sacra* », qui nous donnent cette

(1) Herminjard, n° 490. — (2) Bucer à Zwingli, 15 avril 1528; *Zwingli Op.*, IX, n° 713. — (3) *Præf. in Hos.*, 4 b. — (4) 22 avril 1528; *Zwingli Op.*, IX, n° 717.

révélation, mais uniquement la « *contemplatio christiana* ». A la lueur du « *lumen internum* » apparaissent à l'âme tourmentée les abîmes du péché, mais devant la clarté rayonnante du Christ ces ténèbres commencent à s'évanouir : « *mœstitudo in vicem spei subiit, quæ resipiscentis animum perpetuo maceravit, quoad in eas tenebras illucere cœperit vera lux et vita mundi Christus JESUS, cuius adventu tenebræ omnes exolescunt* ». Cette expérience est tout intime. Elle peut même se passer du concours de moyens extérieurs, même de la prédication de la Parole : « *Nam eos, qui sunt attriti corde, per spiritum Christi, vel ante prædicatum Evangelium, nunquam non consolatur cælestis pater* ». Ici le spiritualisme subjectiviste de Capiton se manifeste d'une manière péremptoire. Bien que dans le commentaire d'Osée il recommande la méditation des prophètes, c'est-à-dire les Saintes Ecritures en général, comme instrument de la révélation, il pense pourtant devoir mettre en garde contre un usage trop objectif et trop extérieur de la Bible : « *Mortuæ litteræ scripturarum non nitendum. Ergo spiritualiores mortuæ litteræ haud nituntur, sed nituntur araboni spiritus quas et probant et incitant collatione scripturarum. Neque humanitus erudiuntur, sed hauriunt omnem doctrinam suam ex Deo et huius spiritu* ». Les passages sont nombreux où, dans son commentaire, Capiton reconnaît toute la valeur de la parole biblique ; mais toujours est-il que pour lui la parole « intérieure » a la préférence sur la parole « extérieure »<sup>(1)</sup>. Celle-ci n'a qu'un effet indirect. L'esprit agit directement. La lettre biblique correspond à l'instruction élémentaire : « *primum gradum facit* » (277a), mais il y a un degré supérieur, celui de l'esprit. La Bible consultée au sens objectif seulement, ne donne que « *notitia operum Dei* », l'expérience spirituelle seule procure une véritable connaissance et sagesse des choses divines (2b, 9b).

Ces notions expérimentales ne sont cependant pas seulement une particularité du commentaire d'Osée. Elles se retrouvent dans le catéchisme que Capiton a publié dès 1527, puis en deuxième édition en 1529. Une des premières questions de ce *Kinderbericht* est tout à fait caractéristique : « *Woher weistu das ein almechtiger gott ist ?* » Réponse : « *Ich befinde sollich im hertzen, und in täglicher erfahrung* » (3b). Et encore d'une manière plus explicite : « *Wolan, warumb sagstu Ich glaub als für dich selbs allein, wir seind doch alle für gläubig gehalten ?* » Réponse : « *Das ich mich auff nyemant*

(1) P. ex. : in *Hos.*, 9a, 207b.



verlasse, sondern weiss, das der gerecht in seym *eignen* glauben lebet » (3b). Capiton continue à recommander de cette façon l'expérience intime personnelle, vécue, et il conclut qu'en dehors de cette expérience il n'y a pas de foi, de vie et de force véritables. « Mir ist genuog... das seyn geyst, sein krafft und gob, *in uns ist...* wer dissem geyst nit glaubt unnd nit fülhet im *Hertzen*, der hat nurt ein schwetzigem glauben [n'est qu'un bavard religieux] der uff der zungen klinget, aber kein macht im hertzen hat » (24a/b). Ces quelques citations suffisent. Elles nous montrent comment, pendant la première période de son activité de réformateur, Capiton professa bien une théologie de l'expérience.

Qu'en est-il cependant advenu de cette théologie au moment où Capiton, de passage à Berne dans la première quinzaine de janvier 1532, l'a exposée au grand synode ? Les *Actes* de cette assemblée<sup>(1)</sup>, inspirés et sans doute même rédigés par Capiton, vont nous renseigner. Là encore nous ne pouvons nous en tenir qu'à quelques passages choisis parmi les plus caractéristiques.

Une orientation même sommaire nous montre qu'en 1532 Capiton n'a pas changé de méthode. Celle-ci reste expérimentale. L'auteur, pour traiter de sa matière, a même abandonné le cadre presque traditionnel du Symbole des apôtres pour exposer sa dogmatique. Il renonce tout à fait à une théologie qui parlerait d'une manière tout objective de Dieu, de son existence, de ses qualités, etc. Cette théologie objective, « naturelle » répugne à notre théologien. Il ne connaît Dieu que par sa révélation en Jésus-Christ, ou plus exactement par l'esprit du Christ se communiquant à l'esprit humain : « Le Père parle encore aujourd'hui à nous par son Fils, qui habite *dans nos cœurs* par le St. Esprit... C'est dans cette intelligence & dans cette *connoissance expérimentale* de Jesus-Christ, que le fidèle va croissant tous les jours... Mais cela ne se fait pas, lorsque les Ministres parlent beaucoup de Dieu, suivant une méthode Païenne, & qu'ils ne font pas connoître ce même Dieu au Peuple, en la face de Jesus-Christ... » (ch. 3). Et plus loin : « On veut beaucoup raisonner sur la nature de Dieu tout-puissant, sans parler de Jesus-Christ mais cela est sans fruit, puisque Dieu s'est toujours fait connoître par ses œuvres... » (ch. 5). Ces œuvres peuvent être toutes sortes d'événements extérieurs dans le passé ou

(1) M. le professeur Albert Schædelin vient d'en publier une nouvelle édition adaptée à l'allemand moderne et éditée par le Conseil synodal bernois. Nous citons d'après l'édition française de 1735.

dans le présent, c'est surtout toute l'histoire sainte, le fait de la **rédemption** dont parle la Bible et que représentent les sacrements. Mais tous ces modes de révélation n'ont une valeur effective pour l'homme que s'il se les approprie intérieurement, que si le fait extérieur et objectif, par l'expérience personnelle, a passé à l'état de réalité subjective. Nous avons noté plus de quarante passages dans les *Actes* du synode où, d'une manière plus ou moins catégorique, il est parlé de cette expérience personnelle indispensable. Ainsi la naissance, la vie, la souffrance, le sacrifice, la mort et la résurrection de Jésus ont pour Capiton une valeur constitutive comme faits extérieurs, historiques, mais ces faits déploient leur action rédemptrice au moment seulement où, saisis par une foi personnelle et à travers une expérience intime, ils deviennent vraiment des réalités spirituelles pour le croyant. Ainsi, en parlant des miracles de Jésus, Capiton dit : « L'esprit, qui est en nous... contemple les œuvres & les miracles de Jesus-Christ, dans lesquels il contemple le cours *intérieur* de la grace, & l'opération *spirituelle* de Jesus-Christ dans le *cœur* ...C'est ainsi que la Foi, entendant parler des miracles que le Seigneur *a fait* extérieurement, admire en même tems beaucoup plus les opérations intérieures & spirituelles, qu'il fait sentir tous les jours par le St. Esprit, lesquelles surpassent tout entendement » (ch. 7). De même dans la naissance de Jésus, dans sa mort, dans sa résurrection est « figurée et représentée » toute l'œuvre de notre rédemption individuelle. Tout dans la pensée de Capiton revient donc à une expérience. Celle-ci se formant tout intérieurement, si vraiment elle est réelle, se transformera en actes extérieurs. Il ne faudrait pas croire en effet que le « spiritualisme » de Capiton l'ait fait tomber dans le quiétisme. L'expérience s'achève dans une vie chrétienne toute pratique. Il est étonnant de voir avec quelle sagesse les *Actes* du synode appliquent le principe expérimental à toutes les circonstances de la vie, notamment à celles des pasteurs. Nous ne pouvons entrer dans ces détails. Une remarque cependant s'impose quant à l'attitude du *Synode* par rapport à la Bible, aux sacrements et à l'Eglise. Là un changement sensible s'est produit. On pourrait dire que notre spiritualiste a maintenant plus de compréhension pour une certaine objectivité. Sans la Bible, pas de révélation, mais à condition qu'elle soit interprétée spirituellement, surtout l'Ancien Testament, et en vue du Christ. Les deux sacrements sont maintenant pleinement reconnus ; pourtant la vieille formule strasbourgeoise rédigée antérieurement par Bucer,

lorsqu'il était encore « spirituel », subsiste toujours pour Capiton : « Nam etsi *verbum* externum et duo signa, *Baptismum* et *Eucharistiam* Ecclesiæ Dominus commendarit, ut qui in corpore etiamnum agimus, nullius sunt tamen momenti, nisi *intus* Dominus doceat, et quæ signis significantur, ipse *intus* per spiritum perficiat »<sup>(1)</sup>. C'est de la même façon que Capiton envisage l'Eglise. Le *Synode* a été composé dans le but de faire de l'Eglise institution une Eglise véritable : communauté spirituelle de sujets et de gouvernants se sentant personnellement responsables devant Dieu. Tout le document porte l'empreinte de cette obligation personnelle. Il se distingue aussi favorablement dans sa forme d'autres constitutions ecclésiastiques ou d'autres confessions de foi. Ce n'est pas un ensemble impersonnel d'articles et de paragraphes, mais d'un bout à l'autre l'on sent une personnalité vivante s'adressant à des personnalités vivantes.

Nous devons nous arrêter. Une étude même très sommaire de l'œuvre de Capiton nous le montre comme un théologien de l'expérience, peut-être même comme le plus catégoriquement expérimental de tous les réformateurs.

En constatant cette attitude théologique de Capiton une dernière et très grave question se pose à nous. On peut se demander avec raison (et nous avons vu que déjà des collaborateurs de Capiton se le sont demandé) si en soulignant comme il le fait la part humaine dans l'expérience, tant pour ce qui concerne la connaissance que pour la pratique religieuse, Capiton ne risquait pas d'abandonner le principe évangélique. Le sujet humain, bien que régénéré par l'esprit de Dieu, n'est-il pas trop au centre de cette religiosité ? N'est-ce pas là un subjectivisme, un individualisme, un personnalisme au moins dangereux ? La majesté et la souveraineté de Dieu ne sont-elles pas mises trop à l'arrière-plan en faveur d'un humanisme il est vrai très raffiné, voire chrétien, mais enfin d'un humanisme ? Il est indéniable qu'il y a chez Capiton de cet humanisme-là. Il ne peut renier ses origines ni sa proche parenté avec les anabaptistes. Il a partagé leur idéal d'une vraie communauté chrétienne composée de membres personnellement saisis par la vérité évangélique. On retrouve chez lui l'idée d'une sanctification réelle. Il y a dans sa conception sinon du perfectionisme, au moins la doctrine d'une perfectibilité progressive, d'une sorte d'évolution chrétienne organique avec ses victoires.

(1) *Commentaire des év.*, éd. Lang, p. 178.

et ses défaites. On comprend dès lors que les anabaptistes aient jusqu'à nos jours considéré Capiton comme étant un des leurs.

Dans les procès intentés aux piétistes à Berne, ceux-ci se sont défendus en invoquant volontiers le témoignage du *Synode de Berne*. Le comte de Zinzendorf l'a tenu en haute estime puisqu'il a composé une poésie sur les principales idées contenues dans cet ouvrage. Même des rationalistes ont trouvé dans ce document l'expression d'un christianisme à leur portée, non-dogmatique et tout pratique.

On aurait cependant tort d'envisager la piété et la théologie de Capiton d'une manière unilatérale. Il est subjectiviste, c'est entendu ; mais il ne l'est que parce qu'il est vraiment saisi au fond de son être par l'objectivité d'un Dieu souverain et absolu. Capiton est individualiste, c'est vrai ; mais il veut précisément l'individualité vraie et forte parce qu'il la voit membre de la vaste collectivité qu'est l'Eglise, le royaume de Dieu. La théologie de Capiton réclame une vie chrétienne vraiment vivante et active, tant pour sa formation intérieure dans l'âme que dans les réalisations extérieures personnelles et sociales, car ce théologien est un croyant. Il croit en la toute-puissance et en la toute-action divines. S'il recherche avec tant d'insistance la sanctification, c'est qu'il vit dans la justification. Sa philosophie chrétienne est si pleinement immanente, parce qu'elle repose sur la transcendance la plus absolue. L'expérience le place continuellement devant les deux expressions de l'unique réalité. Il professe ainsi une vraie dialectique. Cette piété est une religion à la fois vraiment divine et pleinement humaine, synthèse sans laquelle toute religion risque de finir dans l'impiété ou dans l'inhumanité.

L'œuvre de Capiton est restée quelque peu dans l'ombre : il ne fut pas un grand chef d'école. A Strasbourg son attitude ne fut pas toujours comprise, pas même par ses plus proches collaborateurs. Un luthéranisme orthodoxe assez massif commença de bonne heure à y remplacer la « théologie strasbourgeoise ». Calvin cependant est encore entré en contact avec cette théologie. Il lui doit beaucoup, bien que chez lui, surtout dans la pratique et par la force des circonstances, l'objectivité orthodoxe se soit fait sentir davantage. De même en Suisse, à Berne aussi comme dans la Suisse romande, la Confession Helvétique, de teneur plus objective, plus orthodoxe, est devenue la confession officielle. La théologie de Capiton, telle qu'elle se trouve exposée surtout dans le *Synode de Berne*, est donc restée plutôt à l'ar-

rière-plan. Mais de là elle a pourtant agi. Toujours à nouveau à travers les siècles, une théologie de l'expérience, telle que Capiton l'a représentée en son temps et selon ses moyens, a trouvé des disciples. Elle a même vu des maîtres la suivre et la répandre dans les générations nouvelles.

Nous avons placé toute cette étude sous l'inspiration d'une parole de Vinet. Qu'on veuille bien y voir plus qu'un geste poli à l'adresse de l'infatigable commentateur du grand penseur vaudois : c'est un hommage sincère et reconnaissant à M. le professeur Bridel. A l'époque où le danger d'une nouvelle orthodoxie protestante aux allures même catholicisantes n'est pas aussi éloigné qu'on ne le pense, à l'école de Vinet M. Bridel est resté fidèle à la méthode de la théologie expérimentale et surtout à la tradition d'une piété fondée sur l'expérience personnelle. Puisse malgré tout, aujourd'hui et demain, l'esprit de cette théologie continuer à agir et à former des individualités chrétiennes, et par elles des communautés vraiment évangéliques, animées d'une foi vécue et vivifiante.

Berne.

O.-E. STRASSER.

---