Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante

Autor(en): **Neeser, Maurice**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **31 (1943)**

Heft 128

PDF erstellt am: **19.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380435

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

RAISON, RÉVÉLATION ET TÉMOIGNAGE DU SAINT-ESPRIT DANS LA TRADITION PROTESTANTE

Il y a toujours un précieux avantage à rattacher les données d'un problème, éventuellement la solution de ce problème, à une tradition. La connaissance la plus assurée est, en effet, celle qui procède du connu et qui en constitue une extension. On peut même se demander s'il existe d'autre connaissance que celle-là, les intuitions du génie lui-même ne devenant accessibles à la moyenne des hommes qu'une fois reliées, d'une manière ou d'une autre, au domaine antérieurement défriché.

Encore faut-il que, dans chaque cas particulier, il y ait une donnée antérieure, une tradition suffisamment établie et avec assez de clarté, pour que le chercheur ait avantage soit à s'appuyer sur elle, lui demandant un point de départ, soit à revenir à elle, une fois ses propres thèses établies, pour y chercher les confirmations dont il aura besoin ou dont auront besoin ceux qui désirent le suivre.

La pensée protestante n'aurait-elle aucun recours de ce genre ? Serait-elle vouée à de perpétuels recommencements ? L'évolution y serait-elle surtout créatrice ? L'élément de création dominerait-il en elle l'élément d'évolution, de telle sorte que chaque génération doive constater son indépendance à l'égard de la précédente et en appeler à la seule intuition des maîtres de l'heure ? Le rapport présenté par M. Edmond Rochedieu devant la Société romande de philosophie le 31 mai 1942 et publié dans le dernier numéro de cette Revue [1] ne va certes pas jusque là. Mais n'exagère-t-il pas l'incerti-

(1) Entendez le n° 125, de décembre 1942. L'article de M. Neeser, composé en janvier, aurait dû paraître dans le premier numéro de l'année. L'abondance des matières en a retardé la publication. *(Réd.)*.

tude dans laquelle nos pères nous auraient laissés quant aux rapports de la révélation et de la raison ? Exact dans ce qu'il dit, à savoir dans la description de certain désarroi, dit-il tout ce qu'il y avait à dire ?

Qu'il me soit permis de tenter une réponse à cette question, ou du moins d'en noter la possibilité.

* * *

La théologie réformée ne serait « pas encore parvenue », écrit M. Rochedieu, « à élaborer une doctrine de la révélation admise par la majorité de ceux qui y sont intéressés ». (p. 243.)

A quels éléments reviendrait le problème tel qu'il « se pose à l'heure actuelle » (p. 246), tel donc qu'il s'offrirait aux protestants après quatre cents ans d'active méditation ?

A travers la « crise » que lui aura value l'essor de la critique historique, de la philosophie hégélienne et de l'histoire des religions (p. 246 ss.), la pensée protestante retient — on s'y attend — à titre de première donnée de la révélation, la Bible (p. 251). Mais, nos meilleurs maîtres consultés, (K. Barth, E. Brunner, F. Leenhardt), la Bible ne serait pas confondue avec la révélation (p. 251). Elle serait le point d'attache d'une « attente » (Barth), l'occasion d'une « expérience » (Brunner), le lieu d'une « rencontre » (Leenhardt). La révélation serait dans « la rencontre », dans « l'expérience », consécutives à « l'attente ».

Insistons : La Bible est « le lieu d'une rencontre » (p. 253), et d'une rencontre actuelle : « le lieu de cette rencontre dans laquelle la révélation historique devient pour nous une révélation actuelle » (p. 253), celle-ci constituant sans doute à nos yeux la révélation la plus réelle. Rencontre actuelle entre qui ? Entre Dieu et l'homme. La révélation est « l'acte de Dieu par lequel il établit entre sa personne et la personne humaine une relation » (p. 253). Elle est « tout le contraire d'une vérité abstraite, statique, morte. Elle est... un mouvement dans lequel Dieu se fait connaître comme celui qui cherche l'homme et l'appelle à le connaître comme tel et à l'aimer » (p. 253). Dieu, dans cette expérience dont il a l'initiative, utilise la Bible. Mais ce n'est pas la Bible qui est en elle-même la révélation. La révélation, c'est la rencontre personnelle qu'un homme fait de Dieu, et cela — nos maîtres le sous-entendent, ou le disent unanimement — en Jésus-Christ.

En conséquence « nous ne devons pas croire à l'Ecriture [si indispensable que soit cette dernière à titre d'occasion de la rencontre] mais il nous faut, dans la foi au Christ, reconnaître et expérimenter la parole de l'Ecriture comme parole de Dieu » (p. 252). Il est clair en outre, si vous tenez compte de l'ensemble de ce qui vient d'être dit — et ceci est capital — qu'il s'agit plus spécialement des textes relatifs à cette expérience, à cette rencontre de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ. Il s'agit plus spécialement des textes relatifs à cette grâce, qui est la Grâce. Entendez donc par parole de l'Ecriture surtout ce message de l'Ecriture qui en fait le centre et qui annonce que Dieu vient à nous en Jésus-Christ.

Ces vues sont d'une extrême justesse. Elles sont — nous y reviendrons tout à l'heure — très exactement protestantes. Elles comporteraient, si elles étaient admises dans leur pleine rigueur, une certaine définition (la vraie définition protestante) du rôle du Saint-Esprit en tant que second élément de la révélation : celle qui n'est pas donnée par M. Rochedieu.

Le second élément de la révélation est, en effet, pour la théologie protestante (voire chrétienne) le « témoignage du Saint-Esprit ». En quoi consiste ce dernier ? Il semblerait, d'après ce qui vient d'être dit des Livres Saints, « lieu de rencontre dans lequel la révélation historique devient pour nous une réalité actuelle », (à savoir cette réalité actuelle : la grâce de Dieu en Jésus-Christ), que la réponse dût être assez simple. Le témoignage du Saint-Esprit ne saurait, semble-t-il, porter sur l'inspiration littérale des Saintes Ecritures. La cause serait entendue : Si la Bible veut, selon la formule paradoxale de K. Barth, « être prise au sérieux », elle ne voudrait nullement « être prise à la lettre » (p. 251). Le témoignage du Saint-Esprit serait la force qui opère la rencontre centrale et centralisatrice, qui donne à l'occasion du salut sa vraie réalité, qui la conduit de la virtualité à l'acte, bref, qui vient animer une parole (celle de la grâce) pour l'ordinaire comme assoupie, et fait d'elle, au cœur du croyant, une vivante parole de Dieu lui-même. Une parole prononcée dans la lettre, sans doute, en ce sens que Dieu, pour la prononcer, s'est servi de la lettre ; et soudée à la lettre qui en fut et qui en demeure l'organe. Et néanmoins une parole libérée, libératrice à l'égard de la lettre biblique considérée dans son ensemble, dont elle ordonne les divers éléments selon le rapport qu'ils entretiennent avec elle.

La doctrine protestante relative au témoignage du Saint-Esprit

manque de netteté, remarque M. Rochedieu (p. 254). Elle hésite entre les deux conceptions que je viens de rappeler, Calvin étant pour beaucoup dans cette hésitation. L'hésitation persiste, un néo-calvinisme assez servile ne contribuant pas à nous en faire sortir, et l'attitude de la théologie dialectique sur ce point n'étant pas d'une clarté accessible à chacun. Mais, chose curieuse, des deux possibilités qui se présentent à la pensée protestante et dont l'une seule est juste (à savoir celle qui fait du témoignage intérieur du Saint-Esprit une expérience personnelle en vertu de laquelle la parole de la grâce, parole centrale et centralisatrice de la Bible, devient active et réelle en un homme), M. Rochedieu semble ne retenir que l'autre, l'erronée : celle qui voit l'œuvre révélatrice du Saint-Esprit dans une conviction dogmatique généralisée en vertu de quoi le texte biblique dans son ensemble serait tenu pour une parole dictée par Dieu.

Suis-je dans l'erreur sur ce point ? On pourra le croire, si l'on s'en tient à une lecture rapide du rapport de Lausanne. M. Rochedieu y rattache les conflits qu'il signale entre la philosophie et la théologie aux « affirmations de la révélation même comprise sans aucun littéralisme biblique » (p. 257). Mais les exemples qu'il en donne s'expliquent-ils autrement que dans la thèse du littéralisme ? Ou ne trouvent-ils pas leur explication la meilleure dans la présupposition du littéralisme ? Les théologiens, dit-il, s'excommunient réciproquement pour leurs désaccords dans l'interprétation de la sainte cène ou de la prédestination. Et les philosophes s'étonnent de voir des théologiens également respectueux de la Bible incapables de s'entendre sur des questions de cette nature... (p. 259 s.). Ces théologiens et ces philosophes ne sont-ils pas les uns et les autres en train d'oublier la vraie portée du témoignage du Saint-Esprit ? Cette « communication personnelle de Dieu » porte essentiellement sur la « rencontre » de l'âme avec Jésus-Christ et sur les passages de la Sainte Ecriture y relatifs. Il s'agit de la grâce divine saisie en son centre vif, en son essence vraiment, telle que le message du salut par la foi l'exprime. C'est cette essence de la religion chrétienne sur quoi porte la garantie du Saint-Esprit et qui « ne pourra jamais être soumise à une vérification de caractère rationnel » (p. 257). Elle, et non le dogme de la prédestination, qui, par rapport à elle, est d'ordre dérivé ; ni celui de la sainte cène, qui, portant non sur la parole mais sur un sacrement, est, pour la foi protestante, d'ordre relativement secondaire. Les théologiens et les philosophes de M. Rochedieu paraissent confondre ces plans : les

premiers, estimant que le témoignage du Saint-Esprit porte en somme sur toute la Bible et affirme donc la divinité de la lettre, sont induits à exagérer la portée des divergences d'interprétation issues du respect des textes. Les seconds ne peuvent concevoir qu'« une révélation de Dieu par le témoignage intérieur du Saint-Esprit » divise profondément ceux qui s'en prétendent les bénéficiaires. Ils en tirent cette conclusion, qui est celle de M. Rochedieu : Il n'y a rien à retenir du témoignage intérieur du Saint-Esprit ; il faut « chercher ailleurs » les lumières désirables et désirées.

Cet « ailleurs » serait dans une théorie de la connaissance religieuse (p. 260).

* * *

Or, chercher ailleurs que dans l'intervention du Saint-Esprit le secret de la révélation définitive, le christianisme ne le peut pas.

Les diverses confessions chrétiennes s'accordent à reconnaître que l'Evangile est une rédemption, à savoir une rédemption de la création. Il peut exister, et il existe une révélation issue du créé. Si troublé que soit le monde en l'homme et hors de l'homme, il ne laisse pas de donner lieu à une certaine connaissance de Dieu, plus ou moins affective ou plus ou moins intellectuelle, plus ou moins panthéiste ou plus ou moins déiste. Il ne provoque et ne saurait provoquer la connaissance d'un Dieu rédempteur.

La révélation vraie — il faut entendre l'adjectif pour affirmé du point de vue chrétien — la révélation à laquelle s'attache la foi qui sauve *(fides salvifica)*, est une révélation rédemptrice ; donc une révélation surnaturelle. Elle n'émane pas de la nature. Elle ne provient ni des choses ni de l'homme. Elle ne ressort d'aucune manière humaine, ni sentimentale ni intellectuelle, d'envisager les choses en l'homme ou hors de l'homme. Elle a sa seule source dans le Dieu qui sauve le monde, ou qui sauve du monde, à savoir dans le Dieu rédempteur.

Le sens profond du témoignage du Saint-Esprit, c'est précisément d'affirmer le caractère rédempteur ou surnaturel de la révélation chrétienne vue en son centre, qui est la grâce réalisée en Jésus-Christ. L'affirmer ? Oui ; il s'agit d'abord de l'affirmer, et pour cela de la définir. Il faut que soit exprimée, en termes humains, bien sûr, puisque l'annonce en est destinée aux hommes, la surhumaine intervention, la « folie » qu'est pour la chair et l'intelligence même de

l'homme la grâce rédemptrice. Et c'est là sans doute la part du Saint-Esprit dans l'expression que les Ecritures donnent de la révélation surnaturelle : ce message est vraiment dans la Bible le fruit d'une inspiration d'en haut agissant au cours de l'histoire sainte en ceux qui l'ont parlé et écrit. Mais là n'est pas encore, à proprement parler, le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il est dans la confirmation individuelle et actuelle, dans la garantie du message qui seule consacre actuellement, au cœur de celui qui est appelé à croire, la foi digne de ce nom.

Telle est en somme aussi la fonction du témoignage du Saint-Esprit selon le catholicisme et selon le protestantisme théopneuste, bien que la révélation (celle qui sauverait), s'y trouve par malheur identifiée non seulement avec le message qui la définit, mais encore avec tout le contexte catéchétique ou biblique de ce message. Selon les catholiques, le Saint-Esprit prête au pape, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ, une assistance surnaturelle dans l'exercice de son magistère officiel et fait ainsi du catéchisme même de l'Eglise une parole de Dieu. A en croire le protestantisme théopneuste, le témoignage du Saint-Esprit, se prononçant dans l'âme de l'élu, prête ce caractère au texte biblique tout entier et, à titre égal, à chaque détail de chaque livre. Il y a là, de part et d'autre, une erreur quant à l'objet de la révélation : on ne le cherche pas dans une personne salutaire à laquelle aurait conduit le message biblique ; on ne le cherche pas dans la rencontre de cette personne, dans l'expérience vivante de cette rencontre, bref dans une grâce vivante, vivifiante et vécue, par une intervention d'en haut, à l'occasion du message qui fait le centre du catéchisme et de la Bible ; on le cherche dans le livre lui-même, dans l'ensemble du livre tenu en lui-même pour rédempteur, le salut étant lié à la confession de ses formules. Et la dignité surnaturelle dont les textes sacrés sont dès lors revêtus, les mettant hors d'atteinte des recherches historiques et critiques, va séparer de façon très artificielle la révélation ainsi définie de toute la science, de toute la raison humaine.

Il y a là l'expression fausse d'un sentiment juste, d'une certitude essentielle au christianisme : le caractère surnaturel de la révélation rédemptrice. Et c'est ce même sentiment, cette même certitude qui s'expriment dans la conception vraiment protestante du témoignage du Saint-Esprit : une intervention divine en vertu de laquelle, parce que la rencontre est faite d'une âme avec Celui qui est venu chercher

et sauver ce qui était perdu, le message salutaire a revêtu désormais dans cette âme, avec sa dignité de centre de la parole biblique, sa portée de vraie parole de Dieu. Tout à l'heure, en cette parole, l'intervention rédemptrice reposait secrète, comme ensevelie dans la lettre humaine ; parole de Dieu quiescente, virtuelle. Maintenant, l'intervention dite du Saint-Esprit s'étant produite, elle est devenue pour celui qui l'a entendue vraie parole de Dieu.

Cela étant, on comprendra peut-être que, pour la pensée chrétienne, aucune théorie de la connaissance, œuvre nécessairement humaine et rationnelle, ne puisse suppléer la doctrine du témoignage du Saint-Esprit. Non pas que toute philosophie soit en opposition avec la thèse fondamentale de la certitude chrétienne. Il y a des distinctions à faire, des limites à observer, et de la part de la théologie et de la part de la philosophie. Pour ce qui la concerne, la tradition protestante bien comprise (elle n'est ni dans l'indéfendable théopneustie ni dans l'insaisissable théologie dialectique) ne contraint pas à choisir. Sa conception du témoignage du Saint-Esprit affirme les droits souverains de la révélation rédemptrice sans que se trouvent méconnus, dans leurs justes limites, les services de la raison. Nous reviendrons sur ce sujet à la fin de cet article.

* * *

Dans l'exacte mesure où il s'est montré vivant, le protestantisme a mis de façon constante au centre de sa prédication le message du salut par la foi : entendez par la seule foi, ce qui signifie aussi par la seule grâce. Pour s'en convaincre — si quelque doute s'élevait à cet égard — il suffit de relire, par exemple, l'*Histoire de la théologie protestante* de I.-A. Dorner, ou l'*Aperçu de l'histoire de l'Eglise chrétienne* de R. Sohm. Ou encore le petit livre de Karl Hase intitulé *Hutterus redivivus*. Au travers des orthodoxies confessionnelles sclérosées, des écroulements où paraissent s'abîmer à leur suite les époques dominées par la critique historique ; au travers des relèvements illusoires empruntés au rationalisme, puis à un certain libéralisme, la veine vivante ne cesse de courir.

Elle serait luthérienne plus que calviniste ? Le *Précis d'histoire générale du christianisme* d'Eugène Choisy, tout en relevant l'originalité du protestantisme calvinien, ne modifie pas l'impression qui se dégage, pour l'essentiel, du tableau brossé par les émules luthé-

riens du professeur de Genève. Sans doute c'est à Luther que revient l'honneur d'avoir reconnu dans la doctrine de la justification par la foi « la doctrine centrale du christianisme » *articulus stantis aut cadentis Ecclesiae* (Choisy, p. 93). Mais en recommandant à ses disciples, à la suite de saint Augustin, d'éviter le scandale dans leur façon de prêcher la prédestination, étant « affectionnez à souhaiter le salut de tous » (*Inst.* III, XXIV, 14), Calvin lui-même jetait le pont et permettait d'entrevoir l'unité essentielle de la foi protestante. En fait, les réveils qui ont de siècle en siècle irrigué l'Eglise de la Réforme, et dans le monde anglo-saxon (Wesley) aussi bien que dans les pays en majorité luthériens (Spener, Zinzendorf) — la France et la Suisse se trouvant au bénéfice de leur confluence — ont tenu leur force, sans exception, du message du salut par la foi. Cette constance se révèlera une fois de plus, par delà les subtils approfondissements auxquels nous contraint la théologie barthienne.

Je viens de citer cet admirable *Hutterus redivivus* de Hase. Aride à première vue, comme les sables ou les glaces d'un désert ; à première vue, d'une assez rebutante sécheresse scolastique, hérissé de références à des théologiens que notre ignorance tient pour des morts ; et admirable, pour ce chant de l'eau vive partout perceptible. Je l'ai mentionné pour la preuve qu'il donne de l'existence, dans le message du salut par la foi, d'une permanence de la doctrine authentiquement protestante. *Ein dogmatisches Repertorium für Studierende*, dit le sous-titre. Cet aide-mémoire fut composé en 1828 par un théologien rattaché sans doute au luthéranisme, mais qui ne cessa de se tenir en dehors des écoles, les dominant par sa claire vision de l'unité protestante. Il entend faire revivre un dogmaticien du 16e siècle, Léonard Hutter, connu pour son attachement à l'orthodoxie, mais en entrant dans l'esprit de la vraie orthodoxie ; en marquant, et avec un rare bonheur, ce qui a préservé d'une mort totale l'orthodoxie des siècles scolastiques, à savoir le souci du salut par la foi. Il parle textes en main, muni de multiples garants historiques. Mais une autre preuve qu'il est dans la vérité lui est donnée par la fortune extraordinaire de son petit livre. Durant un demi-siècle les étudiants ne cessent de le lui redemander. Alors que lui-même, plongé dans d'absorbants travaux personnels, oublierait cette œuvre de jeunesse, les élèves de toutes les écoles allemandes — la théologie allemande dominant alors le monde — font leurs répétitions de dogmatique d'après Hase. Par delà leurs maîtres de l'heure, ils en appellent à ce

revenant qu'est l'*Hutterus redivivus* ; et ils vont à lui parce que, en lui, c'est le vrai docteur de l'Eglise protestante qui revient, en effet, ou qui manifeste sa fidélité. La douzième et dernière édition, revue par l'auteur dans sa verte vieillesse, en est de 1883. Condamnée à l'anéantissement final, ou aux peines éternelles, diront sans doute ceux qui s'imaginent que la crise éclatée en 1914 a rompu toutes les attaches avec le passé. Ils se trompent. Au premier rang des livres qui survivent il faut citer celui de Hase. Je serais étonné qu'il ne fût pas repris, en lui-même ou sinon dans quelque essai nouveau inspiré de lui. A lui seul, il prouverait qu'en dépit de certaines fluctuations de surface la théologie protestante est « parvenue à élaborer une doctrine de la révélation admise par la majorité de ceux qui y sont intéressés ». Si du moins l'on veut bien comprendre sous le terme d'intéressés, à côté des théologiens momentanément entraînés par le souci d'une théologie personnelle ou par le courant de la mode, la masse anonyme de ceux qui obéissent à l'élan vital imprimé à l'Eglise par son vivant Chef invisible. Il faut l'avouer, j'ai laissé le *Hutterus* dormir longtemps dans ma bibliothèque, cherchant ailleurs des appuis qui, la Bible mise à part, valent rarement le sien. Il n'en veillait pas moins, prêt à répondre au premier appel. C'est à lui que je vais demander les thèses qui résument, sur le problème en jeu ici, notre tradition.

* * *

1. S'agit-il de définir la religion ?

Hase, cédant à une claire volonté d'obéissance à la pensée de l'Eglise protestante (§ 1), va rappeler d'abord un principe très général : Notre tradition nous incite à saisir le fait religieux par l'intérieur et de façon personnelle. Tant que vous vous bornez à une explication purement extérieure et objective de la religion (§ 2), vous laissez son essence dans l'ombre. Elle ne se conçoit, pour nous, que lorsque l'extérieurement donné *(das Gegebene)* se trouve intérieurement « réalisé » *(aufgenommen)* et devient ainsi « piété » (*Frömmigkeit*, § 3).

Pour ce qui est du christianisme, vous ne le caractériserez pas en renvoyant à des dogmes généraux tels que ceux du péché originel et de la réconciliation. La confession objective de vérités de ce genre (assurément vraies) ne permet pas de reconnaître un chrétien. « Le

chrétien, c'est l'homme que rassure, dans la foi, l'amour de Dieu en Jésus-Christ » (§ 9).

Le protestantisme, en particulier, ne saurait être fidèle à son essence en se bornant à remplacer, à titre de principe formel de sa croyance, l'autorité objective de l'Eglise par l'autorité objective des Saintes Ecritures. Et le message du salut par la foi lui-même n'eût pas donné en fait à la dogmatique la clé de voûte dont elle a besoin s'il était demeuré toujours à l'état de message objectivement écouté. Vu sous l'angle négatif, le protestantisme mérite son nom s'il continue à protester contre toute prétendue suffisance de l'adhésion extérieure à un régime doctrinal tenu pour divin en soi. Vu sous son angle positif, il apparaît comme « la réconciliation [personnelle] dont le Christ est le moyen, saisie [de façon personnelle] dans la foi » (§ 10).

La foi dont il s'agit ici est la foi qui sauve *(der allein-seligmachende Glaube)*. On dirait aussi, et mieux peut-être, la foi sauvée. Elle est « la piété elle-même », « confiance en la grâce que Dieu donne en Jésus-Christ ». Notre tradition nous engage à sortir du malentendu en vertu duquel « la foi en tant que principe de distinction dogmatique (*Eintheilungsgrund*, ou norme) serait de même nature que la foi au sein de laquelle il s'agit de distinguer [entre articles fondamentaux et articles non fondamentaux] ». Cette dernière est la foi-doctrine, telle que le grand nombre des appelés peut à la rigueur la confesser : *fides generalis seu doctrina, fides quae creditur*. Le principe qui autorise à distinguer, c'est la foi-confiance, celle qui est accordée à l'élu ; non pas le message du salut en lui-même, mais le message intérieurement confirmé par l'expérience chrétienne, ou du moins revêtu de la confirmation qu'une expérience séculairement répétée lui a value : *fides specialis seu salvifica*, aspect profond et rédimé de la *fides quae creditur* (§ 17).

2. Cette assurance personnelle où bat le cœur de la Réforme constitue la révélation rédemptrice et surnaturelle ; rédemptrice, parce que surnaturelle : elle est le fruit d'une intervention divine appelée, dans notre tradition, le témoignage du Saint-Esprit.

Il existe une révélation naturelle, divine elle aussi. Elle se manifeste soit dans les lois de la nature hors de l'homme et dans l'homme, soit dans les effets de ces lois : *qua Deus se patefacit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua* (§ 29). Elle est d'une étendue générale et fait l'objet d'une foi humaine générale. Il importe d'en distinguer la révélation dite spéciale et surna-

turelle, qui consiste dans l'acte rédempteur : *actus Dei externus, quo sese humano generi per verbum patefecit ad salutarem ejus informationem.* Encore est-il essentiel de ne pas se borner à considérer cette révélation *in Christo* comme un simple enseignement divin *(bloss als göttliche Belehrung)*, dans son aspect objectif *(actus externus)*, mais « comme une communication de vie religieuse indépendante de toute influence naturelle et due à l'esprit de Dieu » (§ 29). De ce point de vue, elle n'est pas affaire de démonstration humaine. Et c'est demeurer sur le plan de l'argumentation humaine que de chercher à convaincre, fût-ce en accumulant les passages bibliques. Le supranaturalisme classique [repris de nos jours par ceux qui se méfient de l'expérience religieuse et estiment suffisant le seul respect objectif des textes] ne fut à cet égard guère supérieur au rationalisme (§ 31-36). Il tient pour divine une foi qui, acquise sur le plan de la démonstration humaine, demeure humaine (*fides humana*). Et Hase d'insister (§ 37) : Il ne faut pas confondre le respect des textes relatifs au péché et à la grâce avec la révélation du péché et de la grâce. « C'est lorsque l'Evangile a été accepté et a pris vie en nous qu'apparaît en nous, avec la ferme conviction du personnellement vécu, faisant contraste avec la déchéance antérieure, la paix de Dieu, fruit de la communion avec Christ ». Le contraste même prouve qu'elle est don du Dieu rédempteur, et, à ce titre, *fides divina, testimonium Spiritus sancti internum.* Et voici une excellente définition classique de ce dernier : *effectus in animis credentium supernaturalis, quo Deus peccatores per Christum servatos gratiae suae servos facit;* à savoir : l'action surnaturelle opérée dans l'âme des croyants, en vertu de laquelle Dieu fait des pécheurs sauvés par Jésus-Christ les esclaves de sa grâce.

Et il y a là, ajoute Hase au cours de cette même page capitale, « le grand miracle du christianisme », en présence duquel Luther ne voyait dans les autres qu'une apologétique sans portée spirituelle ; le grand miracle qui se substitue à une foi basée sur toute sorte de motifs extérieurs, et qui est « Christ annoncé et reçu dans la profondeur de notre âme, foi au Dieu seul qui se révèle en nous, but et centre de la révélation... autour de quoi viennent se ranger, soit en qualité de réalités préparatoires soit en qualité de compléments, tous les autres mystères ».

3. Ce qui précède implique certaines conséquences, déjà entrevues, pour la solution du problème de l'autorité des Saintes Ecritures. Hase traite de ces dernières après avoir traité de la révélation. Il

note en effet, à très juste titre, que la révélation rédemptrice et surnaturelle s'est faite, au temps de la carrière terrestre de Jésus et au delà, sans recours à aucune Ecriture sainte (§ 29, 37). « C'est leur misère qui a conduit les siens au Rédempteur, alors qu'il n'existait encore aucune Ecriture sainte relative au salut ». Mais dès lors, et de façon incontestable, le salut utilise pour nous, à titre de cause occasionnelle, la parole écrite (§ 29).

L'autorité des Saintes Ecritures est divine, assurément, et à un double titre. Elle est un document historique, un livre que son caractère sacré n'empêche pas d'être engagé dans l'histoire et dont la valeur est, de ce point de vue, soumise aux normes de l'étude historique. Les arguments historiques relatifs à la valeur de la Bible en tant qu'archives de l'histoire sainte constituent ce que l'on a appelé le *testimonium Ecclesiae*, à savoir le témoignage que l'Eglise, en la personne de ses savants, lui apporte. Ils sont l'objet d'une foi *humaine*, parce que basée sur des travaux humains (§ 42).

Mais il y a, des Ecritures saintes, une autorité surnaturelle. On s'y attend, puisqu'elles sont pour quelque chose dans la rédemption. A travers les époques où un fléchissement de la vie chrétienne porte les théologiens à chercher ce surnaturel dans la lettre de la Bible afin d'avoir en elle une autorité objective parallèle à celle du catéchisme catholique, la pensée protestante, fidèle à Luther et au meilleur Calvin, a restreint le domaine de l'inspiration infaillible aux passages qui concernent le salut (§ 43-44). Et renonçant à trouver la preuve de cette inspiration dans des arguments de critique historique, source de foi humaine et de simple vraisemblance, utiles « pour les incrédules et pour l'incrédule qui subsiste en nous », elle l'attend du seul témoignage du Saint-Esprit, qui est, lui, source d'une foi divine en tant que donnée de Dieu. « La certitude élevée au dessus de toute hésitation est dans le seul témoignage du Saint-Esprit en nous. Lorsque le chrétien, ne voyant en lui-même qu'erreur et péché, a trouvé par l'Ecriture sainte la vérité divine et cette paix que Dieu seul peut avoir provoquée en lui, il a aussi de l'origine divine des Saintes Ecritures [plus particulièrement des passages relatifs à la grâce] une preuve qui n'a besoin d'aucune autre preuve et ne sera ébranlée par aucune preuve contraire » (§ 45).

*
* *

De l'ensemble de ce qui précède ressort, sur les relations de la raison et de la révélation selon la tradition protestante, les thèses suivantes. Hase a formulé les plus importantes d'entre elles en une page très remarquable (§ 30).

Marquons au préalable cette limite élémentaire : Parler des relations de la raison et de la révélation, c'est discuter du pouvoir de la raison dans le domaine de la religion et non dans celui de la logique ni dans celui des connaissances mathématiques, physiques, biologiques, psychologiques, voire morales ou politiques. Il s'agit de la capacité de la raison non devant la science, qui n'est point en jeu, mais devant la question religieuse ; et devant la question religieuse telle que la pose à chaque homme le christianisme le plus indiscret qui soit : celle du salut personnel. La raison a-t-elle quelque chose à y voir, et, si oui, qu'a-t-elle à y voir ?

La réponse, la voici :

1. La raison a son mot à dire, cela va de soi, en matière de révélation générale et naturelle : *qua Deus se patefacit, tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua.* Cette lumière naturelle en nous, capable de découvrir dans la nature en nous et hors de nous des preuves d'une action divine, c'est précisément la raison. La raison est ici considérée comme capable, aux yeux du sujet pensant, de reconnaître une révélation en elle-même ou dans le monde tenu pour raisonnable. L'homme, sujet pensant qu'il importe de distinguer d'elle, croit pouvoir lui reconnaître cette capacité, ayant à cet égard confiance en elle et dans le monde.

2. Mais qu'en est-il de la révélation spéciale ou surnaturelle et rédemptrice, qui, selon le catéchisme protestant, seule sauve ? Ce qui caractérise la situation sur ce plan, c'est ceci : Le sujet pensant n'a plus confiance en ses ressources d'être raisonnable et libre. Il ne croit plus en la valeur salvatrice des inductions religieuses que la raison tire soit d'elle-même soit du monde. Son salut, il le doit à un acte divin totalement étranger au monde qu'il a connu jusqu'alors et à la raison, reine de ce monde : *Actus Dei externus, quo sese humano generi per verbum patefecit.* Il le doit à l'acte rédempteur tel que la croix et la résurrection de Jésus-Christ le représentent objectivement ? Oui, sans doute, mais non sans qu'il lui ait été donné, par le témoignage intérieur du Saint-Esprit, de constater qu'il est personnellement au bénéfice de cet acte.

Est-ce à dire que la raison n'a plus aucune part à ce drame ? Une

distinction intervient ici : *Probamus usum rationis organicum (instrumentalem, formalem) qui eruditionis subsidiis accinctus revelationem e Scriptura sacra explicat ; improbamus usum rationis normativum (judicialem, materialem) qui fidei articulos ex suis principiis constituere vel judicare conatur.* Celui qui croit en la révélation surnaturelle ne renonce pas à l'usage *formel* de la raison, aux règles générales de la pensée humaine : il y a nécessairement recours pour l'exposition de sa foi. En revanche, il a les meilleurs motifs de renoncer à l'usage *matériel* de la raison, c'est-à-dire à un usage de la raison qui demanderait à cette dernière la matière même de la foi. Cette matière venue d'ailleurs, venue d'en haut, constitue aux yeux du croyant un mystère. Et cela va de soi. La foi, considérée sur ce plan, *fides divina, fides salvifica*, s'attache et ne peut s'attacher qu'à des faits mystérieux. C'est de ce point de vue que la théologie voit dans la raison une servante de la foi. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les textes pauliniens relatifs à l'obéissance que la raison doit à Jésus-Christ. « Et ce n'est pas là une expérience arbitraire destinée à rabaisser la raison qui est le plus glorieux des dons de Dieu sur le plan de la nature ; il s'agit de la voie sur laquelle l'homme, après avoir par sa faute perdu la vérité humaine, trouve sa paix dans la vérité divine ».

La grâce qui, en principe, n'a pas besoin des Ecritures, se sert en fait d'elles ; à savoir des passages centraux qui, en elles, donnent au mystère chrétien son expression humaine. Qu'allons-nous faire de la raison dans la considération des Ecritures ? La réponse se déduit de ce qui vient d'être dit :

Dans la mesure où les Saintes Ecritures laissent percer l'écho de la révélation naturelle, l'application formelle et matérielle de la raison lui convient.

Vues en leur centre, qui est le message de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, ainsi que dans les mystères suspendus à ce centre soit pour le préparer soit pour en développer les conséquences, la théologie chrétienne, tout en admettant à leur égard l'usage formel de la raison indispensable au langage humain lui-même, en repoussera les prétentions matérielles : *ut instrumentum, non ut norma et judex admittitur* (§ 30). Instrument indispensable à l'exposé, mais qui ne saurait prétendre à juger du contenu.

* * *

Dans quelle mesure une théorie philosophique de la connaissance se conciliera-t-elle avec ces principes ? Reconnue compatible, quelle importance revêtira-t-elle aux yeux des partisans d'une théologie qui comprend et admet la valeur du témoignage du Saint-Esprit ?

L'effort que représente une théorie philosophique de la connaissance n'est nullement, en soi, contraire à toute révélation. De toutes parts l'homme se heurte au problème de sa destinée. Pour peu qu'il soit épris de philosophie il se met à hanter la métaphysique. Une théorie de la connaissance, si elle s'accompagne du souci métaphysique, pourra comporter une métaphysique.

Mais, échafaudée par un homme, la révélation qu'apportera une théorie de la connaissance se déploiera forcément sur le plan de la création et non sur celui de la rédemption. Elle sera révélation naturelle, ou rationnelle. Moniste et immanentiste soit à la façon de Spinoza soit à celle de Hegel, elle envahira tout l'horizon et en exclura toute perspective vraiment surnaturelle. Dualiste à la façon de l'école cartésienne ou kantienne, elle ne vaudra finalement pas beaucoup mieux, de notre point de vue. Les deux mondes qu'elle prend en considération constituent, en effet, deux aspects de ce monde-ci. C'est à la raison, donc à une puissance de ce monde que Kant confiera le pouvoir de réaliser une unité supérieure. Il supprimait ainsi le Dieu auquel ses prédécesseurs attribuaient l'harmonie préétablie ou le jeu des causes occasionnelles. Mais il ne supprimait, au nom de la raison, qu'un Dieu intronisé par la raison. Le Dieu des philosophes, avait dit Pascal : oui, un résultat de leur réflexion ; leur création ; on dira pour un peu leur créature.

Les perspectives surnaturelles seront mieux pressenties comme telles par les théories de la connaissance inspirées des philosophies pluralistes : celles de la contingence, de l'incoordonnable, de l'irrationnel, de l'intuition, celle des valeurs. Il est certain que la conception chrétienne de la révélation peut reconnaître les services de constructions de ce genre. Mais que l'on s'entende au préalable sur la portée que, dans l'école d'Arnold Reymond, par exemple — puisque M. Rochedieu y voit le chemin — on attribue au jugement porté sur les valeurs chrétiennes. Il y a une très louable largeur de vues dans la proposition de reconnaître divers types de vérités rattachés à l'expérience et de prendre en considération, pour chaque type, les expériences les mieux vécues. C'est une sagesse non moins grande que de poser à l'égard de chacun d'eux le problème de vérité, de les

soumettre à l'activité déductive et coordinatrice, et finalement à l'appréciation de la raison. Il n'y a en principe rien à objecter, de notre point de vue, à cette application de l'activité rationnelle à la révélation chrétienne, encore qu'elle paraisse restreindre cette dernière au champ beaucoup trop restreint de ce qui est perçu et vécu. Nous sommes très loin, ici, de la prétention émise par certaine philosophie de faire de la raison la source même de la révélation. Précisément, il ne s'agit pas ici d'un usage matériel de la raison. Il ne s'agit, semble-t-il, que de cet indispensable usage formel que, nous venons de le voir, la tradition protestante, si attachée qu'elle soit à la thèse du témoignage du Saint-Esprit, ne conteste pas. Mais, — il est aisé de s'en rendre compte, — même dans le cas où l'exercice formel de la raison aura permis au philosophe d'émettre un jugement appréciatif de vérité sur le christianisme, il n'aboutira qu'à accorder à la révélation surnaturelle un agrément humain, puisqu'accordé par l'intelligence de l'homme.

Ce résultat n'est pas négligeable. Il faut louer ceux qui y atteignent et nous permettent d'y atteindre à leur suite. Nous serons plus avancés, en suivant ce chemin qui est celui d'un intelligent humanisme, que si, accumulant des textes réputés en eux-mêmes divins, à l'instar de certains de nos théologiens, nous reprenions les coupantes et infructueuses méthodes du supranaturalisme. La philosophie continuera à nous rendre les plus précieux services en nous rappelant d'abord les attaches qui relient en nous la nature à la divinité créatrice de la nature, et, ensuite, les affinités qui certainement existent entre notre nature déchue et l'offre d'une grâce rédemptrice. Nous aurons franchi, ce faisant, l'utile étape préliminaire de l'apologétique. Il faut reconnaître aussi que nous ne l'aurons pas dépassée. Même avec l'aide de quelque nouveau réalisme, tant que ce réalisme sera celui d'une philosophie, l'agrément des philosophes — l'agrément du philosophe en nous — ne conférera pas à la grâce sa vraie réalité : celle dans laquelle seule elle est la Grâce, et qui dépend, elle, de Dieu seul. Pour que, sortant des considérations rationnelles où il demeure affaire de foi humaine, il devienne affaire de foi divine et vraiment salvatrice, il faut que notre jugement lui-même — entendez celui que nous portons sur nous-même — consente à être l'objet d'un jugement divin. Il y faut cette intervention, cette initiative rédemptrice, à laquelle nos pères ont donné le nom de témoignage du Saint-Esprit.

Maurice NEESER.