Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1931)
Heft: 80

Artikel: Un essai de restauration calvinienne
Autor: Daulte, Philippe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380201

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: 11.07.2025

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

UN ESSAI DE RESTAURATION CALVINIENNE

Un désir de reconstruction doctrinale, inspiré d'une grande lassitude à l'endroit de l'analyse et de la critique, se manifeste dans le protestantisme d'aujourd'hui.

Revenus de l'agnosticisme ou du fidéisme dont s'enchantaient tant de représentants de la génération précédente, plusieurs de nos contemporains réclament une définition précise, rigoureuse, systématique de la foi chrétienne. Lassés d'« un christianisme à bien plaire que chacun... refera selon ses désirs » ils demandent à l'Eglise de leur proposer « un christianisme intégral, objectif, aux couleurs tranchées, même s'il... heurte et choque »[1]. Et, soit qu'ils aient appris à mieux discerner le lien qui unit la pensée à la vie et que la faiblesse d'un christianisme purement mystique ou pratique, sans ossature intellectuelle, leur soit apparue dans un jour plus net ; soit que, cédant à la loi du moindre effort, ils désirent des solutions uniformes et toutes faites qui les dispensent de l'âpre mais tonique discipline de la recherche personnelle ; soit enfin qu'effrayés du renouveau catholique ou de l'apparition du bolchévisme, ils veulent pouvoir opposer aux dogmes de l'Eglise romaine ou de l'athéisme un dogme protestant, ces esprits s'accordent pour affirmer qu'un réveil de l'Eglise suppose nécessairement une restauration dogmatique.

En France et depuis peu en Suisse romande, cette tendance prend la forme d'un retour au calvinisme. Les doctrines du réformateur de

(1) Robert de Traz, *Editorial* des Cahiers protestants, 1929, nº 6.

Genève apparaissent comme le hâvre sûr où la pensée protestante ballottée sur la mer du subjectivisme trouvera le repos.

Parmi les représentants les plus autorisés de ce néo-calvinisme figure l'auteur de l'ouvrage (1) dont nous voulons entretenir les lecteurs de la *Revue*. M. Jean de Saussure a tout d'abord attiré l'attention sur lui par une thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud et qu'il a publiée en 1926 sous ce titre : *Les contradictions de la pensée religieuse* (2). Dans ce livre qui révèle, au dire de M. le professeur Philippe Bridel (3), « un penseur vigoureux », le jeune théologien genevois défendait l'idée que le principe de contradiction, qui régit la pensée humaine et auquel l'on ne saurait se soustraire sans tomber dans un arbitraire radical, revêt diverses formes suivant qu'il fonctionne dans le domaine scientifique ou dans le domaine moral et religieux, d'où il résulte que telles affirmations, comme, par exemple, celles de la souveraineté de Dieu et de la liberté de l'homme — *intellectuellement* mais non *absolument* contradictoires —, peuvent être maintenues simultanément si elles se présentent comme des postulats de la conscience ou comme des données de l'expérience chrétienne.

Nous verrons qu'en se mettant à l'école de Calvin, après s'être dans son premier ouvrage surtout inspiré du professeur Heim de Tubingue et de Gaston Frommel, M. de Saussure est demeuré fidèle à ce que l'on pourrait appeler son irrationalisme relatif, c'est-à-dire à un point de vue qui reconnaît l'autorité de la raison dans l'ordre de la connaissance scientifique, mais qui la récuse dans celui de la foi.

Depuis qu'il a fait paraître son premier livre, M. de Saussure est devenu pasteur de Saint-Pierre à Genève où ses dons de prédicateur et de théologien attirent un grand nombre d'auditeurs au pied de sa chaire. Sollicité de traiter, d'une manière plus suivie et plus approfondie que ne le permet la prédication, des grands points de la doctrine chrétienne il a abordé, dans une série d'études, ces quatre sujets essentiels : Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que Jésus-Christ ? Qu'est-ce que le chrétien ? Ces conférences, données à Genève tout d'abord, puis à Lausanne et à Neuchâtel, ont eu un vif succès. Les ayant remaniées et enrichies, M. de Saussure nous les offre maintenant sous la forme d'un petit volume portant le titre : *A l'école de Calvin*.

(1) *A l'école de Calvin*, Editions « Je sers », Paris 1930. — (2) Georg & C°, S. A., Genève. — (3) *Logique, science et religion*, Gazette de Lausanne, 8 août 1926.

Ce livre mérite de retenir notre attention pour diverses raisons. Tout d'abord il a une valeur représentative Il est, en Suisse romande, le premier témoignage significatif de cette renaissance calviniste qui, en France, a déjà donné le jour à quelques écrits d'importance.

Ensuite cet ouvrage a pris figure de manifeste. Quelques semaines après sa parution M. Alex. Lavanchy le signalait en termes enthousiastes aux lecteurs de la *Gazette de Lausanne* dans un article (1) où il félicitait l'auteur d'avoir « exaucé » le vœu de beaucoup en publiant ce « catéchisme pour adultes » dont le besoin se faisait si âprement sentir, et il approuvait sans réserves le pasteur de Genève de n'avoir cherché les matériaux de sa construction théologique « ni dans le rationalisme, ni dans le volontarisme, ni dans le jeanjacqueroussélisme » mais bien dans l'*Institution chrétienne*. Tandis que, quelques jours plus tard, dans le même journal (2), M. Michel Epuy disait l'« impression pénible » qu'avait faite sur lui et sur « plusieurs âmes » le même ouvrage et exprimait son inquiétude à la pensée que l'on pût encore, en plein XXe siècle, prêcher le Dieu de Calvin. N'y a-t-il pas là une invite à prendre position à l'égard d'un essai qui provoque des jugements aussi opposés?

Enfin, la récente publication de M. de Saussure mérite d'être lue parce qu'elle est une œuvre forte et longuement mûrie. Même si l'on ne peut en adopter ni toutes les prémisses ni toutes les conclusions, l'on ne peut s'empêcher d'admirer les qualités de forme et de fond dont elle témoigne. M. de Saussure parle une belle langue, claire, ferme, nette, un peu sèche peut-être, mais qui n'exclut pas par moments l'éloquence. Il possède un remarquable don d'exposition ; il excelle à présenter dans un raccourci sobre et vigoureux les questions les plus hautes de la foi et de la pensée chrétiennes de telle sorte que ceux-là mêmes qui ne sont pas théologiens, pourvu qu'ils possèdent quelque culture et qu'ils aient quelque expérience religieuse, le suivent sans peine et sans fatigue, d'autant plus que l'attention du lecteur est sans cesse stimulée par des citations de l'*Institution chrétienne*, faites d'après l'édition française de 1541.

Ces mérites formels se doublent d'une fermeté de pensée, d'une pénétration psychologique et d'un sens spirituel remarquables, à quoi s'ajoute ce quelque chose d'indéfinissable qui peut-être, plus

(1) 15 janvier 1931. — (2) *Le retour à la dogmatique calviniste*, 30 janvier 1931.

que tout le reste, explique l'influence qu'a si rapidement conquise M. de Saussure et qui s'appelle... l'autorité.

Disons encore, pour achever ces remarques préliminaires, que le titre du livre que nous allons étudier doit être pris dans son sens le plus strict et le plus plein. Ces mots : *à l'école de Calvin* que M. de Saussure a inscrits en exergue de ses conférences sont tout autre chose que l'hommage respectueux mais... lointain et qui ne tire pas à conséquence d'un membre de la Vénérable Compagnie des pasteurs de la Genève d'aujourd'hui à celui qui en fut l'illustre fondateur et le maître incontesté ; ils expriment une vérité littérale.

Voulant exposer la doctrine chrétienne et se jugeant insuffisant pour remplir seul une tâche aussi redoutable M. de Saussure a pris Calvin comme guide ; il s'est mis docilement, cordialement à l'école du grand docteur du seizième siècle pour trouver auprès de lui « une inspiration... et une direction à transmettre à nos contemporains en quête de certitude »[1]. M. de Saussure ne s'est pas condamné pour cela à suivre aveuglément son maître. Calviniste, il veut l'être, il déclare l'être, mais comme peut l'être un protestant, c'est-à-dire « en gardant son jugement d'homme du XXe siècle »[2] et en refusant d'identifier la théologie de l'*Institution* avec la révélation biblique. C'est dire que M. de Saussure ne craint pas, le cas échéant, de se séparer de son guide. Ainsi, nous le verrons, il n'accepte ni l'idée d'une double prédestination supralapsaire ni celle d'une sainteté parfaite du premier homme avant la chute. Mais, à part ces deux points, il reproduit dans ses lignes maîtresses le schéma de la doctrine calvinienne.

* * *

Le premier chapitre de *A l'école de Calvin*, intitulé : *Qu'est-ce que Dieu?* traite avant tout le problème de la connaissance de Dieu. Comme son maître, qui deux siècles avant Kant se persuadait déjà de l'inutilité des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, M. de Saussure estime que nous n'avons pas à démontrer la réalité de Dieu. Celle-ci s'éprouve, elle ne se prouve pas.

Le Dieu auquel l'homme religieux a affaire n'est ni une idée construite par la raison ni un postulat de la conscience, mais bien une « *donnée*, à accepter telle qu'elle *est* »[3]. Il ne peut être connu que

(1) P. 11. — (2) P. 16. — (3) P. 22.

s'il se révèle et dans la mesure où il se révèle. Toute prétention de l'atteindre en dehors d'une révélation est chimérique.

Mais comment Dieu se révèle-t-il à l'homme? Tout d'abord dans les profondeurs de l'âme. Seulement cet obscur sentiment de Dieu, s'il suffit à attester *que* Dieu est, échoue à faire connaître *ce qu'*est Dieu. Il nous faut donc une révélation complémentaire que ni la nature ni l'histoire, au témoignage trop ambigu, ne peuvent nous fournir et qui ne peut être qu'une révélation extérieure, surnaturelle.

On s'attendrait ici à voir M. de Saussure, sinon étudier les révélations religieuses dont l'humanité a bénéficié en dehors d'Israël, du moins indiquer rapidement le rôle qu'elles ont pu jouer. Mais nulle mention n'en est faite et l'on passe immédiatement à la révélation biblique.

M. de Saussure ne nous cache pas que l'attitude d'un théologien du vingtième siècle à l'égard de l'Ecriture ne peut plus être exactement celle des croyants du seizième. Il relève le travail accompli par la critique, il lui rend même hommage et reconnaît son bon droit à condition qu'elle ne sorte pas de ses limites ; cependant il n'en affirme pas moins sans restrictions ou explications que nous sommes « aussi libres que Calvin de voir en la Bible la Parole de Dieu » (1).

Mais qu'est-ce qui nous garantit la vérité de l'Ecriture? Qu'est-ce qui en atteste le caractère divin? Ici M. de Saussure fait intervenir *le témoignage du Saint-Esprit* — qui joue un rôle si capital dans la pensée des réformateurs et auquel la théologie protestante, d'une manière ou d'une autre, en a toujours appelé — mais en spécifiant que ce témoignage ne se confond ni avec la simple évidence naturelle ni avec le jugement propre de l'individu, étant réellement une attestation de l'Esprit objectif, surnaturel et transcendant qui agit chez tous les croyants.

L'autorité divine de l'Ecriture ainsi établie, M. de Saussure esquisse à grands traits, toujours d'après Calvin, la notion biblique de Dieu : Dieu tout puissant et tout actif, créateur et gouverneur du monde, Dieu qui étend sur toutes choses et sur tous les hommes sa providence, laquelle « se manifeste justice et jugement à l'égard de l'impiété, mais... miséricorde et grâce envers la piété » (2), Dieu saint et miséricordieux tout ensemble, Dieu Père de qui tout procède et à qui tout aboutit.

Peu importe si ces affirmations sur Dieu semblent difficilement

(1) P. 39. — (2) P. 51.

conciliables avec les leçons de la vie. « Il ne saurait être question de soumettre notre adhésion aux données bibliques à leur concordance avec nos expériences... Ce serait subordonner la révélation biblique à la révélation naturelle, historique ou intérieure... Ce serait entreprendre de nouveau d'inventer Dieu d'après nos connaissances, nos préférences, nos expériences de la vie et du monde, au lieu de le recevoir tel qu'Il se révèle à nous... La seule voie qui reste ouverte est donc d'accepter la révélation biblique... puis de chercher comment concilier, non plus notre notion de Dieu avec notre expérience du monde, mais, au contraire, notre vision du monde avec la révélation scripturaire de Dieu. »[1] —

Sans nous prononcer ici sur la notion de Dieu qui nous est présentée, félicitons M. de Saussure d'avoir réappris à l'école de Calvin le rôle et l'importance de la Révélation que certaines « théologies de la conscience » ou « de l'expérience » ont, involontairement peut-être, mais certainement trop effacés et remercions-le de nous rappeler que la connaissance vivante de Dieu s'inaugure nécessairement par un acte d'humilité et de foi, par un abandon à une Révélation qui nous domine et nous subjugue.

Le christianisme en effet n'est ni une philosophie ni une création de la conscience religieuse individuelle ; il repose sur un Message objectif, il est fondé sur une Parole de Dieu. Et la démarche initiale de la théologie consiste à recueillir ce Message de vie, cette Parole divine — la source véritable de la dogmatique étant, non la simple expérience du croyant, mais plutôt, comme l'affirme avec raison M. Reinhold Seeberg[2], par exemple, la Révélation saisie par la foi ou devenue objet d'expérience.

Mais une fois que l'on a établi la nécessité et la réalité d'une révélation spéciale, une fois même que l'on a acquis la conviction, grâce au témoignage du Saint-Esprit, que la Bible est le document de cette révélation, le problème de la connaissance de Dieu ou de la vérité chrétienne n'est pas encore résolu. De graves, de délicates questions se posent que le théologien n'a pas le droit d'éluder.

Quel rapport y a-t-il entre la Révélation divine et le texte de l'Ecriture ? Celui-ci s'identifie-t-il avec celle-là ? La Bible se confond-elle

(1) P. 55-56. — (2) « Die wirkliche Quelle ist... die Offenbarung. Aber Offenbarung ist nur das, was Glauben erweckt und erwecken kann... Dann aber werden wir gut tun als Quelle der Dogmatik *die geglaubte oder erfahrene Offenbarung* zu bezeichnen. » *Christliche Dogmatik*, I, 239.

avec la Parole de Dieu de telle sorte que toutes les déclarations scripturaires, quel qu'en soit l'auteur, d'où qu'elles soient tirées, quelque forme qu'elle revêtent, manifestent au même titre la pensée divine ? Ou bien doit-on distinguer dans le message biblique l'accessoire de l'essentiel, le temporaire du définitif, l'enveloppe humaine contingente de la Révélation de cette Révélation elle-même ? Et dans ce cas, d'après quelles normes, en vertu de quels critères doit-on faire ces distinctions et ces évaluations ?

M. de Saussure ne pose même pas ces questions. Sans doute il sait qu'elles existent. Dans une note[1] il marque la place d'une étude des rapports de la Bible et de la Parole de Dieu tout en s'excusant de ne pouvoir l'aborder faute de temps. Mais s'il se dérobe ainsi ne serait-ce pas qu'il incline vers l'opinion de ceux qui conçoivent l'Ecriture comme un bloc, estimant qu'à tout prendre elle se confond avec la Parole de Dieu et que par conséquent la dogmatique ne se distingue guère de la théologie biblique. Je ne prétends pas qu'un tel point de vue soit exactement celui de M. de Saussure. Mais lorsqu'on le voit trancher certains problèmes, par exemple celui de la prédestination, à coup de citations bibliques prises dans n'importe quel livre et dans n'importe quel contexte, comme si une remarque incidente d'un texte narratif de l'Ancien Testament avait le même poids qu'une déclaration expresse de Jésus ou qu'un enseignement de Paul, l'on a peine à se défaire de l'impression que l'on nous ramène à la méthode des *dicta probantia* que l'on pouvait croire définitivement abandonnée par les théologiens protestants. Et l'on s'étonne de voir un homme que ses études ont initié aux saines méthodes exégétiques et critiques faire parfois un usage de la Bible que condamnent aussi bien le sens spirituel que le sens scientifique.

Avec le deuxième chapitre du livre nous passons à l'examen de cette question : *Qu'est-ce que l'homme ?* Renouant avec la grande tradition augustinienne et réformatrice, M. de Saussure relève, d'une part, la misère actuelle de l'homme, l'inexistence de ses vertus, son péché radical qui vicie son être tout entier : le cœur, la volonté, la conscience et jusqu'à l'entendement qui, lorsqu'il s'applique aux réalités du monde spirituel, s'avère foncièrement obscurci — et, d'autre part, la grandeur de l'homme, créature divine destinée à la perfection et à la vie éternelle.

(1) P. 39.

Pour expliquer un état aussi contradictoire, pour rendre compte et de cette destination sublime de l'homme et de son absolue incapacité à la remplir, M. de Saussure estime nécessaire de recourir à l'idée de la chute qui, malgré ses obscurités, a le mérite décisif de sauvegarder le caractère accidentel du péché.

Mais pour accorder le dogme avec les données de la science moderne qui a considérablement reculé les origines de la souffrance et de la mort — des millénaires avant l'apparition de l'homme la terre se rougissait déjà du sang des espèces animales qui s'entredévoraient — il faut reculer aussi les origines du mal et placer avant la chute d'Adam une chute de la créature primitive — ou d'une des créatures primitives, de Satan — à laquelle l'on peut rapporter le désordre du monde dont l'homme ne saurait être rendu responsable. M. de Saussure est ainsi amené à défendre l'hypothèse d'une chute précosmique et à esquisser une théorie des origines — d'aucuns diront un roman métaphysique — qui ne manque pas d'ampleur et qui rappelle les hautes spéculations d'Origène, de Charles Secrétan ou, plus près de nous encore, de M. Aloys Berthoud.

La place nous manque pour résumer cette théorie. Notons seulement que l'état de l'homme avant sa déchéance est défini comme un état d'*innocence* et non pas d'*intégrité*, de sainteté parfaite comme l'enseigne Calvin, ce qui a pour effet de rendre incompréhensible la désobéissance d'Adam. C'est le premier point sur lequel M. de Saussure se sépare expressément de son guide.

Par contre il le suit de nouveau pour affirmer, en opposition à tout pélagianisme ancien ou moderne, le péché originel qui se transmet par hérédité et qui vicie dès leur naissance tous les descendants d'Adam. De même M. de Saussure reprend à son compte, et dans toute leur rigide intransigeance, les déclarations de Calvin sur le serf-arbitre de l'homme naturel.

Par lui-même, tant qu'il n'a pas passé par la régénération, l'homme est absolument incapable d'aucun bien. Il ne peut que pécher, il pèche *nécessairement* et toutefois *volontairement*, c'est-à-dire de son propre mouvement, non sous l'impulsion d'une contrainte extérieure. Avec une netteté qui ne manque pas de crânerie, M. de Saussure coupe le lien que notre tradition morale romande, j'entends celle des Vinet, des Secrétan, des Frommel, a toujours maintenu entre la liberté et la responsabilité et il soutient avec Calvin que l'homme

irrégénéré, bien que dépouillé de son libre arbitre, garde néanmoins une entière culpabilité quant à son péché.

Pour prouver que cette doctrine, qui choque si fort le sens commun, est conforme à la révélation biblique et à l'expérience chrétienne, M. de Saussure se borne à invoquer un passage de l'évangile de Jean (VIII, 32-44) et la Confession des péchés des Eglises réformées de France, où l'aveu d'une impuissance radicale s'allie à la contrition la plus fervente.

Ce chapitre sur l'homme s'achève par un paragraphe sur la Loi où l'auteur définit le rôle de la Loi qui n'est pas de donner à l'homme, avec la connaissance de son devoir, la possibilité de l'accomplir, mais : 1° de lui faire prendre conscience de sa misère, 2° d'inciter l'homme pécheur à faire le bien par crainte de la punition (ce qui ne le rend pas plus juste devant Dieu), 3° d'éclairer l'homme régénéré sur la volonté divine. Ainsi c'est sous le règne de la grâce uniquement — pour le chrétien seul — que la Loi a une utilité positive. —

En une époque où le sens du péché tend à s'émousser, l'on ne peut que se réjouir de voir des théologiens retrouver quelque chose de la gravité d'un saint Paul ou d'un Calvin, pour décrire la grande misère de la créature déchue, à condition qu'ils ne tombent pas dans un dogmatisme rigide que l'expérience et l'Ecriture impartialement consultées démentiraient et qui, après tout, irait à fin contraire puisque par ses outrances il détournerait les esprits d'une sincère contrition.

M. de Saussure a-t-il toujours su éviter cet écueil ? Il ne me le paraît pas. Ainsi il néglige de nous dire (1) que la déchéance de l'homme n'empêche pas celui-ci de pratiquer quelques vertus, de manifester une certaine bonté, un certain désintéressement, une certaine maîtrise de soi, ce que font pourtant des calvinistes de la stricte observance, comme Hodge (2) par exemple, le célèbre théoricien de l'orthodoxie réformée américaine du siècle dernier.

Ensuite, ce qui est plus grave peut-être, M. de Saussure refuse tout libre arbitre à l'homme naturel, thèse dont le radicalisme ne

(1) Tout au moins dans le chapitre : *Qu'est-ce que l'homme ?* Lorsqu'il parle du chrétien, il est vrai, M. de Saussure laisse entendre (p. 161) qu'il peut y avoir quelque bien chez les païens ou les athées, mais c'est trop tard. — (2) « *By the affirmation that man by nature is totally depraved... is not to be understood* that... unregenerated men... are incapable of disinterested affections and actions in their various relations with their fellow-men » ; *Outlines of Theology*, p. 328-329.

nous paraît pas confirmé par l'expérience. Incapable de faire *le* bien, incapable de se régénérer lui-même, incapable de transformer les tendances profondes de son moi pécheur, certes l'homme l'est. Mais s'ensuit-il qu'il ne possède plus aucune parcelle, aucun germe de liberté ? La détermination au mal épuise-t-elle la substance de son vouloir ? Ne garde-t-il aucune possibilité de choix, fût-ce dans les limites les plus étroites ? Nous ne le pensons pas. Nous persistons à croire qu'il y a des heures où l'homme, oui même l'homme irrégénéré, se trouve en présence d'une alternative, en face d'un carrefour où la faculté lui est laissée de choisir entre deux partis, de s'engager dans une voie ou dans une autre, suivant qu'il obéit ou résiste au devoir plus ou moins clairement perçu dans sa conscience.

Et si M. de Saussure répondait (ce qui est possible, quoique je n'en sois pas absolument certain) qu'il en tombe d'accord, mais que l'homme irrégénéré qui se détermine pour le bien ne le fait que sous l'impulsion de la grâce prévenante, que par conséquent la thèse de l'absolue servitude de l'homme pécheur livré à ses seules forces demeure intacte, je répliquerais alors que la distinction rigoureuse de l'homme naturel et de l'homme régénéré tombe.

En fait, l'homme abandonné au seul déterminisme du péché originel, soustrait à toute influence divine ; l'homme qui ne pense, ne veut, n'agit que du propre mouvement — si l'on peut dire — de son moi corrompu, que ne soulève aucune impulsion de l'Esprit, cet homme-là est une fiction, une abstraction théologique. Dans la réalité tout homme, oui même le plus déchu, demeure dans les profondeurs de son être en relation avec Dieu, reste soumis à l'action que Dieu exerce à la racine de sa volonté et, par conséquent, garde quelque embryon de liberté. Gaston Frommel, entr'autres, l'a montré dans ses pénétrantes analyses de la conscience. Nous regrettons que, sur ce point, M. de Saussure n'ait pas accordé plus d'attention aux enseignements de son premier maître. S'il l'eût fait il aurait compris que « pour que la déchéance [de l'homme] soit réelle, il n'est pas nécessaire qu'elle soit intégrale, il suffit qu'elle soit exactement ce que nous la voyons et la sentons être : à la fois profonde et partielle »[1]. Toute théologie donc qui veut rester fidèle à l'expérience sans s'inféoder à des schémas abstraits, commodes peut-être mais trop simplistes, doit reconnaître que chez l'homme, oui même chez

(1) Gaston FROMMEL, *La vérité humaine*, III, 124.

l'homme irrégénéré, la liberté et le déterminisme se mêlent et se limitent réciproquement.

Reste la question de la responsabilité. L'homme qu'on nous présente serf du péché, foncièrement contaminé par la tare héréditaire, radicalement incapable de faire et de vouloir le moindre bien, est-il responsable? M. de Saussure n'hésite pas à répondre par l'affirmative.

Nous ne nous contenterons pas de lui opposer cette objection sommaire : semblable attitude implique contradiction. La liberté et la responsabilité se conditionnent réciproquement. Ou l'homme est libre et par conséquent responsable ; ou il n'est pas libre et conséquemment aussi irresponsable. Car, en cette matière comme en beaucoup d'autres, la réalité psychologique déborde les cadres étroits d'une logique conceptuelle. De nombreux témoignages attestent que dans la conscience religieuse le sentiment de la culpabilité peut s'allier à celui de la fatalité du péché. Auguste Sabatier n'écrivait-il pas : « Je sens très clairement que je ne suis pas libre de faire ce qui est bien, et je me condamne d'autant plus douloureusement de faire le mal, en sorte que cette sentence de condamnation porte à la fois sur l'acte et sur l'auteur de l'acte, et m'affirme non seulement que mon péché est mauvais, parce qu'il est la transgression de la loi, mais que moi-même je suis pécheur et, comme tel, punissable »[1].

Mais nous reprocherons à M. de Saussure d'avoir, par goût des affirmations massives qui est si caractéristique de sa manière, négligé des distinctions et des nuances importantes. Ainsi ne faut-il pas distinguer dans la souffrance dont s'accompagne la conscience du péché deux sentiments qui, pour être très proches, ne se confondent cependant pas : un sentiment d'humiliation et un sentiment de culpabilité proprement dite? Le jugement que nous portons sur cette nature mauvaise que nous avons héritée de nos pères n'est-il pas différent de celui par lequel nous flétrissons nos propres fautes, nos désobéissances individuelles, fautes et désobéissances dont quelque chose nous dit que nous aurions pu les éviter[2]?

Ensuite, n'est-on pas obligé d'avouer qu'il y a des degrés dans la responsabilité comme il y en a dans la liberté ou dans l'esclavage du péché? N'est-il pas certain que l'individu qui réfléchit se juge plus ou moins sévèrement suivant qu'il se reconnaît plus ou moins responsable, et qu'il se reconnaît plus ou moins responsable suivant

(1) Auguste SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 8e éd., p. x. —
(2) Cf. Albert MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, 332.

qu'il a été placé dans des conditions plus ou moins favorables et qu'il a été plus ou moins éclairé?

Jésus le disait[1] : « Le serviteur qui, ayant connu la volonté de son maître... n'aura pas fait cette volonté sera battu de plusieurs coups. Mais celui qui ne l'a pas connue et qui a fait des choses dignes de châtiment, sera battu de peu de coups. A quiconque il a été beaucoup donné, il sera beaucoup redemandé ».

Par conséquent, si disposé que l'on soit à avouer que, dans la conscience de l'homme religieux, le sentiment de la culpabilité prend, si l'on peut dire, une extension plus grande que celui de la liberté, ne faut-il pas, tout de même, reconnaître que ces deux sentiments sont interdépendants et que la négation radicale du libre arbitre, si elle était réellement prise au sérieux, aurait pour effet d'oblitérer et finalement même de détruire le sens de la responsabilité?

L'étude de l'homme s'achève sur un aveu de perdition. Incapable par lui-même tant de faire le bien que de connaître et d'aimer Dieu, ce Dieu de la communion duquel il s'est exclu, l'homme n'a d'autre perspective que la mort — à moins qu'une intervention surnaturelle ne se produise. Celle-ci — la Bible nous l'enseigne — s'est réalisée. En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme, est descendu jusqu'à nous pour nous sauver. Voilà le fait objectif sur lequel repose notre salut.

Mais *Qu'est ce Jésus-Christ*, en qui et par qui l'homme retrouve Dieu et accède à la vie éternelle? A cette question, M. de Saussure répond conformément au dogme christologique de l'Eglise ancienne — dogme repris dans ses grandes lignes par Calvin : il est « vrai Dieu » et « vrai homme » ; mais, sous prétexte que la théologie a pour mission d'*exposer* et non d'*expliquer* les mystères de la révélation, aucune interprétation quelconque ne nous est donnée de cette coexistence, dans le même être, d'une pleine humanité et d'une pleine divinité.

Ajoutons, pour bien mettre en relief la pensée de notre auteur, que la divinité du Christ doit être conçue, non comme une divinité acquise ou comme une divinité morale, qui ne serait autre chose que la plénitude de l'humanité ou de la sainteté, mais bien comme une divinité essentielle et de nature. D'où il résulte, puisque Dieu et le Christ (et encore l'Esprit) sont co-éternels, que le seul moyen d'éviter le polythéisme est d'accepter le dogme de la Trinité quelque inadéquats que puissent nous en paraître les termes.

(1) Luc XII, 47-48.

Voilà pour la christologie. Quant à la conception que M. de Saussure se fait de la rédemption elle garde la rigueur de celle de l'orthodoxie protestante et elle peut se résumer en ces termes :

Le salut, gratuit pour l'offenseur, ne peut l'être pour l'offensé. Dieu ne peut, sans se déjuger, remettre purement et simplement le péché de l'homme. Sa justice, pour être satisfaite, réclame une expiation et une expiation infinie comme l'offense dont il a été l'objet.

Mais comme l'homme est incapable de fournir cette expiation, Dieu, s'il veut pardonner, n'a d'autre ressource que d'offrir lui-même la satisfaction nécessaire. Et comme, avant de se substituer au coupable, l'innocent doit s'identifier avec lui, Dieu s'est fait homme pour sauver l'humanité. Le Christ qui était un avec Dieu est devenu un avec l'homme pour pouvoir accomplir le grand sacrifice rédempteur. Au Calvaire, Jésus a pleinement satisfait à la justice divine par sa parfaite soumission et par ses souffrances, et par le don de lui-même il a pleinement manifesté l'amour de Dieu.

La Croix est ainsi, tout ensemble, un sacrifice *envers Dieu* et un sacrifice *de Dieu* librement consenti pour sauver une race rebelle et coupable.

Enfin — M. de Saussure le relève fortement — la Croix est inséparable de la Résurrection qui confirme la divinité du Christ et nous fournit un gage de notre propre résurrection. Depuis son triomphe sur la mort, Jésus est « assis à la droite du Père », il partage pleinement la majesté et la toute-puissance divines qui demeuraient voilées aux jours de sa vie terrestre, il continue son œuvre de salut jusqu'à ce qu'il ait vaincu ses ennemis et établi son Royaume, ce Royaume que, contrairement à une illusion trop répandue aujourd'hui, nous n'avons pas à faire « de main d'homme », mais que nous avons à attendre puisqu'il ne peut que « descendre du ciel ». —

Que penser de cette christologie? Nous y distinguerons une affirmation religieuse à laquelle tout chrétien ne peut que souscrire, et une formule dogmatique qui appelle de nombreuses réserves . Autant nous nous sentons d'accord avec M. de Saussure quand il proclame la grandeur souveraine, surnaturelle, divine du Christ ; quand il présente le Christ comme le Médiateur nécessaire et permanent entre les hommes et Dieu, autant nous avons de la peine à le suivre quand il nous invite à revenir au dogme de l'Eglise ancienne ; car enfin c'est ce dogme qui forme la substructure de la construction christologique de Calvin.

Nous ne pouvons pas soumettre celle-ci à une critique détaillée. Nous chercherons seulement à dire pourquoi la tentative de M. de Saussure pour restaurer la christologie dite orthodoxe ne nous paraît pas victorieuse.

Tout d'abord la justification biblique qui nous est fournie du dogme s'avère singulièrement rapide et insuffisante. Trop souvent M. de Saussure donne pour établi ce qui précisément est en question. Ainsi il affirme, sans aucune discussion de textes, que l'idée de la Trinité est enseignée par l'Ecriture. Mais de ce que le Nouveau Testament soit *trinitaire* en sens ce qu'il nous présente un Dieu qui se révèle en Jésus-Christ et par l'action du Saint-Esprit il ne résulte pas nécessairement que la révélation biblique renferme la doctrine qui veut que « nous adorions un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes ni diviser la substance », qui enseigne que le « Père n'est ni fait, ni créé, ni engendré; [que] le Fils est du Père seul, ni fait, ni créé, mais engendré ; [que] le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ni fait, ni créé, ni engendré, mais procédant... et [que] dans cette Trinité aucun n'est antérieur ou postérieur à l'autre, aucun n'est supérieur ou inférieur à l'autre », comme le veut le Symbole d'Athanase (1).

De même, de ce que le Prologue de l'évangile de Jean appelle le Christ « la Parole faite chair » et de ce qu'un passage de la première épître à Timothée applique à Jésus, d'après l'une des interprétations possibles, l'épithète « Dieu béni éternellement », il ne s'ensuit pas immédiatement que le témoignage du Nouveau Testament, unanime et indistinct, corrobore la notion métaphysique de la divinité substantielle du Fils.

En second lieu la justification expérimentale, psychologique du dogme, quoique plus développée, parfois même pénétrante, ne force pas l'adhésion ne serait-ce qu'à cause des simplifications excessives dont elle témoigne.

M. de Saussure est très fort et, selon nous, parfaitement convaincant, lorsqu'il montre, à la suite de Gaston Frommel, que, conçu sous la seule catégorie de l'humain, le Jésus des évangiles qui malgré son humilité élève des prétentions exorbitantes de la part d'un simple mortel, prend quelque chose de monstrueux.

Mais il fausse les vraies perspectives du problème quand il laisse

(1) Cité d'après la traduction d'Albert Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, p. 110-111.

entendre que la pensée chrétienne est acculée à cette alternative : ou ne retenir en Jésus que l'homme ou confesser qu'il est « vrai Dieu » au sens que les vieux symboles donnent à ces termes. Tous ceux qui sont quelque peu familiarisés avec l'histoire des doctrines christologiques savent bien qu'au cours des siècles l'on a interprété et que, dans la chrétienté d'aujourd'hui, l'on interprète de diverses manières l'affirmation de la divinité du Christ.

Combien de théologiens modernes, sans revenir aux formules de Nicée ou de Chalcédoine, n'ont pas sauvegardé, dans leurs essais de christologie, ce fait central, décisif qu'en Jésus-Christ Dieu a exprimé parfaitement, a « incarné » sa pensée éternelle — son *Verbe* comme dit le Prologue de Jean — et que c'est en Jésus-Christ, par Jésus-Christ, que Dieu se révèle à nous, comme notre Père, qu'il nous courbe sous son autorité sainte et miséricordieuse, qu'il nous communique sa grâce !

Il me suffit de nommer, entre plusieurs autres, Gaston Frommel que M. de Saussure reconnaissait, il y a quelques années, qu'il reconnaît encore peut-être comme l'un de ses maîtres et qui — on le sait — cherchait la solution religieuse du problème de la divinité du Christ dans cette formule : « Jésus est une action personnelle de Dieu, humainement personnalisée »[1].

Sans doute M. de Saussure a le droit de juger insuffisante ou fausse cette solution comme aussi toutes celles qui interprètent la divinité du Christ en termes plus moraux et psychologiques que métaphysiques. Mais comme ces interprétations existent et qu'elles ont gagné l'adhésion de beaucoup d'esprits il aurait fallu les examiner et les réfuter, ne fût-ce que très sommairement, au lieu de s'en prendre, ce qui était plus aisé, à la conception purement adoptienne d'un Jésus homme, élevé progressivement à la sainteté et par suite à la divinité.

Enfin la manière de présenter la coexistence en Jésus-Christ de l'humain et du divin nous paraît particulièrement insuffisante. M. de Saussure — il n'est que justice de le reconnaître — répudie la terminologie substantialiste du dogme des « deux natures ». Mais comme il en admet semble-t-il, les conceptions essentielles et comme il se refuse à nous donner la moindre explication sur la façon dont nous pouvons entrevoir que Jésus-Christ ait été aux jours de son minis-

(1) *L'expérience religieuse*, II, 218.

tère terrestre « vrai homme » et « vrai Dieu », nous nous demandons avec inquiétude si cet essai de restauration de la christologie calvinienne va nous ramener aux aberrations d'un dogme qui, au mépris du témoignage des évangiles où la personne du Sauveur garde une unité indestructible, a forgé cette conception irréalisable, monstrueuse, d'un être qui, quant à son humanité, souffre, lutte, est tenté, ignore certaines choses, meurt tandis que, quant à sa divinité, il demeure impassible, omniscient, tout-puissant et éternel.

Nous ne pouvons entrer plus à fond dans le problème christologique. Quant à la doctrine de la rédemption qu'expose M. de Saussure nous nous bornerons à lui faire, comme à toutes les doctrines dites juridiques, l'objection suivante :

Toute l'argumentation est suspendue à la thèse de l'irréductible contradiction de la justice et de l'amour divins. Mais cette thèse n'est pas corroborée par l'Ecriture qui, dans maints passages, nous montre la justice de Dieu se manifestant, non pas seulement par le châtiment du pécheur, mais bien aussi par le pardon. Elle ne s'appuie pas non plus sur le témoignage de la conscience chrétienne. Car — ainsi que l'a relevé avec raison M. Mackintosh [1] — « c'est l'âme troublée... qui conçoit inévitablement la justice de Dieu de telle sorte qu'elle *doit* entrer en conflit avec son amour. Mais du point de vue de la foi la justice de Dieu la plus rigoureuse est perçue comme s'harmonisant avec son amour et lui servant d'instrument ». L'on ne saurait donc transporter en Dieu une contradiction qui affecte la conscience anormale de l'homme pécheur, et le devoir s'impose d'interpréter le drame du Calvaire dans d'autres termes que ceux qu'a popularisés la spéculation de saint Anselme.

Avec le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé : *Qu'est-ce que le chrétien ?* nous arrivons aux doctrines de la justification, de la prédestination et de la sanctification.

Après avoir décrit la misère de l'homme esclave du péché, M. de Saussure nous montre la grâce se déployant dans le chrétien qui, affranchi de la tyrannie du mal, promu à la liberté vraie, devient de plus en plus capable d'accomplir la volonté de Dieu. Cette grâce ne doit pas être conçue comme une récompense divine accordée aux efforts ou aux mérites de l'homme. Elle précède toute démarche individuelle, elle entre en jeu sans que l'homme ait rien fait pour en déclencher

(1) *The Christian Apprehension of God*, p. 167.

l'intervention. Sans doute il faut se l'approprier, la saisir par la foi. Seulement cette foi qui s'empare de la grâce n'est pas une œuvre de l'homme, elle est un don de Dieu, ainsi que l'atteste l'Ecriture et que les exigences de la vie spirituelle le postulent puisque seule cette affirmation donne une pleine certitude du salut au croyant et que seule aussi elle le met à l'abri de tout pharisaïsme.

Nous sommes ainsi amenés à la doctrine de la prédestination, à cette mystérieuse et redoutable doctrine que tous les théologiens de la grâce ont acceptée sous une forme ou sous une autre et que l'auteur de l'*Institution* a développée avec une impitoyable logique. Ici, et pour la deuxième fois, M. de Saussure corrige l'enseignement de son maître par fidélité à la leçon de l'Ecriture qui ne lui paraît pas favorable à l'idée d'une double prédestination supralapsaire et il se borne à affirmer que les élus sont éternellement voués au salut sans décider si les réprouvés sont, dès avant la création du monde, l'objet d'un décret divin de perdition.

Mais pourquoi Dieu choisit-il parmi les hommes pécheurs, dans cette *massa perditionis*, un certain nombre d'individus pour en faire ses élus ? Est-ce seulement le fait d'une incompréhensible partialité ? — Non, la prédestination individuelle est, dans l'intention de Dieu, un moyen de salut universel ; elle a pour fin le bien de l'ensemble ; elle sert au redressement d'une humanité égarée et perdue. Et puis surtout elle sert la gloire de Dieu puisque, par elle, le Tout-Puissant fait éclater, d'un côté, sa miséricorde — en appelant à la vie gratuitement et sans aucun mérite de leur part les élus — et, d'un autre côté, sa justice — en livrant les réprouvés à la perdition que mérite leur péché.

« Sauf pour l'individualisme absolu, destructeur de toute société et, par conséquent, de tout Royaume de Dieu, la perte de quelques-uns n'est-elle pas admissible si, *par suite du crime de la création tout entière*, elle reste l'unique moyen de sauver encore l'ensemble qui, ne l'oublions jamais, mérite tout entier l'anéantissement. Surtout que ces « quelques-uns » ne sont pas les douteurs et les chercheurs sincères, dont le trouble... prouve à lui seul qu'ils ont été touchés par la grâce et sont au nombre des élus, mais uniquement les endurcis, les obstinés, qui ne *veulent* pas de l'Evangile et *se* condamnent *eux-mêmes* en repoussant consciemment le geste de pardon de leur Sauveur. »[1]

(1) P. 207-208.

Quel qu'en soit d'ailleurs le motif l'élection divine se manifeste par la vocation et à celle-ci correspond, du côté de l'homme, la conversion qui est un effet de la grâce et non le résultat d'une simple décision de la volonté.

Enfin le chapitre et le livre s'achèvent par quelques pages substantielles où l'auteur marque, d'un trait ferme, les rapports qui, dans la pensée de Calvin, relient la justification à la régénération et à la sanctification, et où il répond pertinemment au reproche que le catholicisme a toujours fait au protestantisme de répandre une doctrine immorale en prêchant le salut par la foi. —

Dans ce dernier chapitre qui renferme nombre de remarques et d'analyses judicieuses, profondes, pénétrantes nous ne nous arrêterons qu'à ce qui concerne la doctrine de la prédestination.

Disons-le d'emblée : sur ce point, comme sur la plupart de ceux qui ont déjà été touchés, nous nous sentons étrangement partagé entre la sympathie que nous inspire un effort loyal, opportun, courageux de remettre en lumière les grandes affirmations de la piété la plus spécifiquement chrétienne de tous les siècles et l'inquiétude que nous causent les formules dogmatiques dans lesquelles l'on exprime ces affirmations.

Nous ne méconnaissons pas les intuitions justes et vraies qui constituent la racine religieuse de la doctrine de la prédestination ; nous savons le rôle que cette doctrine a joué dans l'histoire, l'assurance, la force, l'indéfectible courage qu'y ont puisés certaines âmes aux temps héroïques des premiers siècles de l'Eglise ou de la Réformation ; nous avouons aussi que l'expérience de la grâce, lorsqu'elle se réalise dans toute sa plénitude, aboutit presque nécessairement à l'idée de l'élection divine, et par conséquent, nous reconnaissons à celle-ci son droit de cité dans la dogmatique chrétienne, mais ce que nous ne saurions approuver c'est une restauration de la doctrine de la prédestination sous la forme qu'elle a revêtue dans le calvinisme strict et pas davantage sous la forme légèrement atténuée qu'elle prend chez notre auteur.

Envisagée des trois points de vue auxquels M. de Saussure se place lui-même pour la défendre, sa théorie prête le flanc à des critiques péremptoires.

Tout d'abord cette théorie ne nous paraît pas authentiquement biblique. Sans doute l'on trouve dans l'Ecriture une série de passages qui soulignent exclusivement la part de Dieu, l'initiative souveraine

du Tout-Puissant dans la foi comme dans la destinée des individus, et qui ont l'air de limiter la promesse du salut. Mais, à côté, il est une autre série de textes qui relèvent non moins énergiquement la part de l'homme dans l'acte de foi, dans la prise de possession du salut et qui proclament l'universalisme de la grâce. Or comme « cette antithèse fondamentale entre l'activité divine et la liberté humaine se trouve dans tous les écrits du Nouveau Testament » — ainsi que le faisait remarquer Paul Lobstein[1] — l'on ne peut pas, si l'on prétend se soumettre à l'autorité souveraine des Ecritures, édifier, comme M. de Saussure, une théorie qui retienne uniquement le déterminisme de la grâce et ignore la liberté de l'homme.

Ensuite cette doctrine de la prédestination ne nous paraît pas avoir l'efficacité pratique qu'on lui attribue. On nous dit que le seul moyen de prémunir les âmes contre le pharisaïsme c'est d'absolument *tout* attribuer à Dieu dans l'œuvre du salut : non pas seulement la grâce, mais la foi qui s'en empare. Admettons que, par cette voie, l'on préserve le croyant de la tentation de l'orgueil, encore que la pensée d'avoir été élu entre beaucoup d'autres auxquels ce privilège a été refusé ne soit pas uniquement propre à favoriser l'humilité ! Mais qui ne voit, par contre, le danger que l'on court d'entretenir certaines âmes dans une fausse quiétude et surtout peut-être de pousser au découragement, voire au désespoir, telles autres qui, s'acheminant au travers des doutes et des tâtonnements vers l'Evangile du salut, sont tout d'un coup assaillies par cette pensée : si je n'étais pas au nombre des élus, si la grâce de la foi m'avait été refusée ?

Enfin nous ne pensons pas que la doctrine calvinienne de la prédestination serve vraiment la gloire de Dieu. On nous dit : Dieu opère un triage parmi les hommes pécheurs. De toute éternité il décrète que, parmi les fils d'Adam, un certain nombre recevront par l'action de la grâce, d'une grâce absolument imméritée et souveraine, le don de la foi et conséquemment seront sauvés, les autres devant subir le châtiment mérité de leurs fautes et être voués à la damnation.

Quand bien même l'on cherche à nous persuader de l'incompréhensibilité des voies divines nous ne pouvons pas nous empêcher de demander : Est-ce équitable ? Est-ce digne du Dieu saint et juste, du Père miséricordieux dont la révélation nous a été donnée en

(1) Article : *Prédestination*, Enclyclopédie des sciences religieuses.

Jésus-Christ ? Si le fait de croire ou de ne pas croire ne dépend en rien de la liberté du sujet, si pour prédestiner au salut certains hommes Dieu ne tient nul compte de ce qu'il prévoit qu'ils seront et feront, pourquoi particularise-t-il, pourquoi limite-t-il le décret de grâce ?

A ces questions M. de Saussure répond que cette inégalité de traitement glorifie Dieu en lui permettant de manifester à la fois sa justice et son amour. Oui, mais quelle justice et quel amour cette méthode manifeste-t-elle ? N'est-ce pas, de toute évidence, une justice partiale et un amour limité, trop faible pour embrasser toutes les créatures, c'est-à-dire une justice et un amour qui n'exaltent guère la perfection divine ?

D'autre part, si la justice de Dieu, satisfaite par le sacrifice expiatoire du Christ, peut, sans se renier, consentir au pardon des élus, pourquoi doit-elle cependant éclater dans le châtiment de « quelques-uns » ? — Pour donner au reste des hommes le sentiment de leur misère et pour les incliner vers le libérateur, nous répond-on.

Mais la damnation n'est pas un fait qui tombe sous les sens, et qui, à ce titre, puisse servir d'épouvantail salutaire. Considérez la vie des rebelles les plus endurcis, des incrédules les plus notoires vous n'y percevrez jamais une marque certaine, indubitable de réprobation. Vous pouvez *croire* que ces êtres marchent à une ruine éternelle, mais rien ne vous le *prouve*. Il en va de même pour le salut des élus. On peut donner des indices, énumérer les signes très probables de leur élection ; quant à démontrer ou à constater celle-ci il n'y faut pas songer. Dès lors je ne vois pas ce que cette inégalité de traitement, que postulent les prédestinatiens mais que rien ne rend sensible, ajoute d'efficacité à la révélation que Dieu nous donne de sa sainteté et de sa miséricorde dans l'Evangile.

Comment concevoir, en outre, dans un système de déterminisme radical, que Dieu doive recourir à la punition des damnés pour susciter la foi chez les élus? Puisque Dieu fait tout, puisqu'il n'a pas à compter avec une liberté qu'il refuserait de violenter, puisqu'il donne la foi selon son bon plaisir, pourquoi serait-il obligé de recourir à une procédure aussi cruelle que celle qui consiste à opérer un triage parmi les hommes et à en damner quelques-uns pour sauver les autres ?

La pensée que certaines âmes puissent, par une libre et volontaire incrédulité, se condamner à une perdition éternelle donne déjà le

frisson. Mais enseigner que « quelques-uns » roulent dans l'enfer ou dans le néant parce que Dieu n'a pas jugé bon de les élire tandis qu'il a accordé sa grâce à d'autres qui ne valaient pas mieux, cela a quelque chose d'atroce !

M. de Saussure cherche à nous rassurer en nous disant que ces damnés ne sont pas les douteurs et les chercheurs sincères dont le trouble même atteste qu'ils ont été touchés par la grâce, mais uniquement les obstinés, les endurcis qui ne veulent pas de l'Evangile. Nous prenons acte avec joie de cette explication qui lève ou, en tout cas, atténue très sensiblement le scandale de la prédestination. Mais elle ne nous satisfait qu'à moitié puisqu'elle apparaît dans le système de M. de Saussure comme une contradiction. En effet si, par eux-mêmes, les hommes pécheurs sont incapables du moindre mouvement de foi, on ne peut pas considérer les incrédules comme des obstinés qui « *se* condamnent *eux-mêmes* en repoussant consciemment le geste de pardon de leur Sauveur ». S'ils ne croient pas c'est que la grâce leur a été refusée. On n'a donc pas le droit de les juger, on ne peut que les plaindre.

Mais peut-être M. de Saussure se retranche-t-il, comme en un bastion inexpugnable, dans la thèse de l'incompréhensibilité des voies divines. Peut-être, comme Calvin recommandait aux croyants de le faire, se borne-t-il à opposer à toutes les critiques et objections que soulève l'idée de la prédestination cette pensée que « la justice de Dieu est plus haute et excellente que de devoir estre réduite à la mesure humaine, ou estre comprinse en la petitesse de l'entendement des hommes... et [que]... c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible, en une si petite mesure comme est leur entendement »[1].

Concédons-lui ce droit. Seulement, s'il n'y a pas de commune mesure entre la justice divine et la justice humaine, si ce qui paraît inique à la conscience chrétienne peut être souverainement équitable du point de vue de Dieu, alors, que l'on soit conséquent, que l'on renonce à justifier une doctrine qui, par définition, échappe à toute démonstration ; que l'on se borne à affirmer la prédestination comme vérité scripturaire ou comme intuition religieuse irrationnelle et que l'on ne s'expose pas à tenter des explications aussi choquantes que celles par lesquelles M. de Saussure conclut son argumentation :

(1) *Institution chrétienne*, éd. de 1560 ; Liv. III, ch. XXIII, § 4.

« Toute créature, qu'elle l'accepte ou non, sert la gloire de Dieu, tant par les châtiments que par les grâces dont elle est l'objet. Toute destinée ne devient-elle pas, dès lors, aux yeux du croyant, un ministère, un service de Dieu et du monde, où les peines des réprouvés ne sont pas plus révoltantes, après tout, que les sacrifices des saints? Par des voies... quelque peu différentes, les uns et les autres servent; les uns et les autres souffrent pour servir. » (1)

Pareilles déclarations reflètent peut-être l'esprit du calvinisme authentique, mais, j'ai beau faire, je n'y retrouve pas l'esprit de l'Evangile. Je ne me représente pas Jésus-Christ parlant avec cette espèce de détachement olympien de la perdition des réprouvés ; lui qui versait des larmes sur Jérusalem à la pensée du châtiment qui menaçait la ville rebelle, je ne l'imagine pas exposant une théodicée où la punition des uns rentre aussi facilement que le salut des autres dans le plan divin et où les tortures des damnés glorifient Dieu aussi bien que les souffrances librement consenties des saints et des martyrs.

Qu'il nous soit permis, avant d'esquisser un jugement d'ensemble sur l'essai de M. de Saussure, de présenter encore quelques remarques sur sa méthode. Celle-ci veut être biblique. Dans quelle mesure elle l'est réellement nous avons eu l'occasion de le voir. A mainte reprise nous avons constaté que M. de Saussure était plus fidèle aux formules de la dogmatique calvinienne qu'à la pensée scripturaire dégagée suivant une saine exégèse à la fois grammaticale, historique et spirituelle. Nous ne reviendrons pas sur ce déficit, encore qu'il soit grave chez un théologien qui défend avec autant de vigueur l'autorité souveraine des Ecritures.

Par contre, il est deux points que nous n'avons pas encore suffisamment relevés et qui appellent la critique. C'est tout d'abord la conception que notre auteur se fait de la théologie. M. de Saussure estime que celle-ci a pour tâche essentielle de rassembler et d'exposer les données du message biblique et de l'expérience chrétienne. Nous en tombons d'accord, mais là où nous ne pouvons plus suivre M. de Saussure c'est lorsqu'il passe ou a l'air de passer condamnation sur tout essai d'*expliquer* ces données. « La tâche de la théologie consiste », écrit-il (2), « à exposer le plus clairement et surtout le plus

(1) P. 208-209. — (2) P. 131.

complètement, le plus fidèlement possible, dans toute son intégrité, la révélation divine, et non pas à la rendre, au prix d'amputations et de déformations, admissible à l'intelligence. »

Certes le théologien doit toujours se mettre en garde contre le danger de fausser ou de mutiler la vérité chrétienne par ses commentaires et ses théories. Mais ce souci ne doit pas l'empêcher de tenter, de *proposer* des explications. Il est des exigences d'unité, de cohérence intérieure, d'assimilation intellectuelle que la dogmatique ne peut méconnaître sans perdre son caractère scientifique[1]. Que l'on arrête l'effort d'explication et d'unification lorsque l'on aboutit aux bornes ultimes de la pensée, aux « concepts-limites » de la Révélation, rien de plus sage, de plus légitime ; mais que l'on ne refuse pas d'emblée au penseur chrétien le droit de chercher à comprendre, à s'assimiler les données de l'Ecriture et de l'expérience, car autrement on le condamnerait à accepter d'autorité des thèses qui sont ou bien invérifiables en elles-mêmes ou bien inconciliables entre elles. N'est-ce pas à ce résultat que nous conduit M. de Saussure lorsque, par exemple, il juxtapose la « vraie humanité » et « la vraie divinité » en Jésus-Christ, sans tenter d'aucune manière de nous faire comprendre, ou tout au moins entrevoir, comment elles peuvent s'accorder chez un seul et même être?

En second lieu nous avons également des réserves à faire sur l'attitude que M. de Saussure prend à l'égard de la logique et de la science. Cette attitude nous paraît quelque peu ambiguë. D'une part M. de Saussure récuse l'autorité de la logique dans le domaine des réalités spirituelles ; il dénie à la raison humaine, obscurcie par le péché, le droit de statuer « sur ce que peut et ne peut pas être Dieu »[2] ; il n'éprouve aucun scrupule à poser simultanément des affirmations qui se contredisent sur le plan intellectuel. Et d'autre part il recourt à la logique pour tirer les conclusions de telles prémisses, pour tracer de la manière la plus abrupte les lignes de la doctrine chrétienne, pour établir la vérité de certaines formules, réputées orthodoxes. Cela est très frappant, par exemple, lorsqu'il expose *ce qu'il fallait*[3] que Dieu fît pour accorder, dans l'œuvre de la rédemption, son amour avec sa justice ou lorsqu'il affirme que la sauvegarde de l'humilité chrétienne exige *nécessairement, logiquement*[4] que le croyant n'ait aucune part dans son salut.

(1) Ce mot « scientifique » étant pris dans sa plus large acception. — (2) P. 68. (3) P. 141. — (4) P. 184.

Quelle que soit la solution que l'on adopte du problème si complexe du rôle de la raison dans la connaissance religieuse et dans l'établissement de la vérité chrétienne, ne doit-on pas convenir qu'il est illégitime d'invoquer et de récuser tout à la fois l'autorité de la logique dans le même domaine? Si la raison est foncièrement incompétente en matière spirituelle il ne faut pas s'appuyer sur elle pour défendre une thèse dogmatique, le recours à l'Ecriture ou à l'expérience pouvant seul servir de critère. Et si l'on se croit autorisé à établir ou à justifier par voie de raisonnement logique tel ou tel article de la doctrine évangélique, alors il faut renoncer à poser en principe l'irrationalisme radical de la Révélation !

Une contradiction analogue se retrouve, me semble-t-il, dans l'attitude de M. de Saussure à l'égard de la science. D'une part il en prend de très haut avec elle ; il a l'air de nier que la théologie, discipline du surnaturel, exposition de la Révélation divine, ait à compter avec elle. Ne déclare-t-il pas, à la fin de son chapitre sur Dieu, que nous devons nous garder d'accommoder la notion biblique de Dieu à « nos expériences de la vie et du monde », ce qui aurait pour effet de subordonner Dieu à nos connaissances toujours inadéquates et à nos conceptions forcément bornées? Et d'autre part, dans l'exposé du dogme de la chute, M. de Saussure prend la liberté de prolonger les lignes de la révélation biblique pour accorder son explication des origines du mal avec les découvertes de la paléontologie, de la géologie et de l'astronomie. Ici encore un choix ne s'imposait-il pas entre deux points de vue opposés?

Mais nous n'insistons pas davantage. Il nous suffit d'avoir montré par ces quelques exemples que la méthode de M. de Saussure, si ferme, si nette, si maîtresse d'elle-même qu'elle paraisse au premier abord — et qu'elle soit dans une large mesure —, n'échappe cependant pas à certains flottements et à certaines contradictions qui en infirment la solidité.

* * *

Et maintenant, arrivé au terme de notre exposé critique, nous pouvons examiner la question que la lecture du livre de M. de Saussure pose inévitablement. Est-ce que le système théologique du réformateur de Genève nous fournit la formule adéquate et quasi-définitive de la foi chrétienne? Est-ce que le redressement doctrinal

que plusieurs réclament aujourd'hui doit nécessairement aboutir à une restauration du calvinisme strict?

A cette question nous répondons négativement[1]. L'essai de M. de Saussure, si probe, si vigoureusement conduit, qui témoigne d'une volonté si ferme de s'assimiler le dogme réformé, l'atteste d'une manière péremptoire à nos yeux : quelle que soit notre admiration pour l'auteur de l' *Institution* et si petit que nous nous sentions devant lui, nous estimons qu'il est impossible, à des croyants du vingtième siècle, de reprendre telles quelles les formules qu'il a forgées pour exprimer et pour défendre sa foi. M. de Saussure lui-même n'a pu s'empêcher de fausser compagnie à son guide sur deux ou trois points, d'importance secondaire il est vrai. Et nous avons constaté, nous, que la doctrine de Calvin appelle des remaniements plus nombreux et plus profonds encore.

Quoi d'étonnant d'ailleurs? Le travail théologique de ces derniers siècles, sur lequel il est de bon ton de jeter le discrédit dans certains milieux, ne s'est tout de même pas poursuivi en pure perte. Il a établi que certaines voies, qui paraissaient bonnes et sûres à nos devanciers, étaient en réalité impraticables, qu'elles conduisaient à des impasses. Il a montré, en dégageant leurs conséquences insoupçonnées, ce que certains principes avaient de caduc ou de partiellement erroné. Il a renouvelé, par les lumières dont il nous a doté en matière d'histoire, de psychologie, d'épistémologie, d'exégèse, certains problèmes qui, dès lors, ne peuvent plus être posés exactement dans les mêmes termes qu'au seizième siècle. De ce nombre est le problème de la liberté humaine.

Calvin a mis dans un relief éblouissant la souveraineté de Dieu. Il a souligné, avec une insistance opiniâtre, l'initiative divine dans l'œuvre du salut. Au pélagianisme latent ou manifeste de l'Eglise romaine, à sa doctrine du mérite, de la pénitence, des œuvres pies il n'a cessé d'opposer la doctrine de la grâce. Pour enlever à l'homme tout sujet d'orgueil et de confiance en lui-même, pour l'inciter à tout attendre de la miséricorde de Dieu, Calvin a affirmé âprement le serf-arbitre, refusant théoriquement à l'individu toute possibilité personnelle de choix entre la foi et l'incrédulité — les uns

(1) Nous sommes heureux de nous trouver d'accord dans ce jugement avec M. le professeur Philippe Bridel. Voir le pénétrant article qu'il a consacré au livre de M. de Saussure : *Remarques sur un essai de néo-calvinisme*, Cahiers protestants, 1931, n° 4.

croient parce que Dieu, qui les prédestine au salut, leur a accordé le don de la foi ; les autres ne croient pas parce que Dieu, qui les prédestine à la perdition, leur a refusé ce même don.

Et cette doctrine qui semblait devoir détendre les volontés, affaiblir les caractères, émousser le sens du devoir et de la responsabilité a produit, tout au contraire — du moins tant que son aspect positif a prévalu dans l'Eglise réformée — quelques-unes des personnalités chrétiennes les plus fortes, les plus inflexibles, les plus réellement indépendantes qui aient jamais existé.

Mais ce résultat dont les néo-calvinistes ont tendance à exagérer la portée ne doit pas nous faire méconnaître ce qu'il y a d'inacceptable dans les constructions théologiques du grand réformateur.

De quelque manière qu'on l'entende, l'histoire du salut ne peut être conçue que comme un drame où deux acteurs entrent en jeu : le Créateur et la créature. Si Dieu fait tout, s'il ne laisse aucune initiative quelconque, aucune liberté de choix quelconque, aucune part quelconque à l'homme ; si celui-ci n'a, en lui-même, aucune possibilité d'acquiescer ou de résister à la grâce, d'obéir ou de désobéir au devoir, de saisir ou de repousser la bouée de sauvetage que l'amour divin lui tend ; s'il est déterminé, absolument déterminé dans tous ses actes et dans toutes ses démarches ; si « la dignité de la causalité » pour parler avec Pascal, lui est totalement refusée ; si le mal tout comme le bien qu'il accomplit est également voulu de Dieu, alors le salut perd son caractère moral, la destinée devient incompréhensible, aucune lueur n'éclaire plus pour nous le mystère du péché, de la souffrance et de la mort. Reconnaissons-le, la théologie chrétienne ne peut s'accommoder d'une doctrine de la rédemption qui réduise l'activité propre de l'homme à un pur zéro. « Il y a dans mon salut quelque chose de moi ; Dieu a pris quelque chose de moi pour me sauver ; il m'a employé à mon salut. On ne peut se refuser à cette conclusion dans aucun système, si l'on veut rester dans les termes de la déclaration du Sauveur : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique au monde, afin que *quiconque croit en lui* ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ». Ce n'est donc pas moi qui me sauverai, en aucune façon, en aucune mesure ; mais on ne me sauvera pas sans moi », a écrit Vinet [1].

Dès lors, il ne reste que deux solutions. Ou bien juxtaposer, en

(1) Cité d'après J.-F. Astié, *L'esprit d'Alexandre Vinet*, I, 122.

une antinomie rationnellement irréductible, la liberté humaine et la souveraineté divine chez le non-régénéré comme chez le chrétien. Affirmer, avec Jules Bovon par exemple, que du point de vue religieux [1] « le salut est tout entier l'œuvre de Dieu » tandis que, du point de vue moral [2], il est « tout entier l'œuvre de l'homme » [3] — conception qui a le mérite de tenir compte des deux courants qui se manifestent soit dans l'Ecriture soit dans l'expérience chrétienne et qui présente d'incontestables avantages pratiques, mais qui implique un sacrifice intellectuel que beaucoup d'esprits ne se résolvent pas à accepter.

Ou bien concilier la liberté humaine et la souveraineté divine en affirmant, avec Charles Secrétan par exemple, qu'en posant en face de soi des êtres distincts et virtuellement libres Dieu s'est volontairement limité, a mis une borne à sa toute-puissance — conception qui implique certaines difficultés métaphysiques, mais qui me paraît plus assimilable à notre intelligence que la précédente et qui exalte la majesté de Dieu tout autant — je dirai même plus — que la notion calvinienne d'une omnipotence autocratique. N'est-elle pas, en effet, sublime cette idée d'un Dieu qui, par amour, s'abaisse, renonce à exercer sa toute-puissance, respecte la liberté dont il a doté ses créatures et, par cela même, consent à patienter, à attendre, à retarder l'exécution de ses éternelles volontés ? « Il est impossible d'entendre comment il [Dieu] peut vouloir... se limiter, se rabaisser », écrivait le philosophe lausannois. « Et pourtant il faut bien qu'il se restreigne et se fasse petit pour laisser place à nos caprices, à notre orgueil, à notre méchanceté. Il faut qu'il soit patient, il faut qu'il souffre, puisqu'il veut le bien et voit le mal. Il faut qu'il soit patient, c'est-à-dire qu'il soit petit. Mais c'est alors qu'il est le plus grand. » [4]

Or quelle que soit celle de ces deux solutions que l'on adopte — que l'on s'engage dans la voie d'un Jules Bovon ou dans celle d'un Charles Secrétan — l'on est amené à reprendre sous un angle nouveau les problèmes du péché, de la grâce, de la foi, de la prédestination et à les résoudre d'une manière qui s'écarte, plus ou moins sensiblement, des formules calviniennes.

En résulte-t-il que l'on ait tort de se mettre aujourd'hui « à l'école

(1) Nous préférerions dire « objectif ». — (2) Et ici « subjectif » parce que cette façon d'opposer la morale et la religion nous paraît méconnaître la vraie nature tant de la morale que de la religion. — (3) *Dogmatique chrétienne*, II, 427. — (4) *La philosophie de la liberté*, I, 473.

de Calvin »? Non certes. Les écrits du grand réformateur demeurent, pour le théologien contemporain, une source inépuisable et vivifiante, et cela peut-être d'autant plus qu'on y cherche moins un dogme à accepter et à enseigner dans toute sa rigidité qu'une inspiration et qu'une aide pour avancer dans l'intelligence de la vérité chrétienne. Les réserves que la loyauté nous a obligé de faire sur plusieurs des idées émises dans le livre que nous venons d'étudier ne nous empêchent pas de penser que, dans son commerce intime et prolongé avec Calvin, M. de Saussure a puisé nombre d'éléments utiles, féconds, d'une actualité incontestable ou d'une vérité permanente[1]. Et comme lui, quoique d'une manière un peu différente, nous affirmons qu'il y a un bénéfice immense à méditer la leçon de l'*Institution chrétienne*.

Dans l'impossibilité où nous sommes de le montrer ici en détail, bornons-nous à indiquer deux points parmi ceux qu'il importe particulièrement de relever quand on aborde le problème de la « reconstruction doctrinale » ou, comme nous préférons dire plus humblement, quand on considère la tâche de la théologie à l'heure présente.

Tout d'abord la lecture de Calvin nous rappelle, avec une autorité et une force exceptionnelles, que le devoir primordial du théologien consiste à revenir perpétuellement aux sources, à chercher dans l'Ecriture la Parole vivante et éternelle de Dieu, et par là même elle nous achemine vers une intelligence nouvelle de ces grandes affirmations de la gravité du péché, de l'impuissance de l'homme livré à lui-même, de l'efficace et de la gratuité de la grâce, de la médiation nécessaire du Christ, qui ne sont l'apanage d'aucune théologie particulière et qu'il est possible de maintenir en dehors des cadres du calvinisme orthodoxe.

En second lieu l'étude de l'*Institution* est éminemment propre à nous donner le sens de la complexité du fait chrétien et à nous prémunir contre la tentation toujours renaissante de rationaliser l'Evan-

(1) Nous exprimons cependant le regret (qui, nous le savons, est celui de plusieurs connaisseurs de Calvin) que M. de Saussure ait négligé certains éléments de la pensée du réformateur dont la prise en considération aurait donné à ses conférences un tour moins rigidement systématique, plus vivant, plus intime, plus authentiquement spirituel. N'est-il pas singulier, pour nous borner à ce seul exemple, que, dans l'étude intitulée : *Qu'est-ce que le chrétien* ? M. de Saussure ne nomme même pas la prière tandis que Calvin, dans le troisième livre de son *Institution*, place, avant l'exposé de l'idée de l'élection, un admirable chapitre sur l'« oraison : laquelle est le principal exercice de foy, et par laquelle nous recevons journellement les bénéfices de Dieu » ?

gile et d'éliminer certaines données de l'expérience sous prétexte d'atteindre à une plus belle unité logique. Comme antidote à certaines pensées dont la clarté apparente cache mal la pauvreté intrinsèque, la dogmatique calvinienne, qui s'articule en grandes antinomies, a une vertu que l'on ne saurait exagérer — à condition que l'on y apprenne le respect des antinomies réelles de la vie et de la révélation chrétiennes et non pas celui des contradictions (et il y en a chez M. de Saussure comme chez Calvin) qui résultent d'une observation insuffisante des faits, ou qui sont les fruits de l'esprit de système.

Ph. DAULTE.