Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 22 (1934)

Heft: 90

Artikel: Études sur la théologie contemporaine : la pensée théologique de M. Alfred de Quervain

Autor: Lachat, William

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380251

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: 15.07.2025

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

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

LA PENSÉE THÉOLOGIQUE DE M. ALFRED DE QUERVAIN

M. Alfred de Quervain est des nôtres. Avant d'appartenir à la ville fédérale, dont il est originaire ainsi que de Berthoud, il est Romand, Vaudois, bourgeois de Vevey. C'est dans cette ville, en effet, qu'après un premier séjour à Chexbres s'établirent ses ancêtres, réfugiés huguenots venus de Bretagne. Sa famille a vécu plus d'un siècle en Suisse française d'où est issue sa mère ainsi que plusieurs de ses ascendants, dont le professeur Girard de Bâle, ancien pasteur vaudois. Ses oncles sont bien connus dans notre pays : le chirurgien et l'architecte-archéologue de Berne, le météorologiste-explorateur de Zurich, décédé il y a quelques années.

Le point de départ de la pensée de M. de Quervain a été Charles Secrétan, qui fut son maître préféré à partir du gymnase déjà. Il s'est aussi nourri de l'œuvre d'Alexandre Vinet. Il travailla ensuite avec M. Paul Wernle; puis, à Marbourg, avec Wilhelm Heitmüller. Dans cette ville, des liens d'affection presque filiale l'unirent au philosophe Paul Natorp. Il approfondit à cette époque la pensée de Fichte, sans toutefois se laisser gagner par elle. L'influence décisive qui détermina toute sa carrière ultérieure devait lui venir du philosophe bâlois M. Heinrich Barth, et particulièrement de son interprétation de Kant. Après avoir travaillé à Berlin avec M. Paul Tillich, et préparé une critique de sa philosophie, il se livra, sur le conseil de M. Wernle, à une étude approfondie de Calvin et de Luther Enfin,

ayant commencé des recherches dans le domaine alors presque inexploré des fondements théologiques de la politique, il fit la connaissance de M. Carl Schmitt, le juriste berlinois. C'est pendant son séjour à Berlin, également, qu'il fréquenta le séminaire de M. Stammler (philosophe du droit) ; plus tard, il fut associé aux travaux du sociologue Heinz Marr.

On a classé M. de Quervain parmi les « dialecticiens », et il n'a pas protesté. Il est vrai que les sentiers sinueux qu'il a suivis ont abouti en un lieu où il se rapproche étroitement de Karl Barth, avec lequel il se sent plus d'affinités qu'avec les autres représentants du groupe dit « dialectique ». Parti d'un tout autre point de l'horizon et, à l'origine, très opposé à certaines thèses de la première édition du *Rœmerbrief*, il a tracé, à l'écart des chemins battus du « barthisme », un sillon très personnel qui, tout en l'éloignant parfois des audacieuses positions du professeur de Bonn, l'a cependant toujours ramené très près de ce dernier.

Les fortes études que fit M. de Quervain eurent pour résultat de le jeter, au lendemain de l'effondrement de l'Allemagne, en 1918, dans la mêlée des reconstructeurs. C'est ainsi que nous le trouvons à Berlin, collaborant avec Siegmund-Schultze et Günther Dehn dans les faubourgs ouvriers de l'Est. Il y fait du christianisme social, luttant en faveur de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises, et s'ouvre aux spéculations socialisantes de Platon, de Fichte et de l'Ecole de Marbourg. Un stage à la tête d'une paroisse perdue dans une région de grande industrie, à Wittenberg — où il entra en contact étroit avec la vie du prolétariat et des communistes — lui enleva toute illusion quant à l'efficacité des théories marxistes. De même aussi, la stratégie du réformisme préventif préconisé par le mouvement de Stockholm lui apparut impuissante à répondre aux exigences de la détresse sociale. Celle-ci ne cédera qu'à la pression de leviers plus puissants. C'est plus loin et plus profond qu'il faut chercher le secours.

Il fut ensuite pasteur de l'Eglise du Refuge de Francfort, de l'Eglise française de Hambourg et de l'Eglise réformée de Stuttgart (actuellement encore il va, quatre à cinq fois par an, prêcher en français dans cette dernière communauté). Quelques titres des conférences qu'il fit dans les universités populaires de plusieurs villes allemandes donneront une idée des questions qui le préoccupaient alors : l'Eglise et la politique au moyen âge (Augustin, Thomas d'Aquin, Scot), —

l'Eglise et la politique au temps de la Réformation, — le *De servo arbitrio* de Luther, — les fondements religieux du Droit, — *Weltanschauung* et politique, — le protestantisme français, — l'Eglise et la question sociale, etc. Jusqu'au printemps 1932, il fut pasteur à Neuveville, où il naquit en 1896. Tout en demeurant privat-docent à l'université de Bâle, il a accepté l'appel de l'Eglise réformée d'Elberfeld, l'unique Eglise libre de Prusse, fondée en 1847 par Kohlbrügge.

*
* *

Parcourons rapidement les écrits de M. de Quervain.

En sa qualité de secrétaire de la Société huguenote d'Allemagne, il aida, après la tourmente de la guerre, aux fils des réfugiés d'autrefois non point à cultiver le romantisme d'un illustre passé, mais à se ressaisir et à prendre conscience d'un héritage sans prix, circonscrit dans les limites suivantes : la Sainte Ecriture, la Discipline des Eglises réformées de France, la Confession de foi de la Rochelle et le catéchisme de Heidelberg. *Der Glaubenskampf der Hugenotten* (1924), la première publication de M. de Quervain, est issue de cet effort de reconstitution. « Le signe distinctif de notre époque est la dissolution de toute autorité », y est-il dit au début. La recherche d'une autorité capable de nous maintenir au-dessus de ce gouffre ouvert sous nos pas : tel est le but que poursuit l'auteur dans tout ce qu'il écrit. Ceci revient à poser la question de Dieu dans tous les domaines, parce qu'elle constitue le fond dernier de toutes nos détresses, de tous nos désordres et de tous nos problèmes sociaux et individuels. M. de Quervain affirme d'emblée, avec la Réformation, que l'autorité ultime dont notre monde ne peut plus se passer à moins de s'écrouler est la Parole de Dieu, redécouverte, comprise tout à nouveau et obéie, ce qui ne signifie aucunement faire entrer le moderne vingtième siècle dans les catégories et les formules du seizième, mais s'apercevoir que l'on a perdu en route un trésor, revenir sur ses pas et se pencher pieusement pour le ramasser. La Parole de Dieu ou, comme a dit Trœltsch sans y croire, « le miracle absolu » de la Révélation (*verbum caro factum est*), à propos de laquelle la Confession de foi de la Rochelle s'exprime en ces termes majestueusement simples : « Comme cette doctrine ne prend son autorité des hommes ni des anges, mais de Dieu seul, aussi nous croyons (d'autant que c'est chose surmontant tous sens humains, de discerner que

c'est Dieu qui parle) que lui seul donne la certitude d'icelle à ses élus et la scelle en leurs âmes par son Esprit ». C'est ici le cœur même de la Réforme, le nerf de la foi huguenote, la vérité qui seule peut sauver notre siècle, lequel déjà perd pied et chancelle sur le sable de sa présomptueuse autonomie.

Nous sommes introduits par ce qui précède à l'étude intitulée : *Calvin. Sein Lehren und Kæmpfen* (Berlin 1926), portant comme épigraphe ces mots qui résument si bien la vie du réformateur : *Per mediam desperationem prorumpere convenit.* On ne trouvera ici aucun de ces fastidieux lieux communs fréquents chez les interprètes populaires de l'histoire de nos origines ; loin de la simplifier, de la moderniser ou de l'idéaliser, l'auteur laissera parler cette histoire — considérée objectivement dans ses mobiles profonds — à la concrète réalité d'aujourd'hui. Il n'est pas facile de percevoir clairement le battement du cœur de la Réforme. Combien d'historiens se sont trompés en la jugeant par la périphérie et non par le centre ! M. de Quervain s'est penché avec piété sur ce passé. Avec une puissance de pénétration fine et sagace, il analyse et détermine l'*ultima ratio* du drame protestant. D'une main heureuse, il met à nu les racines cachées du réalisme puissant de la foi que nous envions à nos pères.

Par exemple, pour nous faire saisir ce qu'ont signifié ces mots, devenus insipides parce que nous ne les comprenons plus : « La Parole, rien que la Parole, toute la Parole ! » il montre Calvin aux prises avec Sadolet, évêque de Carpentras, lequel lui reproche son individualisme religieux, les rêves et les caprices personnels qu'il substitue à l'autorité divine de l'Eglise. Cette autorité, pense le prélat, se fonde sur la présence objective de l'Esprit de Dieu dans l'Eglise romaine : quiconque se sépare de cette dernière n'a aucune part à la vérité. Le réformateur répond que l'Esprit de Dieu ne se laisse pas mettre en flacons, qu'aucun être humain ne peut disposer de lui et le posséder définitivement, qu'il est dangereux de l'identifier avec l'esprit d'un organisme ecclésiastique : le lier à une institution ou à une tradition religieuse, c'est piétiner la liberté de Dieu (« le vent souffle où il veut, et tu ne sais ni d'où il vient ni où il va »). *Hands off!* aurait pu dire Calvin s'il avait parlé anglais. Défense de toucher à la majesté et à la souveraine volonté de Dieu, qui « habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir ». L'Eglise doit cesser de se prévaloir d'une autorité qui ne lui est prêtée que quand elle se courbe sous la Croix et n'occupe pas elle-

même, en triomphatrice, le trône de Christ ; que quand, ne prétendant plus être la manifestation de Dieu sur la terre et le salut visible et tangible, elle ne se croit « sauvée qu'en espérance » (Rom. VIII, 24). Conflit de deux souverainetés, dont l'une est une pieuse illusion enguirlandant le titanisme de l'homme tombé ! Conflit de la théologie de la croix et de la théologie de la gloire ! *Soli deo gloria!* L'autorité de l'Esprit reste exclusivement entre les mains de Dieu ; il la confère à qui il veut, il la retire quand il veut. Mais il lui a plu de la lier à sa Parole et c'est ici uniquement que l'obéissance de la foi peut la rencontrer. Or on ne la rencontre qu'en se constituant son prisonnier. Les docteurs de Sorbonne, le concile de Trente et les anabaptistes brisent la fine pointe de la grâce souveraine en séparant l'Esprit de la Parole, afin de se mieux réserver la libre disposition de celui-là, tout en adoucissant l'austère obédience à celle-ci. L'humaniste ou le moraliste qui fait de la Parole un code de préceptes, le bibliciste qui, comme Pierre Valdo, en fait une collection de vérités religieuses acquises, le philosophe qui voit en elle un principe, une loi ou un idéal préconnaissables, annulent la Parole en s'érigeant en juges au-dessus d'elle, au lieu de se laisser juger et dominer par elle. Elle ne veut être qu'un jugement et un pardon, une interpellation impérieuse et une ineffable libération à l'adresse de l'homme concret dans chacune des situations où il se trouve. Obéir à la Parole, c'est, à tout instant, abdiquer devant le primat de l'action divine. Certes, ces échos du seizième siècle n'ont rien d'archaïque : ils sont d'une éminente actualité.

L'auteur montre aussi que l'opinion généralement accréditée sous l'influence de penseurs comme Schleiermacher, Ritschl, Auguste Sabatier et d'autres, opinion selon laquelle la Réforme serait avant tout un mouvement de libération dans le sens moderne, ne saurait résister à l'analyse critique, à un examen objectif de nos origines. Au point de départ du protestantisme, il y a certes une grande libération à l'égard d'autorités humaines, de dogmes, de lois et de traditions qui asservissaient l'homme. Mais les réformateurs ont combattu ces autorités uniquement parce qu'elles portaient gravement atteinte à l'autorité seule légitime de Dieu, et non pas pour défendre l'idée de liberté, le principe d'autonomie, les droits de la personnalité et du sentiment religieux, le libre développement et l'épanouissement de l'individu, la spontanéité créatrice de l'esprit humain, à la manière des champions de la culture moderne. Luther et Calvin ont compris

tout autre chose par ce terme de « liberté », et la lutte dans laquelle ils se sont consumés a été par-dessus tout la recherche d'une autorité, de la vraie autorité, de l'instance suprême. Ils n'ont pas appelé leurs contemporains à l'émancipation (quoique la redécouverte de l'*Auctor legis* ait eu pour conséquence de libérer les âmes des empiétements et usurpations d'une certaine *lex*), mais à une nouvelle et plus âpre obéissance. Ils ne furent pas les défenseurs d'une « liberté de conscience » fondée, comme pour les humanistes, sur une raison prétendue autonome ; ils n'ont voulu qu'une chose : la sujétion de la conscience à la Parole, au Christ-Verbe éternel. La liberté n'habite pas dans la nature humaine, mais en Dieu, dont la grâce seule rend libre. Il n'est pas vrai que « la loi divine et la loi humaine sont essentiellement identiques » (Sabatier) ; l'homme n'est libre qu'en répondant à l'appel du Créateur, à l'élection, au pardon des péchés, il n'est libre que dans la crainte de l'Eternel et dans la soumission totale à la Parole. La liberté est transcendantale, elle n'existe, s'il plaît à Dieu, que dans l'acte de foi, c'est-à-dire qu'elle est un pur don divin, sur lequel la créature n'a aucun droit de disposition. Agir librement, c'est agir « dans la foi », et la foi ne veut rien d'autre que « rendre gloire à Dieu » dans toutes nos pensées et nos actions, laisser toute la place à Son action qui ne tolère rien à côté d'elle (premier commandement de Moïse).

Mais Calvin n'annihile-t-il pas l'homme dans son désir d'exalter la divinité ? Au contraire, il grandit l'homme dans la mesure où il le courbe sous la souveraineté de Dieu, car tout ce qui est accordé à Dieu rejaillit sur ses fidèles, auxquels Il se donne. Si le réformateur se refuse à idéaliser la nature humaine, s'il s'obstine à la voir sous la domination du péché, même après la nouvelle naissance (Rom. VII), ce n'est pas au nom d'un pessimisme radical, mais parce qu'il proclame *la* liberté. Celle-ci, étant ancrée en Dieu, est la liberté *totale*. Le chrétien se sait libre, non par la vue mais par la foi, non pas parce que justifié il peut accomplir la loi, mais parce qu'ayant enfin les yeux ouverts, il reconnaît et confesse son état de péché, alors qu'auparavant il le niait en le décorant de bonnes œuvres. Quand ils s'insurgent contre le serf arbitre et plaident en faveur de la liberté humaine, le catholicisme du concile de Trente et le protestantisme moderne ne prouvent qu'une chose : leur incompréhension de la position centrale de la Réforme. Et leurs critiques atteignent cette dernière comme une flèche passant à côté du but.

L'année 1930 vit paraître la thèse de doctorat de M. de Quervain portant le titre : *Gesetz und Freiheit* (Stuttgart) avec, comme sous-titre : *Eine Zwiesprache mit dem rœmischen Katholizismus der Gegenwart.* Ce n'est pas ici la polémique confessionnelle courante, celle qui demeure toujours stérile, parce que les interlocuteurs, convaincus d'avance d'avoir raison, passent l'un à côté de l'autre sans s'écouter et sans chercher loyalement à comprendre les mobiles profonds de la partie adverse. Ces joutes tapageuses dont on a abusé mettent en présence deux frères qui n'entendent plus que leur propre voix, laquelle couvre aussi la parole conciliante du père qui pourrait les unir. La revue dominicaine *Irenikon* trouve que ce livre est « d'un surprenant irénisme ». Ce n'est pas assez dire. Sans passion ni prévention, l'auteur entame avec les théologiens romains une conversation courtoise mais rigoureusement objective qui, loin d'effacer les frontières, en accentue le contour, loin d'écarter ce qui divise, le considère de si près qu'il devient intelligible, sinon acceptable. Ce dialogue intrépide, tout pénétré de généreuse *Einempfindung* à l'égard du point de vue adverse, veut descendre jusqu'aux dernières racines des oppositions. Rompant avec des préjugés désuets, cet effort tout pénétré de probité entend, partout où il y a lieu et sans sacrifier quoi que ce soit d'authentiquement évangélique, rendre justice au catholicisme, c'est-à-dire considérer ce dernier, non pas comme on a pris le pli de le voir ou comme on aimerait le voir, mais comme il se voit lui-même et comme il *est.* Si l'auteur n'ignore pas les distances, il parvient cependant à jeter les ponts d'une compréhension réciproque, comme s'exprime la *Benediktinische Monatsschrift*, qui ajoutera : « Schon lange ist uns keine Kontroversschrift mehr begegnet, die ein so starkes Wollen zur gemeinsamen Arbeit bekundet und dabei doch nichts verwischt, und die gleichzeitig in ihren Darlegungen von einer so eindringenden Sachlichkeit und Klarheit beherrscht wird »(1).

(1) Les lignes suivantes, extraites d'une lettre du professeur Carl Eschweiler, de l'Académie catholique de Braunsberg, montrera combien la mise en demeure que contient le livre de M. de Quervain a été sérieusement considérée par quelques penseurs romains des plus autorisés : « Was mein besonderes Interesse an dem Theologen Alfred de Quervain geweckt hat, ist sein ausserordentlich fleissiges und erfolgreiches Bemühen um ein sachliches Verstændnis der theologischen Situation in Europa, soweit sie durch die katholische Tradition bedingt ist. Was in dem Buche : *Gesetz und Freiheit* über die Sententia communis der katholischen Theologie in den prinzipiellen Fragen Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung dargelegt ist,

Dans un premier chapitre, M. de Quervain établit que la conception que l'on se fait du rapport entre Dieu et l'homme est déterminée par la manière dont on oppose ou superpose la « nature » et la « grâce ». C'est entre ces deux pôles que gît la différence essentielle entre le catholicisme et le protestantisme. Tandis que Rome défend avec ténacité la continuité reliant la nature à la surnature, l'homme à Dieu, la Réformation — et c'est ici l'âme de sa protestation historique — proclame hautement, comme le jansénisme, la discontinuité irréductible entre le *regnum naturæ* et le *regnum gratiæ*, la « différence qualitative infinie » qui sépare, non au point de vue métaphysique mais sous le signe de la chute, la créature du Créateur. Héritière de la philosophie antique, la théologie catholique, conduite par le grand rationaliste aristotélicien qu'est Thomas d'Aquin, s'honore d'accomplir sans rien abolir, de couronner l'ordre naturel par l'ordre de la révélation, de greffer le christianisme sur la pensée de l'homme gréco-romain. *Gratia non tollit naturam sed perficit.* Le pont d'une ingénieuse hiérarchie unira, sans hiatus aucun, les rives du temps à celles de l'éternité. La pyramide, dont la base est la nature humaine sauvage, a à sa pointe Dieu dans sa majesté. Cette imposante architecture constitue l'unité du système romain, la puissance de sa conception ecclésiastique, son universalisme, sa magnanimité vis-à-vis du « monde » et de « tout ce qui est humain ». Toutefois, cet « humanisme chrétien » (Gilson) se désolidarise prudemment des pélagiens et des éthiciens libéraux qui prônent sans mesure la liberté de l'homme, et, d'autre part, des réformateurs et de Pascal, pour qui la créature n'est pas libre, mais enchaînée, radicalement corrompue et perdue. Le thomisme fuit ces deux extrêmes et suit un juste milieu en qualifiant l'homme, avec Aristote, d'*animal rationale*, de grand et de misérable à la fois. Notre nature est métaphysiquement bonne, mais la « justice originelle » est détruite en nous par le

übertrifft an Gründlichkeit der Kenntnis und des Verstændnisses alles, was mir in der protestantischen theologischen Litteratur bis jetzt begegnet ist. Hier geht es nicht um subjektive Stimmungen ; man fühlt sich als katholischer Theologe wieder einmal direkt angesprochen um der Offenbarung in Jesus Christus willen... Das klare und geordnete Wissen, das de Quervain von der katholischen theologischen Ueberlieferung besitzt, und vor allem sein eigenes, echt wissenschaftliches, sachliches Theologisieren zeitigen den Erfolg, dass der Katholik, sofern er wirklicher Theologe und nicht bloss Praktiker ist, in den beiden Büchern wenig Gelegenheit findet, sich mit dem blossen Widersprechen zu begnügen oder in dem bloss diskussionsmæssigen Rechthaben überhaupt ein erstrebenswertes Ziel zu sehen ».

péché. Cependant, précisera le Docteur angélique, de bons éléments échappent aux stigmates de la chute, en particulier « notre inclination naturelle à la vertu ». Cet îlot d'intégrité sortant de l'océan de l'universelle dépravation, c'est la volonté libre et la raison. D'un trait de plume, la Réformation renversera ce grandiose édifice : « Toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de concupiscence ». Par concupiscence, Calvin entend ici la recherche de soi.

C'est donc à tort que, du côté protestant, on reproche au catholicisme de méconnaître les droits de la raison : il veut être une religion de la raison et non pas du sentiment. D'autre part, on le croit perdu dans le surnaturel et on ne voit pas qu'il est très près de la réalité terrestre, enraciné en elle. S'il s'oppose à l'autonomie individuelle, il combat néanmoins passionnément pour la liberté humaine, pour la liberté naturelle qui procède de la soumission aux lois de la raison, et pour la liberté surnaturelle des enfants de Dieu que confère exclusivement l'appartenance à l'Eglise. Par exemple, il défend cette double liberté contre les empiétements de l'Etat omnipotent. Nie-t-il vraiment la liberté de conscience ? En réalité, il entoure de respect la voix de la conscience, parce qu'il voit en elle l'organe de la *lex naturæ* dont il fait très grand cas. Etouffer cette voix équivaudrait donc, selon le catholicisme, à renverser une pierre d'angle de la hiérarchie monumentale de l'Eglise.

En défendant ainsi l'objectivité de la religion, la théologie romaine est plus près de la Réformation que ne l'est le néo-protestantisme captif du subjectivisme, de l'individualisme, du moralisme et de l'idéalisme spéculatif. Nos pères du seizième siècle n'ont pas lutté pour « la conscience », pour « la loi morale », pour « l'idéal », pour « l'expérience », ou pour « la valeur » ; ils ont livré leur suprêmes batailles afin de conserver dans sa pureté l'objectivité transcendantale du pardon, de la justification, de la liberté chrétienne, de la foi et de la sanctification, laquelle est l'œuvre surnaturelle du Saint-Esprit.

Si les réformateurs ont pu reprocher à Rome de glorifier la créature plus que le Créateur, leurs descendants ne sauraient lui lancer la même pierre sans risquer de la voir retomber sur eux. En effet, alors que de notre côté « l'anarchie des valeurs et des fins » n'a pas encore été surmontée — que l'on songe, par exemple, à tout ce que

le pragmatisme moderne a fait entrer dans la notion du Royaume de Dieu ! — le catholicisme subordonne tout à la fin suprême de l'honneur et de la souveraineté de Dieu. Pour le penseur romain, le souverain bien n'est ni la liberté, ni la morale autonome, ni la piété, ni le perfectionnement humain ; ce n'est pas non plus l'Etat, ou la paix universelle, ou la société sans classes ; ce n'est pas même l'Eglise, mais Dieu seul ! Si le catéchisme de Genève commence par ces mots : « Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — C'est de cognoistre Dieu... qui nous a creez et mis au monde pour estre glorifié en nous », Ignace de Loyola enseigne à son tour : « L'homme a été créé afin qu'il loue et honore son Seigneur et son Dieu, et qu'en le servant il parvienne finalement au salut ». Mais, comme nous le verrons plus bas, les chemins se séparent dès que l'on considère ce que les deux grandes confessions entendent respectivement par l'honneur et la souveraineté de Dieu.

Ainsi donc le catholicisme a à nous rappeler bien des vérités par nous laissées dans l'ombre à des degrés divers ; mais nous, nous avons à lui signaler sans cesse le vice fondamental de son système, qui fit sursauter les réformateurs, à savoir la continuité qu'il postule entre l'humain et le divin. Calvin a mis le doigt sur ce point névralgique : « Quand on dispute de la foy aux escholes de Théologie, en disant cruement que Dieu en est l'object, ils esgarent çà et là les povres âmes en spéculations volages : au lieu de les addresser à un certain but. Car puis que Dieu habite en une lumière inaccesible, il est requis que Christ viene au-devant de nous, pour nous y guider » (*Inst.*, III, 2, 1). Il n'est permis en aucune manière d'envisager Dieu comme *l'objet* de la connaissance et de la possession de l'homme. Car la foi perd toute signification quand elle se donne pour objet : « Gott unmittelbar fassen und umarmen », comme s'exprime le théologien romain Scheeben. En effet, si la grâce accomplit la nature sans l'abroger et qu'une hiérarchie de l'être unit subtilement la nature déchue à Dieu, il existe une connaissance naturelle de Dieu, une ascension ininterrompue sur les degrés de la pyramide, dont le sommet toujours accessible est le Dieu-Objet. Sans doute le catholicisme a mis l'accent sur la majesté et la souveraineté divines, mais il reste que le pont entre le Créateur et la créature n'est jamais rompu. « Il y a continuité d'ordre », a dit M. Gilson, tout en suppléant aux anneaux manquants, à la façon thomiste, à grand renfort d'angélologie. Oui, le contact est maintenu, mais à quel prix ! Or la Réformation ne peut et ne

veut pas payer ce prix. Elle nie la continuité sur toute la ligne, et nsiste avec véhémence sur la totale solution de continuité : « Le péché, qui nous domine, fait que nous sommes haïssables à Dieu et que nous le haïssons » (*Calv. op.*, LV, 226). Luther a cessé d'être moine et théologien romain à l'instant où, en y tombant, il a pris conscience de la profondeur de ce fossé qu'aucun sacrement magiquement efficace, qu'aucune « foi formée par la charité », qu'aucune volonté corroborée par la grâce ne parviendront jamais à combler. Parce que le mot de péché a ici un autre contenu, les notions de révélation et de foi signifient, par là même, quelque chose de si différent de ce que le catholique entend par ces termes qu'elles font voler en éclats la superbe ordonnance hiérarchique par laquelle le croyant romain croit pouvoir, d'un coup d'aile, s'élever jusqu'à Dieu et, en homme libre, réduire au silence les horreurs de la chute.

L'*ethica crucis* des réformateurs s'inscrit en faux contre l'*ethica gloriæ* du romanisme, parce que celle-ci culmine dans la contemplation de Dieu. En le contemplant, l'âme participe de Dieu et saisit en Lui « le souverain bien », ce qui revient, toujours, à forger la continuité en faisant de Dieu un objet accessible. Le « vrai surhomme » (Maritain) s'élève, par la contemplation, d'une perfection à une autre, se libérant toujours plus du péché et de ses liaisons dégradantes avec la nature ; il atteint sa fin suprême et anticipe sur l'éternelle félicité. Le chrétien évangélique se refuse à cette escalade de l'inaccessible. Il ne cherche pas à embrasser le « souverain bien » ; il se courbe devant le « Souverain Seigneur ». Comme le catholique, il aspire à la communion avec Dieu, mais pour lui cette communion est impensable tant que la créature s'affuble de la livrée d'un « surhomme » riche en spiritualité, en sagesse, abondant en offrandes de justice et en tranquille assurance. Elle n'est possible que si l'homme s'avoue indigent et pécheur, et s'il confesse ne pouvoir subsister que par le fil d'or de la grâce qui le tient au-dessus du gouffre de la mort éternelle. « Nous renonçons à nous-mêmes et à toute espérance humaine », s'écrie Calvin dans une prière, pour ne respirer plus que pour la libre et souveraine Parole divine. Non pas la contemplation qui réserve l'autonomie individuelle, mais l'obéissance qui s'immole pour l'exclusive théonomie du Règne de Dieu.

La souveraineté et l'honneur de Dieu sont défendus avec force par la théologie romaine. Mais, comme elle est conçue toujours dans la continuité avec l'humain, comme étant le degré supérieur de

l'échelle hiérarchique, cette majesté divine est tout autre chose que ce que la Réforme a en vue quand, en tremblant, elle balbutie ces mêmes mots. Pour celle-ci, l'honneur de Dieu se manifeste dans la liberté absolue de la Volonté créatrice et rédemptrice. Aussi, quand on fait de l'homme « le libre associé de Dieu », à la manière catholique, ou « le collaborateur de Dieu », comme dira le protestantisme moderne en conférant un nouveau contenu à une expression paulinienne, on porte atteinte à l'honneur de Dieu. La foi *seule* rend gloire à Dieu, elle est ce qui seul peut l'honorer, ce par quoi uniquement il désire être honoré. C'est ici le témoignage éclatant et unanime de Luther et de Calvin, la parole que l'Eglise romaine ne veut et ne peut pas entendre, parce que cette parole la menace en ébranlant ses fondations. « Nous ne pouvons faire plus grand honneur à Dieu, que quand par foy nous scellons sa vérité : comme au contraire, on ne luy peut faire plus grand deshonneur et injure, qu'en rejettant la grâce qu'il présente, ou ne donnant point authorité à sa parole. » (Calvin, *Comment.*, Rom. IV, 20.)

L'insistance sur le primat de l'action divine, qui est l'âme de la prédication réformatrice, entraîne à sa suite le renoncement à toutes les valeurs, supériorités et assurances humaines. Selon Luther, l'Evangile est une *justificatio impii* et ne concerne que les péagers et les mendiants. Il prêche infatigablement : « Gott herrscht unter seinen Feinden ! ». A la catholique *theologia gloriæ*, qui auréole la nature humaine, il oppose la doctrine de l'abaissement incompréhensible de Dieu dans la Parole faite chair, et chair semblable à celle de l'homme pécheur ; il cherche la gloire de Dieu non pas dans Sa majestueuse élévation au-dessus du terrestre, du visible et de l'éphémère, mais dans l'enfant de la crèche, dans la « forme de serviteur » revêtue par le Roi qui s'est dépouillé de tout éclat divin (Phil. II), dans l'abîme d'opprobre de Golgotha. Rendre gloire à Dieu, c'est pouvoir s'écrier joyeusement : « Ich bin Christus, nicht persœnlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg und Leben, und alles, was er hat, ist mein eigen. Und Christus wiederum auch sage : Ich bin dieser arme Sünder, das ist, alle seine Sünde und Tod sind meine Sünde und mein Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm, ja, lebe in ihm » (Luther). Rendre gloire à Dieu, c'est reconnaître avec Calvin : « Puis qu'il a ... semblé bon à Dieu, de garder nostre salut comme en son sein clos et serré, il nous est proufitable en ce monde d'ahanner, estre pressez, affligez, gémir, et mesme de languir comme gens demi

morts, ou semblables à morts. Car ceux qui voudroyent yci avoir leur salut visible, se ferment la porte d'iceluy, renonçans à espérance, qui en est la gardienne ordonnée de Dieu » (*Comment.*, Rom. VIII, 24 : « nous sommes sauvés en espérance »). Le catéchisme de Genève répondra à cette question : « Quelle est la manière de le bien honorer ?» par ces mots : « C'est que nous ayons toute nostre fiance en luy : que nous le servions en obéissant à sa volonté : que nous le requerions en toutes nos nécessitez, cerchant en luy salut et tous biens : et que nous recognoissions tant de cueur que de bouche, que tout bien procède de luy seul ». Luther n'a pas parlé autrement.

Rendre gloire à Dieu ne signifie pas accomplir l'extraordinaire. Luther a peu de compréhension pour ce mot d'ordre de Zwingli : « Tut um Gottes Willen etwas Tapferes ! ». Dieu peut faire sans nos démonstrations vertueuses et nos tours de force spirituels. Il attend que nous venions à lui les mains vides. Il ne désire trouver en nous qu'une chose : la foi qui se cramponne à Ses promesses, une foi moins avide de grandes conquêtes que consciente de se devoir au prochain placé quotidiennement sur sa route et dont elle se sent responsable. Le chrétien n'a rien du « surhomme » ; il ne plâne pas avec suffisance au-dessus des humbles contingences de l'existence terrestre ; il n'est pas trop excellent pour ce monde. Il se reconnaît solidaire de la cité, même dans la fange des pires confusions sociales et des compromissions politiques, appartenant aux frères plus faibles que lui et se souvenant qu'il n'a pas lui-même atteint le but.

Accordons un moment d'attention à la doctrine de l'élection, dont le rôle est de souligner le caractère souverain de la justification et de la sanctification. Le caprice religieux qui est l'erreur du moralisme, l'illusion de l'autonomie humaine, l'exaltation de la personnalité libre et créatrice, le culte du succès et d'autres écarts encore auraient pu être évités, dans les temps modernes, si les fils de la Réforme n'avaient pas mis sous le boisseau la doctrine de l'élection qui, vigoureusement, souligne le primat de l'Action divine et fait la guerre à tout ce qui le méconnaît. Cette doctrine affirme qu'il est plus important de placer l'homme en face de l'impérative Parole de Dieu, afin qu'il puisse être à tout instant interpellé et déterminé par elle, que de chercher à harmoniser les exigences de la Majesté divine avec la dignité de la nature humaine. Elle enseigne que la grâce, par son verbe créateur, suscite *ex nihilo* l'homme nouveau. « Wer ... gewiss gelernet hat, dass all unser Heil in Gottes Hand und Willen stehe,

der verzagt an allem feinem Vermœgen und Kræften gæntzlich, erwehlet ihm kein Werk, sondern leidet und erwartet, wie in ihm Gott wirke » (Luther). « Nous devons tellement estre emeus des bénéfices innumérables de Dieu, que nous recevons assiduellement de sa main, que nous ne pensions rien sinon à sa gloire : et au contraire, que nous ayons en horreur de tout nostre cœur tout ce qui nous vient en fantasie, ou nous est ingéré par les autres, qui ne s'accordera point avec sa louange » (Calvin, *Comment.*, Jacques 1, 17). En affirmant que Dieu est la seule source de la vie et du salut, qu'il est seul bon et saint, que son action importe seule, la doctrine de l'élection ne cherche pas à grandir Dieu aux dépens de l'homme ; elle n'a qu'une ambition : détruire l'orgueil, la confiance en soi, la propre justice et tout mérite dans le cœur du chrétien. Il n'a rien compris à cette doctrine celui qui se décharge de sa responsabilité sur Dieu et ne voit pas qu'être interpellé sans cesse par Dieu — ce que signifie l'élection — accroît infiniment sa responsabilité personnelle. Par contre, l'élu trouve une force extraordinaire dans le fait qu'il ne peut rien y avoir en lui ou en dehors de lui, dans le présent ou dans l'avenir, qui puisse faire échec à la fidélité de Dieu. C'est ici l'insurpassable consolation et le suprême affermissement des éprouvés, de ceux qui pourraient fléchir sous le feu de l'ennemi. Dieu achèvera l'œuvre qu'il a commencée en eux. Il produit en eux le vouloir et l'exécution selon son bon plaisir : il ne s'agit pas là de deux volontés qui s'entrechoquent, mais d'une action souveraine devant laquelle l'homme abdique intégralement dans l'obéissance de la foi. Notre salut est sûr, parce que, n'ayant pas sa cause et son siège en nous, ni dans notre foi obéissante, ni dans notre certitude, ni dans notre expérience, ni dans nos vertus, il réside tout entier en Dieu. Ici, la doctrine calvinienne de l'élection rend le luthéranisme attentif au danger du « titanisme de la foi », et lui rappelle que la foi n'est pas une divinité, mais un don de Dieu. Calvin dira : « Si nous sommes gardés par la foy, c'est pourtant Dieu qui nous garde ».

La loi de Dieu est souveraine !

C'est pour rendre à ces mots la plénitude de leur vraie signification que M. de Quervain lutte avant tout dans ses écrits. Luther est devenu réformateur par son opposition à la doctrine romaine de la loi, et son effort de redressement théologique s'est proposé essentiellement de déterminer le vrai rapport existant entre « la loi et l'Evangile ». Il a combattu pour la loi « de Dieu » et contre la loi stéréotypée,

préconnaissable, objet de la possession humaine et obnubilée par la tradition. Le catholicisme a saisi la gravité de cette attaque ; tandis que le protestantisme moderne a perdu de vue sa portée considérable. L'éthicien moderne parle de la loi, mais dans le sens du vitalisme et du moralisme qui est étranger à la Réformation. Et quand la théologie protestante s'insurge contre « le légalisme catholique », elle ne fait que trahir sa propre perplexité en face de la sagesse romaine profondément enracinée dans l'histoire, et elle met à nu ce qui lui a échappé de la conception de la loi accréditée à Rome. L'adversaire ne se sent aucunement atteint, pas même menacé, par cette trop facile victoire. Tant que notre notion de la loi n'égalera pas en clarté et en vigueur celle des réformateurs, elle n'en imposera pas aux penseurs catholiques. Tant que les prétendus pleins pouvoirs dont nous croyons disposer présideront à la délimitation, à l'accomplissement et, inévitablement aussi, à la dissolution de la loi, parce que nous avons omis de discerner en elle la révélation divine décisive, nous serons désarmés en face du légalisme de l'adversaire. Ceci d'autant plus que nous vivons sous le joug de la loi moins rarement que nous ne le présumons.

Au centre de la pensée catholique se trouve la notion de « loi naturelle », la loi de la nature humaine, qui nous est apparue déjà à travers les harmonieuses spéculations du Docteur angélique, dans la continuité ontologique, dans l'*analogia entis*, et qui est en conflit irréductible avec la discontinuité du *finitum non capax infiniti* représentée par le protestantisme des origines. Quoique rivée au monde profane par le lien antique que forgea le stoïcisme, la loi naturelle n'est que la loi éternelle de Dieu *(lex æterna)* s'affirmant dans la créature raisonnable. La *lex naturæ* est donc la loi de la raison. Dissociée de la raison, la loi naturelle est, pour le catholique, impensable. La raison humaine, reflet de la raison divine, a force de loi ici-bas. Qui s'élève contre la raison lutte contre Dieu et dégrade l'humanité, d'où l'aversion de Rome pour tout irrationalisme, tout pragmatisme ou tout scepticisme.

L'édifice romain repose sur quatre lois hiérarchiquement superposées : la loi civile, la loi naturelle, la loi nouvelle et la loi éternelle, qui est la « substance nécessaire » des trois autres. Mais, cette loi suprême est l'expression de *l'être* de Dieu et non pas, comme le veulent les réformateurs, la révélation de la *volonté* de Dieu. Cette loi lie Dieu qui ne peut rien contre elle, car il ne peut pas agir contre lui-

même (saint Thomas). La théologie catholique, en subordonnant la volonté de Dieu à l'être de Dieu, dispose de Dieu et met l'homme à l'abri des ordres par avance inconnaissables de sa libre et souveraine Volonté. Luther et Calvin n'ont tout simplement pas pu prendre leur parti de ce séquestre métaphysique de la Volonté divine. Pour eux, Dieu n'est jamais *sub lege*, parce qu'il est toujours *Auctor legis*.

Par sa haute appréciation de la loi naturelle, c'est-à-dire de la loi de la raison qui parle dans la conscience et doit ordonner le cosmos de l'homme, le romanisme se montre largement compréhensif de tout ce qui est humain et facilite grandement la réalisation du bien, lequel est le déploiement des virtualités naturelles de l'homme, l'expression d'un donné potentiel qui, en lui, préexiste à l'action bonne. La loi naturelle est inabrogeable, ni par l'Eglise, qui en est la fidèle gardienne, ni même par Dieu, qui, s'il autorisait une seule dérogation à cette loi, occasionnerait dans la continuité qui le lie au monde — et l'on se souvient que cette continuité est l'axe du catholicisme ! — une grave perturbation de l'ordre universel. Que devient, entre de telles mains, la souveraine liberté de Dieu ? s'écrient ici les réformateurs. L'ontologie catholique de la loi conduit inéluctablement aux errements de la casuistique.

Au règne de la grâce correspond la « loi nouvelle » *(lex evangelica quæ lex nova dicitur)* qui, infuse dans le cœur du croyant, ne peut toutefois se passer de la substructure de la loi naturelle. La loi nouvelle est en même temps la loi d'amour et la loi de liberté. *Ama et fac quod vis!* (saint Augustin). Sur ce terrain, l'homme se détermine lui-même. Thomas d'Aquin s'appropriera ici l'assertion d'Aristote : *liber est qui sui causa est.* L'amour, principe librement créateur, élève l'homme au-dessus de lui-même, le porte jusqu'au but dernier de la vision de Dieu (contemplation) et, par les œuvres surérogatoires, le fait participer, en surhomme, à la divine action rédemptrice.

« La loy n'est point forgée ici bas : mais Dieu en est le vray autheur » (Calvin). Le protestantisme du seizième siècle rejette la loi-immanence et la loi-programme que la raison naturelle connaît d'avance et réalise à volonté ; il rompt avec la loi qui se laisse découvrir par l'homme, qui s'offre, indépendamment de toute initiative divine, à son embrassement et à sa libre disposition ; il met l'accent uniquement sur l'acte souverain par lequel Dieu lui-même révèle sa Volonté à tout moment de la vie humaine. Pour la Réforme, la loi de Dieu échappe à notre possession parce qu'elle ne peut être

conjecturée, déduite, connue avant l'instant concret où l'ultime Législateur ordonne et fait appel à notre décision personnelle en face du prochain qui a droit à tout notre amour et que nous confrontons journellement dans des situations toujours inédites. L'action immédiate de Dieu et non pas une loi préconçue ou sue par cœur nous dira ce que nous avons à faire dans chaque concours de circonstances. Encore une fois, il ne s'agit pas de saisir « le souverain bien », mais de laisser agir « le souverain Seigneur ». Ce n'est pas le bien à réaliser, mais c'est Celui qui *seul est bon* et son ordre pour la minute présente qui importent. Rien n'est bon en soi, mais le commandement divin rend bon, à chaque instant, ce qu'il lui plaît. En soi, la vie n'est pas sacrée, ni l'humanité, ni la paix universelle : seule la volonté de Dieu est sainte. Que nous sommes ici loin de la sécurité catholique se fondant sur une loi naturelle que l'on porte dans sa raison et sur une loi nouvelle que l'on possède par la grâce infuse ! Comme au côté de la *theologia gloriæ* le chrétien évangélique fait pauvre mine, lui qui nie la possibilité d'une ascension prométhéenne qui l'élèverait de la loi humaine à la loi éternelle, de la nature à la grâce ! Le protestantisme qui prend son point de départ dans la souveraineté de la Parole impérative et ne s'appuie que sur elle, donc sur rien d'humain, paraît signifier incertitude, dépendance, servitude, mais en réalité : ineffable sécurité en Dieu, liberté parfaite en Dieu.

La pensée réformatrice, parce qu'elle envisage la loi comme une révélation divine toujours nouvelle faisant autorité exclusive dans la réalité de tout instant, ne connaît pas différents degrés de moralité, rejette les conseils évangéliques et les vœux monastiques, ignore la distinction entre la morale privée et la morale publique, entre le profane et le sacré, et écarte la « raison d'Etat ». En haut comme en bas de l'échelle, la loi est *une* : Tu dois aimer Dieu et le prochain. L'unité comme la dignité de la loi gisent en son origine. Elle cesse d'être la loi dès qu'on lui donne une existence à part, la séparant de l'*Auctor legis* et de son commandement de l'heure.

A son tour, la notion évangélique de la liberté est radicalement différente de celle du catholicisme. Tandis que pour celui-ci liberté signifie spontanéité religieuse et morale du surhomme qui, certain d'être *causa sui* et de pouvoir se réaliser soi-même, s'élève au-dessus de la loi, affirmant sa libre initiative sous l'impulsion de la grâce, la Réformation considère l'homme, même justifié, constamment sous la loi de Dieu et à la merci de ses ordres instantanés. Le protestant

n'est jamais libre à l'égard de la loi, à laquelle il est indissolublement lié ne serait-ce que par la repentance éveillée continuellement en lui par le non-accomplissement toujours nouveau de la loi divine ; il est seulement libéré de la malédiction de la loi. Dans son fameux traité de la *Liberté chrétienne* (1520), Luther défend cette thèse : le chrétien est libre par la foi, sans cesser d'être assujetti à la loi ; et Calvin a écrit : « Estans délivrées de ce rigoureux commandement de la Loy, ou plustost de toute la rigueur d'icelle, elles [les povres ames] se voyent estre appelées de Dieu avec une douceur paternelle : lors d'une alaigresse et franchise de cœur elles suyvront où il les voudra mener » (*Inst.*, III, 19, 5).

Revenant au point litigieux de la loi naturelle, nous constaterons que si Rome octroie à cette dernière une place d'honneur, les réformateurs ne se font pas faute de la reconnaître à leur tour, mais avec cette différence essentielle qu'ils ne la conçoivent pas, comme le romanisme, dans la continuité du *regnum naturæ* et du *regnum gratiæ*, mais dans la rupture de toute liaison organique, dans l'abrupte solution de continuité que signifie le péché, quand il est pris au sérieux. Calvin fait grand cas du droit naturel et Luther, plus encore que ses contemporains catholiques, insiste sur le maintien de l'ordre naturel s'affirmant dans la justice humaine et les lois civiles, lesquelles sont comme une digue édifiée par le Créateur pour garantir la société de l'anarchie et du chaos. Un réseau d'institutions et d'autorités — préétablies dans le sens de Romains XIII — encercle la vie humaine. La Réforme a défendu cet ordre social naturel contre l'impatient idéalisme révolutionnaire de Münster, qui méconnaissait la perspective eschatologique de la révélation biblique, trivialisait le Royaume de Dieu en l'actualisant et dénaturait la liberté chrétienne. Les courants modernes de réformisme social, chrétiens ou non, ne sont pas sans rapport avec cet enthousiasme d'illuminés. Or Luther exhorte le croyant à obéir à l'autorité civile, à s'intégrer — par l'amour qui accomplit la loi, se solidarise avec les faibles et porte leurs fardeaux — dans la structure de la vie publique et politique ; mais en même temps il lui rappelle qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et que « la figure de ce monde passe », avec les peuples et les lois, les gouvernements et le droit. Le vrai conservatisme qui dit : « Ce que notre Dieu a créé, il veut aussi le maintenir ! », et le véritable esprit révolutionnaire qui, avec la Rédemption, ne peut pas tolérer les multiples retranchements de la puissance des ténèbres,

vivent ici côte à côte. Toutefois, ce n'est que dans le *futurum resurrectionis* que le désordre social prendra fin, en même temps que le péché et la mort. Le Royaume de Dieu, pure action divine échappant à toute sécularisation et à toute instauration opérées de main d'homme, ne réside pour le moment et pour nous que dans la Parole divine.

« Si la volonté du Seigneur est telle, que nous cheminions sur terre ce pendant que nous aspirons à nostre vray pays, d'avantage, si telles aides sont nécessaires à nostre voyage, ceux qui les veulent séparer de l'homme, luy ostent sa nature humaine » (*Inst.*, IV, 20, 2). Toute provisoire qu'elle soit et bien qu'elle reste entachée de mal, l'organisation civile est voulue d'En-Haut et, selon Calvin, plus indispensable encore que le pain et l'eau, que l'air et le soleil. Répudiant la théocratie romaine, Luther rend à César ce qui est à César, non par enthousiasme nationaliste ou, à la manière de Fichte et de Hegel, pour faire de l'Etat une divinité à peine inférieure à Dieu, mais uniquement parce qu'il prend l'Eglise au sérieux et veut la servir avant tout. Calvin conduit aussi peu que Luther au libéralisme moderne qui, au mépris de Romains XIII, part du dogme de l'homme libre et tend à subordonner les institutions, les lois et les autorités à l'épanouissement de l'individu, conférant à ce dernier la libre disposition et détermination de lui-même. C'est là peut-être du romanisme, de l'humanisme ou même un protestantisme oublieux de sa doctrine de la liberté, mais la Réformation n'a rien à faire avec une telle conception. Le seizième siècle évangélique n'a connu que la liberté fondée en Dieu et liée à l'élection. Dès qu'elle se fonde en l'homme et sacrifie la transcendance, la liberté dégénère en mystique libérale sans aucun point d'attache avec le sol protestant et biblique. Le libéralisme qui se méfie de la loi extra-psychologique, objective, siégeant ailleurs que dans l'esprit humain, prépare le terrain à la dissolution de la loi et de l'autorité. Mais le camp adverse du nationalisme glorificateur de l'Etat, du peuple et de la race est aussi éloigné de la Réformation que le libéralisme qui exalte l'individu autonome.

La liberté chrétienne est aux antipodes de l'affirmation de soi-même. Mais alors, placée si haut, a-t-elle encore quelque contact avec la réalité ? Oui, elle est plus près de la réalité humaine que la liberté immanente et plus étrangère au quiétisme que l'autonomie suffisante. Elle se laisse lier par l'ordre légal et professionnel, tout en cherchant à améliorer les institutions et le droit, soit directement comme Calvin,

soit indirectement comme Luther. L'Eglise justifie l'existence et l'autorité de l'Etat, mais elle limite les prétentions de ce dernier en les mesurant aux exigences de Dieu.

En une époque de confusion anarchique, il importe que l'Eglise témoigne de la Loi avec toute l'autorité de l'*Auctor legis*. En dépit de sa vénérable mais pernicieuse métaphysique de la loi, le catholicisme, parce qu'il voit l'importance de cette dernière, est plus près de la vérité que le protestantisme évolué qui l'annule en la dissociant de son origine.

Un dernier chapitre consacré à l'Eglise est comme la clé de voûte de la pensée théologique de M. de Quervain. « Non pas l'Eglise, mais la religion ! » s'écrie notre époque mûrie au soleil de l'individualisme religieux, de forme piétiste ou libérale. Le romanisme, campé sur le rempart massif de sa doctrine de l'Eglise, se rit du phénomène chatoyant de « la religion », fort du fait que l'Ecriture promet le Saint-Esprit non à l'individu, mais à l'Eglise. Cependant, l'aspiration à une « renaissance de l'Eglise » se constate aujourd'hui partout. Cessant d'être la libre association de personnalités pieuses s'édifiant mutuellement, l'Eglise est envisagée toujours plus comme une institution divine qui domine et porte les fidèles, au lieu de dépendre de leur bon vouloir.

Examinons d'abord la notion catholique de l'Eglise, que l'impeccable continuité de sa structure hiérarchique rend imposante, mais qui ne résiste pourtant pas à l'analyse critique. Dieu le Père est le chef du Fils ; Christ est le chef de l'Eglise, c'est-à-dire des apôtres et des évêques ; l'évêque est, par l'intermédiaire du prêtre, le chef de l'Eglise locale. Ce lien hiérarchique unit absolument chaque fidèle à Dieu. Comme le Fils reçoit tout du Père, l'Eglise reçoit tout du Christ son chef, à savoir ce que le Père *(fons totius deitatis)* communique au Fils. Toutefois un chaînon est introduit : l'évêque, en qui Jésus-Christ et, conséquemment, le Père sont présents pour la communauté des croyants. Mais ici, l'homme ne porte-t-il pas atteinte d'une main sacrilège à la majesté de Dieu ?

De même que le Fils est seul à enseigner ce qu'il entend du Père, ainsi l'Eglise, constituant l'unique canal de cet enseignement, est infaillible dans la fixation de la doctrine. Mais, depuis qu'il est entré dans sa gloire, Christ, dont la voix n'atteint plus l'oreille humaine, continue à parler par son vicaire terrestre, autour duquel s'assem-

blent les évêques. Comme prêtre, le pape ne se distingue pas des autres évêques : c'est comme docteur et législateur qu'il occupe le saint siège du prince des apôtres. « Bouche du Christ », instrument suprême de Dieu, ses décrets promulgués *ex cathedra* sont identiques à ceux du Christ, lequel ne parle ni par le mysticisme obscur des masses populaires, ni dans le cabinet du savant, lequel ne reconnaît ni la démocratie du peuple de l'Eglise, ni l'aristocratie des théologiens. Sans l'infaillibilité du pape s'effondrerait la tour hiérarchique qui unit le ciel à la terre, l'Eglise triomphante à l'Eglise militante.

Christ n'est pas seulement le souverain docteur ; il est aussi le souverain prêtre. Il se sanctifie pour l'humanité qu'il porte en lui. De lui les évêques reçoivent la prêtrise qu'ils exercent par l'administration des sacrements. Enfin, Roi des rois terrestres, Christ détient l'*imperium*. Il domine, gouverne et juge tous les peuples par son vicaire. Dès lors l'autorité de l'Eglise enseignante, sacrifiante et dirigeante est consommée. S'étonnera-t-on encore du charme exercé sur tant de nos contemporains, inquiets en ces temps de démence et de désagrégation anarchique, par le moyen âge qui, plus que toute autre époque, incarna cette autorité intégrale fondée sur une hiérarchie divine embrassant la totalité du ciel et de la terre, et dans laquelle la plus insignifiante manifestation de la vie humaine s'intègre merveilleusement et revêt une haute signification symbolique ?

En l'année de la conférence de Stockholm, Pie XI a réaffirmé (encyclique *Quas primas* 1925) la royauté sans limites de Christ sur toutes les affaires terrestres. Cependant, ce Roi renonce volontairement à faire usage du pouvoir temporel qu'il serait en droit d'exercer et le délègue aux princes et aux gouvernements. Mais ceux-ci, qui auront à répondre de leur administration au Jugement dernier, ne doivent pas régner dans la sécurité de la chair sans ou contre ce Roi, sans sa bénédiction et sa sagesse. Lui seul peut donner la paix aux peuples. *Pax Christi in regno Christi*, a dit Pie XI. Tout ceci s'applique également à l'Eglise qui est, sur la terre, la puissance prolongée de l'Homme-Dieu. Le pape et les évêques, fondés de pouvoir du Christ, ont pour mandat de diriger la chrétienté, exhortant, combattant, légiférant, punissant *in persona Christi*.

« Parfaite société spirituelle et surnaturelle », l'Eglise possède un pouvoir spirituel direct et absolu, qui est codifié dans le Droit canon. Si l'Etat moderne s'en trouve diminué, combien plus l'est-il en face du pouvoir indirect sur le temporel qui autorise l'Eglise à intervenir

dans la vie politique dès qu'elle estime que le salut des âmes, l'honneur de Dieu ou la gloire de Son règne sont menacés ! Les programmes et les doctrines de l'Etat sont soumis au libre jugement de l'Eglise autoritaire, non en ce qui concerne leur contenu politique, mais à cause de leur portée morale et religieuse. L'Eglise ne reconnaît pas la prétention de l'Etat à la souveraineté totale, laquelle n'appartient qu'à Dieu. L'Etat n'étant souverain que là où il ne met pas l'intérêt des âmes en péril, sa liberté est donc limitée par l'Eglise. Celle-ci, qui est seule à connaître ce qui est pour le bien de l'homme, élève sa voix protectrice quand elle l'estime à propos, sans demander la permission à qui que ce soit. C'est elle seule — et non pas le monde, ni l'Etat ni le jugement individuel — qui décide si et quand les pensées et les actions humaines sont pernicieuses aux âmes. Parce qu'elle n'a pas voulu comprendre ces principes, l'Action française s'est vue condamnée par le Saint-Siège. Mais c'est toujours avec une prudence infinie que l'Eglise fait usage de son pouvoir indirect qui, théoriquement, peut aller jusqu'à délier des citoyens de leur obéissance aux lois jugées nuisibles et à destituer des princes impies. Elle sait combien une défaite pourrait lui coûter cher ; elle ne veut pas de victoires éphémères et évite les *Kraftproben*. Elle préfère négocier avec patience et courtoisie que s'exposer inutilement au danger. Elle a le temps d'attendre que mûrissent les fruits de sa sagesse.

Si donc l'Eglise romaine pose des limites précises à la puissance de l'Etat libéral ou nationaliste et, en vertu de sa catholicité, s'élève au-dessus de toutes les frontières et ainsi les rend relatives, sa fidélité à la pensée antique la met dans l'impossibilité de déprécier l'Etat. Tout en se refusant à l'étatisation de l'Eglise, elle s'oppose à l'absorption de l'Etat par l'Eglise. Elle condamne l'anarchisme politique autant que l'individualisme religieux. Elle respecte hautement l'Etat et veut être son alliée, sans toutefois se confondre avec lui et croire à son omnipotence. Elle pense que, sans elle, l'Etat ne peut que se détruire lui-même. Si Pie IX et Léon XIII ont dénoncé les outrances d'une autocratie libérale, Pie XI rend aujourd'hui le monde attentif au péril de la divinisation païenne de l'Etat. En cas de détresse extrême ou de défaillance de l'Etat, l'Eglise romaine est prête à prendre temporairement les rênes du pouvoir politique, jusqu'à ce que la nation se ressaisisse, comme ce fut maintes fois le cas dans l'histoire. Notons enfin que Léon XIII voit dans la liberté de l'Eglise la garantie de la sécurité et de la réelle prospérité de l'Etat.

Que pense M. Alfred de Quervain de la position du protestantisme en face du problème de l'Eglise ? Il établit d'abord que seul un protestantisme fondé sur une solide doctrine de l'Eglise a des chances d'être pris au sérieux par le catholicisme, pour qui l'Eglise est tout. « Misère et grandeur de l'Eglise évangélique ! », exclamait récemment une voix autorisée de la théologie réformée. Nos enthousiasmes ecclésiastiques, nos communautés « vivantes », notre activisme fébrile, non seulement ne parviennent plus à voiler la réalité de la décadence de l'Eglise, mais la rendent d'autant plus alarmante que certains succès de surface tranquillisent la conscience protestante et retardent la réflexion salutaire sur notre situation véritable. C'est en particulier la théologie de l'individualisme qui a conduit au relativisme dissolvant dont nous souffrons. En mettant l'accent sur ce qu'éprouve et expérimente le croyant, par la force des choses elle a été amenée à voir dans l'Eglise une forme secondaire et dérivée, un moyen dont le but est l'*homo religiosus*. La doctrine de la Loi, dissociée de celle de l'Eglise, a dégénéré en une éthique formelle, comme chez Wilhelm Herrmann, ou en une éthique idéaliste, à la manière de Trœltsch. Ainsi a été démantelé ce bastion de la Réforme qu'avait été l'union indissoluble de l'Eglise et de la Loi. Après la théologie de l'expérience, la théologie spéculative, animée par Fichte et Hegel, consomma la défaite de l'Eglise. Un Richard Rothe ne voit dans l'Eglise pas beaucoup plus qu'un produit du hasard, quelque chose de relatif et qui n'a rien d'essentiel. Prolongeant les lignes du radicalisme de ce théologien, le mouvement religieux-social d'un Léonard Ragaz a répudié définitivement l'Eglise pour préconiser l'idée du Royaume de Dieu qu'il importe de « faire avancer ». Dans la pensée de M. Paul Tillich, l'Eglise se volatilise en un symbole actuellement vide de sens et inopérant ; tandis que la nouvelle Eglise attendue sera *die theonome Geisteslage*, c'est-à-dire « une association humaine qui aura pour maîtres les grands philosophes créateurs, pour prêtres les artistes, pour prophètes les voyants d'une nouvelle éthique de la personnalité et de la communauté, pour évêques les chefs conduisant vers les fins nouvelles de la société, pour diacres les organisateurs du nouvel ordre économique ». M. Tillich fait allusion, en dernier lieu, aux leaders d'un supermarxisme. Dans le protestantisme suisse et français, le mot d'ordre : « Non l'Eglise, mais le Royaume de Dieu ! » a été interprété dans le sens éthique plutôt que spéculatif. La parole citée plus haut : « Tut um Gottes willen etwas Tapferes ! »

(Zwingli) est ici d'une plus grande actualité que la doctrine de la justification par la foi ou que le combat pour la souveraine liberté de Dieu et pour la vraie liberté chrétienne. Ne risque-t-on pas, par là, d'édifier quelque chose d'étranger à l'Eglise de Luther et de Calvin ? Le piétisme, le rationalisme et le romantisme religieux aboutissent à la décomposition de l'Eglise de Dieu. Avant de vouloir corriger ou compléter trop hâtivement la pensée des réformateurs, ne serait-il pas utile de scruter avec soin le sens qu'ils ont donné à cet article de foi, pour la défense duquel ils ont couru les risques de la Réformation : « Je crois la sainte Eglise chrétienne universelle » ?

En effet, la solennelle protestation du seizième siècle consiste en la défense du vrai caractère de l'Eglise, qui revêt ici-bas la forme d'une humble servante, d'une docile écolière de la Parole de Dieu, et non pas celle d'une fastueuse hiérarchie reposant sur le rocher de Pierre et trônant sur la vérité de Celui qui « habite une lumière inaccessible ». L'ordre hiérarchique étant détruit, sur quoi dès lors s'appuie l'Eglise ? Ce qui seul la crée, la porte et la fait subsister, c'est la Parole de Dieu, non pas simplement conçue comme Ecriture ou *Weltanschauung* biblique, mais comme Parole « qualifiée » (Calvin), c'est-à-dire comme action créatrice et révélatrice, souveraine et imprévisible de Dieu s'affirmant au travers de la Parole écrite et prêchée, et échappant à toute possession humaine. L'autorité de cette Parole qui fonde l'Eglise se fonde elle-même sur la liberté de Dieu. Que l'Eglise n'existe que par la Parole divine éternelle et actuelle, cela ne va pas sans dire et sans contestation aujourd'hui. L'objectivisme ossifié d'une orthodoxie fourvoyée et le subjectivisme piétiste ou rationaliste signalent les écueils de droite et de gauche contre lesquels la doctrine réformatrice de l'Eglise peut à tout instant se briser. La voie étroite tracée il y a quatre cents ans ne peut être assurée une fois pour toutes, ni même décrite, elle peut seulement être suivie dans l'obéissance de la foi. « Non seulement la foy en sa perfection et toutes ses parties est engendrée d'obéissance, mais aussi tout ce que nous avons à cognoistre de Dieu », *cognitio Dei ab obedentia nascitur* (Calvin). La doctrine et la prédication, donc l'Eglise, sortent de l'obéissance et non du « sentiment religieux », pas plus que de l'expérience morale ou mystique. Le *regnum Christi*, donc l'Eglise, est là où la Parole est prêchée et obéie en vérité.

Tandis que le catholicisme et les sectes protestantes ont pour trait commun d'amener le « surhomme » religieux à produire et cultiver

« le sacré » afin de l'offrir en sacrifice agréable à Dieu, les réformateurs déclarent que le chrétien ne possède rien en lui-même, mais qu'il a reçu le pardon, la justification et la sanctification uniquement en tant que membre du corps de Christ qu'est l'Eglise, c'est-à-dire par la foi en la Parole qui opère et accomplit tout en nous.

Le livre *Gesetz und Freiheit* s'achève par une confrontation des thèses de Calvin et de Luther avec celles du catholicisme et du protestantisme moderne quant à la notion du Royaume de Dieu, et par un examen de ce qu'a signifié et peut encore signifier actuellement la « discipline ecclésiastique ».

Nous avons vu plus haut que des représentants autorisés de la théologie romaine ont senti toute l'acuité de la question que le livre que nous venons d'analyser leur a posée en même temps qu'au protestantisme. Naguère M. Jacques Maritain lui-même s'est exprimé en ces termes : « Je suis frappé du souci d'information loyale et positive qui anime les écrits d'Alfred de Quervain et de l'intérêt qu'il porte avec perspicacité aux questions centrales qui concernent à la fois la théologie spéculative et les destinées de la culture. La manière dont il se documente sur la tradition catholique et dont ses exposés rendent possible une conversation entre penseurs catholiques et protestants me semble un exemple utile à suivre pour tous... Si opposés que soient certains points de vues fondamentaux, il y a toujours intérêt et profit spirituel à dialoguer avec un interlocuteur comme lui, et à préciser en sa compagnie et ce qu'on a de commun avec lui et ce qui vous sépare de lui. Mon vœu est que du côté protestant et du côté catholique on apprécie pleinement l'importance de l'effort qu'il poursuit, et lui rende justice ».

N'est-il pas surprenant de voir le catholicisme allemand et français faire grand cas de l'œuvre théologique de M. de Quervain, tandis que celle-ci est presque entièrement inconnue de ses coreligionnaires et de ses compatriotes ? Ce penseur protestant pose une question capitale au protestantisme contemporain. Sa voix nous appelle, non point à copier ou à canoniser la théologie de la Réforme, mais à mieux pénétrer ses profondeurs, à percer les écrans de sagesse philosophique et théologique qui la cachent à notre vue, à reviser les jugements sommaires que nos devanciers des deux derniers siècles ont portés sur elle et à fonder une intelligence renouvelée de cette unique action de Dieu, qui souleva le seizième siècle, sur une foi

nouvelle associée à une étude plus congéniale et moins périphérique de nos origines. Nous sommes conviés à un effort d'objectivité véritablement scientifique, de vérité, de justice et d'obéissance. Il en résultera sûrement, pour le plus grand bien de l'Eglise protestante d'aujourd'hui, une redécouverte du centre de gravité de la Réforme.

Il n'est pas donné à n'importe quoi de pouvoir prendre racine sur nos « coteaux modérés », pour user d'un mot de Sainte-Beuve. Rien ne fleurira chez nous qui n'ait été greffé sur le cep romand. C'est entendu ! Mais qu'est-ce que le cep romand ? Nous croyons que le vrai cep romand est celui que les mains de Calvin, de Farel et de Viret ont planté jadis sur ces coteaux mêmes où nous aimons et voulons avant tout, aujourd'hui comme autrefois, *toute* la vérité de Dieu, — et non pas, par-dessus tout, « la mesure, la clarté et le bon sens », comme s'exprimait un quotidien, complétant la parole du critique littéraire français. Ces qualités de l'esprit sont certes inestimables, mais l'œuvre de l'Esprit les dépasse autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre. Le cep de la Réformation, qui est notre seul grand patrimoine, est assez vigoureux pour supporter la greffe, disons, d'une science historique consciente de ses limites. Mais, d'autre part, il est urgent de le débarrasser des branches gourmandes qui absorbent sa sève en pure perte et le rendent méconnaissable. Quoique caché, ce cep ancien est toujours là et il se livrera au vigneron muni du sécateur. Le Vaudois Alfred de Quervain, que rien de ce qui concerne la Suisse romande ne laisse indifférent, souhaite ardemment que cet émondage s'accomplisse.

*
* *

Une attention plus générale encore a été attirée par la pensée politique de M. de Quervain contenue dans l'ouvrage : *Die theologischen Voraussetzungen der Politik* (Berlin 1931), qui fut très remarqué en raison de la sagacité avec laquelle il critique les diverses idéologies enveloppant la réalité politique en Europe, et à cause de la nouveauté du point de vue — en fait fort ancien — qu'il met en lumière. Au bout de quelques mois, on lui demanda de préciser ses thèses, ce qu'il fit dans deux autres ouvrages : *Theologie und politische Gestaltung* (Berlin 1931) et *Das Gesetz des Staates* (Berlin 1932) dans lequel il lui arrive de parler, avec un intérêt admiratif, du paysan-horloger des Montagnes neuchâteloises.

Cette pensée politique mérite à elle seule d'être exposée dans un article spécial ; nous n'en indiquerons ici que l'orientation. Si la politique de l'homme naturel n'est que péché, si la politique inféodée à l'Eglise conduit au romanisme, il existe une politique dominée par Dieu, attentive aux intimations souveraines de la Parole de Dieu, laquelle doit être l'Autorité faisant loi à toutes les autorités terrestres, dans tous les domaines de la vie humaine. L'action politique n'est pas autonome. Elle a un Maître au-dessus d'elle et ne peut être fructueusement constructive qu'en écoutant la Parole actuelle de ce Maître. Il faut se rendre à l'évidence et reconnaître que les puissances de mort portent la cognée de la destruction aux racines de tout ce qui n'obéit pas aux appels et aux impératifs de Dieu. La politique ne fait pas exception à la règle : tant qu'elle se dérobera au joug de la Parole divine, elle sera irréelle, fantastique et néfaste.

Grâce à son droit naturel, le catholicisme n'a jamais cessé de voir le rapport essentiel, la connexion organique obligée qui relie la théologie et la politique. La Réforme l'a aussi fort bien compris, tandis que les époques subséquentes de l'individualisme religieux l'ont presque complètement perdu de vue. Aujourd'hui, nous ouvrons des yeux étonnés sur cette lacune de notre pensée protestante. Nous voyons clairement que le désarroi politique et social de notre époque est un symptôme de la crise de la foi chrétienne au sein de l'Eglise ; que le chrétien évangélique ne peut — pas plus que sauter hors de son ombre — cesser d'être un *zôon politikon* et d'avoir une constante responsabilité politique, non pas uniquement vis-à-vis de son parti ou de lui-même, mais avant tout *devant Dieu* et, par conséquent, envers son prochain.

M. de Quervain n'offre pas de solutions théologiques aux problèmes politiques et ne préconise pas plus la théocratie que le culte idolâtre de l'Etat. Mais il affirme le primat souverain de la Parole du Créateur et du Rédempteur sur les multiples théories politiques, dont il dénonce les usurpations à la lumière, précisément, du Verbe éternel qui, d'institution divine, est le juge prédestiné de toutes les pensées et de tous les buts politiques, la loi ultime de toute action humaine, qu'elle soit publique ou individuelle. Par exemple on se rend compte qu'à l'instant où, sur le champ de bataille des idées politiques, intervient la conception biblique de l'homme — non pas le roi librement créateur, mais la créature déchue, le pécheur perdu en qui la pitié et le pardon de Dieu espèrent pourtant encore ! — l'atmosphère est pu-

rifiée des illusions et du poison de haine aveugle qu'elle contenait, et, la réalité de l'homme s'illuminant aux clartés de la vérité divine, les barrières peuvent tomber, les adversaires se comprendre, et la possibilité apparaît de construire ensemble sur le roc. A la suprématie de la Parole éternelle sur toute la réalité correspond la fonction de vigie que l'Eglise est appelée à remplir, en particulier dans la sphère politique.

Konfession und Katholizitæt der Kirche (Berlin 1932), une étude de longue haleine présentée à la « Kantgesellschaft » de Düsseldorf-Elberfeld-Barmen, nous fait pénétrer plus avant dans le problème de la substance de l'Eglise tel qu'il se pose à notre génération et découvre à nos yeux une richesse insoupçonnée de points de vues nouveaux et anciens sur ce sujet plein d'actualité. *Die bekennende Kirche bei H. F. Kohlbrügge* (Neukirchen 1933) est une des monographies composant la « Festgabe » dédiée au Dr Karl Müller, professeur de théologie réformée à la Faculté luthérienne d'Erlangen, dont les classiques *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig 1903, 976 p.) connaissent aujourd'hui un regain d'intérêt. Traitant de la confession de foi, M. de Quervain parle en passant des buts et des mobiles de la fondation de l'Eglise libre vaudoise et de l'Eglise indépendante neuchâteloise. Il souligne avec joie le signe de ralliement de cette dernière : « la souveraineté du Seigneur Jésus-Christ sur son Eglise », tout en regrettant qu'elle ne soit pas parvenue jusqu'au centre des confessions de foi de la Réformation (catéchismes de Genève et de Heidelberg).

Penseur théologique et politique, notre compatriote est aussi prédicateur. Il a le privilège d'annoncer la Parole deux fois par semaine, à Elberfeld, devant un auditoire de cinq à six cents adultes. Dans : *Das Licht scheint in der Finsternis* (Editions Gotthelf, Berne 1932) il a réuni dix-neuf sermons sur Genèse II, IV et XXII (l'institution du mariage, Caïn, le sacrifice d'Isaac), Matthieu IV (la tentation de Jésus), Marc X (le jeune homme riche), Actes II, IV et V (la communauté des biens, le Nom par lequel nous sommes sauvés, obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, Gamaliel), Romains XIV (les faibles en la foi), Jacques I et II (mettre en pratique la Parole de Dieu, ne pas faire acception de personnes), Psaume CXXVII (Si l'Eternel ne bâtit la maison...). Nous nous trouvons ici en présence de la prédication calvinienne et huguenote revêtue d'une forme moderne, tra-

versée de part en part par le souci exclusif de la fidélité à la Parole. Le style est à dessein simple et sans éclat, afin que, les voix humaines ayant fait silence, le Verbe éternel seul soit entendu. Vient enfin de paraître : *Die neue Schœpfung* (Elberfeld 1934), une série de sermons sur les prodigieuses paroles de II Corinthiens IV, 16 à V, 21. A ceux qui désireraient prendre contact avec M. de Quervain, nous conseillons de commencer par la lecture de ce récent écrit qui témoigne d'un rare discernement spirituel et apporte une interprétation perspicace de ce grand passage de saint Paul. N'y a-t-il pas une nuance équivalant à tout un monde entre cette prédication qui n'est pas libre ni brillante extérieurement, mais qui est liée, subjuguée, conduite comme une humble et attentive servante de la Parole par qui tout ce qui existe a été créé et qui a été faite chair, et, d'autre part, la prédication où le moi humain occupe le centre et donne complaisamment essor à ses pensées favorites, à ses expériences et à ses sentiments, si élevés puissent-ils être ?

Envions M. de Quervain. Il travaille au sein d'une Eglise sous la Croix, d'une de ces communautés qui luttent pour la liberté, l'intégrité et la souveraineté de l'Evangile en face de la contagion presque irrésistible du nouveau paganisme qui s'est installé dans l'Eglise évangélique. Jeune encore, notre compatriote a devant lui une carrière pleine d'espoirs. Puisse la Suisse romande, son pays d'origine, qui possède en lui un théologien d'envergure, apprendre à le connaître et écouter sa voix !

William LACHAT