

Église et révélation

Autor(en): **Brunner, Emil**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1930)**

Heft 74

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380175>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

ÉGLISE ET RÉVÉLATION (1)

I

Depuis quelques années, dans les conférences théologiques, on parle fréquemment de l'Eglise. Je dirais même que ce sujet est à la mode. En outre — et c'est plus significatif encore — on en appelle à l'Eglise, on s'attend à elle ; on parle d'un « siècle de l'Eglise » ; et l'écclésiasticisme méprisé, proscrit jusqu'en ces derniers temps, commence à être considéré comme quelque chose de précieux, de nécessaire, comme un indice de sentiments réellement chrétiens.

Doit-on se réjouir ou non de cette volonté sans cesse croissante d'appartenir à l'Eglise ? Il est malaisé de le dire. Pour ma part je le nierais plutôt, car je vois là une réaction essentiellement psychologique. En réalité, rien n'est psychologiquement plus compréhensible que cet appel à l'Eglise. Si le siècle dernier déjà peut être considéré d'une façon générale comme une époque de désagrégation,

(1) Il y avait deux possibilités de traduire cette conférence, présentée au corps pastoral zurichois le 8 avril 1929. D'une part s'affranchir complètement du texte, et faire, très librement, une adaptation plutôt qu'une traduction ; d'autre part suivre de près le texte et traduire assez littéralement. Nous avons choisi cette dernière méthode ; et deux raisons nous paraissent justifier notre choix. Tout d'abord la pensée et le vocabulaire de M. Brunner contiennent des notions et des termes qui ne sont guère traduisibles que littéralement ; en outre c'est, à notre connaissance, la première fois que l'on essaie de faire passer dans notre langue un fragment quelconque de l'œuvre du professeur Brunner ; il est peut-être bon que cette traduction soit un reflet aussi fidèle que possible de la pensée et du style de l'auteur. Nous nous excusons pour ce qu'elle a d'imparfait. (*Trad.*) — Nous sommes heureux de pouvoir publier cette étude inédite, dont M. Brunner a autorisé la traduction ; il a bien voulu répondre ainsi au désir que nous avons depuis longtemps de faire connaître directement à nos lecteurs le mouvement d'idées dont il est un des représentants des plus autorisés. (*Réd.*)

une période où les normes jusqu'alors considérées comme valables furent peu à peu rongées par la rouille du scepticisme, il est évident que la période de guerre et d'après-guerre a accéléré et extraordinairement intensifié ce processus de dissolution. Le relativisme fondamental est répandu aujourd'hui dans tous les domaines, tant en théorie qu'en pratique, et cela aussi bien dans le peuple que dans les milieux cultivés. Il a attaqué d'une manière vraiment incroyable les bases vitales de toute notre existence. Il est bien naturel alors que, à une époque où toute orientation et toute discipline font défaut, le besoin de normes solides, de discipline et d'autorité se fasse sentir. Effrayé de la dissociation qui se manifeste entre la société et la vie, on cherche autour de soi toutes les forces susceptibles d'offrir une garantie à l'ordre, à l'autorité, à une règle de vie solide, générale, objective, et l'on se tourne alors aussi — ou d'abord — vers l'Eglise. Mais ce n'est pas encore là le véritable attachement à l'Eglise dont nous parlions ; ce n'en est que le chemin.

Il y a toujours dans la société chrétienne — cette notion imprécise doit bien ne désigner ici qu'une grandeur imprécise — une tendance, visible ou cachée, à employer la foi, et plus encore l'Eglise, au service d'une certaine volonté de domination. Celle-ci peut être de nature très diverse ; mais plus elle est « spirituelle », religieuse, plus elle est dangereuse, car elle dissimule alors d'autant plus facilement sa véritable origine, son vrai caractère, et peut être confondue avec le zèle vraiment pur pour les choses de Dieu. Ce qu'on appelle l'Eglise résulte souvent de la combinaison de deux éléments : d'une part une foi véritable, un intérêt profond et actif pour les choses de Dieu, d'autre part un désir de puissance instinctif et humain, une volonté d'organiser soi-même, de créer, d'ordonner, de dominer. L'Eglise romaine nous offre la réalisation la plus imposante de cette forme d'Eglise, et, d'une façon différente, l'histoire du protestantisme luthérien et réformé nous la laisse entrevoir elle aussi plus ou moins suivant les époques. On peut même affirmer que c'est toujours ce mélange de foi chrétienne et d'instinct terrestre de domination que l'on comprend sous le nom d'Eglise. Et, dans ce sens, l'Eglise doit être considérée comme le plus grand ennemi du Christ sur la terre. Elle est cette alliance entre le Prince de ce monde et le sacré que le tentateur proposa au Seigneur ; ce compromis, horrible et pourtant impressionnant, que chez Dostojevski le grand inquisiteur justifie devant son maître comme l'unique moyen de rendre heureux

les hommes, matériellement et spirituellement. L'Eglise ainsi comprise reste toujours la grande tentation de la chrétienté ; et il serait insensé de croire ce danger écarté par le simple fait que l'on a rompu avec la hiérarchie romaine et que l'on est devenu protestant. L'Eglise romaine, il est vrai, est le seul édifice qui réalise dans un style conséquent et harmonieux cette notion d'Eglise. Mais dès son origine, le protestantisme en avait en lui le ferment ; il l'a aujourd'hui encore, prêt à pénétrer toute la masse. Les réformateurs, nos pères en la foi, en considérant l'Eglise primitive comme l'époque classique du christianisme, ont pour ainsi dire et sans s'en rendre compte canonicisé pour le protestantisme les débuts de l'Eglise papale. Car celle-ci existait déjà, dans son principe, chez Ignace d'Antioche, au commencement du deuxième siècle. La Réformation a bien tenté d'extirper du corps de la chrétienté les ramifications abondantes de ce cancer ; mais elle n'est pas parvenue, pratiquement, à en atteindre les racines. Aussi, chez nous où l'on parle si souvent de l'Eglise, le danger existe-t-il de ne pas entendre seulement par là l'Eglise de Jésus-Christ, mais en elle, avec elle — ou peut-être même à travers elle — cette Eglise au sens romain du mot, ce compromis de foi et de puissance terrestre. Voilà pourquoi l'appel à l'Eglise qui retentit partout aujourd'hui ne fait pas que me réjouir, comme cela paraîtrait normal, mais me préoccupe véritablement.

A côté de cette inquiétude, il y a cependant en moi espérance et joie. Car s'il est vrai que l'Eglise telle que je viens de l'esquisser est la grande tentation de la chrétienté, il n'est pas moins vrai que l'Eglise véritable fait nécessairement partie de la vraie foi chrétienne, que la foi chrétienne est une impossibilité sans l'Eglise, que la foi chrétienne ne peut sortir que de l'Eglise, et que, de son côté, elle ne peut aboutir qu'à l'Eglise. La foi et l'Eglise sont aussi inséparables que le feu et la lumière ; et l'on peut bien dire que la qualité de la foi devrait être jugée à l'attitude que l'on prend à l'égard de l'Eglise. Dans ce sens, appartenir à l'Eglise et être disciple de Jésus-Christ sont une seule et même chose.

S'il est vrai que l'Eglise est, dans un sens, la grande tentation, dans un autre le grand don de Dieu à l'humanité, s'il est vrai que l'appartenance à l'Eglise puisse être dans un sens corruption satanique, dans un autre conséquence nécessaire de la foi, on comprend à quel point il est important d'être au clair sur le véritable sens de la notion d'Eglise et sur son rapport réel avec la foi en la révélation

de Dieu par Jésus-Christ. Il est arrivé assez souvent que n'ayant su faire la distinction exacte entre ces deux notions et dans un saint zèle à servir le Christ, on a, en réalité, servi le prince de ce monde. Et qu'y a-t-il pour un chrétien de plus redoutable que cette affreuse confusion. Le sujet de cette étude est donc le plus urgent et le plus actuel qui puisse être, non seulement aujourd'hui mais de tout temps.

II

Pour délimiter notre sujet, je commence par affirmer que l'Eglise chrétienne est la seule Eglise qui existe et qui puisse exister. Il n'y a et ne peut y avoir d'Eglise bouddhique, mahométane ou indoue. L'Eglise en principe ne peut pas se réaliser partout, comme par exemple un état ou une société. Elle est quelque chose d'absolument et nécessairement unique.

Sans doute, si l'Eglise était simplement une communauté religieuse — comme le considère la théologie moderne depuis Schleiermacher —, si elle était une association formée sur la base d'une expérience religieuse commune, la distinction que nous venons de faire serait fautive. Car une association religieuse est toujours possible partout où il y a des êtres humains. Le besoin de s'unir en vue d'un progrès commun avec ceux qui ont les mêmes intérêts et les mêmes buts est un besoin profondément humain ; il existe aussi lorsqu'il s'agit de buts et d'intérêts religieux. Si l'Eglise était une association de ce genre, elle serait simplement une société ordinaire, spécialisée dans le domaine spirituel. Cette conception de la communauté religieuse, de même que les notions qu'elle suppose de l'être humain en général et du phénomène religieux en particulier, sont essentiellement individualistes. Le fait primaire est l'expérience religieuse de l'individu ; et c'est cette expérience qui, cherchant à s'exprimer, conduit l'individu vers ses frères. L'Eglise — ou du moins cette prétendue Eglise — naît alors du besoin que ressentent des individus de s'unir pour cultiver et approfondir leur vie religieuse.

Cette notion individualiste de l'Eglise, ou plutôt d'une association religieuse, domine presque complètement notre pensée théologique moderne. Elle est même parvenue à façonner la conception que les Eglises ont d'elles-mêmes. C'est ainsi que l'Eglise nationale zurichoise, par exemple, affirme dans la première phrase, la phrase fondamen-

tale de sa constitution ecclésiastique : Le but de l'Eglise est l'éveil et la conservation des dispositions religieuses et de la vie morale.

Si nous voulions prendre au mot l'Eglise qui a rédigé ce paragraphe, nous devrions dire qu'en formulant ce principe, ou plutôt par la conception qu'elle a d'elle-même, l'Eglise nationale zurichoise a cessé d'être une Eglise. Car les notions d'association religieuse et d'Eglise s'excluent réciproquement. Une communauté est ou bien une association religieuse ou bien une Eglise. Et l'Eglise, c'est — en opposition à l'association religieuse dont le fondement est la tendance, la volonté ou le but de ceux qui la composent — une communauté fondée sur la Parole de Dieu et sur Sa volonté. L'Eglise, c'est la communauté fondée sur la Parole que Dieu prononce en Jésus-Christ et sur l'action qu'en lui il accomplit pour le salut de l'humanité. Ce qui distingue l'Eglise de toute autre communauté naturelle ou spirituelle — donc aussi religieuse — c'est qu'elle a sa base dans le caractère absolument unique de la révélation. L'Eglise n'est point une association naturelle ; on n'en fait pas partie de naissance. Elle n'est pas une association spirituelle ayant un but défini, car on ne peut pas lui faire accomplir un travail. Elle est la communauté dans laquelle on ne peut être introduit que par l'appel de Dieu, donc par la nouvelle naissance. L'Eglise est la communauté de ceux qui sont appelés de Dieu, de ceux que Dieu appelle à en faire partie. Voilà le sens étymologique du mot *ecclesia*. Ce n'est donc pas l'émotion religieuse qui pousse les hommes à se réunir et à fonder cette communauté. Elle existe avant la volonté de l'individu, tout à fait comme la communauté de sang ; mais elle n'est pas une réalité naturelle, elle existe dans la volonté divine. On n'y entre pas par adhésion, car alors ce serait une société ; on y entre parce que Dieu vous y appelle et vous y introduit. La foi qui lie l'homme à Dieu est aussi ce qui le lie à cette communauté. Car avoir la foi c'est la même chose que devenir membre du corps de Christ.

La communauté n'est donc pas quelque chose à quoi conduit l'expérience religieuse ; elle n'est pas secondaire, elle est donnée immédiatement, en même temps que la foi ; on peut même dire que, bien comprise, elle est identique à la foi. Croire et devenir un membre du corps de Christ c'est une seule et même chose. Mais il s'agit là aussi peu d'une réalité « spirituelle », au sens moderne de ce mot, que d'une réalité hyperphysique, au sens sacramentel et magique. L'appartenance à cette communauté n'est définie par aucun carac-

tère matériel quelconque ; elle est uniquement une attitude de la personnalité, puisqu'il s'agit là de l'appel de Dieu et de la réponse de l'homme. Cela s'accomplit dans le secret de la vocation divine et de la décision humaine. Aussi l'Eglise n'est-elle en aucune façon une grandeur matériellement saisissable, existant en soi ; elle n'existe que dans le fait de cet appel de Dieu et de cette décision de l'homme. Elle n'est pas une chose ; elle existe uniquement en des personnes. Elle n'est vraiment rien d'autre que ce que Luther nomme, dans une exacte traduction du mot Eglise : un peuple saint, *communio* ou *communicatio sanctorum, fidelium, electorum*. L'Eglise ne peut s'appeler *communio electorum* qu'à la condition d'avoir son origine dans la volonté de Dieu ; et elle n'est la *communio* ou *coetus fidelium* que si la réalité de l'acte de foi est la condition de sa propre réalité.

Ce n'est donc pas parce que des hommes veulent se réunir que l'Eglise est une communauté, mais parce qu'ils sont appelés à devenir une communauté, à former un peuple. Dans la foi, l'appel à la communauté n'est pas le *posterius*, mais le *prius*. L'origine, c'est la volonté qu'a Dieu de se créer un peuple.

Dans l'Ancien Testament déjà Dieu se révèle comme un Dieu qui n'a pas affaire à un individu seulement, mais toujours à un peuple dans son entier. Il ne choisit pas des individus mais un peuple pour être à lui. Et pour autant qu'il choisit des individus — tels Abraham ou les prophètes — c'est précisément en vue du peuple qu'il le fait. Sa loi aussi bien que sa promesse ne comptent pas pour l'individu comme tel ; il n'y a dans l'Ancien Testament ni éthique individuelle, ni salut individuel, mais par la loi Dieu impose à l'individu une obligation à l'égard de tout le peuple, et par la promesse il fait participer l'individu au salut qu'il réserve à tout le peuple.

On a, par incompréhension — je pense à l'interprétation du Nouveau Testament dans le sens de l'individualisme moderne — voulu voir dans ce fait une imperfection de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau. Si l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament nous paraît si importante, c'est précisément parce que l'Ancien exclut d'une façon plus nette cette fausse conception qui ne veut considérer que l'individu. Et il en est ainsi simplement parce que le Nouveau Testament suppose l'Ancien et sa conception.

Cette formule : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu, trouve, du moins dans le sens où l'on doit la comprendre aujourd'hui, aussi peu d'appui dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Dans l'un exacte-

ment comme dans l'autre Dieu est en rapport non avec des individus mais avec un peuple élu. Toutefois les limites nationales sont abolies, puisque le Christ n'est plus seulement le verbe annoncé, mais le verbe accompli : le véritable Israël, le vrai peuple de Dieu n'est plus seulement en Israël selon la chair, il se trouve dans tous les peuples. Il serait faux cependant de comprendre qu'il y a maintenant, çà et là, dans tous les peuples, des croyants isolés, des disciples du Christ qui, réunis, forment le vrai peuple de Dieu. Cette religion individuelle n'existe pas dans le Nouveau Testament non plus. La foi seule existe ; la foi qui n'est pas autre chose que la participation au corps du Christ, que l'adhésion à la communauté des appelés, des élus, que l'appartenance à l'*ecclesia* ; la foi qui est le véritable lien entre les croyants. Or l'*ecclesia* du Nouveau Testament qui est l'héritière du peuple élu de l'ancienne alliance en est aussi l'accomplissement.

Etudions maintenant d'un peu plus près ce rapport entre la révélation divine et la communauté des croyants.

III

La foi et l'Eglise existent parce que et pour autant que Dieu se révèle dans sa Parole. Celui qui sait que la Parole de Dieu s'adresse à lui peut seul comprendre ce qu'est la foi. Il n'y a de connaissance de la foi que dans l'acte qui consiste à écouter la Parole même de Dieu ; il n'y a donc aucune connaissance psychologique, phénoménologique de la foi. De même celui qui se fait introduire dans la communauté par l'appel et la vocation de Dieu possède seul une véritable connaissance de ce qu'est l'Eglise. Il n'y a donc pas de connaissance historique ou sociologique de l'Eglise. La Parole de Dieu n'est pas seulement le principe réel, la *ratio essendi*, de la foi et de l'Eglise ; elle en est aussi le principe de connaissance, la *ratio cognoscendi*. L'historien et le sociologue comme tels, le psychologue comme tel ne peuvent comprendre ce que sont l'Eglise et la foi ; seul le croyant peut le comprendre en devenant attentif à la Parole de Dieu, et par l'acte même de sa foi. Aussi devons-nous d'abord traiter de la Parole et de la révélation divines, si nous voulons comprendre ce qu'est l'Eglise.

Le mot révélation, si on veut le prendre au sérieux, suppose un Dieu caché. Si Dieu se « révèle » à l'homme, c'est qu'il est en soi, en

dehors de la révélation, le Dieu inconnaissable et secret. En outre, de même que la révélation ne concerne pas la connaissance seulement mais est une communication réelle et vivante de Dieu, de même l'absence de Dieu lorsqu'il est caché et lointain n'entraîne pas seulement pour l'homme une ignorance théorique, mais une méconnaissance et une exclusion de la vie de Dieu. Dieu caché c'est toujours pour l'homme la mort ; Dieu se révélant c'est la vie. La non-révélation de Dieu est un silence néfaste, sa révélation est une communication salvatrice. S'il n'en était pas ainsi, Dieu ne serait pas vraiment Dieu, la source de tout être et de toute vie, le Créateur ; il serait un simple habitant de l'univers, que l'on peut connaître ou ignorer, dont on peut être séparé ou auquel on peut être lié sans qu'il en résulte de changement dans l'existence. Mais si Dieu est vraiment Dieu, c'est-à-dire le Seigneur, le Créateur, et si la révélation est vraiment une communication que fait Dieu de lui-même, alors cette révélation ne peut être que le salut, le passage de la mort à la vie.

Cette révélation de Dieu s'opère par sa Parole. Que nous entendons par révélation la première — celle qui coïncide avec la création —, ou la seconde — dans la venue de Jésus-Christ —, dans l'une et dans l'autre c'est par la Parole que Dieu se révèle, par la Parole qu'il crée. Dieu n'est pas un être matériel et neutre qui puisse être observé, contemplé, connu en théorie, ou qui puisse se manifester d'une manière objective. Il est une personne, c'est-à-dire un esprit qui se communique en s'adressant aux hommes. Il n'est pas un esprit dans le sens où les Grecs entendaient ce mot, un logos qui puisse être pensé ; car derrière le logos il n'y a, en dernière analyse, que le concept de nature ou de chose. Mais comme esprit personnel, Dieu s'adresse à l'homme, lui impose certaines obligations et exige de lui une réponse personnelle et affirmative. C'est dans son appel à la personnalité, c'est dans sa Parole que nous trouvons nous-mêmes notre existence personnelle. Tout être est créé par la Parole de Dieu, mais l'homme n'est pas créé seulement par la Parole, il est créé aussi pour la Parole et par là même à l'image de Dieu. Ceci ne signifie pas toutefois qu'ayant été créés par la Parole nous soyons encore et subséquemment créés pour la Parole. Mais notre existence proprement humaine — celle en dehors de laquelle nous n'existons pas — consiste dans la perception de la Parole divine. Nous sommes ce que nous entendons de Dieu. Nous sommes des hommes et nous existons en tant qu'hommes par la Parole de Dieu qui nous appelle

à la vie. Voilà pourquoi le silence de Dieu, sa non-révélation est notre mort. Être dans la Parole de Dieu ou n'y pas être n'est donc pas seulement affaire de dispositions morales ou religieuses, mais question de vie ou de mort. En outre, être dans la Parole de Dieu n'est pas une attitude passive, objective, c'est une attitude personnelle, c'est-à-dire une existence qui suppose la conscience de notre responsabilité. Par le fait que notre existence a dans la Parole de Dieu non seulement son origine — comme toute la création — mais son principe et son essence même, par le fait qu'elle est constituée par un appel de Dieu, elle est destinée à être aussi, à chaque instant, une réponse, une décision ; elle est destinée à être une existence historique.

S'il en est ainsi nous ne cessons pas d'être interpellés par Dieu, alors même que par notre volonté et notre décision nous nous détournons de lui. Ce n'est donc jamais d'une façon absolue que Dieu nous est caché ; il peut l'être en ce sens seulement que la vérité salvatrice de sa Parole nous échappe. Le fait que Dieu nous parle n'est pas supprimé par le péché. Mais Dieu nous parle alors autrement qu'il ne veut le faire dans sa vraie révélation. Lorsque nous ne voulons pas l'entendre et nous détournons de lui, sa Parole nous devient obscure et sa sollicitude tourne à notre confusion. Sa Parole révélatrice est en même temps un silence. Notre existence en tant que personne n'est pas, elle non plus, abolie par le péché ; *l'imago Dei* n'est pas détruite ; nous ne cessons pas d'être des humains, mais nous devenons l'envers de ce que nous devrions être, et cela non seulement partiellement mais complètement. Par le péché nous ne sommes devenus ni des animaux ni des choses ; nous sommes demeurés des êtres personnels ; mais la personnalité a été perdue pour nous, et elle a été remplacée par une fausse personnalité. C'est ce que nous exprimons en disant que nous sommes pécheurs.

La révélation de Dieu au sens propre — au sens de la seconde révélation — c'est donc la Parole que Dieu nous adresse à nous pécheurs, à nous qui le connaissons, certes, mais seulement comme peuvent le connaître des pécheurs ; à nous qui avons de lui la vie, mais qui, par le péché, corrompons et faussons cette vie reçue de Dieu. Ceci nous explique pourquoi Dieu revient dans sa révélation à ce qu'il avait voulu dans la création ; il y revient pour le rétablir. Si la révélation de Dieu n'est pas uniquement un rétablissement, elle est aussi et d'abord cela.

Toute révélation de Dieu, avons-nous dit, est une communication que fait Dieu de lui-même ; elle crée donc une communion. Dieu nous appelle à une existence personnelle parce qu'il veut que nous vivions non seulement de lui, mais avec lui. S'il ne voulait que des êtres vivant de lui, il ne créerait pas des personnes capables de lui répondre. Créant tous les êtres par la Parole, il n'en créerait aucun pour la Parole. Sa volonté de communion — ou son amour — se manifeste en ce que, par la Parole, Dieu s'adresse à nous et nous demande une réponse, une réponse qui reconnaisse ce qu'il est vraiment et qui l'aime, lui le créateur et la source de la vie. En elle-même déjà et sans parler de son contenu la révélation manifeste le désir qu'a Dieu d'être pour nous, de se donner à nous et par là de nous donner à nous-mêmes notre vie. Toute révélation de Dieu est en soi une démonstration de son amour.

Dieu révélé, c'est vraiment Dieu « pour nous » ; Dieu caché, c'est vraiment Dieu « contre nous ». Là où Dieu ne nous apparaît pas dans la révélation, dans sa Parole, là où nous ne le connaissons pas comme celui qui est pour nous, il nous apparaît comme le Dieu caché, le Dieu qui est contre nous : le Dieu irrité et non plus le Dieu aimant. Mais Dieu ne veut pas plus être le Dieu caché qu'il ne veut être le Dieu irrité ; de même qu'il veut se révéler, il veut être pour nous, être le Dieu qui aime.

Si ce que nous venons de dire est vrai de toute révélation, de la révélation en soi, ce n'est pleinement vrai toutefois que de la révélation dans laquelle Dieu s'adresse et se communique à nous pécheurs. Toute la profondeur de la volonté de communion de Dieu ne se révèle vraiment qu'en ceci : c'est avec nous pécheurs que Dieu veut avoir communion. Sa parole de réconciliation et de pardon, voilà donc la complète révélation de son amour ; et cette parole ne change pas seulement quelque chose à notre vie, elle la transforme entièrement ; au lieu d'être funeste, notre existence devient salutaire. D'une existence séparée de Dieu, fermée à Dieu et donc vouée à la mort, la révélation fait une vie que Dieu s'est ouverte à lui-même, qu'il unit à lui et anime de sa vie, la seule vraie vie. Quiconque entend le message du pardon de Dieu et l'accepte est une nouvelle créature ; il est passé de la mort à la vie ; il est un racheté, car il est maintenant admis dans la communion de Dieu, dans l'amour. Que le silence de Dieu, ce silence qui est la mort, cesse à mon égard et que Dieu se révèle à moi — ou que mon silence, le péché, cesse envers Dieu et

que je devienne réceptif à sa Parole, c'est là une seule et même chose.

Mais par ce qui précède nous n'avons pas indiqué encore ce qu'il y a dans la révélation biblique de caractéristique et de particulier. Dieu se révèle signifie, avons-nous dit, Dieu s'abaisse vers nous pécheurs ; Dieu veut habiter parmi nous pécheurs. L'amour de Dieu consiste en ce qu'il s'abaisse et descend dans notre vie. Aussi le centre de la révélation ou, si l'on peut dire, son sommet, n'est-il précisément pas un sommet au sens humain de ce mot, mais un abîme : la croix. Voilà comment Dieu pénètre dans notre vie, comment nous pouvons reconnaître sa volonté de communion, comment Dieu veut être reconnu comme l'amour. Si son amour de créateur est déjà un pur don de soi à la créature, son amour de sauveur est un dépouillement doublement incompréhensible en faveur de sa créature pécheresse. C'est à ce caractère d'abaissement que nous devons reconnaître l'amour de Dieu et d'une façon générale l'amour. C'est dans ce seul amour que nous devons être englobés ; et cette direction est la seule que doit avoir l'amour par lequel nous répondons à Dieu, dans le « oui » de notre décision. La réponse de notre foi doit donc elle aussi s'abaisser vers notre semblable, la créature pécheresse, dans une même volonté de communion avec elle. Notre amour ne doit pas s'élever pour saisir Dieu dans le principe de sa divinité ; il doit descendre comme l'amour divin lui-même. « *Tu ama Deum in creaturis ; non vult ut eum in majestate ames.* » « Je suis trop élevé pour toi, ô homme ; tu ne peux arriver à me saisir ; je me suis donné à toi dans ton prochain ; aime-le et tu m'aimeras », a dit Luther.

Et ceci n'est pas une conséquence qui découlerait de notre amour pour Dieu. De même que le lien établi par Dieu entre lui et la créature pécheresse n'est pas une seconde chose à côté de son amour, de même aussi notre reconnaissance de cet amour ne peut s'accomplir que dans notre conversion au prochain. Si la volonté de Dieu est réellement une volonté de communion, on ne peut accepter cette volonté, être saisi par elle, s'en laisser pénétrer, qu'en se tournant vers le prochain. L'amour pour le prochain n'est donc pas une conséquence de l'amour pour Dieu ; il est identique, il se confond avec lui. Si la foi, c'est-à-dire l'adhésion à la volonté de Dieu, est sincère, elle se réalise dans une préoccupation du prochain. Entrer dans la volonté de Dieu, c'est donc prendre la direction qui nous conduit vers la créature. Et ce n'est pas seulement « pour l'amour de Dieu », de la part de Dieu, que nous devons aimer notre prochain,

mais simplement pour le prochain lui-même ; voilà la volonté de Dieu telle qu'elle apparaît dans sa révélation. La foi n'est pas une seconde réalité qui puisse entrer en concurrence avec l'amour. Croire, c'est uniquement dire « oui » à l'amour. Et s'il en est ainsi, c'est que la révélation de Dieu — fondement de la foi — et ses rapports avec la créature ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même réalité ; s'il en est ainsi, c'est que nous ne pouvons reconnaître l'amour divin que par le don que Dieu fait de lui-même, par la croix.

Recevoir de Dieu la vie par sa Parole c'est donc être relié, être lié au prochain. On peut dire de même au sujet du péché : le péché, qui éloigne de Dieu, s'accomplit dans un éloignement du prochain. Ce sont là deux expressions d'une même réalité. Avoir la vie signifie donc vivre dans la conscience du lien et des obligations qui nous rattachent au prochain. Et ce lien a son point d'attache non pas dans ce que possède le prochain, mais dans ce qu'il ne possède pas ; non dans sa richesse, mais dans sa pauvreté ; non dans ce qu'il peut avoir de bon, mais dans son état de péché. Car l'amour de Dieu n'est pas une recherche intéressée, une passion, un *eros* qui d'une façon quelconque convoite les valeurs d'autrui ; il est don, don de soi, sacrifice. Et si notre amour veut être une réponse à l'amour de Dieu, il doit avoir lui aussi ce caractère. L'*eros* implique des conditions à la communion ; l'amour est une communion sans aucune condition. C'est parce qu'il n'aime pas le prochain, mais seulement quelque chose de lui, que l'*eros* n'est pas un véritable amour personnel. Or l'amour au sens du Nouveau Testament est non seulement un amour sans conditions, mais un amour personnel : il aime le prochain simplement parce qu'il est le prochain, et non pour quelque raison particulière. On comprend ainsi que recevoir avec foi la Parole divine de la révélation, c'est être en communion avec les hommes.

IV

Nous avons parlé jusqu'ici du rapport existant entre la révélation et la communion. Notre tâche est maintenant de faire mieux saisir le lien entre la Parole révélée et cette forme déterminée de communion qui s'appelle l'Eglise. C'est seulement ainsi que ces notions de révélation et de communion nous deviendront tout à fait compréhensibles et que tout malentendu sera écarté. En effet, ce que nous

avons dit jusqu'ici de l'amour de Dieu pour la créature pécheresse pourrait être compris à tort comme si c'était une pure idée, et le Christ crucifié faussement envisagé comme un symbole de cet amour. Or il s'agit ici d'un fait, d'un fait réel et qui s'est passé une fois pour toutes ; cela seul peut nous faire comprendre qu'il ne s'agit ni de symbole, ni d'idée. Comme idée, la croix et tout ce que nous en avons dit serait une présomption humaine, où nous disposerions de Dieu. C'est nous qui le ferions descendre du ciel jusqu'à nous, qui lui supputerions ce don de lui-même. En tant qu'idées, la réconciliation et le pardon ne sont qu'une propre justification de l'homme. Pour qu'il n'en soit pas ainsi il est nécessaire que Dieu lui-même s'abaisse réellement jusqu'à nous par sa Parole, par son action, réellement, c'est-à-dire par sa Parole accomplie dans la réalité de l'histoire. Ou bien la croix s'est réellement dressée sur Golgotha — « ce que nous avons vu, ce que nos mains ont touché » —, ou bien notre foi chrétienne est une belle création de notre imagination.

Voilà pourquoi la Parole de Dieu en Jésus-Christ est toujours en même temps le récit d'un fait. Ce ne peut être la Parole de Dieu, si ce n'est en même temps un véritable compte rendu. Le mot *kerygma* ou *euangelion* exprime justement ce double caractère ; il signifie à la fois : révélation de la volonté divine éternelle et annonce d'un fait vraiment réel et contingent. Cette contrariété que nous éprouvons à devoir reconnaître la Parole de Dieu dans un événement accidentel et historique est précisément ce qui la distingue d'une vérité rationnelle. Ainsi, rendre témoignage à la Parole de Dieu c'est toujours aussi attester un fait historique et unique. Toute proclamation de la Parole de Dieu est donc en même temps tradition. Un feu a été allumé en un endroit ; si de ce lieu historique, au sens réel et temporel, il doit être transporté en d'autres lieux, il est nécessaire qu'on l'y porte ; il est nécessaire que la torche enflammée soit transmise d'une main à l'autre, que réellement et non symboliquement chaque flambeau s'embrace au contact d'un autre. La tradition historique devient donc l'élément constitutif de la révélation. Il faut que quelque chose démontre et assure au travers des âges la continuité historique de la Parole. Puisqu'il a plu à Dieu de se révéler en un lieu et dans un temps déterminés, il faut — si cette révélation ne doit pas profiter aux hommes de ce pays et de cette époque seulement — que sa continuité soit assurée en tout temps et en tous lieux. C'est là l'origine de l'Eglise.

« Allez par tout le monde et prêchez l'Évangile ! Que la Parole de Dieu habite abondamment parmi vous ! » Cette mission divine, cet ordre de communiquer la Parole, le ministère de la prédication, est la racine, le noyau de l'Église chrétienne. Nous pouvons considérer bien des choses comme accessoires ; ce que nous ne pourrions jamais retrancher de la Parole c'est la *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, le ministère de la réconciliation, *das Amt das die Versöhnung predigt*, comme Luther le traduit très bien.

Nous parlerons plus loin de l'Église comme communauté ; mais de même que la Parole de Dieu est le fait primaire et la foi le fait secondaire, de même la Parole, le ministère de la Parole et de la prédication, existe en premier lieu et la communauté en second lieu. C'est la Parole qui crée ; la foi et la communauté sont ses créations. L'amour de la Parole est donc la première et la plus urgente des préoccupations. La mission divine d'annoncer cette Parole, le ministère de la prédication est par conséquent le fondement qui supporte la chrétienté, le fondement même de l'Église. Et cette conception n'est point une erreur de l'Église épiscopale luthérienne cléricale, en opposition à l'Église réformée, Église du peuple ; elle est au contraire la notion d'Église commune à tous les réformateurs et celle du Nouveau Testament lui-même. Nous montrerons dans la suite que cette conception loin de menacer l'idée de communauté en est le fondement véritable et définitif.

Ce qui, dans la foi chrétienne, répugne le plus au rationaliste et au mystique c'est que cette foi doive être liée dans ce qu'elle a de plus profond à quelque chose d'extérieur, à l'Église et à son message progressant en certains lieux et à certaines époques, à la prédication et aux sacrements, à la parole biblique et en dernière analyse au fait historique ainsi contenu dans la confession de foi : crucifié sous Ponce Pilate. Ce caractère indirect de la révélation semble constituer son imperfection ; la révélation immédiate purement spirituelle serait alors la révélation parfaite. Si le moyen âge et l'époque de la Réformation connaissent déjà, sous la forme du mysticisme et du spiritualisme qui lui est apparenté, cette opposition au caractère médiat de la foi chrétienne, le triomphe de la raison au cours des trois derniers siècles a fini par rendre ridicule ce caractère de la foi : il l'a fait rentrer dans le domaine de ce qui est primitif, de ce qui n'est pas arrivé intellectuellement à maturité. Le mouvement qui donne à l'Europe moderne sa caractéristique : la dissolution de

toute communauté, s'accomplit lui aussi dans ce même sens. Car c'est ce caractère indirect qui implique en même temps le lien de l'individu à la communauté.

Nous avons considéré jusqu'ici l'abaissement de Dieu, sous la forme de serviteur qu'a prise son Fils mis en croix, comme la révélation de son amour. Nous devons essayer maintenant de comprendre ce centre de notre foi à un autre point de vue encore. Si Dieu nous témoigne son amour dans un événement historique et unique, il n'y a pas là simplement un acte arbitraire et incompréhensible. Bien que le miracle de l'incarnation soit pour nous un mystère, Dieu nous permet cependant d'entrevoir pourquoi Il se révèle ainsi, et non autrement. C'est la sagesse et la bonté du souverain du monde qui l'ont amené à se révéler une fois pour toutes, en un lieu et à une époque déterminés. En déposant pour ainsi dire son salut en ce lieu historique, Dieu fait en sorte que tous les hommes doivent se rendre en ce même lieu, qu'ils doivent s'y rencontrer pour avoir part à ce salut. Le fait que la révélation s'est produite une fois pour toutes détermine ainsi le caractère de communauté de la foi et de l'appropriation du salut. La révélation de Dieu dans un acte historique et unique a donc une conséquence : on ne peut recevoir la révélation et le salut qu'elle donne qu'en se liant à la communauté historique des humains.

Dieu a comme usé de ruse en se révélant de telle façon que je ne puisse le trouver sans trouver mon frère en même temps, et que pour le trouver je doive me laisser lier à mon frère. Ma foi n'est possible que par le lien qui me rattache à la communauté historique des croyants, ou plus exactement à la communauté de ceux qui ont cru avant moi et qui ont été pour moi les témoins de la foi. Car ma foi est fondée sur le témoignage de leur foi. Dieu ne communique sa Parole que par la parole humaine. Par le fait que la révélation divine s'est produite une fois pour toutes dans un événement historique, elle a été mise à la portée de tous, elle est devenue publique ; une relation particulière avec elle, un christianisme privé est donc exclu. Il ne peut y avoir d'autre foi chrétienne que celle de la communauté, car on ne peut recevoir la foi que dans la communauté ; et la communauté seule crée la continuité, la chaîne du témoignage, ininterrompue à travers les siècles.

Si donc je veux avoir part à la révélation et au salut, c'est à la communauté des croyants que je suis renvoyé. Je dois pour ainsi

dire me résigner à devenir membre de la communauté si je veux entrer en rapport avec Dieu. Dieu ne veut me lier à lui qu'en me liant en même temps à mon frère. Ce qu'il y a d'irrationnel dans l'historicité de l'événement unique, la pure réalité objective de la révélation se produisant dans l'histoire, — le simple fait que la révélation a eu lieu a donc la même importance et la même signification que le contenu lui-même de cette révélation. Car le contenu de la révélation, nous l'avons dit déjà, c'est la volonté de communion de Dieu avec les hommes, autrement dit l'appartenance réciproque de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Le message du salut m'arrache à mon isolement non seulement vis-à-vis de Dieu, mais en même temps vis-à-vis du prochain. Et ce message est encore souligné, renforcé par la forme historique de sa réalisation. Nous devons encore insister sur ce point. L'appartenance réciproque de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain risque toujours, comme contenu de la Parole divine, d'être comprise à tort dans le sens d'une idée. On pourrait alors la connaître sans y conformer sa vie ; car l'essence même de l'idée c'est qu'elle peut être seulement connue. Mais par le fait que la Parole de Dieu ne m'est vraiment donnée que dans la communauté, je suis réellement lié à cette communauté. Je ne reçois la Parole qu'en me rendant effectivement dans la communauté, en consentant à ce que cette Parole divine me soit annoncée par un autre homme ; sinon je ne puis la recevoir. Dieu a choisi un mode de révélation, si j'ose m'exprimer ainsi, qui me contraint à devenir membre de la communauté pour avoir part à la révélation, à cette révélation qui en elle-même signifie communauté. Le processus de la proclamation de la Parole et de sa réception, dans la prédication, est donc en soi une rupture de cet isolement égoïste qui constitue l'essence même du péché. Si Dieu voulait se révéler à l'homme d'une manière privée, comme le prétendent les mystiques, les anabaptistes, les quakers et autres « spiritualistes », le but de la révélation divine ne serait précisément pas atteint ; l'homme pourrait continuer à être un individu isolé et recevoir pourtant cette révélation ; son individualisme égoïste demeurerait intact, il serait même encore accru et fortifié par cette révélation, comme nous le montre le mysticisme. On peut être mystique, quaker, illuminé, sans cesser forcément d'être un individu existant pour soi. Car le prochain n'est pas entré alors dans l'essence même de la relation avec Dieu, dans la réception de la Parole divine. Ceci ne peut être que si je dois, pour

recevoir vraiment la Parole de Dieu la recevoir d'un tiers, d'un frère — donc dans l'Eglise.

Cette contingence historique de la révélation, qui fonde l'Eglise sur le ministère de la Parole, est aussi ce qui donne à la foi son caractère de communion, ce qui fait qu'elle concerne toute la communauté. La prédication, exposé de la Parole de Dieu par l'homme, lie l'individu au prochain par la racine même de sa foi et rend ainsi impossible l'individualisme rationnel ou mystique qui se passe de la communauté. (1)

Un malentendu doit être écarté encore, malentendu qui a pris, hélas ! dans l'histoire une importance formidable : c'est celui pour lequel l'Eglise, la communauté fondée sur la foi, pourrait être limitée à l'acte cultuel de la prédication et de l'audition de la Parole. Ce malentendu peut aisément survenir lorsque, dans la prédication, on oublie le contenu de la révélation divine pour ne parler que de sa réalisation historique. Or voici ce contenu : si Dieu me veut tout entier pour lui, il me veut aussi tout entier pour les frères. La foi est fautive, la Parole de Dieu est mal comprise si, par le fait même que Dieu me réclame avec tout mon être, je ne suis pas en même temps acquis avec tout mon être pour le prochain. La communauté de culte et la communauté de vie forment une unité indissoluble. La *communio* avec le frère ne peut être comprise que comme la *communicatio omnium bonorum*, comme le vrai communisme. C'est cette communauté de vie qui doit prouver si l'on perçoit vraiment la Parole de Dieu, ou si l'on ne connaît qu'une théorie lui ressemblant extérieurement. C'est pourquoi la conception figée de l'orthodoxie qui confond une doctrine avec la Parole de Dieu va de pair avec la conception qui ramène cette communauté au seul acte du culte. La communauté de foi n'est plus alors une communauté de vie et d'amour au sens vraiment communiste, elle se réduit à une simple communauté cultuelle. Ces deux tendances se sont développées en même temps dans l'ancienne Eglise ; elles ont donné leur empreinte à l'Eglise d'après la Réformation, et elles la donnent encore à celle d'aujourd'hui.

(1) On comprendrait facilement d'ici toute l'importance du sacrement comme la forme de la Parole dans laquelle la communion est vraiment parfaite dans la réceptivité. Dans le sacrement, et en lui seulement, toute fautive interprétation de la Parole de Dieu dans un sens individualiste est rendue vraiment impossible. Mais je me borne à cette brève mention.

V

Il nous reste à nous acquitter — très brièvement — d'une dernière tâche : celle de défendre contre les malentendus aujourd'hui dominants la conception de l'Eglise que nous avons acquise sur la base de la révélation. Il y a, si je puis me servir de cette expression abrégée, un malentendu de gauche et un malentendu de droite. Le malentendu de gauche, c'est l'individualisme de l'illuminisme religieux (*Schwärmerium*) dont l'effet est de dissoudre l'Eglise. Le malentendu de droite, c'est cette fausse affirmation d'elle-même que l'Eglise exalte dans le cléricalisme. Considérés historiquement, ces deux malentendus sont des formes de réaction correspondantes ; ils vivent de l'erreur l'un de l'autre, autrement dit d'une demi-compréhension de la foi chrétienne. Aussi est-il tout à fait vain de demander lequel des deux est le pire. Tout dépendra du moment historique. Et d'ailleurs c'est là une question qui ne nous concerne nullement.

L'illuminisme vit de cette idée juste que seul l'esprit de Dieu lui-même peut révéler Dieu. Aucune institution, aucune parole humaine comme telles ne peuvent faire éclore la foi et produire de vrais chrétiens. C'est Dieu seul qui le peut. Lorsque ce n'est pas l'esprit de Dieu qui crée l'Eglise, mais la volonté humaine, l'organisation humaine, l'énergie, le besoin de l'action pour l'action, alors — et l'illuminisme religieux a parfaitement raison en ceci — il ne peut en résulter qu'une organisation de puissance humaine, dangereuse, capable de tuer l'âme, et d'autant plus néfaste que la vérité divine y est plus mêlée à l'erreur humaine. Nous devons nous garder comme du démon de tout ecclésiasticisme volontaire, artificiel, se servant des moyens de puissance terrestre, tel que nous le voyons se développer aujourd'hui. L'illuminisme moderne a parfaitement raison quand il critique ce cléricalisme brutal, sûr de lui-même, outreconfiant et qui ne recule devant aucun des moyens de la politique temporelle. Malgré tous ses discours orthodoxes, ce cléricalisme ne sait rien de ce qui est l'essence de la vraie foi, il ignore la solidarité dans la confession de la culpabilité et du péché, mais toujours il se justifie en face du monde et il accuse le monde pour se faire valoir. Or le signe distinctif de l'Eglise véritable ne saurait être autre chose que ce qui fut le caractère distinctif de Jésus-Christ : être fort par la faiblesse et se charger des péchés du monde. Une Eglise qui ne s'accuse pas

elle-même mais qui accuse le monde est jugée d'avance. Car elle a élevé à la hauteur d'un principe le plus grand péché qui soit : le pharisaïsme.

Mais lorsque ce reproche part de la conception individualiste de l'illuminisme religieux il se retourne nécessairement contre lui ; car il ne vient alors que de l'orgueil spirituel, l'orgueil de celui qui veut avoir avec Dieu des rapports directs, de celui qui n'accepte pas d'être lié par Dieu à un tiers qui lui annonce la Parole de Dieu. C'est là l'orgueil de celui qui, au centre de sa vie du moins, veut rester un individu particulier et qui ne se contente pas d'avoir avec Dieu un rapport général et public par le moyen de l'Eglise, mais exige une relation particulière, grâce à une révélation particulière. C'est l'orgueil de celui qui considère l'Eglise des pécheurs comme trop sordide pour en devenir membre, qui veut une communauté de nobles ou, comme on disait autrefois, de saints. Ou plutôt il ne veut aucune communauté, et il pense :

« Pourvu que je possède, moi, ce trésor, je laisse simplement les autres suivre les voies larges, faciles et populeuses. »

L'orgueil de l'illuminisme moderne consiste à ne pas reconnaître les liens historiques. Or ces liens sont voulus de Dieu, car eux seuls nous attachent vraiment les uns aux autres.

Avoir compris la nécessité d'un lien historique, tel est le grand point à l'actif du cléricalisme. Le cléricalisme sait dans une certaine mesure que tout dépend de l'existence d'un ministère de la prédication, d'une institution ecclésiastique pour la transmission de la Parole. Il sait aussi que l'Eglise est une communauté de pécheurs ; il se souvient de cette parabole de l'ivraie parmi le blé, qui nous interdit d'arracher ce qui nous paraît impie. Il sait que l'Eglise n'est pas le produit de notre volonté, qu'elle n'est donc pas une association, mais qu'elle résulte de la volonté de Dieu et qu'elle est notre mère. Jamais son respect pour l'Eglise, donnée de Dieu, ne lui permet de rejeter l'Eglise historique à cause de sa corruption. Mais de même qu'il se sent à l'abri derrière sa confession de foi orthodoxe, il s'abrite derrière son ecclésiasticisme. Bien qu'il sache en théorie que cela est faux, en réalité l'institution elle-même devient pour lui un garant du salut — tout à fait comme sa confession de foi orthodoxe lui est un garant de la rectitude de sa foi. Si le spiritualiste mystique ou moralisant oublie que l'Esprit est lié à la Parole, l'orthodoxe clérical oublie que l'esprit est libre en face d'une

institution ecclésiastique et d'une orthodoxie théorique quelles qu'elles soient. Il se comporte toujours comme s'il avait pour ainsi dire la Parole de Dieu dans sa poche et l'Eglise dans sa main. Il prêche avec une assurance insolente et s'occupe effrontément de politique ecclésiastique. En toutes choses il donne l'impression d'un homme qui est sûr de lui et non point celle d'un homme saisi par Dieu, jugé par lui et reçu par sa pure grâce. Et son Eglise — nous la connaissons si bien — c'est l'Eglise des justes. C'est l'Eglise pour l'édification de laquelle on n'attend ni n'implore l'esprit de Dieu mais que l'on construit soi-même ; l'Eglise qui doit user sans compter des moyens de puissance terrestre pour parvenir à ses fins prétendues spirituelles. Cette Eglise-là est un organisme de puissance bourgeoise, que cette puissance soit grande, comme au moyen âge, ou petite, comme aujourd'hui. Le lien m'unissant à celui qui m'annonce la Parole y devient un esclavage à l'égard du prêtre ou du pasteur ; c'est l'Eglise des calotins, de la prêtraille. Mais qui donc dira quel est de ces deux maux le plus fort : une Eglise de prêtres ou un illuminisme sans Eglise ; l'Esprit sans la Parole et sans l'Eglise, — ou l'Eglise avec la Parole, mais sans l'Esprit ?

Aucune habileté ne saurait nous aider à trouver une issue entre ce Scylla et ce Charybde. Rien de tout cela ne peut être ici d'aucun secours ; le seul moyen pour sortir du conflit est de devenir une Eglise au sens propre du mot, c'est-à-dire de croire. L'Esprit souffle où il veut ; mais il a plu à Dieu de le lier à la Parole du Fils de Dieu. Sa Parole n'en est pas moins libre, et la foi n'en est pas moins son libre don, le don pour lequel nous ne pouvons que l'implorer, que nous ne pouvons jamais lui arracher. C'est pour cela aussi que nous ne pouvons pas nous-mêmes créer l'Eglise. Tout ce que nous pouvons faire — mais aussi ce que réellement nous devons faire — c'est de prier pour elle.

E. BRUNNER.

Traduit par Maurice Chappuis.
