

Études sur la théologie contemporaine : aspects de la pensée dogmatique de M. Emil Brunner

Autor(en): **Grin, Edmond**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **34 (1946)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380476>

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.

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

ASPECTS DE LA PENSÉE DOGMATIQUE

DE M. EMIL BRUNNER

L'œuvre théologique du professeur de Zurich est déjà considérable. Sans parler des publications de moindre importance, il suffit de mentionner des titres comme *Die Mystik und das Wort* (1928), *Der Mittler* (1930), *Das Gebot und die Ordnungen* (1932), *Der Mensch im Widerspruch* (1937), *Offenbarung und Vernunft* (1941), *Gerechtigkeit* (1943) pour rappeler l'étendue du champ d'investigation de notre distingué collègue. Epistémologie, anthropologie, christologie, morale, question sociale, autant de domaines par lui explorés. Il manquait une vue d'ensemble, ce que Barth appellerait, pensons-nous, de la dogmatique « régulière ». Cette systématisation, M. Brunner a entrepris de nous la donner. A Pâques 1946 est sorti le premier tome d'une série de trois ou de quatre, intitulé *Die christliche Lehre von Gott*, (Dogmatik, Band 1). Même si l'on fait des réserves soit sur la méthode, soit sur le point de départ, soit sur tel élément de détail, on ne peut que se réjouir de l'apparition de ce beau volume. La langue en est simple ; la pensée admirablement claire (tellement claire que d'aucuns crieront, bien à tort, à la superficialité !) ; le plan très net. En plus de ces qualités, point négligeables, il renferme des richesses en grand nombre, nous espérons le faire sentir.

Ajoutons — et c'est un mérite de plus — que le dogmaticien de Zurich ne passe pas son temps à pourfendre son éminent collègue de Bâle. Après la controverse théologique d'il y a quelque dix ans autour des brochures *Natur und Gnade* et *Nein!*, on pouvait le craindre. Par bonheur il n'en est rien. D'un bout à l'autre de l'ouvrage le professeur Brunner va son chemin. Ce

(1) Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*. (Dogmatik Band I.) — Zwingli-Verlag, Zürich, 1946, XI-391 pages. — Dans les pages qui suivent l'abréviation *M.W.* signifie *Der Mensch im Widerspruch*, *O.V.*, *Offenbarung und Vernunft*, et *D.* la dogmatique.

n'est que de temps à autre, en général dans des *Beilagen* hors chapitres, que la polémique anti-barthienne reprend ses droits.

Il ne saurait être question, cela va de soi, de résumer un livre aussi riche en un exposé d'une quinzaine de pages.

D'une façon générale nous nous sentons en accord avec l'auteur. C'est pourquoi nous formulerons nos remarques et réserves au fur et à mesure, plutôt que de les présenter toutes ensemble à la fin.

* * *

Malgré son titre : « La doctrine chrétienne de Dieu », ce tome I renferme dans son premier tiers, tout autre chose qu'une *théologie* : des prolégomènes. Avec un courage qui ne manquera pas de surprendre, M. Brunner les a réduits à cent vingt pages. Il est vrai que plusieurs questions d'introduction à la dogmatique ont été traitées en détail par lui dans *Offenbarung und Vernunft*, étude à laquelle il renvoie le lecteur à plus d'une reprise.

La dogmatique est la réflexion de la communauté chrétienne sur le fondement, la portée et le contenu du message qu'elle doit délivrer. En effet, par sa nature même, l'Eglise de Jésus-Christ a une double tâche, tâche interne : édifier ses fidèles, tâche externe : répandre l'Evangile dans le monde. Cette double tâche, l'Eglise ne saurait l'accomplir si elle n'est pas au clair sur ce qu'elle prêche. La dogmatique est donc utile en premier lieu aux responsables de la communauté chrétienne : pasteurs, missionnaires, évangélistes. Mais elle intéresse aussi tous les fidèles que préoccupent les problèmes posés par la foi. Pourtant elle n'est pas l'affaire de quiconque. Elle exige une sérieuse préparation intellectuelle et théologique.

Dans son exposé le professeur de Zurich s'en tient au plan traditionnel. Par souci d'ordre œcuménique il désire rester dans la ligne suivie depuis des siècles par l'Eglise.

L'auteur insiste d'emblée sur le caractère nettement ecclésiastique de la dogmatique chrétienne. Elle est une fonction de l'Eglise. L'Eglise est son *lieu*. Cela parce que, tout comme le Christ son fondateur, l'Eglise enseigne. Ce n'est pas sa seule tâche assurément. Mais une tâche sans laquelle elle ne saurait exister, les *Actes* déjà nous en donnent la preuve (II, 42).

Dogmatique et apologétique sont deux. La seconde — défense de la religion — est discussion avec ceux qui sont hors de la communauté chrétienne. La première concerne non pas l'*esse* même de l'Eglise assurément — l'Eglise primitive a vécu sans posséder de dogmatique — mais plutôt son *bene esse*. La lutte contre les hérésies, l'enseignement à donner aux candidats au baptême et le désir de comprendre toujours mieux la Bible expliquent et justifient son existence. L'Eglise n'a pas à prêcher saint Matthieu ni saint Jean ni saint Paul. Elle doit prêcher la Parole de Dieu qui s'exprime dans

l'Écriture de façons diverses. Or cela demande réflexion et entraîne l'élaboration d'une dogmatique.

Tout le contenu de l'enseignement chrétien peut se résumer d'un mot : Dieu. L'Eglise prétend donc connaître Dieu. Pourtant Dieu n'est pas, ne peut pas être, par sa nature même, objet de connaissance au sens habituel du terme. Seul sujet absolu, Dieu ne peut être connu que si lui-même se *fait connaître*, autrement dit s'il met l'homme, et l'Eglise, au bénéfice d'une révélation.

Il importe beaucoup de définir ce terme, parce que la révélation constitue le fondement même de la doctrine chrétienne. M. Brunner le fait en une dizaine de pages, extraordinairement ramassées, dans lesquelles il résume l'essentiel de son *Offenbarung und Vernunft*.

La notion de révélation, dans le Nouveau Testament, présente des aspects multiples. Fondamentalement c'est la venue de Jésus-Christ, cette personne unique dans et par laquelle Dieu nous rencontre. Unique mais point isolée pourtant : les promesses de l'Ancien Testament le précèdent et l'annoncent, constituant par là une révélation provisoire. Ces deux révélations, historiques l'une et l'autre, présupposent, d'après le témoignage de l'Écriture, une révélation anté-historique. Sans révélation primitive, pas de sentiment du péché en l'homme. La révélation de Dieu dans l'histoire n'accuse pas un vide chez l'être humain, mais une déviation ; non pas une ignorance, mais un savoir faussé (par le péché). Seulement la portée de cette révélation primitive n'est comprise vraiment que par le chrétien.

Liée à ce qui la précède, la personne du Christ est liée aussi à ce qui la suit : le message des apôtres qui rend témoignage au Seigneur, et la prédication de l'Eglise par laquelle ce témoignage nous parvient aujourd'hui.

La révélation est tout cela : un donné objectif à certains égards, extérieur à nous. Et pourtant, sous aucune des formes mentionnées, ce donné ne *constitue* en soi la révélation, non pas même la personne du Christ. Pour qu'il y ait révélation au sens de la Bible, il faut que s'établisse un contact vivant entre notre personne et celle du révélateur. Ce fut le cas lors de la confession de Pierre ; également au moment de la conversion de Paul ; et les réformateurs l'avaient compris quand ils liaient intimement l'action de la Bible au témoignage intérieur du Saint-Esprit.

Cet élément personnel, on le retrouve dans la notion néotestamentaire de la Parole de Dieu. Alors que le prophète israélite semble recevoir passivement les mots que Dieu lui met sur les lèvres, dans le recueil de la Nouvelle Alliance un donné tout nouveau apparaît : la Parole, ce ne sont plus des mots, c'est une personne, avec laquelle on entre en contact vivant. Cela établit une grande différence entre les deux Testaments.

Le christocentrisme du théologien zuricois apparaît encore nettement dans la question de l'autorité en dogmatique. On peut reconnaître à la Bible une autorité normative, parce qu'elle est le témoignage le plus ancien rendu au Christ Jésus ; ou parce qu'elle est le seul document émanant de témoins

oculaires. Tout cela est insuffisant. Qui dit priorité d'ordre historique dit par là même relativité. Toute autorité extérieure absolue nous est refusée. Cette constatation peut nous déplaire, elle ne s'impose pas moins à tout chrétien conscient. Il y a une seule autorité absolue : Jésus-Christ. Un recours à l'Écriture comme dernière instance est exclu pour nous. Impossible d'élaborer une doctrine chrétienne sans courir le risque de la foi (D. 58).

Dans un bref chapitre (X) : foi et pensée en dogmatique, M. Brunner relève le fait que la foi est, elle aussi, une pensée, mais une pensée conditionnée par la Parole de Dieu. On oublie trop cette vérité quand on oppose la foi à la pensée. Si la foi n'est pas pensée seulement, si elle est un acte de la personne tout entière, donc aussi un vouloir, un sentir, bref une *ὕπακοή πίστεως* comme dit l'apôtre, elle n'est pas pur sentiment. Prier, rendre grâces à Dieu, louer Dieu, autant d'actes qui impliquent une pensée. Mais le théologien, le dogmaticien va plus loin que le simple chrétien, dans ce domaine : il réfléchit sur les affirmations de la foi, se demandant à propos de chacune d'elles : qu'y a-t-il là-dedans ? Il accomplit un travail de clarification. Elle est considérable, la part de la réflexion logique dans la pensée théologique. On devrait s'en souvenir avant de proclamer la totale incapacité de la raison déchuë ! (D. 88) Seulement cette pensée est toujours « ein gläubiges Denken », nous dirions une pensée « engagée ». On pourrait exprimer tout cela en disant : la pensée théologique est, en somme, une pensée rationnelle, mais dont les conséquences logiques sont sans cesse infléchies ou troublées par la foi.

C'est pourquoi il est possible de définir la dogmatique comme la fonction logique de l'Eglise : elle a pour critères et principes *secondaires* ceux de la pensée logique.

Quant aux services rendus par la dogmatique à l'Eglise, on peut les exprimer par deux termes : clarification, traduction. Le second de ces « offices » a une importance capitale. Prolongeant le travail de l'exégète et son effort de théologie biblique, le dogmaticien cherche à découvrir derrière les affirmations d'Esaïe, de Matthieu, de Jean, le message de Dieu pour nous, chrétiens d'aujourd'hui. Comment en effet les croyants du XX^e siècle pourraient-ils s'appropriier des certitudes exprimées dans un langage et au travers d'une façon de penser qui ne sont plus du tout ceux de leur temps ? Si paradoxal que cela paraisse, déclare M. Brunner, seul le docteur de l'Eglise qui ne parle pas la langue de l'Écriture est vraiment près de la Bible et peut mettre cette Bible à la portée de ses contemporains (D. 97).

Il y a une part de vérité dans cette affirmation catégorique. Mais ne tranche-t-elle pas un peu hâtivement une question infiniment complexe ? Sans méconnaître la nécessité d'un constant effort de « monnayage » des vérités bibliques, ne peut-on pas se demander si l'interdépendance entre le langage et le message de la Bible n'est pas singulièrement étroite ? En abandonnant le langage de l'Écriture, ne court-on pas grand risque d'abandonner aussi une part des certitudes qu'il exprime ? La question vaut d'être posée.

Une autre affirmation encore du professeur de Zurich nous laisse perplexe. Résumant ses considérations concernant la nature de la dogmatique, il dit : la dogmatique, réflexion sur les certitudes de la foi, est une abstraction par rapport à la vie religieuse. Il n'y a pas d'« existence » théologique (*es gibt keine theologische Existenz*), il y a seulement une *pensée* théologique, et une *vie* spirituelle. Le dogmaticien, dans son effort spécial, ne vit pas les réalités de la foi, il les pense. C'est pourquoi on peut être un bon dogmaticien et un mauvais chrétien. Malgré les considérations qui suivent (c'est là une déviation, etc.), il nous est impossible d'accepter pareille déclaration. A notre sens il y a un lien intime entre la foi vécue et la foi réfléchie. En aucun cas le théologien qui l'oublie ne saurait être qualifié de bon dogmaticien. Bon logicien peut-être, bon dogmaticien jamais.

Avant d'aborder le terrain de la théologie proprement dite, un mot des remarques qui terminent l'Introduction. Pour être d'ordre historique souvent, elles sont cependant d'un vif intérêt pour le systématique. Glanons au passage.

Depuis Schleiermacher on a pris l'habitude de diviser la théologie en trois parties : théologie historique, théologie systématique, théologie pratique. C'est commode et clair. On ne saurait affirmer que ce soit parfaitement juste, scientifiquement et ecclésiologiquement. L'exégèse est-elle une discipline strictement historique ? Certainement pas. Et inversement la dogmatique ne saurait être séparée absolument de l'exégèse. D'autre part, établir une division trop nette entre théologie systématique et théologie pratique, c'est s'éloigner de la vérité de l'Eglise.

M. Brunner déplore à juste titre que l'histoire de la dogmatique n'ait pas encore été écrite. Concernant l'époque contemporaine il rappelle, sans acrimonie, que l'on commet une injustice en attribuant exclusivement à Karl Barth le renouveau théologique protestant. A côté de l'effort de la théologie dialectique, il faut mentionner celui d'hommes comme Kähler, Schlatter, Bavinck, Aulen. Nous y ajouterions celui d'Erich Schaeder qui, plusieurs années avant la publication du *Römerbrief*, a osé préconiser un retour au théocentrisme. Il y a dans sa *Theozentrische Theologie* (1909) des pages qu'on ne doit pas oublier.

L'apologétique est aujourd'hui fort mal notée, souvent. On l'envisage comme une défense du christianisme devant le tribunal de la raison, voire comme une démonstration rationnelle de l'Evangile. Il s'agit de tout autre chose : c'est un des aspects de l'effort missionnaire de l'Eglise, l'attaque des positions des adversaires, des incroyants. Le professeur de Zurich préfère au terme démonétisé d'apologétique celui d'éristique. A la suite de Zöckler, l'auteur de *l'Histoire de l'apologétique du christianisme*, il rappelle que tous les grands théologiens de l'Eglise ancienne ont été aussi des « apologètes » et que les œuvres apologétiques des quatre premiers siècles sont pour le moins aussi nombreuses et aussi importantes que les œuvres proprement dogmatiques. Aujourd'hui, après un temps d'oubli, on redécouvre une

certitude essentielle : prêcher la vérité chrétienne ne suffit pas, il faut aussi dénoncer l'erreur. Pourtant, en déclarant la guerre à toute apologétique Barth a eu ce mérite : il a rappelé que la polémique avec l'incroyance ne saurait en aucun cas constituer un point de départ pour la dogmatique. Autre est la tâche des prolégomènes à la dogmatique, autre celle de l'apologétique. Et, avec une loyauté qui l'honore, M. Brunner reconnaît avoir confondu les deux efforts dans ses premiers écrits. L'apologétique est nécessaire et possible, conclut-il, alors même que l'homme naturel est entièrement pécheur. Car ce péché ne consiste pas dans le fait que tout ce qu'il pense et tout ce qu'il croit soit faux ; mais bien dans son incapacité totale à distinguer le vrai du faux, en lui et autour de lui. De là la nécessité, pour ce privilégié qu'est le disciple du Christ, d'éclairer ses frères non croyants et de leur expliquer la portée du message évangélique. C'est la tâche de la théologie missionnaire qui constitue le côté positif de l'apologétique (D. 110).

* * *

La première partie de la dogmatique proprement dite a pour titre : *L'éternel fondement de la révélation divine*. Elle comprend deux sections : I. La nature de Dieu et les attributs divins. II. La volonté de Dieu. — La première compte dix chapitres : le nom de Dieu ; Dieu le Seigneur ; Dieu le Saint ; Dieu est Amour ; le Dieu trinitaire ; le problème des attributs divins ; la toute-puissance ; la toute-présence et la toute-science ; éternité ; immutabilité, fidélité et justice en Dieu ; la sagesse et la majesté divines. La seconde section a deux chapitres seulement : les décrets éternels de Dieu et l'élection ; le problème de la double prédestination.

On nous pardonnera cet énoncé schématique et par là même fastidieux. Il nous a paru équitable de donner une idée claire du cheminement de la pensée. Au milieu de tant de richesses il faut nécessairement choisir. Il nous sera maintenant loisible, sans injustice, de nous arrêter beaucoup à telles pages ou particulièrement originales, ou particulièrement belles, et de passer sous silence des chapitres entiers.

Nous avons infiniment goûté le chapitre XII, par lequel s'ouvre la première section : Le nom de Dieu.

Une doctrine de Dieu est-elle possible ? Pour le croyant, Dieu ne saurait être un objet que l'intelligence appréhende. Il est bien plutôt un mystère. Ne lit-on pas déjà dans le livre des Juges (xiii, 17-18) : « Manoach dit... quel est ton nom ? ... L'ange de l'Eternel lui répondit : Pourquoi demandes-tu mon nom ? Il est merveilleux. » N'est-ce pas dans le même sens que va l'interdiction de l'Ancien Testament relative aux images ? Dieu ne peut être comparé à quoi que ce soit que nous connaissions : Il est l'Unique.

Pourtant, par ces constatations mêmes, nous avons posé les premiers linéaments d'une doctrine de Dieu. Nous entrons là dans le mouvement dialectique qui caractérise toute la dogmatique chrétienne : plus nous con-

naissions Dieu, plus nous devons reconnaître que son mystère est impénétrable. Agnosticisme alors ? Certes pas ! L'attitude agnostique est faite d'indifférence et non pas de respect. Le chrétien ne saurait être agnostique, puisqu'il est au bénéfice d'une révélation. Mais c'est cette révélation qui nous fait vraiment comprendre le mystère de Dieu, parce qu'elle nous fait connaître son nom.

Jusqu'ici la dogmatique n'a pas assez mis l'accent sur l'importance du *nom*, en ce qui concerne Dieu. La Bible tout entière pourtant est très nette à ce propos. A l'origine, le nom de Jahvé est une sorte de nom propre qui distingue le Dieu d'Israël de ceux des autres peuples. Chez les prophètes il a une valeur toute différente, mais le nom du « Seigneur Jahvé » demeure au centre même de leur message. Il en va de même dans le Nouveau Testament, bien que le nom de Jahvé ait disparu. « Que ton nom soit sanctifié ! » dit la première requête de l'oraison dominicale. « J'ai fait connaître ton nom aux hommes », dit le Christ johannique dans la prière sacerdotale. Et sa dernière intercession pour les siens : « Garde en ton nom ceux que tu m'as donnés... » (Jean xvii, 6 et 11).

Pourquoi donc pareille importance accordée au nom ? Les réponses faites à cette question ne sont guère satisfaisantes. Barth lui-même n'accorde pas assez d'attention à cette notion du nom de Dieu. Le nom souligne admirablement ces deux données fondamentales de la révélation : Dieu est en face de nous, nous sommes en face de Lui. Dieu n'est pas un *Il* vague et lointain, Il est un *Tu* qui nous interpelle, qui s'adresse à nous.

Et M. Brunner précise : Le nom, c'est ce qui appartient en propre à un être, à Dieu comme à nous. Dire que Dieu fait connaître son nom revient à affirmer qu'Il se *révèle*. S'Il a un nom, Il est une personne, car à proprement parler les choses n'ont pas de nom, on les désigne par une simple appellation générale. En révélant son nom, Dieu permet à l'homme une relation personnelle avec lui, autrement dit une véritable communion. En faisant connaître son nom, Jahvé a scellé son alliance avec Israël ; de même en faisant connaître dans et par sa personne le nom du Père, le Christ a établi une alliance nouvelle, définitive, entre le Dieu saint et l'homme pécheur. D'aucuns (les philosophes) crient à l'anthropomorphisme : à leurs yeux, la théologie chrétienne limite Dieu et le rabaisse ! Derrière ce reproche, il n'y a pas autre chose qu'un refus de la révélation. La raison qui se prétend indépendante ne veut rien savoir d'une vérité reçue comme un cadeau, elle ne veut que d'une vérité conquise ; d'une vérité-monologue et non d'une vérité-dialogue. Mais la révélation met un terme à la solitude égoïste du penseur. Comme l'a relevé très justement Kierkegaard dans ses *Miettes philosophiques*, la vérité n'est pas en toi, tu ne la possèdes pas, elle vient à toi, elle t'est *donnée*. Dieu est le point de départ, toi seulement le point d'arrivée. Car la vérité dont il s'agit ici est identique à la grâce. Le prologue de l'évangile de Jean n'affirme-t-il pas que la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ? (1, 18). Le reproche d'anthropomorphisme n'atteint pas

la dogmatique chrétienne. Cette objection n'est qu'une forme particulièrement insidieuse de ce qui est le péché par excellence : la volonté de l'homme d'être lui-même Dieu. Ne soyons pas dupes : le « Dieu des philosophes » est un Dieu qu'on ne prie pas ; on peut connaître l'union avec lui (par l'unité de la pensée), mais pas la communion. Le Dieu de la révélation chrétienne est tout autre. Par essence Il *veut* se faire connaître lui-même aux hommes, entrer personnellement en contact avec eux. C'est pourquoi le nom de Dieu n'est vraiment connu qu'en Jésus-Christ, la personne de Dieu faite chair.

On ne sera pas surpris de trouver, tôt après le beau chapitre que nous venons de résumer, un *Exkurs* consacré au problème de la théologie naturelle (D. 137 ss. ; cf. M. W. 541 ss.). Le professeur de Zurich y rappelle la récente controverse théologique, à laquelle il a pris une part active, on s'en souvient (1). La vivacité du débat en a montré l'importance. Mais la passion dont les adversaires ont fait preuve a conduit à des confusions et à des malentendus. Avec une réelle humilité l'auteur de *Natur und Gnade* se reconnaît en partie fautif.

Une mise au point s'impose. Il faut distinguer soigneusement deux questions : celle de la connaissance de Dieu révélé dans sa création, et celle de la connaissance naturelle de Dieu. On a confondu les deux.

L'auteur avoue avoir sa part dans cette erreur par l'emploi qu'il a fait, il y a douze ans, des termes : théologie, naturelle chrétienne (*christliche Theologia naturalis*).

Si on prétend être fidèle à la Bible, impossible de nier la *Schöpfungsoffenbarung*. Que serait un Créateur qui ne marquerait pas sa créature du sceau de son Esprit ? (O. V. 77 s.). — Tout autre est la question de savoir si l'homme naturel, c'est-à-dire l'homme non encore atteint par la révélation historique, est en mesure de reconnaître cette *Schöpfungsoffenbarung*. Car entre cette révélation et lui se dresse la désobéissance qui a troublé notre faculté de connaître. Affirmer l'existence d'une théologie naturelle au sens strict du terme, c'est nier la réalité du péché.

Tout n'est pas dit par là pourtant. Le problème se complique. S'il n'y a pas de *theologia naturalis* valable théologiquement, il en existe une en fait. Tous les hommes, sans exception, se font des représentations de la divinité. Preuve en soit l'histoire des religions humaines. Le fait ne saurait se discuter, mais seulement sa portée, sa signification.

Que dit la foi chrétienne à ce sujet ? Elle s'appuie avant tout sur les affirmations du chapitre premier de l'épître aux Romains (1, 19 ss.). De ce passage de l'Écriture on peut tirer deux conclusions : l'effort religieux humain a son origine dans la *Schöpfungsoffenbarung* ; le fait que cet effort n'aboutit pas à son origine et trouve son explication dans la déviation résultant du péché.

(1) Cf. Emil BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Mohr, 1^{re} éd. 1934, 2^e éd. 1935. Karl BARTH, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*. München, Kaiser, 1934.

Mais, dans sa concision même, l'apôtre dit davantage encore. Seule la question pratique l'intéresse. A ses yeux, l'homme pécheur est responsable de son péché parce que la *Schöpfungsoffenbarung* lui donne la possibilité de connaître Dieu. Il est responsable de son idolâtrie, on ne saurait l'en excuser. La responsabilité de l'homme a donc son fondement dans la révélation générale. Le sens de la responsabilité, qui fait de l'homme une personne, est inamissible. Dans sa discussion du passage *Genèse* 1, 26 ss. « Dieu dit : faisons l'homme à notre image », Karl Barth aboutit à la même conclusion, et son collègue de Zurich s'en réjouit (cf. *Kirchliche Dogmatik* III/1, p. 224). En effet, pour lui, la chute ne supprime pas le sentiment de responsabilité en l'homme, mais depuis la chute l'homme n'est plus au clair sur cette responsabilité et ne la respecte plus (cf. *M. W.*, 519 ss.).

A notre tour d'éprouver de la satisfaction. Dès l'origine du dissentiment dogmatique qui a dressé l'un contre l'autre les deux chefs de la théologie réformée contemporaine, nous nous sommes refusé à nous laisser enfermer dans le dilemme auquel on prétendait nous acculer : la révélation, ou bien une catégorie religieuse chez l'homme, au même titre que les catégories de notre esprit ; ou bien un événement unique, un miracle absolu ⁽¹⁾. A lire certaines pages du *Nein!*, il pouvait sembler que l'homme eût tout perdu du fait de la chute, même son sentiment de responsabilité. Et, à lire certains passages de *Natur und Gnade*, on pouvait se croire tout près de la doctrine romaine : le résultat de la chute n'est que la perte des *dona superaddita*. Nous sommes heureux, en particulier pour les fidèles de nos Eglises qui finissent toujours par subir dans leur vie spirituelle le contre-coup des divergences théologiques de leurs chefs, qu'une étude plus attentive de l'Ecriture ait rapproché ceux que la passion avait un moment séparés. Certes la preuve suprême de la fidélité de Dieu, c'est le don de Jésus-Christ, sans la grâce duquel nous ne pouvons rien. Mais cette même fidélité de Dieu n'a pas permis qu'après la chute la créature humaine fût réduite absolument à rien.

Le Dieu qui se révèle à nous se révèle comme Seigneur. « Je suis le Seigneur ton Dieu » (Exode xx) est comme l'affirmation de base de toute la dogmatique. Par elle Dieu ne se « définit » pas lui-même, Il nous interpelle. Ce n'est pas par hasard, observe M. Brunner, que dans la Bible plus de mille phrases commencent par ce *je*, mis dans la bouche de Dieu.

Dieu le Seigneur ! Cela pose d'emblée sa qualité de sujet, de personnalité. Pourtant nous sommes fort loin d'un anthropomorphisme. C'est au contraire le terme de personne appliqué à l'homme qui est un théomorphisme. Dieu seul est une personne, au sens strict. L'homme ne l'est que par comparaison. Car Dieu seul est sujet, au sens absolu ; l'homme toujours à la fois sujet et objet.

(1) Cf. notre article : « Un conflit doctrinal au sein de la théologie dialectique », dans cette *Revue*, 1935, p. 282.

Cela pose aussi sa qualité de créateur. Mais il faut conserver à ce terme sa portée biblique. Pour Israël, Jahvé fut d'abord le Seigneur, celui qui a choisi son peuple par un acte de liberté souveraine ; la notion de créateur n'est venue qu'ensuite. Il ne s'agit donc pas de quelque théorie philosophique, relative à l'origine du monde, mais de l'affirmation solennelle de notre dépendance et de notre responsabilité à l'égard de Dieu (*D.* 147).

Faut-il parler de l'aséité de Dieu et de son absoluité, comme l'ont fait la théologie du moyen âge et la scolastique protestante ? On le peut, selon le professeur de Zurich, mais à condition d'éclairer ces notions à la lumière de la révélation biblique. La Bible parle du Dieu vivant, du Dieu qui est pleine et absolue liberté. Et, rejoignant notre Secrétan, M. Brunner déclare : ce Dieu-là ne saurait être saisi et connu par la pensée logique, car c'en serait fait de sa liberté.

Relevons encore au passage cette remarque : c'est une erreur de croire que l'existence de Dieu doit être « prouvée » avant que l'on soit en mesure de parler de sa nature. C'est faire de la métaphysique et non de la théologie. Le Dieu en qui nous croyons n'a pas besoin d'être « prouvé », et le Dieu que l'on « prouve » n'est pas le Dieu de la foi ! Nous sommes en plein accord avec ces observations judicieuses. On peut regretter pourtant que leur auteur n'ait pas cru devoir poser la question de la valeur, pour le croyant protestant d'aujourd'hui, des fameuses « preuves ». Ne constituent-elles pas tout de même, sur le plan intellectuel, une « présomption favorable » à l'existence d'un Dieu unique ? Il est permis de le penser.

Etroitement liée à la majesté de Dieu, sa sainteté (ch. XIV). Elle est au premier plan dans l'Ancien Testament, et seulement au second dans le Nouveau, semble-t-il. Mais c'est là pure apparence, car l'Esprit Saint joue un rôle décisif dans le livre de la Nouvelle Alliance. Dans les religions non chrétiennes la notion du « sacré » occupe une place immense. Dans la révélation biblique il n'est pas question du sacré, mais du Dieu saint.

Au sujet du Dieu jaloux et intolérant et de la colère de Dieu, qui est tout autre chose qu'un anthropopathisme, M. Brunner présente des remarques fort justes (*D.*, 165, 167) ; la place nous manque pour nous y arrêter.

A propos de cette majesté de Dieu qui marque la distance entre Lui et nous, un mot de la fameuse *analogia entis* (*D.*, 183 ss.).

L'affirmation d'une ressemblance entre créature et Créateur a conduit la théologie catholique, on le sait, à la doctrine de l'*analogia entis*. Barth l'a vigoureusement combattue, la dénonçant comme une invention de l'Antéchrist lui-même. Si, à la base de cette doctrine, il y a l'ontologie néoplatonicienne, on ne peut qu'approuver cette attitude. Mais n'y a-t-il pas une doctrine authentiquement biblique de la ressemblance entre l'homme et Dieu ? D'après elle, le Créateur a marqué sa créature de son sceau, du sceau de son essence même. Seulement on ne peut comprendre ces vérités que grâce aux clartés de la Révélation. Et voilà pourquoi, si on reste sur le terrain biblique, on ne saurait opposer *analogia entis* à *analogia fidei*. Car la

foi est condition d'une juste intelligence d'un fait : la ressemblance entre l'homme et Dieu.

Le chapitre XV, « Dieu est amour », est probablement le plus beau de tout le livre.

Au cœur de l'Ancien Testament, le Dieu saint. Au cœur du Nouveau, le Dieu amour, donnée entièrement neuve. Même le Dieu de Platon, principe de tout bien, n'est pas amour. Car, aux yeux du sage de la Grèce, « on n'aime que ce que l'on n'a pas... ». Osée a pressenti quelque chose de cet amour, et aussi Jérémie. Mais il n'éclate vraiment que dans l'Évangile. « Voici en quoi consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés » (I Jean iv, 10). Cet amour n'est pas un attribut de Dieu, il est son essence même. Et en termes saisissants, M. Brunner relève la différence considérable entre *Eros* et *Agapé*. Le premier a son fondement dans celui qu'on aime et vers lequel se porte le désir. Le second a son fondement dans celui qui aime. L'amour dont parle le Nouveau Testament est pur, parce qu'il est désintéressé. Il est don de soi. Il n'a d'autre motif que la volonté de se donner, ce qui revient à dire qu'il n'a pas de motif. Il est gratuit, généreux, royal... Et c'est pourquoi le philosophe préchrétien ne peut même pas imaginer que Dieu soit amour. Un Dieu qui aime, pur non-sens ! Plus sa notion de la divinité est élevée, moins cette divinité peut aimer. Pourquoi donc aimerait-elle, puisqu'elle n'a besoin de rien ?

Ces considérations nous font comprendre pourquoi amour et révélation se tiennent par la main. L'amour divin, c'est Dieu qui se donne. Or c'est précisément en cela que consiste la révélation. La révélation, c'est l'amour sous forme de grâce. Jésus est la révélation, c'est-à-dire l'amour de Dieu devenu une personne. Impossible de comprendre ces choses à partir de notre expérience humaine de l'amour, car l'amour divin est proprement incomparable. Incomparable, parce qu'il est unique. Et ces mêmes considérations nous font comprendre pourquoi la révélation ne peut pas être un simple moyen par lequel Dieu se ferait connaître aux hommes. Si, à certains égards, elle a un caractère fonctionnel, elle est bien autre chose qu'un intermédiaire, elle est l'irruption de Dieu lui-même dans notre monde pécheur (*D.*, 195).

Sans vouloir chicaner l'auteur sur les termes, nous regrettons sur ce point une insuffisance de précision dans l'expression de la pensée. Si la révélation est incontestablement une intervention directe de Dieu, il n'en résulte pas qu'elle soit l'irruption de Dieu lui-même ici-bas. La personne du Révélateur est cette irruption. La révélation, elle, ne saurait être qu'une donnée fonctionnelle, donc un intermédiaire, puisqu'elle n'existe qu'en fonction de notre salut (1).

(1) Cf. Edm. GRIN : « Révélation, Bible et Parole de Dieu », in : *La Parole de Dieu et la Bible*, XI^e Cahier de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, 1946.

Dieu est saint, avons-nous dit ; Dieu est amour. Pour autant Dieu n'est pas divisé. La sainteté est d'abord comme la condition de l'amour. Seul un Dieu parfaitement saint, donc qui n'a besoin de rien ni de personne, donc un Dieu qui est le Seigneur, peut aimer pleinement, royalement. Il y a plus : la seigneurie de Dieu, expression de sa sainteté, ne peut exister que quand son amour — la puissance des puissances — a brisé toute résistance et a fait naître en retour dans le cœur des siens un authentique amour.

L'amour, accomplissement de la sainteté divine. C'est pourquoi Jésus seul est le Saint. En lui Dieu « accomplit » sa seigneurie, de là le nom de Christ ; en lui, par le moyen de la réconciliation, Dieu fonde la communauté parfaite, celle de l'amour, et dont les membres sont appelés les « saints ».

L'amour, essence de Dieu. La création du monde, manifestation de cet amour. Le libre choix d'Israël, la promesse du Messie, manifestations de cet amour encore. La venue de Jésus-Christ, la manifestation par excellence du divin amour.

Ose-t-on rouvrir un débat vieux comme le monde et se demander si l'exigence de l'amour du prochain est une donnée universelle, ou non ? Depuis toujours partisans et adversaires de cette thèse s'affrontent. Selon M. Brunner on ne saurait contester la présence en tout homme d'un sentiment de responsabilité à l'égard d'autrui. La fameuse « règle d'or » : aime ton frère, se trouve un peu partout, même en dehors du champ de la révélation biblique. Mais quelle différence entre cet amour-là et l'amour dont nous avons parlé ! L'amour du prochain ne saurait être un point de départ, mais seulement une conséquence : c'est parce que Dieu nous a aimés le premier que nous devons l'aimer et aimer nos frères. Il y a là non pas le résultat d'un calcul, mais une conséquence spirituellement nécessaire. Sans l'acte d'amour de Dieu, notre amour humain n'a pas de fondement. Hélas ! le péché a tout brouillé : de l'élément second il a fait l'élément premier. Il a transformé la loi divine, infiniment concrète, en une donnée abstraite, n'ayant d'autre base que l'orgueil humain.

L'*Aufklärung* a donné naissance à un malentendu déplorable : l'essence même de l'Evangile serait le commandement de l'amour du prochain. Kant a largement contribué à ce malentendu en identifiant l'impératif catégorique et le sermon sur la montagne. Quelle dérision de faire du commandement d'amour un ordre isolé ! C'est oublier que le Dieu de l'Evangile — et Lui seul — donne d'abord ce qu'Il ordonne. C'est couper le lien entre la personne du Christ et le « aimez-vous les uns les autres », par lui proclamé (D. 207, 208).

Quelques mots à propos du Dieu trinitaire. La place donnée à la doctrine de la Trinité dans les dogmatiques protestantes varie beaucoup, on le sait. Certains théologiens, parmi lesquels Karl Barth, font rentrer ce sujet dans les prolégomènes. (Le professeur de Bâle lui consacre 200 pages sur 500 dans le tome I/1). D'autres — notamment toute l'ancienne orthodoxie protes-

tante, et, parmi les contemporains, Reinhold Seeberg — traitent le problème avec la doctrine de Dieu. D'autres enfin abordent cette grande question au terme de leur exposé : Schleiermacher par exemple, ou encore Otto Kirn, de Leipzig († 1911).

On peut, croyons-nous, alléguer de bonnes raisons en faveur de chacune des trois manières. Concernant la première, la révélation chrétienne est-elle autre chose que la révélation du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit ? Concernant la troisième, l'affirmation trinitaire ne nous donne-t-elle pas comme une vue d'ensemble relativement à Dieu, au Christ et au Saint-Esprit ? Il faut donc avoir parlé et du Père, et du Fils, et du *πνεῦμα ἅγιον*, avant de pouvoir aborder le problème de la Trinité. Concernant la seconde, enfin, on peut dire qu'il n'y a pas de doctrine de Dieu authentiquement chrétienne en dehors de l'affirmation du Dieu un en trois personnes.

Le professeur de Zurich traite de la Trinité dans la partie de sa dogmatique relative à Dieu. Mais il consacre à ce problème ardu une quarantaine de pages seulement (213 à 255). A ses yeux, si nous sommes là au centre de la théologie chrétienne, nous ne sommes pas du tout au cœur de la foi. Notre embarras est grand, dit-il : le mot Trinité, pas plus que la pensée qu'il exprime, ne se trouvent dans la confession de foi des apôtres ; pourtant la tradition théologique la plus sûre nous ramène toujours à nouveau à la Trinité comme à son point central ; enfin la redécouverte de l'Evangile de grâce, par les Réformateurs, n'a pas eu pour effet de revigorer la doctrine trinitaire.

Comment comprendre tout cela ? La réponse est donnée, en somme, par la thèse qui résume tout l'exposé de M. Brunner : la doctrine ecclésiastique de la Trinité n'est pas un élément du message biblique, ni un élément du message de l'Eglise, mais une « doctrine protectrice », nettement théologique, destinée à garantir la donnée centrale de la foi évangélique. Le témoignage biblique parle d'une succession des trois personnes : du Père, par le Fils, à l'Esprit. Mais cette succession, pleinement satisfaisante sur le plan spirituel, a été transformée bien malencontreusement en une juxtaposition. De là le prétendu mystère de la Trinité, qui, à y regarder attentivement, n'est qu'un pseudo-mystère. A en croire l'Ecriture, nous avons le Père *par* le Fils, et *dans* le Fils, mais non pas le Père *à côté* du Fils, ni le Fils *à côté* du Père ; de même nous avons le Fils *par* l'Esprit, mais non pas l'Esprit *à côté* du Fils, ni le Fils *à côté* de l'Esprit.

Les cinq derniers chapitres de cette première section sont consacrés au problème des attributs de Dieu. Les étudiants de notre Faculté savent avec quelle inquiétude leur professeur de dogmatique aborde ce point-là... quand il l'aborde ! Toujours lui revient à la mémoire cet aveu significatif de Wilhelm Rade : « J'ai suivi un séminaire de systématique sur les attributs de Dieu, sous la direction de Luthardt (le dogmaticien et *Neutestamentler* de Leipzig, mort en 1902). C'était à vous dégoûter de toute théologie ! » Responsabilité redoutable du professeur de systématique !

M. Brunner ne risque pas, je crois, de jouer le rôle désastreux d'un Luthardt ! Il se sait guetté sur ce point par le danger de la théologie naturelle, du rationalisme. Il sait aussi que la dogmatique n'est pas une sorte de systématisation des données scripturaires relatives à Dieu. Et son effort de réflexion sur la révélation, dans les limites du témoignage biblique, nous vaut des remarques d'un réel intérêt.

Une certaine conception de la toute-puissance divine conduit à des questions absurdes. De plus elle nous met en grand danger de panthéisme. La notion de Dieu envisagée comme une *potestas absoluta* est étrangère à l'Écriture. Au sens biblique, la toute-puissance, c'est la totale liberté du Dieu vivant. En créant elle se limite elle-même, mais elle n'en demeure pas moins libre. Il y faut insister, la Bible ne connaît pas de problème métaphysique de la liberté, mais uniquement un problème moral.

Un mot seulement concernant l'immutabilité divine, encore. Le Dieu de la Bible n'est pas immuable comme l'est le Dieu de Platon. Il est immuable, pourtant, en ce sens qu'Il est fidèle. Par rapport à la révélation, on peut dire que la fidélité est son attribut « historique » : envers et malgré tout, en dépit de la désobéissance de l'homme, tout au long du déroulement de l'histoire, Dieu s'en tient fermement à son plan créateur et rédempteur. Cette constance de Dieu dans sa volonté, c'est sa « justice » — terme qui rend assez mal la *sedâqâ* ou la *δικαιοσύνη* de l'Écriture. Et cette « justice » a son point culminant dans la justification du pécheur par Christ.

* * *

La deuxième section : *La volonté de Dieu*, compte à peine soixante pages. Elle est consacrée, nous l'avons dit, aux deux problèmes de l'élection et de la double prédestination.

N'est-il pas singulièrement téméraire, demande M. Brunner, de prétendre dire et enseigner quoi que ce soit sur les desseins éternels de Dieu ? Nous entrons par là dans une « zone » pleine de périls — l'histoire de la doctrine de la prédestination en fait foi. Mais les données de la révélation sur ce point sont là et elles nous engagent, elles aussi, à la réflexion théologique. Au reste, on ne saurait le contester, la certitude de l'élection est au cœur même de nos deux Testaments. Et le Christ est venu pour nous ouvrir la porte sur l'éternité.

La foi chrétienne n'est pas seule à parler d'éternité. La philosophie de Platon, par exemple, parle de l'éternité du monde des Idées. Mais cette éternité est de telle nature qu'elle déprécie et le temps et l'histoire : tout ce qui est en devenir se transforme par là même en pure apparence. Le déroulement du temps ne prend toute sa valeur que là où l'éternité elle-même est entrée dans le temps, que là où le Logos devenu chair fait connaître à l'homme son origine, et fait du but de sa destinée éternelle l'objet d'une décision de la foi. En ce sens, Christ est le révélateur de l'éternité

véritable. « Tu es appelé depuis toujours par Dieu à une communion avec Lui qui doit durer toujours », voilà en somme tout l'Evangile. C'est le message de l'élection éternelle.

Mais alors que devient la bonne nouvelle de l'amour divin, et aussi la certitude que la foi est invitée à une décision ? — La théologie réformée a souvent distingué en Dieu un décret de création et un décret d'élection. Cette distinction n'est pas conforme à la pensée biblique. Pour l'Ecriture la création est nettement subordonnée à l'élection. La Bible va de la révélation de Dieu dans l'histoire à l'élection éternelle, et ensuite seulement, par elle, à la création. L'oublier, c'est se condamner à ne rien comprendre au sens vrai de l'élection (*D.* 331). La foi dont parle le Nouveau Testament n'a jamais une portée générale, mais toujours au contraire un caractère « personnaliste » très marqué. Elle est d'abord rencontre avec une personne, contact avec un « Tu », et après seulement connaissance de la relation entre Dieu et le monde, connaissance de la création. La foi a affaire directement au dessein éternel de Dieu concernant la personne elle-même, dessein antérieur à la création du monde. La raison d'être de l'élection réside non pas en l'élui, mais en Celui qui élit. La croix constitue le « quand même » de l'amour divin. En me reconnaissant aimé dans le Fils, dans le Fils éternel, je me reconnais aimé par Dieu depuis toujours. Aimé, donc appelé à Son service. Appelé, point contraint. C'est pourquoi le Nouveau Testament ne connaît pas d'opposition entre élection et responsabilité. Election et liberté humaine sont deux données inséparables l'une de l'autre. La morale de l'Evangile peut être nommée une éthique de l'élection, mieux encore une éthique de la vocation.

On le voit, l'élection éternelle au sens biblique n'est en aucun cas un choix de Dieu qui serait « tombé » sur nous depuis un temps très, très ancien. Elle exprime bien plutôt cette certitude que l'amour de Dieu qui m'atteint aujourd'hui en Jésus-Christ est une réalité antérieure à mon existence et à toute décision de ma part, et qui rend mon existence et ma décision possibles parce qu'elle les « porte ».

Ainsi donc, croire en Christ et être élu par Dieu, c'est tout un. On a trop oublié cette vérité essentielle. On a brisé le lien entre élection et foi. Et cela a conduit bien loin de la vie spirituelle, à des considérations purement abstraites, bref à la doctrine antiévangélique de la double prédestination.

Il est intéressant et surtout utile de rappeler l'attitude des réformateurs sur ce point. Au début de sa carrière théologique, dans son *De servo arbitrio*, Luther affirme la double prédestination. Si par la suite il n'a jamais formellement répudié cette thèse, il n'y est pourtant jamais revenu. Le point de vue de Zwingli, exposé surtout dans son sermon *de Providentia*, nous place d'emblée sur le plan de la philosophie spéculative bien plus que sur celui de la théologie chrétienne. Dieu y est envisagé comme la causalité absolue ; tout est déterminé par Sa volonté. C'est là de la métaphysique rationnelle,

un corps étranger au milieu de la doctrine, à d'autres égards si purement biblique, du réformateur zurichois. Du reste Bullinger a bien décelé l'erreur de son ami et il l'a corrigée dans la *Confession helvétique postérieure*. Au chapitre X, qui traite de la prédestination, il n'est question, on le sait, que de la prédestination à salut, soit de l'élection. La doctrine de Calvin est d'une tout autre nature. Il est faux de prétendre que l'idée de l'honneur de Dieu y domine tout. Elle joue un grand rôle, certes, tout comme dans la Bible. Mais cette idée est toujours intimement unie à celle du salut. Le *soli Deo gloria* est inséparable du *sola gratia*. Au cœur de la théologie de Calvin il y a bien plutôt la doctrine de l'élection en Christ.

Comment donc Calvin, si soucieux de fidélité à la Bible, en est-il venu à la double prédestination ? Selon M. Brunner, il aurait relevé le gant que lui jetaient ses adversaires. Pour démolir et le *sola fide* et le *sola gratia*, ils prétendaient les pousser à l'absurde, jusqu'à l'affirmation d'une double prédestination. Et Calvin répond : vous croyez vous moquer, pourtant vous dites vrai : il y a une prédestination à salut et une prédestination à damnation. A ce propos le dogmaticien de Zurich rappelle un double fait : la première édition de l'*Institution* de 1536 ne dit pas un mot de la fameuse doctrine. En outre, alors que les sermons de Calvin insistent sur l'élection par Christ, ils ne mentionnent presque jamais la double prédestination. Tout cela, et d'autres considérations encore, amène à voir dans l'affirmation de la double prédestination l'aboutissement d'un raisonnement : un parallèle établi entre la volonté positive et la volonté négative de Dieu. Comme il y a un décret éternel relatif au salut, il y en a un relatif à la réprobation. Comme il y a un *numerus electorum*, il y a aussi un *numerus reproborum*.

Il est absolument impossible de tirer de la Bible la doctrine du double décret. Pour l'Ecriture, le salut repose toujours sur l'élection éternelle de Dieu en Christ, élection qui est un acte souverain du Dieu de liberté. Mais jamais à cette occasion il n'est question d'un décret de réprobation. Le Nouveau Testament certes parle d'hommes qui ne sont pas élus (par exemple *Mat. xxii, 14*), qui sont rejetés. Seulement, dans ces passages-là, il ne s'agit aucunement d'un rejet datant de toute éternité ; il s'agit du résultat du jugement dernier. C'est l'affirmation solennelle qu'il y a deux issues à toute vie humaine : le salut, la perdition. Et dans *Mat. xxv, 31 ss.*, la comparution des nations devant le Fils de l'homme, il est parlé pour les élus seulement d'un royaume préparé depuis la création du monde. Le parallèle sur ce point entre élus et maudits n'existe pas.

On a fait grand état, souvent, de *Rom. ix, 13* : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau ». Mais il ne saurait servir de base à la doctrine calvinienne. D'abord il y a un lien étroit entre les chapitres ix, x et xi de l'épître, qui traitent non pas du salut et de la damnation, mais du sort d'Israël. Détacher ce verset 13, ou le chapitre ix, de l'ensemble auquel ils appartiennent est le moyen le plus sûr d'en fausser le sens. En outre, tout comme la comparaison utilisée au verset 20 (le potier et l'argile), l'exemple de Jacob et d'Esau

est destiné à mettre en lumière non pas un double décret divin, mais seulement la totale *liberté* de Dieu : Il choisit qui Il veut, comme Il veut, quand Il veut. Même le verset 22 : « Dieu... a supporté avec une grande patience des vases de colère fabriqués pour la perdition » ne concerne pas les réprouvés. Il y est question du peuple tout entier, et non pas d'individus ; il y est question non pas d'un rejet définitif, mais du fait que, provisoirement, le peuple joue un rôle négatif dans l'histoire du salut. Et le passif impersonnel *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, « vases fabriqués pour la perdition » ne dit pas que Dieu ait fait ces vases précisément en vue de ce sort-là, mais qu'ils sont mûrs pour le destin qui les attend. La portée de ce passif impersonnel est mise en lumière par l'actif personnel employé par l'apôtre à propos des vases de miséricorde *σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*.

Il faut dire plus, non seulement la doctrine de la double prédestination ne se trouve pas dans la Bible, mais elle est en opposition avec le message central de la Bible : Dieu est amour. Et si les êtres humains sont soumis au déterminisme le plus dur, quel sens peut conserver pour eux la prédication de l'Évangile et le fait de les exhorter à se repentir ?

Universalisme alors ? Non pas ! Certes, si Dieu est Dieu, Il peut sauver tous les hommes. Mais cela le concerne Lui, et non pas nous. Affirmer l'*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, c'est établir l'homme dans une fausse et dangereuse sécurité. Supprimer la possibilité de se perdre, c'est supprimer du même coup pour l'homme la joie du salut. C'est aussi anéantir sa responsabilité (D. 365).

La Bible ne connaît ni double prédestination, ni universalisme. Elle proclame la souveraine liberté du Dieu saint et miséricordieux qui en Jésus-Christ a élu depuis toujours ceux qui croient en Lui, mais qui repousse ceux qui lui refusent obéissance.

C'est dire que, en Jésus-Christ seulement, la sainteté de Dieu est identique à son amour. En dehors du Christ ces deux données se séparent et se heurtent. En Christ, sur le plan de la foi, Dieu en soi et Dieu pour nous se rejoignent. La doctrine de l'élection ne saurait donc être comprise comme l'est une théorie ; elle demande à être saisie par une décision de la foi. Ce n'est pas un enseignement. C'est un appel de Dieu. Et la réponse que nous y faisons est pour nous à la vie ou à la mort.

Le chapitre consacré à la double prédestination nous a procuré plus que du plaisir : de la joie. Si sûr qu'on soit des résultats auxquels on a abouti par des réflexions et par des recherches, on est heureux de les voir confirmés par l'opinion d'un aîné, théologien de premier plan. Les vues de M. Brunner sur *Romains* ix correspondent très exactement aux nôtres. Il est temps que la théologie protestante cesse de tirer des conclusions dogmatiques abusives du passage trop « classique » : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau ».

Par contre nous nous demandons si les deux derniers sujets traités le sont vraiment à leur place, disons : à leur meilleure place. Certes ils concernent

l'un et l'autre la volonté de Dieu. Mais puisqu'ils ne prennent tout leur sens qu'à travers le Christ, ne devraient-ils pas être abordés après l'étude de la christologie, dans la sotériologie, ou même peut-être dans l'eschatologie ? Nous mettons là le doigt sur la difficulté dont le dogmaticien ne sortira jamais : faut-il que son exposé de la doctrine chrétienne suive le plan suggéré par la logique intellectuelle, ou bien le plan suggéré par la logique spirituelle ? Le chrétien voit tout à travers Christ. Ne serait-il pas normal, dès lors, de commencer par la christologie ?

* * *

Les remarques présentées en cours de route nous permettront de conclure très brièvement. Ici comme dans les autres livres du professeur Brunner, on trouve derrière toutes les affirmations théologiques un ardent souci missionnaire, au sens le plus haut. Et cela constitue à notre avis, dans une très large mesure, la valeur de l'ouvrage.

L'auteur écrit dans son avant-propos : la monumentale construction de Karl Barth, si impressionnante soit-elle, n'épuise pas ce que la dogmatique chrétienne peut dire. A côté d'elle il y a place pour d'autres tentatives... Combien cela est vrai ! Il ne s'agit pas de se livrer au petit jeu, facile et totalement vain, de dresser dogmatique contre dogmatique. Toutes nos formulations doctrinales seront toujours insuffisantes, parce que relatives : relatives à notre tempérament, à notre formation spirituelle et intellectuelle, à la famille ecclésiastique à laquelle nous appartenons. Relatives et aussi approximatives : même révélé, Dieu reste Dieu... Pourtant une dogmatique est toujours intéressante dans la mesure où elle est un témoignage, donc un acte d'adoration : Un « service » de Dieu du cœur tout entier, de toute l'âme et de toute la pensée. C'est cela que nous avons trouvé dans la *Christliche Lehre* de notre éminent collègue. Et c'est de cela que nous lui sommes reconnaissant.

Edmond GRIN.