



LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

Auguste LECERF †

I. Le péché et la grâce

1. La nature du péché	1
2. La grâce commune	11
3. La grâce salvatrice	18
4. La grâce préparante	25
5. La grâce prévenante	27
II. Tables tournantes et spiritisme	34
III. Des rapports de la dogmatique avec la logique et la philosophie des sciences	40

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la
SOCIETE CALVINISTE

**Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises réformées françaises et étrangères.**

COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL — Jean HOFFMANN
Pierre MARCEL — Michel RÉVEILLAUD
André SCHLEMMER — A.-M. SCHMIDT

*Directeur : Pierre MARCEL
Président de l'Association Internationale Réformée*

Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

PRIX DE CE NUMÉRO : N.F. 3,

(Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de
« La Revue Réformée » — voir page 4 de la couverture — adressée directement
à notre Trésorier : voir page 3 de la couverture)

A NOS ABONNES

Tous les abonnements partant du 1^{er} janvier, nous serions extrêmement reconnaissants à nos abonnés, qui ne nous auraient pas encore adressé leur souscription 1960, de bien vouloir renouveler sans tarder leur abonnement, selon les indications de la page III de la couverture. Les factures adressées en octobre comporteront 0.50 NF de frais de rappel.

— *Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).*

— *Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.*

— *Les abonnements doivent être réglés dans les six premiers mois de l'année. Les frais de rappel (N.F. 0,50) sont à la charge des abonnés.*

LA NATURE DU PÉCHÉ

par Auguste LECERF (*)

Certains philosophes ont cru pouvoir ranger les diverses manifestations du mal sous quatre catégories :

1° le mal ontologique ou métaphysique : la limitation de l'être ;

2° le mal physique : le désordre organique et physiologique dont le signe ordinaire est la douleur et le terme prévu, la mort ;

3° le mal moral : le désaccord entre l'idéal humain du bien et la volonté de l'agent moral. Cet idéal peut être conçu de bien des manières : utilité générale, impératif catégorique de la raison pratique autonome, lois de perfectionnement harmonique, que sais-je encore ?

4° le mal mystique, le péché : désaccord entre la loi de Dieu et les décisions volontaires de la créature.

Nous ne pouvons admettre ces thèses sans correction.

1° LE MAL ONTOLOGIQUE.

Le caractère spécifique du mal en général, c'est bien d'être privation, défaut. Mais il n'est pas simplement une négation, il est une défectuosité. Le mal moral, la faute et le mal mystique, le péché sont des privations survenant dans un état spirituel primitivement normal et relativement parfait. Le mal, c'est le désordre interrompant un développement d'un état inférieur à un état supérieur.

Aussi la théologie calviniste, si elle reconnaît qu'entre Dieu, être infini et parfait, et les créatures, limitées par définition, la distance ontologique et morale est immense, à tel point que, par rapport à l'Etre divin, on peut dire que nous ne sommes que néant et que, par rapport à la sainteté de Dieu, les anges eux-mêmes sont impurs, se refuse-t-elle à appeler mal, ce que LEIBNIZ appelait le mal ontologique : la simple limitation, l'absence de certaines qualités positives, lorsque cette limitation et cette absence sont dans l'ordre.

Le bien suprême, le bien proprement dit, n'appartient qu'à Dieu, seul être parfait au sens absolu. Mais tout être qui réalise l'idée créa-

(*) Ce texte date de 1936.

trice en vertu de laquelle il existe dans la hiérarchie des êtres est parfait relativement. Il y a une perfection relative, l'intégrité naturelle. Ce n'est pas un mal pour une créature de n'être pas Dieu et donc d'être limitée. Ce n'est pas un mal pour une pierre ou une plante d'être privées de l'organe de la vue. Car l'idée de créature, de minéral, de plante ne comporte ni l'immensité ni la vie sensible. Mais c'est un mal pour une créature de n'être pas à sa place, pour une pierre d'être privée de cohésion et pour une plante de ses organes de régénération ou de nutrition, à moins que ces événements ne préparent un état supérieur.

2° LE MAL PHYSIQUE.

La douleur n'est pas elle-même nécessairement un mal, lorsqu'elle survient dans les conditions requises pour provoquer chez l'être organisé les réactions utiles. Ce qui est un mal, c'est l'absence de mesure dans la douleur, son absence trop fréquente d'utilité. Elle est, normalement, l'avertissement utile d'un désordre, signe du mal plutôt que mal lui-même. Elle ne doit donc jamais être recherchée pour elle-même, mais elle ne doit pas non plus être considérée comme la chose qu'il faille éviter à tout prix ni aux autres, ni à soi-même. On n'a jamais le droit de faire le mal. On a quelquefois le devoir de s'imposer à soi-même ou de causer aux autres de la douleur. La douleur n'est donc pas toujours le mal. Prise en elle-même, elle peut n'être qu'un moindre bien. Elle a donc pu être envisagée comme un facteur normal dans le plan de Dieu. Il est impossible de concevoir des êtres physiquement sensibles et qui seraient imperméables à la douleur. La douleur n'est donc pas toujours et nécessairement une conséquence du péché. Elle a régné sur la terre avant le péché du chef de la création terrestre, comme moyen nécessaire de conduire l'animalité aux perfectionnements qui lui sont destinés dans le plan divin. « Celui qui n'a pas connu le péché a souffert », nous dit l'Ecriture (I Pierre 2 : 21-22). Il avait un organisme construit de manière à pouvoir souffrir. L'homme avant la chute devait donc pouvoir souffrir. Plus nous nous élevons dans l'échelle des êtres, plus le système nerveux est complexe, plus la vie consciente est intense et plus la souffrance peut devenir fulgurante, en proportion du désordre qui menace. Mais le vrai mal, c'est le trouble apporté à l'idée créatrice de Dieu. La douleur, elle, fait sa fonction : elle est la sentinelle qui avertit que l'ordre est troublé, que le désordre nuit à la joie et cela est un bien.

En opposition avec les idées théosophiques des catholiques, des luthériens et des remonstrants, CALVIN et la plupart des théologiens réformés ont professé des vues très sobres sur l'état de la création avant la chute de l'homme. La mort était, pour les animaux, le terme normal de leur existence individuelle. Si elle n'eût été un phénomène familier à Adam, la menace attachée comme sanction à la défense de

manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal lui eût été inintelligible. C'est que l'animal n'est pas une personne ; il n'est jamais qu'un exemplaire individuel de l'espèce à laquelle il appartient. C'est l'espèce que Dieu a en vue et que le plan créateur devait conduire à un état de perfectionnement supérieur, s'il n'avait été troublé par le fait du péché. La mort elle-même dans le règne animal était conçue comme un moyen d'atteindre cette fin. Elle n'est donc pas, dans ce règne, ce qu'elle est dans le règne où les individus sont des personnes immortelles, dans le règne humain. Elle n'est pas un mal absolu. Elle pouvait exister et existait en effet dans un monde dont Dieu a déclaré qu'il était très bon (Genèse 1 : 31).

Un monde animal, où la souffrance et la mort ont leur rôle, n'est pas nécessairement un monde mauvais. Ce qui est mauvais pour lui, c'est d'être assujetti à la vanité, comme dit saint Paul (Romains 8 : 20). C'est la souffrance sans fruit, la mort sans espérance, la marche dans le cycle infernal sans qu'il en doive jamais rien résulter d'autre — à moins qu'un miracle rédempteur ne vienne ouvrir des perspectives nouvelles. Et c'est l'état actuel de notre monde, faisant monter vers le ciel le gémissement de la création qui soupire après la délivrance des enfants de Dieu.

Cette conception si ferme et si modérée de l'orthodoxie calviniste a un double avantage.

Au point de vue apologétique, elle nous met dans une situation beaucoup plus favorable que les vues opposées, vis-à-vis des résultats les plus certains des sciences naturelles. La paléontologie nous apprend que longtemps avant la création de l'homme, les animaux luttaient et mouraient sur la terre. Notre théologie avait donc été au-devant de ce que les sciences naturelles ont reconnu être la vérité.

Au point de vue dogmatique, elle nous donne un point d'appui sur lequel nous pourrons faire reposer notre doctrine du péché. Le monde sortant des mains de Dieu est bon, très bon même. Mais contrairement à la thèse de LEIBNIZ, il n'est pas le meilleur possible : *Creatura non est capax infiniti*. Parce qu'elle existe en vertu d'un acte libre de la puissance infinie de Dieu, à chaque moment de son existence la créature peut être conçue comme ayant moins ou plus de perfections positives qu'elle n'en réalise actuellement. Elle ne peut donc être ni le mal absolu qui est contradictoire en soi, ni le bien absolu qui est Dieu. Elle est toujours quelque part dans l'infini entre ces deux extrêmes.

Mais en tant que créature de Dieu, elle réalise toujours un degré de bonté. Elle est relativement bonne et cette bonté relative peut être une perfection relative. Elle peut réaliser à un moment de son évolution l'idée qui correspond au stade où elle se trouve. Si rien ne vient troubler son évolution naturelle, la créature sera certainement dans cet état de perfection relative. Et ce que nous disons de la créature en général, nous le disons de la créature raisonnable et libre. En tant

que créée de Dieu et au moment de sa création, elle est parfaite ; en tant que créature, incapable de réaliser l'infini ; cette perfection n'est que relative. Elle ne peut jamais être considérée comme ayant épousé la pensée créatrice de Dieu.

3° LE MAL ÉTHIQUE.

Cette manière de voir permet de formuler une doctrine du mal moral, qui soit d'accord avec une saine philosophie et une doctrine du péché conforme à l'Ecriture.

Le mal moral est une déviation anormale dans la marche de la créature vers le bien, une défectuosité accidentelle, ayant sa cause effective et éventuelle dans une négation, mais une négation dans quelque chose de positif, de réel, donc de bon, une *privation*. Un acte moralement mauvais est un acte caractérisé par une privation : le manque de conformité avec les idées morales prises pour norme. Dans les morales humaines, cette loi peut être l'utilité, l'intérêt général, l'instinct social, l'impératif catégorique de la raison autonome. N'importe ! le mal moral est là quand manque la conformité avec la loi. La qualité négative, ici, ne désigne pas une pure négation. Elle est fait très réel. Dans ce sens, on peut parler des ravages du mal, de la puissance du mal.

Mais il faut faire attention de ne pas tomber dans le manichéisme ! Il ne faut pas confondre une expression oratoire avec une formule scientifique, faire d'une abstraction une entité. Dans le concret, ce qui existe, ce n'est pas le mal ; c'est l'homme mauvais. Ce qui occasionne des ravages, ce qui est puissant, c'est lui, avec sa personnalité privée de bonté, de justice, avec ses tendances privées de rectitude, d'équilibre, de direction bonne.

En second lieu, il faut remarquer que les morales humanistes évitent la plupart du temps de parler du péché et elles font bien. Elles peuvent s'élever à la notion du mal radical, comme l'a fait KANT. Mais s'il n'y a pas de législateur au-dessus de l'homme collectif ou individuel, on peut parler d'inconséquence, de dissidence sociale, de mal dans ce sens, puisqu'il y a manque de conformité avec quelque chose pris pour norme. Mais on ne voit pas encore ce que c'est que le péché, dans son essence véritablement titanique.

4° LE PÉCHÉ : MAL MYSTIQUE.

Le péché est, dit l'Ecriture, une *anomia* à l'égard de la Loi de Dieu, un manque de conformité avec la Loi de Dieu (I Jean 3 : 4). Il suit de là qu'il englobe ce que les philosophes appellent la loi morale, puisqu'en effet c'est sa Loi que Dieu a gravée dans nos cœurs, en nous donnant l'instinct éthique et social, mais qu'il déborde au-delà de cette Loi, puisque Dieu a exprimé dans sa Loi des prescriptions et

des défenses qui ne sont inscrites ni dans la raison pratique, ni dans le sentiment moral. Ce sont des lois rituelles. Nous chercherons plus tard la raison de ce fait. Toujours est-il que la loi divine comporte de telles dispositions. Et si le sens humain ne peut les connaître par lui-même, il a gardé l'intuition pratiquement universelle qu'elles doivent exister. La preuve en est qu'il les invente quand il ne les connaît pas et qu'il tend à les compliquer et à les dépasser quand il les connaît. Et cela aussi est un péché.

Il résulte immédiatement de notre définition, que le péché ne se restreint pas à la catégorie des actes volontaires, délibérés, comme le veulent certains théologiens à l'exemple des moralistes individualistes. De même qu'il y a un mal radical pour KANT, il y a un péché radical et des péchés particuliers. Le péché relève de la Loi de Dieu. Or, la Loi interdit la convoitise et commande l'amour. Le Christ voit dans une pensée de colère haineuse, la transgression du commandement qui dit : « Tu ne tueras point » ; dans une pensée de concupiscence coupable, il nous dit qu'on a transgressé la Loi qui interdit l'adultèrerie. C'est du cœur, pour lui, que procèdent les mauvaises pensées, les meurtres, l'adultèrerie, la fornication, le vol, les faux témoignages, les blasphèmes. Aussi dit-il à ses auditeurs : « ...Si vous, qui êtes mauvais » (Luc 11 : 13), et ailleurs : « Un arbre mauvais ne peut porter de bons fruits. » (Matthieu 12 : 33). Il y a un péché radical, un état du cœur qui est une dépravation dont les fruits extérieurs sont les péchés particuliers.

Cette idée est très choquante pour l'individualisme rationaliste : « Moi, entendez-vous dire souvent, moi, je ne me reconnaissais coupable que de ce que j'ai expressément et délibérément voulu. »

Malheureusement il ne s'agit pas de ce que nous reconnaissions, mais de ce que Dieu connaît. Aussi l'apôtre Paul dit-il : « Je ne me sens coupable de rien : je ne suis pas justifié pour cela. » (I Corinthiens 4 : 4). Dieu est plus grand que notre cœur, dans tous les sens. Ce n'est pas notre conscience égocentrique qui juge en dernier ressort : c'est la Parole de Dieu. La Loi divine exprime les conditions morales et religieuses que l'homme doit réaliser pour remplir ses fonctions cosmiques, sociales et individuelles de prêtre, de roi et de prophète.

Le fait est qu'il ne les remplit pas. Il ne les remplit pas non seulement dans ce sens qu'ici et là, par des actes de volonté inconsidérés et par des actes de volonté très délibérément commis, les individus s'opposent à l'idéal, à l'ordre de création, mais encore dans ce sens que tous les individus pris génériquement sont en opposition avec la loi d'amour et de justice par toutes les facultés de l'âme et par leur inclination profonde et radicale. Ce ne sont plus seulement les individus, c'est l'homme, l'humanité dans son cœur, son entendement et sa volonté, qui est en contradiction avec les conditions normales de la vie, sur tous les plans du réel.

Par là, l'homme se pose comme un anti-Dieu, comme le suppôt du désordre contre l'ordre, du mal contre le bien, de la mort contre la vie. Le φρόνημα τῆς σαρκὸς, l'affection, l'inclination, la pensée profonde de la chair, de l'homme naturel, est inimitié contre Dieu, ἔχθρα εἰς θεόν (Romains 8 : 7) ; elle ne se soumet pas à la loi de Dieu et elle ne le peut, où δύνανται. (Romains 8 : 8).

Elle ne le peut, non pas dans ce sens que rien ou personne la contraigne, mais dans ce sens que très spontanément, d'elle-même, librement et avec le consentement de sa volonté, elle est aversion pour la loi d'amour, de piété, de justice, et qu'ainsi elle n'accepte jamais de loi.

Elle ne le peut, non pas dans ce sens qu'elle ne puisse, quand elle le veut, accomplir extérieurement les prescriptions particulières de la loi morale, tant qu'elle ne s'est pas endurcie, prier ou ne prier pas, mentir ou ne mentir pas, violer la foi conjugale ou la respecter, voler ou ne pas voler le bien d'autrui, mais dans ce sens que « quelque belle apparence qu'aient (ses) œuvres au dehors, elles ne laissent pas d'être mauvaises, parce que le cœur... est corrompu ».

C'est dans ce sens que « nous ne pouvons que faire le mal, comme un mauvais arbre ne peut produire que de mauvais fruits ». C'est dans ce sens que selon les termes primitifs de la *Confession des péchés*, « nous transgressons sans fin et sans cesse les saints commandements de Dieu ». C'est cela qui est le Péché, qu'il importe de distinguer des péchés particuliers que nous pouvons à notre gré, et tant que nous ne nous y sommes abandonnés, commettre ou ne pas commettre extérieurement.

Et voici un autre fait. C'est que la conscience individuelle, réveillée par la conviction du Saint-Esprit, prononce un jugement de condamnation contre le φρόνημα τῆς σαρκὸς en tant que tel. La raison pratique voit que ce qui est inimitié contre Dieu doit être vaincu, que ce qui est nuisible doit être jugulé, que ce qui est pervers doit être restauré.

Mais elle dit quelque chose de plus : elle dit que ce qui est injuste — et le péché est l'injustice suprême à l'égard de Dieu, la négation et le refus du débiteur à son égard — doit être condamné.

Cela suppose le franc-arbitre. Car où il n'y a pas de volonté, il est clair qu'il ne peut y avoir de péché.

Or, nous venons de le voir, il n'y a plus actuellement en l'homme de franc-arbitre, de liberté naturelle au bien, ni dans le genre humain, ni dans les individus : seule subsiste la liberté formelle.

La conscience régénérée nous avertit donc qu'il doit y avoir eu un moment dans l'évolution de l'homme où son φρόνημα avait le franc-arbitre, et elle nous indique encore que le péché, le péché radical — (originel) — a son origine en un état primitif de l'homme où toutes les personnes morales individuelles et leurs volontés sont solidaires,

indivises. Ainsi le péché radical n'est pas un fait individuel, mais un fait générique.

Il résulte encore de la définition scripturaire que nous avons donnée que le péché n'a pas d'existence par soi. Il ne peut se concevoir que par rapport à l'état normal : il n'est pas une substance ; encore moins une hypostase.

Un pécheur n'est pas le péché, contrairement à ce que pensait FLACCIUS, par exemple ; c'est un être primitivement créé de Dieu, primitivement bon et qui a changé de qualité. Et cela est vrai même de Satan.

Il est certain pourtant que le péché de l'ange diffère du péché de l'homme. Il est purement conceptuel chez les anges qui sont de purs esprits. Chez l'homme, l'élément affectif intervient soit avant, soit après la transgression de la Loi divine. L'imagination se trouble devant l'œuvre de la volonté. Aussi n'entendons-nous jamais l'Ecriture nous parler de trouble de conscience ni de repentir des démons. Tandis que l'Ecriture nous parle d'un certain travail de la conscience qu'elle appelle une repentance qui va à la mort, comme le remords de Judas, par exemple, et qui n'a rien de commun avec la résipiscence créée par le Saint-Esprit. Mais malgré cette différence entre le péché démoniaque et le péché humain, il faut reconnaître que les anges déchus restent des créatures de Dieu et que chez eux aussi le péché est dépravation, corruption, perversion de ce qui était bon primitivement. La deuxième Epître de Pierre et l'Epître de Jude sont formelles sur ce point.

La corruption totale ne peut donc être comprise, même chez le démon, que dans un sens extensif et non intensif. Elle envahit tout et s'étend à tout l'être. Mais elle n'en altère pas la substance. Si c'était le cas, l'être serait anéanti. Or, le péché est bien un effort de l'âme vers le néant. Mais par le décret et la providence de Dieu, c'est un effort vain. Jésus ne connaît pas d'immortalité conditionnelle. La doctrine d'après laquelle le péché est une notion qui ne se conçoit que par rapport à la Loi divine, et qu'il ne peut exister que chez un être primitivement libre et bon, trouve son expression concrète dans la doctrine de l'état d'intégrité des anges et de l'homme précédant leur rébellion contre Dieu.

La doctrine de l'état d'intégrité se lie à la doctrine des ordonnances de création. La place naturelle où ces deux doctrines doivent être traitées est dans la cosmologie théologique. Elles font partie de la description de la création dans l'état d'intégrité.

D'après les données de la Genèse, ces ordonnances de création peuvent le mieux se concevoir en partant de l'idéal du nihilisme naturiste contemporain, avec les corrections qu'impose la foi religieuse.

Si, comme le disait LAMARTINE, « l'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux », il n'est pas étonnant que l'idéal normal de l'état de création persiste dans son rêve de restauration sociale. L'er-

reur des anarchistes et des nihilistes ne consiste pas en ce qu'ils conçoivent un état de bonheur humain débarrassé de toutes contraintes sociales et conventionnelles, ni en ce qu'ils rêvent, comme les sectaires du Moyen-Age, de l'abolition de l'Etat, ni même dans leur pré-dilection assez comique pour le nudisme renouvelé des flagellants. Leur erreur consiste à méconnaître le péché qui rend toutes ces belles choses impossibles et actuellement désastreuses. Elle consiste à croire que par une décision de son franc-arbitre, l'homme peut se replacer dans l'état de nature normale.

Les flagellants, qui se croyaient parvenus à un état de délivrance du péché, étaient tombés dans les mêmes excès. Nier le péché ou croire qu'on peut s'en affranchir complètement, revient pratiquement au même, et le perfectionnisme théologique est continuellement exposé aux mêmes excès sociaux que le nihilisme anarchiste. Se croire un ange expose au péril de la bestialité, car ce n'est pas impunément qu'on méconnait une réalité aussi permanente et redoutable qu'est le mal radical, le péché originel. Le système nudiste, appliqué à l'homme actuel dont le corps est déshonoré par la maladie et la décrépitude, et dont l'âme est gangrénée par le péché, est tout simplement grotesque et répugnant.

Quoi qu'il en soit, c'est à la lumière de l'idéal qui flotte dans l'esprit de nos modernes reconstructeurs de la société humaine que nous pouvons le mieux comprendre les données de la Genèse sur les ordonnances de création, à condition de les corriger par les données positives de la révélation sur deux points : l'institution de la Religion positive et l'institution du mariage monogame et de la famille.

Les autres libertés réclamées par les anarchistes : liberté de la pensée scientifique et de l'activité laborieuse dans tous les domaines de la vie humaine, sont impliquées dans l'ordre de dominer la terre et de se l'assujettir, et dans le fait que ce qui constituait la science pour la pensée antique, déterminer l'essence des êtres en leur donnant un nom, est laissé par Dieu à la discrétion de l'homme. Sa liberté est complète. Il peut agir à son gré, conformément aux suggestions de sa nature qui est bonne. La seule restriction qui lui est imposée est une restriction religieuse, marquant sa dépendance à l'égard de Dieu.

Quant à la religion, il est remarquable qu'elle apparaît dans la Genèse, avant la chute, sous les caractéristiques que la science indépendante contemporaine reconnaît comme ce qu'il y a de plus primitif. Il n'est pas encore question de sacrifier, ni de prière. Ces actes religieux n'apparaissent successivement, le sacrifice d'abord et la prière ensuite, qu'après la chute. Ce que nous voyons, ce sont les *jours* — le tabou.

Nous n'avons que très peu de choses à dire sur l'état d'intégrité des anges. L'Ecriture est sur ce point d'une sobriété qui doit nous servir d'exemple.

CALVIN croyait qu'il allait de soi que les anges avaient été créés à l'image de Dieu, puisqu'ils étaient, croyait-il, d'une nature plus parfaite que l'homme. Mais l'Ecriture ne dit nulle part, à notre connaissance, qu'il en soit ainsi. Il nous semble, avec H. BAVINCK, que les anges ont été créés antérieurement à l'homme ; qu'ils lui sont supérieurs en intelligence et en force, mais que ce n'est qu'après l'*ἀνακεφαλαιώσις ἐν τῷ γρίστῳ* (Ephésiens 1 : 10), la réduction en Christ à la somme qui exprimera la perfection que le Créateur avait en vue, et donc à la résurrection, qu'ils atteindront la richesse spirituelle que l'homme possédait déjà virtuellement dans l'état de sa création à l'image de Dieu.

Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que tous les anges étaient primitivement purs, bons dans le sens tout relatif où une créature peut être bonne, c'est-à-dire répondant à l'état d'intégrité correspondant au stade de développement où elle est placée. C'est tout ce qu'il nous importe de savoir pour l'honneur de Dieu qui a porté ce jugement sur son œuvre qu'elle était excellente. Puisqu'il y a des anges qui sont devenus des démons, ce ne peut être que par un abus de leur liberté. Mais nous n'avons pas à exercer notre curiosité sur les anges : ici comme ailleurs, nous devons appliquer la maxime : « Rien au-delà de ce qui est écrit. ».

C'est de nous-mêmes que nous avons à nous occuper et là nous rejoignons CALVIN : presque toute la somme de notre sagesse revient à la connaissance de Dieu et de nous-mêmes. Or, nous savons de l'homme qu'il a été créé à l'image de Dieu. Il était originairement l'image — l'image analogique sans doute — mais l'image de Dieu, dans son corps et surtout dans son âme. Comme le péché est un fait d'ordre spirituel, c'est dans l'âme de l'homme que nous avons à considérer l'image de Dieu.

Et il se trouve que nous avons un commentaire inspiré et canonique de cette expression. Dans Colossiens 3 : 10, nous lisons : « Revêtez le nouvel homme renouvelé dans la connaissance à l'image de celui qui l'a créé. » Et dans Ephésiens 4 : 24 : « Revêtez le nouvel homme qui a été créé d'après Dieu en justice et en sainteté véritables. »

Ces textes enseignent clairement que l'homme sortant des mains du créateur était dans un état de perfection relative.

Le luthéranisme orthodoxe du XVII^e siècle a exagéré la notion de cet état de perfection. Il a rendu ainsi inintelligible la possibilité de la chute. Un Adam ayant atteint la science et la sainteté parfaites aurait été impeccable. On ne comprendrait pas qu'il eût été accessible à la séduction du péché.

L'arminianisme, d'un autre côté, conçoit la créature raisonnable primitive dans un état d'innocence puérile, avec une volonté indifférente au bien et au mal, dans une indétermination complète. Mais

l'indétermination dans un être réel, réellement donné, est un non-sens. L'arminianisme perd donc tout fondement réel. En réalité, il prend le mal comme point de départ, car l'indifférence à l'égard de la volonté de Dieu, l'indétermination initiale à l'égard de la Loi divine, est déjà un état donné, déterminé, et cet état est mauvais.

Comme l'arminianisme méconnaît cette vérité évidente, il n'arrive pas à formuler un concept du mal qui en exprime le néant et la vanité. Car le mal ne peut se comprendre que comme une opposition négative au bien. L'arminianisme a toujours tendance à faire du péché une *entitas quaedam realis et positiva*. Sous prétexte de le prendre au sérieux, il s'interdit d'en dévoiler le vide vertigineux, qui est la privation de ce qui était plénitude et réalité, avec pour conséquence hideuse la mort de ce qui aurait dû être immortel. La faute d'un être innocent et naïf n'aurait pu en bonne justice avoir une conséquence aussi redoutable.

A l'arminianisme, nous opposons donc la parole de l'Ecriture d'après laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu, donc dans un état de sainteté et de justice réel, car Dieu n'est pas indéterminé : il est réel actuellement. Sa liberté n'est pas l'indifférence à l'égard du bien et du mal. Elle est originairement tournée et orientée vers le bien.

Mais, d'un autre côté, aux exagérations de luthéranisme scolaistique du XVII^e siècle, nous opposons la parole de l'Apôtre : « Le premier homme était de la terre » (I Corinthiens 15 : 47) ; l'image de Dieu en lui n'était pas la reproduction adéquate de Dieu ; les traits devaient être précisés et affermis. Il n'était pas au terme de son ascension, mais au début, sur la route, dans la bonne direction, mais encore bien loin de la stature parfaite du second Adam, qui est spirituel. Il pouvait donc marcher vers le but s'il le voulait, et dévier de sa route s'il le voulait. Il pouvait trébucher par manque de fidélité dans la vigilance. Saint, il l'était, mais il n'était pas confirmé dans la sainteté. Il était peccable. Le fait qu'il a réalisé cette sinistre possibilité n'a donc rien qui doive nous étonner. Il n'avait pas le don de persévérance constante dans le bien et son libre-arbitre était par définition un état d'équilibre instable.

RÉFLEXIONS SUR LA GRACE

par Auguste LECERF

I. La grâce commune

INTRODUCTION

[Le texte que nous publions ci-après est une partie d'un cours donné à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, à une date que nous ne pouvons déterminer exactement.

Il faisait suite à un cours ayant eu pour objet la prémotion physique (*prae cursus et concursus*), où le Professeur Auguste LECERF était resté sur le plan de la nature et de la providence naturelle, ce que le terme même de prémotion physique (*phusis = nature*) impliquait suffisamment. C'est le plan où se rencontrent la souveraineté de Dieu et la nature des êtres créés, la nature de l'homme aussi par conséquent. Or, la liberté est un trait spécifique de la nature humaine. Par la prémotion physique, on se trouve donc sur le plan où Dieu, par son action, non seulement n'amoindrit pas la liberté créée, mais la pose au contraire, et en fait une réalité concrète, grâce à quoi on peut comprendre comment une même action peut être dite simultanément tout entière l'action de Dieu et tout entière l'action de l'homme. La souveraineté de Dieu agit en fournissant la matière de l'action : il crée et conserve la vie, l'énergie et la substance qui en est le support. La liberté humaine agit en imprimant sa forme à l'action : l'intention bonne ou mauvaise, la conformité à la Loi ou ce qui manque à l'action pour qu'elle soit bonne. Dieu est matériellement l'auteur de l'action qui est matériellement indifférente. L'homme est le sujet formel de l'action qui est, de par sa forme, bonne ou mauvaise].

1° LE PÉCHÉ REND NÉCESSAIRE LA GRÂCE COMMUNE.

Même s'il n'y avait pas le péché, cette action cosmique et physique du Saint-Esprit serait nécessaire pour que la créature pût passer de la puissance à l'acte, du rêve impuissant à la réalité agissante.

Mais il y a le péché. Et alors l'action cosmique, la prémotion physique, la direction purement providentielle restant sur le plan

naturel ne suffit plus d'après le dogme réformé : là où le péché abonde, il faut que la grâce surabonde, non pas seulement pour sauver des pécheurs et justifier et sanctifier des impies, cela va de soi, mais simplement pour conserver l'humanité dans sa nature d'humanité pécheresse. Et voici pourquoi. Le péché n'est pas seulement une négation, un néant. C'est une négation qui prend son point d'appui et qui se réalise dans quelque chose de positif et de réel, dans une forme, dans une nature donnée. C'est une force et une force détructrice. Pécher, c'est violer la Loi divine ou se mettre en opposition avec elle. C'est violer la loi de son être, c'est donc commencer à mourir, à mourir non seulement quant au corps mais aussi quant à l'intelligence. Si donc l'Esprit de Dieu se contentait de continuer à fournir à la sensibilité intelligente la force matérielle, l'intelligence, puis la liberté dont elle est le ressort, s'éteindraient, et la force serait bientôt maniée par la seule concupiscence bestiale. L'humanité sombrerait au-dessous de l'animal.

S'il en est ainsi, si le péché n'est pas seulement un crime, s'il est encore une maladie, je ne sais quel cancer rongeur, on comprend que les seuls dons naturels ne suffisent pas à l'homme déchu pour rester simplement un homme et qu'il faille autre chose. Cette autre chose, c'est, disent les réformés, CALVIN en tête, c'est la *grâce générale* ou *grâce commune*, ou encore *grâce résistible*.

On comprend qu'ils soient à peu près les seuls à le dire. Les arminiens extrêmes ne voient dans le péché qu'une faute morale : des remèdes moraux doivent donc suffire à en enrayer les conséquences. Aussi enseignent-ils que la grâce de Dieu, c'est le don de son amour, la connaissance de l'Evangile, la puissance de l'action de la vérité. Pour ceux qui ne connaissent pas l'Evangile, les dons naturels, les talents et les qualités de l'esprit, les lumières de la philosophie suffisent. Et pour ceux qui connaissent l'Evangile, il n'y a pas d'action de l'Esprit de Dieu en dehors de la parole : « Interna vocatio, dit LIMBORCH, non est virtus Spiritus seorsus operans a verbo, sed per verbum, et verbo semper inest... »¹.

Les luthériens, de même, lient l'action de la grâce à la Parole et aux Sacrements ; les catholiques romains aussi. D'ailleurs, l'homme déchu n'est que très faiblement affecté par le péché qui lui a fait simplement perdre ses dons surnaturels. Les arminiens modérés admettent souvent une sollicitation du Saint-Esprit distincte de la prédication de la Parole. Mais ils ne voient pas, en général, la nécessité d'une grâce spéciale pour les non-régénérés leur permettant de ne pas devenir des sous-hommes. La liberté est un apanage de la nature humaine et l'action naturelle de Dieu respectant soigneusement cette liberté suffit amplement. Les institutions sociales et religieuses suffisent amplement, de leur côté, pour servir de cadre à cette action

¹ LIMBORCH, *Theologia Christiana*, IV, xii, 2.

divine. Ce qui deviendrait grave, c'est l'obscurcissement de l'idée religieuse et de l'idéal moral.

En opposition à ces théories, nous affirmons qu'il est nécessaire de reconnaître l'action de la grâce non seulement pour mener les pécheurs au salut éternel, mais encore pour sauver tous les hommes de la chute dans la bestialité, pour les sauver dans le plan naturel et social. Par *grâce*, nous entendons une action imméritée, gracieuse et bienfaisante de l'Esprit de Dieu, non plus seulement sur la matière humaine, mais sur sa nature supérieure et pouvant aller jusqu'à agir efficacement sur sa liberté en la tenant en bride et en refoulant les poussées du péché. Par *grâce commune*, j'entends cette action s'exerçant non en vue de mener les pécheurs à la gloire éternelle, mais en vue de maintenir l'ordre naturel et social, dans l'individu et dans les groupes humains.

On peut s'étonner que nous attribuions au Saint-Esprit le souci de maintenir et de sauver socialement, et du point de vue naturel, des hommes que la justice de Dieu revendique pour la juste punition de leurs crimes.

2° IMPORTANCE DE L'ORDRE NATUREL.

C'est que nous croyons que l'ordre naturel a une valeur propre, parce qu'il contribue pour sa part à glorifier Dieu en répandant, autant que le permet sa justice, de la lumière et de la joie sur les créatures. Il n'y a pas que la cité de Dieu : il y a aussi la cité humaine ; il n'y a pas que le ciel : il y a la terre qui est aussi une création de Dieu. Si Dieu fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, ce n'est pas par indifférence morale : c'est parce que l'ordre humain naturel a du prix à ses yeux. Renoncer au monde, pour le calviniste, ce n'est pas renoncer à agir dans et sur le monde ; c'est renoncer à faire du monde notre fin suprême, mais ce n'est pas mépriser les bénédictions naturelles. L'expérience du chrétien lui prouve à elle seule que si le ciel est la grande consolation, la perte des bénédictions temporelles, la perte des biens terrestres ou des êtres aimés est un réel malheur. Le monde est une valeur réelle, la société humaine est une valeur, et Dieu conserve les valeurs autant que cela est conciliable avec la réalisation d'ensemble du plan de la palingénésie, de la transfiguration de l'univers qu'il a créé et des exigences de la justice éternelle.

3° PREUVES DE L'ACTION DE LA GRÂCE COMMUNE.

Qu'il y ait une action, une sollicitation de l'Esprit de Dieu dans tous les hommes, élus et réprouvés, croyants et infidèles, et que cette action s'exerce dans une certaine mesure aux dépens de leur liberté pour réfréner les effets du péché, cela résulte des données de l'Ecriture et des données de l'expérience.

a) *Les données de l'Ecriture.*

Dans Esaïe 63 : 10, il est dit des Israélites infidèles qu'ils ont contristé l'Esprit Saint de Dieu et qu'il s'est changé pour eux en ennemi. Etienne reproche aux Juifs de son temps de résister au Saint-Esprit, comme l'ont fait leurs pères (Actes 6 : 51). Dans ces textes l'Esprit de Dieu est représenté comme luttant avec les irrégénérés, les méchants, tout homme indistinctement. Ceux-ci sont accusés de lui résister, de le contrister, d'éteindre ses opérations. Ainsi, de même qu'il est présent, omniprésent dans la matière physique pour la soutenir et l'animer, de même est-il omniprésent dans les esprits des hommes comme l'esprit de vérité, de justice opérant en eux conformément à leur nature morale et spirituelle.

D'après l'Ecriture toujours, lorsque Dieu retire son Esprit de l'âme des réprouvés et qu'il les abandonne à leurs propres inspirations ou aux inspirations des puissances du mal, en punition de leurs péchés, l'ordre naturel est bouleversé en eux. Relisez la terrible description que saint Paul fait de ce jugement et des conséquences qui en résultent (Romains 1 : 24-30 ; cf. Psaume 81 : 11-12).

Enfin, ce qui prouve définitivement qu'il y a une grâce commune distincte de celle qui sauve pour le ciel, c'est que l'Ecriture nous parle d'hommes qui ont reçu la Parole avec joie et qui ont eu part à l'Esprit, qui ont goûté le don céleste, qui ont été illuminés et qui seront finalement endurcis dans leur reniement de Dieu et des choses divines (Hébreux 6 : 6).

b) *Les données de l'expérience.*

L'expérience, notre propre expérience, nous prouve la présence de cette action intérieure à notre esprit. L'homme a conscience de l'immanence de Dieu en lui, non seulement dans le fait que la raison universelle est le ciment logique de la science propre et des choses, non seulement encore dans ce qu'il sent que toute sa force et vigueur est d'être appuyé sur Dieu et que son être est créé de Dieu, mais encore dans ces suggestions subites qui surgissent aux heures décisives pour des cas concernant son métier, sa vocation, les difficultés où il se débat. Le mot qui désigne ces suggestions montre bien qu'en nous réside une conscience plus ou moins claire du fait qu'elles sont dues à une impulsion divine : « J'ai eu, dit-on couramment, une véritable inspiration », et beaucoup, qui ne sont nullement nos coreligionnaires ni même très religieux, disent : « une inspiration du ciel ». Cette idée était familière même à la pensée païenne : « Dis-moi qu'a donc l'homme dans son esprit, sinon ce que Jupiter y met chaque jour », dit HOMÈRE (XVIII, 135). Et CALVIN, qui cite ce passage², ajoute : « De fait l'expérience montre quand les plus habiles et rusés se trouvent tous les coups ébahis, que les entendements humains sont

² Institution chrétienne, II, II, 17.

en la main de Dieu pour les adresser, à chacune minute. » Chez SOCRATE, la conscience qu'il avait de la réalité dont nous parlons s'est exprimée dans sa foi à son guide intérieur, à son génie familier, comme il disait.

Mais c'est surtout dans les faits de l'ordre moral que s'affirme avec une puissance souvent irrésistible l'intuition que nous avons du Dieu intérieur qui nous sollicite à fuir le mal, à nous élever vers le bien et, quand nous y résistons, quand nous repoussons cette sollicitation, nous avons conscience de résister à Dieu même. Or, cette expérience n'est pas réservée aux seuls régénérés. Elle est commune aux bons et aux méchants, à celui qui prie et à celui qui ne prie pas. De même que la voix de la conscience a en elle une autorité qu'elle ne tire pas de nous-mêmes, de même ces expériences ont en elles un quelque chose qui révèle la source divine d'où elles dérivent. A de certaines heures, le pécheur sent qu'il cède ou qu'il résiste à une sollicitation intérieure de Dieu.

En conclusion : l'Ecriture et l'expérience établissent que l'Esprit de Dieu et son action sont immanents à toute âme humaine et qu'il confirme, avec plus ou moins de force, tout ce que l'esprit humain peut avoir en fait d'intention religieuse et morale.

4° EFFETS DE LA GRÂCE COMMUNE.

Les effets produits par la grâce commune à tous les hommes sont d'une importance capitale pour l'individu et pour la société.

Sans la grâce commune, l'individu, sous l'empire de l'orgueil et de la méfiance, doit devenir un paranoïaque ; sous la prédominance de la sensualité, il doit devenir cliniquement fou ou idiot. La bestialité ou le délire sont l'aboutissement normal du péché pour l'individu, lorsque la grâce commune n'en restreint pas les effets sur l'entendement humain. « Il y a, dit CALVIN, quelque appréhension universelle de raison imprimée naturellement en tous hommes, et toutefois cela est tellement universel qu'un chacun pour soi en son intelligence doit reconnaître une grâce spéciale de Dieu : à laquelle reconnaissance Lui nous éveille suffisamment, en créant des pauvres fols et simples esquels il représente comme en un miroir quelle excellence aurait l'âme de l'homme (depuis la chute) si elle n'était éclaircie de sa lumière, laquelle est tellement naturelle à tous, que c'est un bénéfice gratuit de sa largesse envers un chacun. »³.

Mais ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'il y a des psychoses collective, nationale et ecclésiastique lorsque la grâce commune déserte une nation ou une Eglise. Cette extinction de la grâce commune n'implique pas nécessairement pour les individus qu'ils sont ou seront privés de la grâce particulière du salut éternel. Le fait qu'il y a des fous et des idiots qui naissent et vivent sous l'alliance de grâce, qui

³ *Institution chrétienne*, II, II, 14.

ont reçu le baptême et dont certains sont capables de faire consciemment les actes de foi et de repentir auxquels le salut est promis, démontre que les deux ordres de grâce en question sont indépendants l'un de l'autre. Encore une fois, la grâce commune vise non à conduire les pécheurs au ciel, mais à les empêcher de devenir des démons ou des énergumènes. Dieu, qui est libre dans la dispensation de ses dons, la dispense suffisamment pour que ce résultat soit atteint.

Nous devons à la grâce commune :

1) La conservation et le développement de l'intelligence chez l'homme déchu et les inspirations théoriques et pratiques, parfois géniales, qui lui sont accordées.

2) Toutes les formes de civilisation, de culture ou de demi-culture qu'on rencontre chez les hommes, toutes les aspirations vers un progrès social, toute culture morale, toute vertu humaine et naturelle, tout héroïsme. L'héroïsme est une manifestation du sublime et le sublime est un reflet magnifique de la gloire de Dieu dans l'ordre créé.

3) A cette action de la grâce commune est due cette intuition plus ou moins vague de Dieu qui est le partage de tous les hommes, ce sentiment religieux qui revêt de respect les rites religieux, que ces rites aient été reçus de Dieu ou qu'ils aient été inventés par l'imagination satanisée de l'homme.

Qu'on nous comprenne bien. La religion, même la religion qui adresse son culte au vrai Dieu, n'a jamais donné et ne donnera jamais le ciel à personne. Il n'y a qu'un Sauveur : Dieu. Mais la religion et les religions, même les plus repoussantes et les plus grossières, même les plus barbares, sont des institutrices d'humanité. Sans doute, DUNKHEIM se trompe-t-il quand il leur attribue la création des intuitions de temps et d'espace et des catégories de la raison. Mais il nous paraît très certain que quand l'esprit humain a perdu ce garde-fou, il perd du même coup son équilibre théorique et qu'il tend à se déshumaniser. Il perd très vite la foi en sa propre raison.

4) Enfin, aux opérations de la grâce commune se rattachent le sentiment religieux et la piété des chrétiens inconvertis. Cette piété présente de grands dangers pour le salut personnel de ceux qui la cultivent. Elle est une œuvre pie et ils cherchent le salut dans cette œuvre pie, au lieu de renoncer à eux-mêmes et de ne chercher leur salut ailleurs qu'en le Christ et en la miséricorde du Père. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle conduit souvent à une réelle réforme intérieure des sentiments et à une véritable réforme extérieure des mœurs. Elle produit des types d'humanité d'une haute distinction spirituelle et éthique. Elle doit donc être attribuée à l'action de la grâce commune qui vise précisément à éléver le niveau spirituel de l'ordre humain. Cette piété étrangère à la véritable religion, pour dan-

gereeuse qu'elle soit, n'exclut pas forcément celui qui en est imbu de la grâce particulière du salut. La grâce efficace et particulière peut faire de l'esprit et de la vie avec ce qui n'est encore que chair et sang.

5° LES CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA DOCTRINE DE LA GRÂCE COMMUNE.

Toute vérité a une efficacité, une force propre, distincte de la grâce elle-même. Quelles seront les conséquences naturelles de la doctrine de la grâce commune pour celui qui l'insère dans son *credo* ?

Cette doctrine, spécifiquement calviniste, est le contre-poids de l'ascétisme qui doit avoir sa place et son rôle, et qui a cette place et ce rôle dans la morale réformée.

Oui, sans doute, la vie du chrétien doit être une continue méditation de la vie éternelle : nous sommes des citoyens des cieux, dit l'Ecriture (*Philippiens 3 : 20*). Sans doute le chrétien doit être crucifié au monde : celui qui ne se charge pas de sa croix n'est pas digne de moi, dit le Christ (*Matthieu 10 : 38 ; 16 : 24*, et parallèles). Mais une éthique qui se bornerait là et qui condamnerait ou simplement dépréciérait la préoccupation de l'activité naturelle et des grands intérêts terrestres serait renfermée entre les deux termes de l'opposition, entre le sacré et le profane. Au chrétien serait réservé la culture spirituelle et l'évangélisation ; à l'homme du monde, le travail dans le monde d'où l'esprit de Dieu est totalement absent. Avec une telle piété, des personnalités religieuses comme COLIGNY, le TACITURNE, Olivier CROMWEL seraient inconcevables. La seule préoccupation légitime devrait être de se séparer du monde, de condamner toute culture, toute politique, toute science humaine considérées comme des manifestations mauvaises en elles-mêmes.

Par la doctrine de la grâce commune, le calviniste sait, au contraire, que les beaux-arts, les sciences, l'industrie, la civilisation sont des manifestations de l'esprit de Dieu ; qu'elles sont toutes bonnes, légitimes et belles en elles-mêmes ; il sait que non seulement la nature, mais qu'encore l'ordre social ne sont pas en soi des choses profanes. Il peut donc se sentir appelé à travailler, et à travailler de toute son âme qu'il a consacrée au Dieu qui l'a inscrit sur les paumes de ses mains (*Esaïe 49 : 16*), à promouvoir la gloire de ce Dieu dans des domaines où le salut des pécheurs, le soulagement des misères ne sont pas en jeu. A chacun de répondre à l'appel qu'il a reçu : il y a des vocations missionnaires et sociales chez les calvinistes ; mais il doit y avoir, et il y a aussi, des vocations séculières, artistiques, scientifiques.

Par sa doctrine de la grâce commune, le calvinisme est protégé, dans une grande mesure, contre un piétisme étroit et sectaire. Il cesse d'être purement et simplement une théologie, pour devenir un principe universel d'action. Dieu est roi, et le rayonnement de sa gloire doit illuminer et transfigurer toutes les formes de l'activité humaine.

Désormais le calviniste pourra sympathiser avec tout ce qu'il y a de beau, de vrai, de pur, de noble même dans les civilisations ou les littératures non chrétiennes, car il sait que tout cela est l'œuvre de l'Esprit de Dieu qui habite et agit dans le cœur de tout homme paraissant en ce monde.

II. Nécessité de la grâce salvatrice

Jusqu'ici nous avons étudié l'œuvre de conservation réalisée par le Saint-Esprit. Maintenant nous allons nous occuper de son œuvre de restauration. Ce dernier aspect de l'œuvre du Saint-Esprit est plus familier à la majorité des chrétiens. En dehors de la théologie authentiquement réformée, on ne reconnaît et on ne connaît guère que l'œuvre de restauration. Cela tient, nous l'avons dit, en partie au fait que l'idée qu'on se fait de la puissance cosmique du péché est assez mince soit dans l'Eglise catholique, soit dans les milieux protestants qui ont plus ou moins été contaminés par l'arminianisme. Mais il y a une autre raison pour cela. C'est que l'œuvre de restauration opérée par le Saint-Esprit concerne le sort éternel de chaque individu qui entre en contact avec la révélation de la bienveillance de Dieu à son égard. Elle a donc un intérêt vital pour lui. Il est assez naturel qu'elle occupe le premier plan dans sa pensée. Il est naturel aussi que l'Ecriture nous fournisse sur ce grand sujet des données plus abondantes.

On ne s'étonnera pas non plus que nous consacrons la place principale dans notre cours à l'œuvre de Restauration, au Saint-Esprit comme auteur de la vie nouvelle de ceux qui sont en Christ, de ceux qui font partie intégrante du corps mystique du Christ.

Certes, le monde, la conservation de cette valeur qu'est le monde, la conquête du monde pour la gloire de Dieu et le service de nos frères, est une chose d'importance capitale. Mais à quoi nous servirait de gagner le monde, si nous devions nous perdre nous-mêmes ? On ne consacrera donc jamais trop de soins, après avoir étudié l'action du Saint-Esprit dans sa fonction cosmique, dans sa fonction humaine, individuelle et sociale, à le considérer dans son action pour l'Eglise et dans l'Eglise.

Toutefois, ce que nous avons dit de l'action cosmique du Saint-Esprit et de la grâce commune, mère de tous les talents individuels et de toute vie culturelle collective, nous permettra non seulement d'éviter le monachisme et le piétisme des autres confessions chrétiennes, mais encore d'éviter de comprendre l'œuvre du Saint-Esprit comme étant uniquement religieuse et comme se bornant à la régénération et à la sanctification.

Il y a un lien organique entre les diverses opérations du Saint-Esprit ; son œuvre ne prend pas naissance à un moment donné du temps, pour s'arrêter à un autre moment. Son action est éternelle et universelle. Elle embrasse la vie intérieure si compliquée de l'atome

comme des soleils dans l'humanité, la vie naturelle des plantes, des animaux et des esprits comme la vie surnaturelle des saints. Elle est la présence intérieure de Dieu lui-même, du Dieu créateur et restaurateur de la création en tant que Dieu est la source de toute vie. Autrement le Saint-Esprit ne serait pas Dieu, mais seulement comme le voulait SCHLEIERMACHER l'esprit de l'Eglise, la force divine inconsciente parvenue à sa plus haute conscience dans le Christ, qui crée l'Eglise parce qu'il propage sa vie intérieure dans le cœur des fidèles. Le Saint-Esprit se réduit alors à une force morale émanant de l'Eglise. Voilà une idée qui est à la racine d'une erreur capitale, du reniement de la foi des apôtres et des réformateurs, de l'erreur qui consiste à croire que c'est la religion, la piété, l'Eglise qui nous régénèrent et nous sanctifient ! Le vieux serpent pélagien relève toujours la tête.

PÉLAGE dans sa naïveté mettait l'auto-sotérisme dans l'individu. Il a fallu déchanter ! L'expérience a montré trop clairement que la volonté, que le franc-arbitre de l'homme était trop frêle et trop chétif pour porter le poids de l'œuvre du salut. Mais comme il fallait faire du salut l'œuvre de l'homme, alors on en a mis le principe dans la religion, création de l'homme, et dans le Saint-Esprit, force aveugle qui prend son accroissement du fait de l'apothéose de l'homme Jésus communiquant sa vie à ses disciples. L'Esprit s'unissant à ces hommes devient l'Esprit de l'Eglise. C'est dans les membres de l'Eglise et pour eux qu'il est conscient et qu'il peut communiquer la régénération et la sanctification. En somme, c'est la piété de la société religieuse qui mène l'humanité à son but. Toujours la parole du tentateur : « Vous serez comme des dieux. » (Genèse 3 : 5). Oui, le Saint-Esprit qui régénère et sanctifie est une force, mais c'est la force qui donne à l'univers entier sa vie et son être, c'est une force qui est Dieu même en tant que vivifiant tout être dans ses profondeurs intimes et qui a, avec le Père et le Fils, une part égale, avec un rôle différent, dans l'œuvre de la création, de la conservation et de la restauration de toutes choses. Car il y a une restauration. Il y a eu la dégradation causée par le péché et il y aura la reconstruction et les rénovations de la grâce du salut.

La conception que le calvinisme se fait de ce royaume de la grâce salvatrice donne à ce système théologique un caractère tout à fait distinct des autres théories chrétiennes, même des théories pré-destinatrices comme l'augustinisme et comme le thomisme. Elle creuse un abîme théorique et pratique entre lui et tous les autres systèmes, même ceux qui ne sont pas évolutionnistes. Si nous faisons abstraction du thomisme, du jansénisme et du luthéranisme orthodoxe qui n'est autre chose, sur ce point, que l'augustinisme, les autres systèmes chrétiens non évolutionnistes peuvent se ramener aux caractéristiques suivantes.

L'humanité, avant le péché, a été dans un état d'innocence et, dans cet état, sa liberté a été soumise à une épreuve morale qui a mal

tourné. La restauration est une grâce suffisante coopérant avec la liberté humaine. L'objet premier de cette grâce est de rétablir l'individu humain dans l'état d'aptitude morale que l'homme avait avant la chute, afin qu'il puisse affronter une série d'épreuves morales, dont chacune peut être fatale. S'il triomphe à l'aide de cette grâce des épreuves multiples auxquelles il est soumis et s'il persévere jusqu'à la fin de sa vie dans la foi, il parviendra à la vie éternelle, soit immédiatement, soit après un stage au purgatoire, selon les écoles qui, sur cette question, se divisent.

Au fond, Dieu ne sauve personne effectivement. Il se borne à donner, d'après les uns, à tous les hommes, soit dans cette vie, soit dans l'au-delà, d'après les autres, à la plupart des hommes, les moyens de se sauver eux-mêmes, aidés par cette grâce dite suffisante. Ce salut est conquis par une série d'efforts humains. Les catholiques se placent à un point de vue juridique ; ces efforts ont un caractère relativement méritoire et le salut en est le prix. Les protestants préfèrent le plus souvent se placer à un point de vue dynamique ; ces efforts, l'acte de foi, la vertu de fidélité, l'amour, le don du cœur, etc., sont bien des actes méritoires si l'on entend par mérite le perfectionnement libre de l'accroissement de la qualité morale d'une personne, mais ils ne peuvent constituer une monnaie d'échange pour le ciel. Ce qui constitue leur valeur, c'est qu'ils sont efficaces pour nous rendre capables du ciel.

Ainsi en dépit de toutes les atténuations de langage dont on entoure la thèse pour en voiler la brutalité, la grâce est seulement suffisante avec l'agrément de la volonté humaine. Mais elle n'est pas efficace pour sauver. Ce qui est efficace, c'est la liberté de l'homme, qui doit être restaurée d'après les uns, qui n'a besoin seulement que d'être raffermie d'après les autres.

Le calvinisme se place à un point de vue totalement différent.

1) Ce ne sont pas de pauvres innocents qui ont été soumis à la première épreuve morale, mais des saints. Les anges sont les saints de l'Eternel, dit l'Ecriture. L'homme avant la chute était saint lui aussi ; il avait été créé à l'image de Dieu, donc dans un état de sainteté véritable. Cela a des conséquences redoutables devant lesquelles la justice de Dieu se doit à elle-même de s'incliner. Pour la nature angélique, le péché étant strictement individuel, est sans remède : la nature angélique révoltée devient une nature démoniaque. Dieu infligerait un démenti à sa sainteté s'il prenait des mesures de salut en faveur de l'empire des ténèbres. Pour l'humanité, il y a, pour la miséricorde divine, plus de latitude. Elle devra consentir à des dégâts irrémédiables. Ce ne sera pas de bon cœur, dit CALVIN, *non eo corde*, mais enfin la justice mystérieuse de l'Etre parfait lui en fait un devoir. Seulement la miséricorde divine limitera le désastre dans la mesure du possible — de ce qui est possible moralement s'entend (il ne peut

s'agir d'impossibilité physique pour le Tout-Puissant), Dieu limitera, dis-je, le désastre en élisant gratuitement, sans aucune prévision de foi ou de mérite, les hommes qu'il prédestine à devenir les fils spirituels du nouvel Adam, à être appelés, justifiés et finalement glorifiés.

On le voit, d'après les déclarations les plus formelles de l'Ecriture, pour ce qui concerne le monde des esprits, la restauration ne saurait être quantitativement totale, à l'inverse de ce qui se passera pour le monde physique. Il y a des réprobations inévitables, mais il y a une élection possible et nous savons par la foi que cette élection est aussi large, aussi généreuse, aussi abondante que le permettent les exigences augustes de la sainteté et de la justice.

2) Dieu veut la restauration de son œuvre. Dieu veut que son Fils n'offre pas un sacrifice inutile et qu'il ne soit pas un roi sans sujets. L'action du Saint-Esprit dans le cœur et l'esprit des prédestinés à la gloire ne se bornera donc pas à être cette grâce suffisante que l'expérience a démontrée insuffisante. Contre les efforts d'une liberté qui s'est fixée dans le mal, il faut une grâce efficace, souveraine, une action divine qui annihile finalement toute réaction humaine ; qui jette à bas de son cheval un SAUL DE TARSE tout tremblant dans la poussière et qui le défie de regimber contre les aiguillons.

3) Enfin, troisième et dernière différence. Le but de cette action du Saint-Esprit n'est pas de mettre le pécheur à mi-côte avec sur les épaules je ne sais quel rocher de Sisyphe qu'il devrait tâcher de rouler jusqu'en haut. Elle ne consiste pas non plus à lui rendre la qualité morale adamique. Elle le place virtuellement, du premier coup, à la fin de sa course, au sommet de la côte, au terme de l'ascension. Non en lui rendant du premier coup la sainteté primitive (à bien des égards le régénéré, tant qu'il est sur cette terre, est infiniment au-dessous de l'homme¹ avant la chute : ce n'est pas un juste, mais un justifié, ce qui est bien différent !), mais elle en fait un membre du Christ, indissolublement, indéfectiblement : il est, selon la parole de saint Paul, assis avec le Christ dans les cieux (Ephésiens 2 : 6). Mais ce qui est pour Dieu, *sub specie aeternitatis*, déjà un fait réalisé et présent, peut être pour nous, empiriquement, *sub specie temporis*, et est, dans le cas présent, un fait à venir.

La tâche de la dogmatique consiste donc à décrire l'action de Dieu, du Saint-Esprit dans le temps empirique, préparant les moyens extérieurs de salut, l'Eglise, l'Ecriture, les Sacrements, et exécutant intérieurement à l'âme du prédestiné les actes qui le conduiront psychologiquement au salut qui est déjà acquis ontologiquement, la vocation, l'adoption, la justification, la sanctification, la glorification.

Je dis les actes sauveurs, car lorsque Dieu sauve il sauve réellement : celui qui croit — celui à qui Dieu a fait la grâce de croire — a la vie éternelle et c'est le Christ lui-même qui le ressuscitera au dernier jour.

Nous venons de voir qu'il y a une triple opposition entre les systèmes plus ou moins pélagiens et le calvinisme.

1° A l'origine : liberté d'indifférence d'innocents d'un côté ; de l'autre, liberté primitivement orientée vers la sainteté et prenant son point de départ dans la sainteté. Des deux côtés, liberté signifie pouvoir psychologique des contraires. CALVIN est aussi positif que PÉLAGE sur ce point. Si nous considérons l'homme en lui-même, nous devons dire qu'il pouvait ne pas pécher. Mais si nous sortons de l'abstraction métaphysique et que nous nous plaçons dans la complexité du réel, le Dieu des pélagiens conséquents espère tout et craint tout de la décision au point critique de la volonté de la créature. Le Dieu d'AUGUSTIN et de CALVIN au contraire veut nous apprendre à désespérer de la volonté créée, même sainte, lui qui ne se fie pas en ses saints, en ses anges, en qui il discerne des tâches, dit l'Ecriture (Job 15 : 15 ; 4 : 18).

2° Dans l'état de chute : du côté pélagien, une grâce coopérante résistible nous suffit pour être assurés qu'un grand nombre de pécheurs rétablis par cette grâce dans la liberté adamique se convertiront et se donneront au Christ. Du côté calviniste, certitude fondée sur l'expérience adamique, que cette grâce résistible — l'une des manifestations les plus hautes de la grâce commune — aboutira, dans les cas les plus favorables, à des conversions temporaires et apparentes, suivies de défctions.

3° Au point de vue de la finalité, il suffit, disent PÉLAGE et ARMINIUS, que Dieu se propose d'aider l'effort humain pour qu'on soit en droit d'espérer de ceux qu'il sanctifie, ou plutôt qu'il aide à se sanctifier, qu'ils seront un jour glorifiés. Le calvinisme, ici comme toujours, désespère de la liberté humaine. Pour que la glorification soit atteinte, il faut qu'elle soit déjà virtuellement réalisée dès maintenant par une intégration indéfaillable dans le corps mystique du Christ, au point que sa présence dans le ciel est déjà, par solidarité, notre propre glorification, à nous qui croyons en lui.

On le voit, il y a, à la racine de cette triple opposition, une différence dans la manière de concevoir non pas tant la notion métaphysique de la liberté créée, mais la notion des perspectives d'avenir que nous pouvons légitimement en attendre quand elle n'est pas soutenue à chaque instant et, le cas échéant, régénérée et parfaite, par une grâce invincible et souveraine du Saint-Esprit.

Si les pélagiens et les semi-pélagiens de toutes nuances ne reconnaissent avant le péché qu'un état d'innocence, c'est qu'ils se figurent qu'un saint ne peut pécher ; qu'il peut être conçu comme bon, et comme Jésus a dit qu'un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, ils concluent que si Adam avait été saint dès l'origine, réellement à l'image de Dieu, le péché aurait été impossible. Le raisonnement serait concluant si l'on pouvait dire d'un saint qu'il est bon, au sens pro-

pre, aux yeux de Dieu. Sans doute, il est bon moralement, c'est-à-dire juridiquement. Dieu donne une loi spirituelle et morale ; tant que la créature s'y conforme, Dieu la considère miséricordieusement comme juste et sainte, par condescendance, en vertu de l'alliance des œuvres. Mais en dehors de la condescendance divine, dans la vérité rigoureuse, il faudrait pourtant se souvenir que Celui qui seul d'entre les fils de la femme a pu dire : « Qui de vous me convaincra de péché ? » (Jean 8 : 46), a repoussé pour ce qui le concernait la qualification de bon : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » (Matthieu 19 : 17). Il n'y en a qu'un seul qui soit bon : Dieu. Si donc nous ne pouvons dire rigoureusement du Fils de l'homme qu'il était bon, comment oserons-nous le dire d'Adam ? Et si Adam n'était pas bon au sens exact et rigoureux du terme, comment pourrions-nous conclure de sa sainteté simplement morale et juridique qu'il ne pouvait porter un jour de mauvais fruits ? S'il n'était bon, était-il donc mauvais ? Non certes ! mais puisqu'il était libre et libre à l'égard de toute grâce invincible, il était capable de faire le mal, il était un pécheur en puissance, en sa propre puissance : il pouvait devenir mauvais métaphysiquement, psychologiquement, il pouvait faire le bien et éviter le mal et inversement. Cela suffit à le constituer responsable. Mais pratiquement, si son double pouvoir était réel, il était certain, du point de vue de la prévision de l'événement, que, laissé à la liberté de ses puissances, il les réaliserait certainement et successivement : l'acte suit la puissance ; ce serait une illusion d'attendre une fidélité indéfectible d'une liberté défectible par essence ; et c'en serait une autre que de croire, avec ARISTOTE et les philosophes areligieux, que le seul exercice de la vertu puisse jamais anéantir, chez la créature, l'essence de sa liberté qui consiste à pouvoir et à pouvoir réellement se détacher de Dieu, tant qu'elle n'est pas maintenue par une action efficace du Saint-Esprit.

On comprend maintenant pourquoi notre pessimisme à l'égard des promesses de la liberté créée ne nous permet pas de nous contenter, pour la restauration d'une humanité nouvelle, fille de l'Esprit de Dieu, d'une grâce résistible abandonnant l'homme pécheur aux caprices d'une liberté instable, et instable par définition. Cela est d'autant moins possible que le pécheur inconvertis n'est même pas dans l'état où était l'homme avant la chute.

Physiquement, psychologiquement, il a gardé sa liberté naturelle : dès que le message divin lui est connu, il peut non pas exécuter la volonté dans un acte persévérant d'être fidèle à Dieu, mais il peut du moins le vouloir, si par pouvoir on entend ce que tout le monde entend par là : la connaissance d'une fin à réaliser qui ne soit pas physiquement impossible à l'homme, avec celle des moyens pour la réaliser, et la connaissance des conditions d'acquisition de ces moyens. Tout cela est contenu dans la présentation extérieure du message évangélique. Avec la prédication est donc rendue la liberté physique de l'accepter ou de le rejeter. Cela le constitue responsable.

Mais ce qui manque au pécheur irrégénéré, c'est le franc-arbitre, la puissance morale de se convertir. Cela signifie qu'il a une aversion innée pour Dieu et les choses divines : une aversion volontaire et donc libre. Dans ce sens, dire avec saint Paul et avec nos confessions de foi qu'il ne peut pas se convertir sans une grâce qui le terrasse et le brise, c'est-à-dire simplement qu'il est certain qu'il ne se convertira pas, parce que cela ne lui plaît pas, parce que cela lui déplaît même souverainement, et que le seul obstacle à sa conversion, c'est que, de propos délibéré et d'une volonté inébranlable, il ne veut pas se convertir pour cette raison suffisante et préemptoire : *sic volo sic jubeo sit pro ratione voluntas.* Cette impuissance morale n'est que la puissance absolue de notre volonté en tant que chacun de nous est un prolongement, un exemplaire et une ramifications de l'humanité en révolte contre Dieu et qui s'est fixée volontairement dans cette révolte.

« Hors de moi, vous ne pouvez rien faire. » (Jean 15 : 5). Si la grâce se bornait à nous donner de nouvelles qualités et habitudes infuses après nous avoir convertis à main forte et à bras étendu, cela ne suffirait donc pas encore. Il faut qu'elle nous insère dans l'Eglise notre mère, l'épouse mystique du Christ, que dis-je ? une seule chair avec lui, son corps spirituel, ce corps dont il est la tête. Il faut que par le baptême nous soyons entés en lui, qui est le cep vivant. Nous n'avons d'autre espérance d'être fidèles et de persévérer jusqu'à la fin — je parle de cette espérance chrétienne qui est la certitude tournée vers l'avenir — qu'en la grâce souveraine et fidèle du Saint-Esprit.

Les faits que nous considérons comme établis et qui nécessitent une intervention de la grâce invincible, irrésistible, efficace de Dieu pour qu'une humanité nouvelle soit restaurée sur les ruines de l'ancienne, sont les suivants.

L'homme pécheur est tellement mort dans son péché que, par lui-même, il ne peut pas ni physiquement ni moralement se tourner vers Dieu pour être sauvé.

L'homme pécheur appelé par la prédication extérieure de l'Evangile ne peut ni physiquement ni moralement accomplir l'action qui consisterait à se convertir, à passer de l'état de mort spirituelle où il gît à l'état de vie nouvelle à laquelle il est appelé. Mais, à partir de l'appel reçu, il peut physiquement *vouloir* le faire. Sa responsabilité morale vis-à-vis du Christ est engagée. Il ne peut moralement *vouloir* le faire, simplement parce qu'il ne le veut pas. Sa volonté n'est liée que par elle-même. Elle est liée : on peut donc parler d'un esclavage et d'un serf-arbitre. Elle est liée par elle-même : on peut donc, à un autre point de vue, parler d'une liberté absolue. Mais qui dit liberté absolue, dit résolution invariable, détermination stable. Et qui dit détermination stable dans l'opposition à Dieu dit mort. L'homme est mort spirituellement.

L'œuvre extérieure et historique de la rédemption, la mort, la

résurrection du Christ, l'Ecriture, l'Eglise, les Sacrements, les sollicitations intérieures elles-mêmes du Saint-Esprit, tout cela serait vain : ce qui est né de la chair est chair, ce qui est mort est mort. Il faut une action totalement différente de l'action morale : une action physique qui soit l'insertion d'un principe de vie, une véritable résurrection, une nouvelle naissance. Cette nouvelle naissance est l'œuvre du Saint-Esprit, qui donne la vie aussi dans l'ordre spirituel. L'œuvre du Saint-Esprit est *une*, mais comme elle aboutit dans le temps, ou plus exactement dans des êtres temporels, on peut essayer de décrire un *ordo salutis*.

III. La grâce préparante

La grâce est d'abord *prévenante*. Elle *prévient* toujours. Elle n'attend pas que Lazare bouge dans son sépulcre. Elle n'attend rien. Elle va au désert chercher la brebis perdue. Le seul point d'insertion qu'elle trouve dans l'homme pécheur, c'est qu'il est encore physiquement une créature de Dieu. L'existence de ce point d'insertion est donc due à une initiative de Dieu aussi absolue que possible : la création originelle et la création continue. Pour le reste, elle ne trouve qu'une créature déformée par la mort spirituelle qui est la séparation mystique d'avec Dieu ; un être impropre, inutile à tout bien, comme dit la *Confession des péchés*, dans son texte primitif. Mais il se trouve que cette matière morte et totalement inutilisable a été choisie d'éternité par le Père, pour réaliser une tâche sur cette terre et dans l'éternité, qui a sa place organique dans le plan divin. Dans ce sens, cette créature est indispensable à Dieu. On peut dire d'elle ce que le Christ disait de l'humble monture sur laquelle il effectua son entrée à Jérusalem : « Le Seigneur en a besoin. » (Matthieu 21 : 3).

Il la préparera donc à sa tâche future et après l'avoir préparée, il opérera sa résurrection spirituelle. Il y a donc lieu de distinguer une *gratia preparans* et une *gratia operans*.

Si l'élection à la gloire n'a pas seulement en vue le salut pour le salut, mais, comme le veut partout l'Ecriture, le salut pour l'action bonne, il est clair que la grâce opérante qui effectue le salut ne suffit pas pour la fin que Dieu se propose par l'élection à la gloire. La grâce du salut, c'est l'insertion et l'épanouissement d'un germe de vie que saint Paul appelle une nature nouvelle. Mais il est bien certain que la nouvelle naissance ne rend pas tous les convertis indifféremment aptes à toutes les tâches. L'Eglise est un organisme et il n'est pas indifférent qu'un converti ait plutôt telles aptitudes que telles autres. Il suffit de relire la page magnifique où saint Paul développe cette idée.

L'idée de la prédestination à l'action bonne, non de numéros interchangeables mais de personnes concrètes, implique l'action d'une grâce préparante s'exerçant dès la conception dans le sein maternel

pour façonner le tempérament physique et moral de la personne qu'il destine à une mission déterminée. Là où Dieu a besoin d'un tempérament volcanique comme celui d'un LUTHER, Dieu ne laissera pas se développer la personnalité d'un FRANÇOIS D'ASSISE. Et cela est vrai pour les hommes les plus obscurs qu'il a prédestinés à être des cellules du corps du Christ. « Les organes les plus faibles sont les plus nécessaires », dit l'Ecriture (I Corinthiens 12, 22). Ce n'est pas, d'autre part, à cause de la prévision que Dieu aurait du tempérament de telle personne qu'il la prédestinera : ce serait faire dépendre Dieu de l'état de sa créature. C'est donc, au contraire, Dieu qui aime le premier et qui donne ensuite à celui qu'il a aimé les aptitudes physiques et morales qui le rendront propre à jouer son rôle, à exécuter la mission qui lui sera confiée. La grâce préparante ne prépare donc pas à recevoir la grâce du salut, mais elle prépare celui qui est prédestiné au salut à être propre à l'action bonne particulière qui lui sera assignée en raison de sa prédestination au salut. La grâce préparante prépare à une tâche qui peut être, selon la volonté de Dieu, très humble ou très glorieuse. La grâce opérante infuse une vie nouvelle dans celui qui a ainsi été prédisposé par cette action préparatoire et le transporte d'une sphère dans une autre.

Je n'ai parlé que de l'action intérieure de l'Esprit de Dieu, ce qui était mon sujet propre. Il va de soi que l'action providentielle extérieure fait cortège à cette action interne de la grâce préparante. Le milieu, l'éducation, les expériences décevantes et humiliantes aussi du péché, les lumières et les ombres, les justes fiertés et les hontes méritées, de tout cela Dieu se sert comme de moyens de grâce.

Cette distinction entre la grâce préparante et la grâce de la régénération a une grande importance pour la pratique de la vie. Elle peut nous aider à nous préserver de la faute très grave qui consiste à conclure de ce qu'un homme est authentiquement régénéré qu'on peut lui confier n'importe quelle tâche. Oui, nous croyons au relèvement des pécheurs. Mais nous croyons qu'il est imprudent de mettre n'importe quel pécheur relevé et pardonné en présence de n'importe quelle tâche. Il y a certains tempéraments de certains convertis, je dis des convertis authentiques, qui les disqualifient définitivement pour certaines formes de l'action. Il ne faut pas confondre la régénération avec la conversion, ni la conversion avec la destruction du péché virtuel qui n'aura lieu qu'à l'heure de la mort. Il est certain qu'une erreur dogmatique sur ce point peut conduire aux plus cruelles déceptions dans la vie pratique. Dieu ne veut pas qu'on prépose un buveur relevé mais encore inconfirmé à la garde d'un cellier, sous prétexte qu'il est régénéré : la régénération fait que celui qui était mort vit et que Dieu ne permettra jamais plus qu'il meure ; mais elle ne change pas la nature du terrain où la semence incorruptible est tombée. Pour confier une tâche à un homme, il faut toujours se demander en vue de quelle fonction la grâce préparante l'a façonné.

NOTION DE LA GRACE PRÉVENANTE

par Auguste LECERF (*)

Je me propose de donner une idée générale de la grâce prévenante, d'en décrire brièvement les destinées historiques et enfin de montrer l'unité fondamentale des chrétiens sur ce grand sujet.

I. IDÉE GÉNÉRALE

Dans cette expression : la grâce prévenante, le terme de grâce, *grācis*, est pris dans un sens particulier qu'il importe avant tout de déterminer. Il ne désigne pas la disposition miséricordieuse du Père prédestinant éternellement à la gloire les pécheurs rachetés par le sacrifice du Christ. Certes, l'élection de pécheurs au salut est une grâce, puisque ce bienfait est aussi immérité que possible, toute prévision de qualités, d'actes ou de mérites quelconques étant exclue. Et les théologiens parlent à bon droit de la grâce de la prédestination au salut.

Il ne désigne pas non plus les bienfaits gratuits de l'œuvre rédemptrice du Fils de Dieu, ni les institutions saintes qui en résultent ; l'incarnation du Verbe, son obéissance active et passive, sa mort, sa résurrection et son ascension dans la gloire, le ministère de la Parole et les Sacrements sont des bienfaits gratuits et immérités, des grâces de l'Evangile.

Mais l'élection divine dont le pécheur est l'objet, les actes rédempteurs qui lui ont acquis le salut, la prédication qui le lui annonce et les Sacrements qui scellent les promesses divines, toutes ces grâces objectives ne peuvent devenir la propriété effective du pécheur qu'à la condition *sine qua non* qu'il soit d'abord préparé à les recevoir, mis en état de réceptivité et, en second lieu, qu'elles lui soient effectivement appliquées. Il faut, enfin, que les conditions requises soient produites en lui, par lui sans doute, mais avec le secours d'une force qui le conduira sans défaillance jusqu'à la victoire finale. Cette œuvre immanente, cette nouvelle grâce imméritée, *gratia applicativa*, est l'œuvre du Saint-Esprit. L'usage veut que quand l'on dit « la grâce »

(*) Leçon publique et d'examen pour le Doctorat en Théologie, prononcée en novembre 1931 à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris.

sans épithète, ou que quand on emploie ce mot avec les qualificatifs de « prévenante » et « subsidiaire » ou d' « opérante » et « coopérante », on entend cette action intérieure de l'Esprit de Dieu dans l'âme du pécheur. Les qualificatifs décrivent simplement les diverses phases de l'action divine dans et sur l'homme.

C'est, nous semble-t-il, à juste titre que l'action salvatrice du Saint-Esprit sur l'homme, ou plutôt *en lui*, est appelée « la grâce » par excellence, parce que c'est cette action qui transforme en une réalité vivante et concrète ce qui, sans elle, demeurerait à l'état de virtualité stérile et sans profit.

« La grâce », sans épithète ou avec les qualificatifs que nous avons indiqués, doit être aussi soigneusement distinguée, du point de vue de la théologie réformée, de la *grâce commune*. La grâce prévenante, préparante, opérante, coopérante a pour fin et pour résultat infaillible le salut de ceux sur qui elle s'exerce : elle est salvatrice. La grâce commune, qui s'exerce sur tous les hommes, a pour fin et pour résultat immédiat de maintenir en eux l'humanité menacée par le péché, de conserver ou de rétablir l'ordre social et les activités nécessaires à la vie terrestre, de protéger l'ordre moral dans la mesure nécessaire et suffisante pour engager la responsabilité de tous les êtres humains. Elle vise ainsi à constituer un milieu où pourra se déployer l'action de la grâce au sens restreint du terme.

Dans l'expression « grâce prévenante », nous avons déterminé le genre ; indiquons maintenant la différence spécifique qui la discerne de la grâce opérante (prévenante, préparante) et de la grâce coopérante (subséquente). Nous aurons ainsi une définition précise.

Il y a, même pour AUGUSTIN, même pour CALVIN, une grâce coopérante¹, dans ce sens « qu'après avoir été réduits par Dieu en obéissance de justice, nous suivons volontairement la conduite de sa grâce ». Cette expression de « grâce coopérante » concédée par CALVIN a été depuis très employée par les théologiens réformés. Même de leur point de vue et entendue comme CALVIN l'entend, elle ne doit avoir rien de choquant. En effet, comme dit très bien Pierre MARTYR : « La volonté, transformée par Dieu, ne doit nullement rester oisive. Une fois restaurée, elle doit coopérer avec la grâce. » C'est le travail de la sanctification. (Opposition de KOHLBRUGGE). La grâce coopérante est précédée de la grâce opérante (prévenante).

La grâce prévenante. La grâce opérante est celle qui opère la foi justifiante en nous. Son action est monergique : elle fait passer de la mort à la vie, du néant du péché à la naissance. Il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être, la vie et la mort : l'être qui n'est pas, ne peut contribuer à sa propre naissance. Mais elle peut être précédée d'une préparation, d'actes salutaires de l'esprit. Elle est instantanée : elle fait passer de la vanité et du néant du péché à la vie de la foi.

¹ *Institution chrétienne*, II, III, 11.

Il n'y a pas d'intervalle de temps pour passer de la mort à la vie. Mais, il y a, dit SCHLEIERMACHER, des excitations à changer de sentiments et à s'approcher de la foi, antérieures à la conversion, excitations qui ne procèdent pas de l'homme mais d'une activité divine. Elles ne provoquent pourtant pas immédiatement la vie nouvelle, mais la préparent seulement². SCHLEIERMACHER désigne cette action, sans doute par un *lapsus*, comme étant la grâce prévenante en opposition à la grâce opérante. Chez nos vieux théologiens, ces excitations sont plus heureusement désignées comme *grâce préparante*.

Ainsi la grâce prévenante peut avoir deux moments : la préparation et l'opération. Ces deux moments sont compris dans la grâce prévenante. La grâce prévenante (préparante ou opérante) se distingue donc de la grâce subséquente ou coopérante en ceci que la première agit sur l'homme non encore converti, sur l'irrégénéré, tandis que la grâce subséquente ou coopérante agit sur l'homme converti, régénéré pour le sanctifier et lui conférer la persévérance finale.

Pour donner ces précisions, nous nous sommes placés, comme on pouvait s'y attendre de notre part, du point de vue de la tradition théologique augustinienne et calviniste.

II. LES DESTINÉES HISTORIQUES

Nous allons montrer combien les écoles postérieures à celles d'AUGUSTIN se sont éloignées des vues du Docteur de la grâce sur le sujet de la grâce prévenante.

Chez AUGUSTIN, la grâce est une « *occulta inspiratio Dei* », une « *inspiratio fidei et amoris Dei...*, *inspiratio caritatis per Spiritum Sanctum*³, *ipsius praedestinationis effectus* »⁴. Précédant tous les mérites, elle est « *preveniens, praeparans, antecedens et operans* ; *nolentem praevenit ut velit* »⁵. Cette grâce est *irresistibilis* ; elle agit *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* sur la volonté de l'homme⁶, ce qui ne signifie pas que Dieu contraine ou anéantisse la liberté. Il l'affranchit au contraire du péché dont elle est serve. *Nemo credit nisi volens*. Mais le vouloir est donné par Dieu et est reçu de Dieu. A la question : pourquoi Dieu persuade-t-il l'un et non l'autre ? il n'y a d'autre réponse que celle de l'apôtre : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei ! O profondeur des richesses de la sagesse divine*⁷ ! La grâce prévenante irrésistible est aussi particulière. Elle réalise dans le temps ce que Dieu a décrété dans l'éternité.

Le pélagianisme fut condamné en Occident au Synode de Car-

² Cité par Alexandre SCHWEITZER, *Die Glaubenlehre der Evangel. refor. Kirche*, II, p. 458.

³ AUGUSTIN, *De Gratia Christi*, 2, 35, 39.

⁴ AUGUSTIN, *De Praedest. Sanct.*, 10.

⁵ AUGUSTIN, *Ench. de fide et Carit.*, 32.

⁶ AUGUSTIN, *De fide et gratia*, 12.

⁷ AUGUSTIN, *De Spiritu et Littera*, 34.

thage en 418, et en Orient au Concile œcuménique d'Ephèse en 431. Il fut l'objet d'une nouvelle condamnation au Concile d'Orange, qui fulmina aussi contre le semi-pélagianisme (529). ZOSIME et CÉLESTIN I^e approuvèrent Carthage ; BONIFACE II, Orange. Depuis, tout le monde fut obligé de confesser la *gratia interna praeveniens*. Pierre LOMBARD établit entre la *gratia operans* et la *gratia cooperans* la même différence qu'AUGUSTIN : la volonté *liberetur quidem ut velit et adjuvetur ut perficiat*⁸.

Pendant les deux siècles qui précèdent le Concile de Trente, les deux puissances qui se disputèrent la maîtrise dans l'Eglise d'Occident furent les dominicains, disciples de saint THOMAS, et les franciscains, disciples de DUNS SCOT. THOMAS, se rapprochant beaucoup d'AUGUSTIN sur la doctrine du péché originel, demeura très près de lui sur la doctrine de la prédestination à la gloire *sine praevisa merita*, et sur la grâce prévenante. DUNS SCOT, comme le montre SEEBERG dans la monographie qu'il a consacrée à cette grande personnalité, croyait aussi à la prédestination. Mais il partait de l'*imperium absolutum* de Dieu, liberté pure faisant l'homme à son image, c'est-à-dire liberté d'indifférence complète. Le péché n'a eu que très peu d'effet sur cette liberté de l'homme. La dépravation originelle est plutôt un malheur qu'un péché : elle n'est autre chose que le manque de justice. La volonté non seulement demeure formellement libre, mais elle conserve son franc-arbitre conçu comme le pouvoir de coopérer avec la grâce prévenante pour la réalisation du bien spirituel agréable à Dieu. Dieu, de son côté, a décidé arbitrairement de n'accepter que ceux des fruits de la grâce qui sont produits par la coopération de la volonté humaine.

Le Concile de Trente se trouva devant une tâche insoluble. Il s'agissait de condamner la doctrine des protestants (luthérienne) et celle des réformés (calviniste) sur la grâce, tout en respectant AUGUSTIN et en ménageant ses partisans, d'une part ; d'autre part, il fallait donner satisfaction aux scotistes, aux nominalistes pélagianisants et aux molinistes semi-pélagiens. Le résultat fut une doctrine assez obscure qui amène une transformation complète de la grâce prévenante. Le pélagianisme qui nie la nécessité de la grâce intérieure et le semi-pélagianisme qui nie la nécessité de la grâce prévenante sont condamnés.

Mais ce qui va placer la théologie catholique devant un problème inextricable et gâter tout, c'est que le concile, pour plaire aux éléments pélagianisants, condamna brutalement la doctrine des réformateurs sur la corruption totale et la perte du franc-arbitre. Dès lors, la première grâce (*gratia prima*) est bien prévenante dans ce sens qu'elle prend l'initiative, mais elle ne peut réussir qu'avec la coopération de la volonté humaine qu'elle fortifie. Les conséquences sont les suivantes : cette grâce étant divine est suffisante (il le faut pour que l'homme

⁸ Pierre LOMBARD, *Sert.* II, dist. 25, 26.

soit responsable), et pourtant elle n'est pas suffisante sans la coopération humaine ; elle est efficace, et pourtant elle ne produit son effet que si la volonté humaine y coopère. Ainsi, une grâce suffisante insuffisante, une grâce efficace inefficace dans un nombre immense de cas ! De plus, il semble que l'augustinisme est condamné, puisque le salut dépend, semble-t-il — je dis semble-t-il et vous allez voir pourquoi —, de la décision souveraine de l'homme.

Dès lors, le problème qui se pose à propos de la grâce prévenante est celui de l'accord de la souveraineté de Dieu avec la liberté de l'homme. Quand on lit les décrets du Concile de Trente sans prévention, je le dis à regret à mes bons amis thomistes, on a l'impression que la doctrine du concile est le molinisme. Mais, au fait, que deviennent les thomistes dans ce labyrinthe ? Ne vont-ils pas être obligés de capituler et de renoncer à la doctrine fondamentale de leur maître sur la grâce prévenante ? Ce serait bien mal connaître les ressources infinies de la spéculation dogmatique. Le concile exigeait que la grâce prévenante donnât désormais le pouvoir de suivre les impulsions de la grâce. Qu'à cela ne tienne ! L'homme aura donc le « pouvoir prochain » d'agir pour le bien, comme un homme qui a de bons yeux, mais qui est dans les ténèbres, a le pouvoir prochain et complet de voir, bien que l'intervention de la lumière soit nécessaire pour qu'il voie clair. Cette grâce prévenante de même donne le *posse* et non le *velle*⁹. Pour que l'homme puisse faire le bien, il faut une *nouvelle* grâce qui le prédétermine physiquement à *vouloir*.

Les jansénistes, pour avoir cru après les réformés que ce qui n'arrive jamais, n'est jamais arrivé et n'arrivera jamais, est empiriquement impossible, furent condamnés. Pourtant, quand ils disaient que le pécheur sans la grâce opérante ne peut jamais faire le bien, ils n'entendaient dire autre chose que ce que dit saint Paul lorsqu'il affirme que le ὁροντας σαρκος est inimitié contre Dieu, qu'elle ne se soumet pas à sa loi et qu'elle ne le peut (Rom. 8 : 7) ; que l'homme charnel ne peut comprendre ce qui est de Dieu parce que c'est spirituellement qu'on en juge (I Cor. 2 : 14), et que ceux qui sont esclaves du péché sont dégagés à l'égard de la justice (Rom. 6 : 20).

Dire ces choses, ce n'est pas nier la liberté formelle de l'agent moral, c'est simplement constater que cette liberté ne s'exerce plus dans le domaine de la vie spirituelle. Tel est le sens de la négation calviniste et janséniste du franc-arbitre, et les thomistes ne diffèrent des uns et des autres, avec leur pouvoir prochain, que par un mot habilement choisi.

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur les Orientaux. D'une part, ils ont des vues extrêmes sur la liberté qu'ils identifient à l'indétermination, tandis que dans l'Occident augustinien et réformé, elle est plutôt rationnelle. Ils ont l'équivalent de ce qu'est pour le protestan-

⁹ PICTET, II, p. 46.

tisme augustinien la doctrine de la grâce dans leur vie mystique et sacramentelle. Mais quand ils parlent en terme de grâce et de liberté (car ils connaissent la grâce prévenante), ils se trouvent refléter les opinions des Occidentaux dont ils ont subi l'influence. Si je consulte la confession ou plutôt le traité de Métrophane CRITOPPOULOS (1625), je crois entendre sur la grâce prévenante le luthérien CALIXTE qui fut son maître. Si j'interroge le patriarche DORITHÉE, créature de l'ambassadeur de France, M. DE MOINTEL, je crois reconnaître la pensée du jésuite MOLINA, si près de PÉLAGE. Encore une fois, pour eux, l'intérêt est ailleurs. Mais quand ils font de la scolastique, ils se retrouvent avec leurs ennemis latins en présence du fastidieux et insoluble problème de la conciliation du Dieu souverain et de la liberté de l'homme indépendant. Ce problème est si décourageant que les théologiens catholiques, qui ne veulent pas de la solution thomiste, laissent échapper parfois des paroles qui montrent qu'ils ont malgré tout conscience que le problème est mal posé. Ecoutez ce que dit le théologien allemand POHLE¹⁰ : « Ainsi toutes les recherches concernant la conciliation entre la grâce et la liberté aboutissent à constater la présence d'un reste incommensurable qui demeure enveloppé du voile du mystère et défie cruellement toutes les tentatives de le réduire. » C'est presque un aveu de défaite.

Le luthéranisme, dans la *Formule de Concorde*, parce qu'il a passé par l'expérience tragique du péché faite par son génial réformateur, affirme avec puissance la corruption totale. Nos théologiens trouvaient même qu'il allait trop loin en comparant les pécheurs irrégénérés à des blocs de pierre ou à des souches de bois. Parce qu'il a gardé le souci religieux d'affirmer la souveraineté de Dieu, il enseigne la prédestination au salut sans prévision de foi ou de mérite et la nécessité de la grâce prévenante. Mais parce qu'il a le légitime souci de maintenir la responsabilité humaine, il reconnaît à la volonté la puissance passive de ne résister pas ou de résister à la grâce. Contradiction divinement voulue ! s'écriait le théologien luthérien GUERICKE. Impossibilité de tirer aucune conclusion logique de l'affirmation religieuse de la prédestination, dit aujourd'hui WOBBERMIN. Je crois bien pourtant que quand on arrive non à une opposition — ce qui serait normal — mais à une contradiction reconnue, il y a là le signe qu'il y a quelque chose de défectueux dans la formule. Ce qui est défectueux, me semble-t-il, ce n'est pas l'affirmation de la liberté humaine ni de la responsabilité, mais l'identification malheureuse de la liberté avec ce concept contradictoire de deux contraires également possibles, dans le sens de concrètement réalisables, *au même moment*. Cette conception métaphysique ne tient pas devant la raison. Elle est totalement étrangère à l'Ecriture. Celle-ci ne connaît que la lutte pour la vie de deux principes vivants qui brisent l'unité du moi, comparable

à la lutte silencieuse entre le froment et le liseron qui enlace et étouffe, ou au combat de deux hommes dont l'un tuera l'autre. Toujours l'issue de la lutte est marquée d'avance : le plus fort vaincra le plus faible. C'est le rôle de la grâce prévenante d'armer d'une armure enchantée celui des deux hommes qui est né de l'esprit. Pour lui, la victoire est certaine, car le salaire du péché c'est la mort et ce qui, en nous qui croyons, est né de Dieu, ne pèche pas et ne peut pécher. Cette notion de la liberté nous transporte sur un autre plan que celui où se posait le problème désespérant de tout à l'heure. Je suis d'autant plus libre que je suis plus réel, et je suis d'autant plus réel que Dieu agit davantage dans ce qui, en moi, est une nouvelle créature.

III. UNITÉ FONDAMENTALE DES CHRÉTIENS

Quoi qu'il en soit, malgré les divergences que j'ai dû souligner, il y a entre l'aile thomiste de l'armée catholique romaine, le luthéranisme fidèle à l'esprit de son fondateur, un élément important de l'Eglise d'Orient, et ceux des réformés qui veulent enfin de nouveau se mettre à l'école de CALVIN, un accord fondamental sur ces grandes affirmations : la liberté souveraine de la grâce prévenante de Dieu venant au secours de la créature pécheresse, responsable, mais susceptible d'amendement et de régénération, une fois entrée sur le cep, ou mieux insérée dans le corps mystique du Christ.

Quant à l'arminianisme pélagien, il semble qu'il a beaucoup perdu de sa force aggressive, autrefois terrifiante. Depuis la décadence de l'humanitarisme du XVIII^e siècle, l'opposition violente de l'arminianisme pélagien tend à se transformer en une sorte d'indifférence. C'est du moins ce qui semble ressortir des conférences de Gloucester sur la matière de la grâce, et tenues en vue de la réalisation de la prière du Christ : *ut sint unum*. Dans cet accord fondamental et ces symptômes, il y a l'espérance que la grâce souveraine et efficace réalisera un jour l'unité d'esprit entre les chrétiens, que l'effort de l'homme s'est avéré jusqu'ici impuissant à réaliser.

TABLES TOURNANTES ET SPIRITISME

par Auguste LECERF (*)

Au moment où nous écrivons ces lignes, octobre égrène ses dernières heures sous un ciel mélancolique où se traînent des nuages qui ressemblent à des suaires, et bientôt le lugubre « jour des morts » remplira sans doute nos cimetières de la foule de ceux qui ont pleuré un disparu et qui se souviennent. Pour les uns, trop nombreux, hélas ! ce souvenir est toute la survie que l'homme ait à espérer. D'autres ont appris à ne pas chercher parmi les morts ceux qui ont revêtu l'immortalité. Il en est enfin qui espèrent, mais qui voudraient savoir.

C'est surtout — certes pas exclusivement, mais surtout — parmi ces derniers que le spiritisme a toujours recruté ses adeptes les plus nombreux. Car il se présente comme ayant en mains la preuve expérimentale qui dissipera tous les doutes et fera pénétrer dans le sépulcre la lumière crue de la démonstration scientifique.

Le spiritisme est aussi une tentation pour beaucoup de chrétiens chez qui des préoccupations et un idéal d'ordre humanitaire avaient pris le pas sur l'espérance du revoir éternel, promis par l'évangile, dans la maison du Père. Le mythe sociologique du progrès, aboutissant à un royaume de Dieu qui s'étendrait sur un monde pacifié par la coopération des bonnes volontés humaines, avait rejeté dans l'ombre les sobres mais fermes et réalistes certitudes de la foi.

L'histoire que nous vivons a tué le mythe. Mais comme cette histoire a tracé des sillons rouges dans nos rangs, indépendamment du travail régulier et normal de l'ange de la mort — un décès à chaque coup de balancier de l'horloge —, nombreuses sont les âmes qui se trouvent mal préparées à la séparation causée par le trépas d'un être aimé.

A ceux-là, le spiritisme apparaît comme un évangile nouveau, bien supérieur à celui de résurrection, car il nous invite à fonder notre espérance non sur la foi, mais sur la vue et sur l'expérimentation.

Le péril est immense. Car cette expérimentation d'apprentis sorciers ne peut se faire qu'à condition de mettre en mouvement des forces mystérieuses résidant dans cette région obscure du moi qu'on

(*) Cette étude a été publiée vers 1932, en trois articles, dans « Le Christianisme au XX^e siècle ».

appelle l'inconscient. Et une fois qu'elles sont évoquées, ces forces peuvent finir par devenir maîtresses des facultés de refoulement de celui qui les a imprudemment déchainées, et le conduire aux pires catastrophes. Nous avons personnellement connu, dans une localité où nous exercions le ministère pastoral, un cas de folie subite, déclenchée par une révélation dont l'effet fut foudroyant chez la personne qui en fut l'objet.

M. René GILLOUIN, dans une conférence qu'il donna à *Foi et Vie*, en 1923, n'hésite pas à dire : « Ce n'est pas seulement son bon sens qu'on risque, c'est sa raison tout entière, sa santé, sa vie, et quelquefois même son honneur... »

Qu'on ne s'y trompe pas. On ne combattra point efficacement ce redoutable danger individuel et social par la raillerie. On n'a rien dit quand on a objecté que des problèmes aussi hauts que celui de la vie d'outre-tombe ne peuvent être résolus par la danse des guéridons, par des coups frappés par des pieds de table, ou par l'écriture automatique de quelque névrosé.

Il est trop facile de rétorquer que le mode par lequel la pensée s'exprime et se communique d'un esprit à l'autre importe peu, que ce qui compte, c'est le contenu de la pensée elle-même. Les mouvements de doigts du langage des sourds-muets, ceux de la langue et du gosier, dans le langage ordinaire, l'alphabet morse enfin, ne sont pas, en eux-mêmes, beaucoup moins drôles que le mode de communication attribué aux « esprits désincarnés ».

Il est vrai qu'il est assez étrange de supposer que SAINT LOUIS, LUTHER, SHAKESPEARE, PÉRICLÈS, JEANNE D'ARC ou ROBESPIERRE viennent répondre à l'évocation du premier cercle spirite venu, pour émettre des aphorismes d'une rare platitude sur les mystères de l'au-delà, et qui correspondent curieusement aux notions contradictoires qui ont cours précisément dans ces milieux. Ici, LUTHER est l'adversaire de la métempsychose. Là, il en est un défenseur résolu. Des usurpations d'identité, et bien d'autres choses encore, pourraient rendre compte de ces faits.

L'insignifiance, la vulgarité, l'obscénité même de certaines communications trouvent leur pendant de ce côté-ci du voile. On ne doute pas de la réalité des vivants, parce qu'ils sont souvent d'un niveau intellectuel et moral très bas, et rien ne prouve qu'ils doivent automatiquement s'élever plus haut après leur mort.

La négation ignorante des faits sur lesquels s'appuient les spirites et l'appel à la supercherie sont un mode d'argumentation encore plus ruineux.

Jouer les saint Thomas auprès des gens informés suffit à ruiner l'autorité du contradicteur et à renforcer ainsi la foi de ceux qu'il voudrait convertir. D'autre part, la supercherie de certains médiums surpris en flagrant délit de truquage ne prouve autre chose que ceci : *le pouvoir des médiums n'est pas constant*. Quand l'intérêt profession-

nel ou la vanité personnelle sont en jeu, on comprendra que des défaillances morales puissent se produire dans une catégorie d'individus qui ne comprend pas uniquement des saints, ni même des natures bien équilibrées.

Mais l'intrusion de faits controuvés ne démontre pas l'inexistence de *faits réels*, et de ces faits il y en a, et de bien constatés.

Le spiritisme s'appuie sur deux classes de faits, des *faits physiques* et des *faits psychologiques*. Les faits physiques sont nombreux. Parmi ceux-ci, les bruits, les coups frappés, les mouvements d'objets, les tables qui tournent sous l'influence des mains des expérimentateurs, dont les doigts sont posés sur la surface du plateau de la table, le soulèvement de celle-ci sur un ou deux pieds et même sa perte de contact avec le sol attirèrent particulièrement l'attention des premiers cercles spirites.

Naturellement, la supercherie est facile. Mais il n'est pas impossible non plus de s'entourer de précautions morales et scientifiques telles que la négation systématique de ces faits serait puérile. Mais à eux seuls, ils ne mèneraient pas loin. L'hypothèse d'une force physique ou physiologique se dégageant, dans des conditions données, de certains organismes, suffirait à s'en rendre compte.

Mais il y a des faits d'ordre psychologique qui montrent que cette explication est trop courte.

On peut faire un alphabet dont chaque lettre correspond au nombre de coups frappés. Ce procédé a d'ailleurs été perfectionné (planchettes montées sur roulettes et munies d'un crayon, écriture automatique d'un médium). Nous laissons de côté les cas de *pneumatographie* (écriture directe par les esprits), qui nous paraissent sujets à caution. Or, s'il se trouve parmi les assistants un médium, on obtiendra des phrases ou même des discours cohérents. C'est alors que nous entrons dans le domaine de la *suggestion*, de la *hypnose*, de la *clairvoyance*, de la *seconde vue*, du *parler en langues étrangères, inconnues du médium*, de la *télépathie*, du *pressentiment*, et même de la prédiction de faits à venir que l'événement justifiera.

Au xix^e siècle, la science, dominée par le préjugé matérialiste, d'un côté, la philosophie spiritualiste, imbue de la foi en l'indétermination absolue de l'avenir, de l'autre côté, se montrèrent rebelles à envisager même la *possibilité de tels faits*. Nous nous souvenons d'avoir entendu de nos propres oreilles un professeur de philosophie dire en pleine classe que, même s'il voyait de ses yeux un cas d'hypnotisme, il n'y croirait pas. Et il invoquait des *a priori* empruntés à la physique mécanique et à la morale. Tout en faisant preuve de plus d'ouverture d'esprit, l'auteur de l'article *Spiritisme*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, repousse, au nom du sentiment religieux et moral, l'idée de la possibilité d'une « influence dynamique » que des esprits pourraient exercer sur des hommes, qui ne seraient plus ni libres ni responsables.

De nos jours, la SCIENCE a appris le *respect des faits* qu'elle est encore impuissante à expliquer. La théologie protestante, de son côté, quand elle a été à l'école de CALVIN, n'est plus disposée à nier les cas d'*obsession*, dont les textes évangéliques nous donnent tant d'exemples, et, en ce qui concerne la détermination de l'avenir, elle admet que des actes libres de leur nature peuvent être déterminés dans le mode de leur apparition future par la toute-puissance de Dieu.

C'est donc l'esprit dégagé de tout *a priori* négatif que nous pouvons désormais aborder l'examen des faits.

Le spiritisme a une explication toute prête. Hippolyte RIVAIL, dit Alan KARDEC, nous enseigne que l'être humain est formé de trois éléments distincts : 1° l'esprit intelligent et immortel ; 2° le corps, qui est l'organe matériel de communication avec le monde extérieur ; 3° le pèresprit, sorte de fluide qui sert de lien entre le corps et l'esprit. Ce pèresprit, de forme humaine, mais invisible normalement à ceux qui ne sont pas des médiums, subsiste après la mort, et c'est grâce à lui que l'esprit « désincarné » entre en communication avec les vivants. Ainsi, les faits physiques et psychologiques dont nous parlions plus haut s'expliquent par l'intervention des morts, aidés de leur pèresprit.

Sur les révélations des morts, Alan KARDEC a édifié une doctrine philosophique qui s'inspire de l'humanitarisme en vogue de son temps et qui inscrit dans son *credo* la doctrine de la *réincarnation*. Les « esprits » anglo-saxons la rejettent généralement. C'est que, fait capital à remarquer, les esprits professent les doctrines qui ont cours dans les milieux où ils se manifestent. Cela déjà doit nous inciter à la réflexion. Il nous paraît évident que dès que le spiritisme quitte le terrain des relations privées entre ses adeptes et ceux des leurs qui ont passé dans l'empire de la mort, et qu'il s'aventure sur les mers orageuses de la philosophie métaphysique, ce qu'il nous apporte n'est pas la révélation faite par des trépassés, mais le reflet des suggestions inconscientes d'*ESPRITS « GUIDÉS »* qui sont encore bel et bien revêtus de leur enveloppe charnelle. Il est tout de même curieux que les prétendus révélateurs d'*Outre-Manche* ou d'*Outre-Atlantique* nous servent les restes d'un *protestantisme mystico-rationaliste délavé* et que ceux de par ici nous recommandent d'invoquer *notre ange-gardien*, tout en partageant les préjugés anticonfessionnels des libres penseurs fraîchement échappés du petit séminaire.

La seule manière plausible d'échapper à cette accablante objection est de reconnaître, avec certains spirites, que les « esprits désincarnés gardent dans l'au-delà les erreurs et les préjugés qu'ils entretenaient ici-bas, ou que, peut-être, ils ne peuvent entrer en communication avec les vivants qu'étant eux-mêmes en une sorte de sommeil ». Mais alors le spiritisme perdrat toute signification comme école philosophique ou comme succédané de la religion. La seule importance en serait de démontrer la persistance — plus ou moins longue — d'une survie psychique après la mort.

Le spiritisme est-il plus heureux quand il se dépouille du manteau philosophique pour entrer dans le laboratoire de la psychologie expérimentale posthume ? Nous ne le croyons pas. Ce qui est vrai, c'est qu'il a eu le mérite d'attirer l'attention des psychologues sur toute une classe de faits étonnantes qui, sans lui, auraient, sans doute, mis beaucoup plus de temps à s'imposer à l'étude des représentants de la science officielle. Mais il lui est toujours *impossible de prouver que la personnalité du mort* qui parle par le médium n'est pas une création due à une suggestion sous l'empire de laquelle se trouve ledit médium. *La question d'identité nous paraît devoir être fatale au spiritisme.*

D'autre part, il doit être reconnu maintenant qu'il y a des cas de *clairvoyance* bien avérés. Un individu peut avoir l'intuition d'événements auparavant inconnus de lui-même et de ceux qui l'entourent et qui se produisent à une distance considérable. Mais l'intervention des « esprits désincarnés » ne s'impose pas pour expliquer ce phénomène. Il suffirait d'admettre que, dans certaines conditions, une conscience individuelle puisse entrer en communion avec d'autres consciences dont les états lui deviendraient perceptibles. L'humanité est quelque chose d'aussi réel, dans son unité et dans sa solidarité psychique, que les individus, simples points lumineux de consciences personnelles, se détachant comme des étoiles, sur un firmament de subconscience panhumaine.

La doctrine biblique du péché originel, pour le dire en passant, trouverait là sa justification intellectuelle.

Maintenant, y a-t-il des faits qui résisteraient à cette explication et qui rendraient nécessaire l'hypothèse d'une intervention d'autres êtres intelligents que l'homme, de ces esprits mauvais que l'Ecriture appelle des DÉMONS et dont elle nous dit qu'ils peuvent se déguiser en anges de lumière ?

Pour notre part, nous avouons n'en pas connaître et nous sommes en bonne compagnie, puisque nous pouvons invoquer l'autorité de Herman BAVINCK, qui fut, dans un passé tout près de nous, non seulement un dogmaticien calviniste d'une érudition immense, mais encore un psychologue au courant des méthodes et des résultats de la science moderne.

Des hommes sérieux et compétents sont disposés pourtant à répondre affirmativement à la question posée. Et ce ne sont pas seulement des ecclésiastiques catholiques, comme ces évêques américains réunis à Baltimore, en 1866, qui nous disent : « On peut à peine mettre en doute que certains faits ne soient dus à l'intervention diabolique, toute autre explication paraissant insuffisante. »

Un philosophe laïc comme M. René GUÉNON, un penseur protestant comme M. René GILLOUIN ont le courage de braver les sarcasmes des Homais de cafés du commerce et de prendre une position analogue à celle des évêques dont nous parlions, le premier, dans son beau

livre sur *L'erreur spirite*, le second, dans la conférence dont nous citions ci-dessus un passage.

Nous n'avons, pour notre part, aucune raison d'écartier, en principe, la possibilité d'une intervention dirigée par quelque agent de l'ange du mal. La *Confession Helvétique* a donné à cette explication l'autorité et la consécration d'une décision ecclésiastique, donc digne de respect pour un chrétien réformé. Mais, jusqu'à preuve du contraire, nous estimons que, dans le cas du spiritisme, les influences démoniaques sont d'ordre moral et suggestif, comme dans le cas des tentations fréquentes auxquelles s'exposent ceux qui déchaînent imprudemment les forces obscures en sommeil dans leur moi subconscient.

Cela seul devrait suffire à retenir ceux qui se sentiraient attirés vers des expériences qui pourraient leur coûter cher et qui ne peuvent mener à rien de décisif. Car l'obstacle devant lequel s'écroule le rêve spirite est l'impossibilité de prouver l'identité de « l'esprit » qui se présente comme la personnalité d'un mort déterminé.

Si le danger ne suffisait pas à arrêter l'imprudent sur la pente fatale, nous lui rappellerions les interdictions de la Parole de Dieu adressées à son peuple : « Il ne se trouvera personne chez toi... qui consulte les évocateurs et les devins, ou qui interroge les morts ; car l'Eternel a horreur de telles pratiques... » (Deutéronome 18 : 10-12 ; cf. Esaïe 8 : 19-20).

Mais il ne suffit pas de critiquer le spiritisme, ni de le réfuter. On l'a dit souvent : on ne peut détruire, si l'on ne met quelque chose à la place de ce qu'on veut renverser.

Le spiritisme essaie de répondre à une aspiration profonde de la nature humaine. On ne le combattra efficacement qu'en proposant une doctrine ferme sur les réalités de l'au-delà. Notre conviction est qu'on ne peut puiser, pour cela, à d'autre source qu'à celle de l'Evangile, car c'est par l'Evangile que le Christ a mis en évidence la vie et l'immortalité.

Il ne faut plus que la spéculation panthéiste vienne s'interposer entre l'Eglise et Celui qui a dit : « Je suis la Résurrection et la Vie ; celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. » (Jean 11 : 25-26).

DES RAPPORTS DE LA DOGMATIQUE AVEC LA LOGIQUE ET LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES

par Auguste LECERF

La dogmatique, comme théorie de la connaissance religieuse, a le même objet formel et matériel que la critériologie. Ici, le conflit est inévitable entre elle et les théories épistémologiques qui tendent soit à réduire la connaissance à la connaissance du moi et de ses états, soit à la limiter aux faits sensibles et aux rapports qui unissent ces faits. Les premières font du dogme un symbole purement objectif. Les secondes aboutissent à l'agnosticisme. La théologie chrétienne, d'autre part, ne peut s'accommoder du dogmatisme rationaliste qui substitue la gnose à la foi. Il appartient à la dogmatique d'apporter une théorie de la connaissance qui soit une théorie critique contre le dogmatisme rationaliste et une théorie réaliste contre l'agnosticisme et le symbolisme subjectiviste.

La dogmatique a le même objet matériel que l'ontologie, la cosmologie, la psychologie et l'éthique. Mais son objet formel n'est pas le même. En d'autres termes, ces disciplines ont pour objet des matières communes, mais elles les envisagent à des points de vue différents.

Ici, les conflits qui peuvent se produire sont, de leur nature, purement accidentels et théoriquement provisoires. La théologie peut toujours en appeler de la philosophie mal informée à une philosophie mieux informée. Le même recours est ouvert à la philosophie contre la théologie. Les interprétations des théologiens et des conciles ne peuvent rien contre un seul fait démontré. Les hypothèses scientifiques ne peuvent rien contre une doctrine révélée. Elles indiquent simplement le point de vue qui, dans l'état actuel des connaissances, permet de lier les faits connus d'une manière satisfaisante pour l'esprit. Elles sont des instruments de travail et de découverte, destinées par leur nature à faire place à d'autres hypothèses plus fécondes et plus générales.

La conception des savants du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e siècle sur le caractère immuable et absolu des principes de

la science a fait son temps. Pour les savants modernes, il n'y a plus de principes intangibles. La théologie n'a donc pas à se préoccuper d'ajuster servilement son dogme aux hypothèses plus ou moins éphémères des savants. Ceux-ci, d'autre part, commettraient une faute grave contre la conscience scientifique en dépassant les données actuelles de leur connaissance pour ajuster leurs théories avec le dogme.

Certes, la vérité est une, et ce qui est vrai en philosophie ne saurait être faux en théologie.

Mais le savant ne peut faire autre chose que de dire ce qui, dans l'état actuel de ses connaissances, apparaît à l'esprit humain comme une synthèse satisfaisante. S'il y a conflit avec le dogme révélé et qu'il est croyant, il saura que cette synthèse n'est que provisoire et il attendra la conciliation d'un progrès nouveau de la science. Seuls les faits constatés peuvent rendre nécessaire la révision de l'interprétation humaine du dogme.

Mais il est deux disciplines philosophiques purement formelles dont les rapports avec la dogmatique soulèvent des questions autrement délicates. Nous voulons parler de la logique et de la philosophie des sciences. La logique, parce que le dogme, de l'aveu des réformés¹, loin d'être toujours formulé en termes exprès dans la Révélation écrite, est le plus fréquemment le résultat d'une déduction plus ou moins médiate tirée des données de la Révélation, de telle sorte que le raisonnement fait partie intégrante de sa contexture ; la philosophie des sciences, parce que certains philosophes ont prétendu qu'elle avait le droit d'assigner à la religion et à la théologie leur objet et de circonscrire le domaine où elles doivent se renfermer.

1. LA LOGIQUE

Pour ce qui concerne la logique, le sujet prend une importance spéciale parce que, pour nous, ce n'est pas seulement dans l'élaboration scientifique du dogme qu'intervient le raisonnement, mais dans l'acte de foi le plus important subjectivement, dans l'acte par lequel le fidèle infère de l'universalité du message de l'Evangile, qu'il a le droit et le devoir de s'en faire l'application personnelle. La foi, comme nous l'établirons plus tard, bien qu'elle ait son siège principal au cœur, saisit et met en activité l'âme tout entière, et suppose l'exercice de toutes ses facultés. Mais le raisonnement relève de la logique. Voilà donc la foi tributaire d'ARISTOTE et des logiciens !

L'objection que nous venons de reproduire a été pressée avec vigueur, au XVII^e siècle, contre les réformés français, par ceux qu'on appelait les missionnaires. D'après Pierre DU MOULIN, l'honneur de l'invention reviendrait au jésuite GONTIER, auquel le théologien catho-

¹ Confession de Westminster, chap. I, art. 85.

lique ARNAULD, adversaire de notre polémiste, l'aurait empruntée². DU MOULIN nous paraît fournir les éléments d'une réponse satisfaisante. Il distingue « les règles naturelles de la raison », dont « les paysans mêmes se servent sans y penser, y étant poussés insensiblement par la force de la raison », de la discipline qui en décrit l'ordre et le fonctionnement.

La foi a pour objet une affirmation religieuse acceptée sur l'autorité du témoignage de Dieu. Mais ce témoignage divin revêt deux formes selon qu'il s'adresse à l'intelligence, faculté passive, ou à la raison, faculté active. Lorsqu'il s'adresse à la première, il est conçu en termes exprès et n'a besoin que d'être appréhendé par elle ; lorsqu'il s'adresse à la seconde, celle-ci ne le perçoit et ne peut le percevoir que par voie d'inférence immédiate ou médiate, portant sur les termes exprès de la Révélation faite à l'intelligence. La nécessité et l'évidence de la conclusion est le sceau divin apporté à l'exercice de la raison croyante. Mais les prémisses dont elle part, n'étant acceptées que sur l'autorité de Dieu, les conclusions ne valent que pour la foi et par la foi. Elles sont elles-mêmes objets de foi.

L'Ecriture sanctionne partout cet usage de la raison, appuyée sur la Révélation. Or, comme le dit excellemment DU MOULIN : « Qui-conque ne veut pas qu'on déduise aucune conséquence abolit tout le sens commun et tout usage de la raison, laquelle ne consiste qu'en cela. »

La foi et la dogmatique, science de la foi, n'étant pas seulement une connaissance appréhensive, mais aussi une connaissance discursive, il en résulte qu'elles relèvent l'une et l'autre des lois qui régissent l'exercice de l'intellect actif, et donc de la logique, si l'on entend par là l'accord de la pensée avec elle-même. Dans ce sens, la logique est la forme de toute connaissance discursive, de toute science digne de ce nom.

Mais cette subordination de toute science aux lois naturelles de la raison n'en réduit aucune sous le sceptre de la logique en tant que système particulier à tel philosophe. Ce dont le dogmaticien a besoin, ce n'est pas de tel système de logique à l'exclusion de tout autre. C'est de la logique elle-même, comme acte de raison. Pour éprouver la valeur d'une théorie logique, il a, dans sa propre discipline, comme le mathématicien ou le physicien, dans la science, son propre critère, à l'aide duquel il éprouve tout système. Dans ce sens nous dirons, encore avec DU MOULIN, que « les règles de logique ne sont pas articles de foi, mais outils pour manier toute connaissance, avec ordre et certitude, et, par conséquent, aussi les matières de théologie ».

Les rapports de la dogmatique avec la logique sont ceux que les autres sciences entretiennent avec celle-ci. Mais la logique elle-même en tant que discipline ne peut se constituer qu'à l'aide de l'emploi

² Pierre du MOULIN, *Le Bouclier de la Foi* : Fuites et Evasions du sieur Arnauld, chap. 5.

correct du raisonnement. Une solide préparation logique n'est pas moins indispensable à l'étude de la dogmatique qu'à l'étude de toute autre science. Ce n'est pas tomber dans le rationalisme ni mettre la foi sous la férule d'ARISTOTE que de reconnaître que la connaissance technique des lois du raisonnement ne peut qu'apporter une aide puissante à la réflexion théologique, et que, pour atteindre cette connaissance, le mieux que le théologien ait à faire soit de se mettre à l'école des maîtres qui ont initié l'humanité à l'art de raisonner, qu'ils soient païens comme ARISTOTE ou orthodoxes comme BACON DE VERULAM.

2. LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Que faut-il maintenant penser de la prétention de certains représentants notables de la philosophie de la religion et de la philosophie des sciences d'assigner à la théologie systématique son domaine et son objet ?

Si elle était fondée, le sort du théologien serait assez triste ! Il n'aurait à choisir qu'entre des lieux de relégation assez peu séduisants : la région nébuleuse de l'inconnaissable que lui abandonne H. SPENCER, le royaume décevant des jugements de valeur préconisé par Harold HÖFFDING, l'océan tumultueux de l'incoordonnable abstrait vers lequel J.-J. GOURD s'offre à le piloter... Tous ces séjours ont ceci de commun qu'ils sont (d'après ces philosophes) mortels pour les faits spécifiquement surnaturels qui servaient de *regula fidei* à l'Eglise ancienne, et que l'Eglise de la réforme a incorporés dans ses symboles. On n'y pourrait pénétrer et s'y installer qu'après avoir laissé se volatiliser le contenu positif et vivant de la foi au contact d'une pensée que HÖFFDING déclare autonome au point qu'elle seule peut déterminer les limites de sa propre puissance d'investigation.

Mais il se trouve heureusement que la prétention de la raison à l'autonomie absolue est chimérique et la tentative des philosophes trop ambitieuse.

La pensée humaine n'est pas autonome : elle dépend de Dieu et prend conscience de cette dépendance absolue en subissant la nécessité des lois qui en règlent l'exercice et sans lesquelles elle ne serait pas. Elle dépend en second lieu de la nature du réel extérieur qui détermine, lui, ses limites à elle. L'oiseau enfermé dans une cage dont il heurte les parois ne détermine pas les limites de son essor. Il les subit. Ces limites lui sont imposées du dehors, qu'il les reconnaisse ou non. S'il ne les reconnaît pas, il se brisera, voilà tout !

La pensée humaine ne peut avoir aucune autonomie, aucune indépendance lorsqu'il s'agit de répondre à la question à laquelle la théologie apporte une solution : Quelle est la sphère de la vie en Dieu, de la religion ? A cette question, Dieu seul peut répondre. Seule l'autorité divine de la Révélation peut lui assigner ses limites, et la réponse ne peut être perçue que par la foi. Il est clair qu'ici la raison

ne peut rien tirer de son propre fond ; Dieu seul peut connaître ses propres desseins avant de les avoir révélés, et quand ils ont été révélés, il faut, pour qu'ils soient reçus, que Dieu se crée des organes capables d'appréhender la Révélation, inaccessible par définition à des êtres irrégénérés et bornés. *Finitum non est capax infiniti.*

Dès lors les discussions de la pensée autonome — ou qui se croit telle — sur l'essence de la religion ne peuvent avoir pour la théologie systématique de répercussions bien graves. La religion qui fait l'objet de ces débats n'est pas ce qui fait l'objet de l'étude que poursuit la théologie.

Néanmoins, il importe au point de vue théologique d'examiner les raisons alléguées par des penseurs aussi considérables que ceux à qui nous avons affaire.

A quelle discipline scientifique, se demande J.-J. GOURD, nous adresser pour déterminer l'essence de la religion et lui assigner son domaine ? Nous ne chercherons pas la réponse dans l'histoire des religions. En effet, qui nous garantit que parmi les éléments qui se rencontrent dans les religions historiques, il n'y en a d'étrangers à l'essence profonde et vraiment spécifique de la religion ? Et ne risque-t-on pas précisément de donner à ces éléments hétérogènes une place indue dans la définition de la religion³ ? Nous ne voyons pas comment échapper à la difficulté mise en évidence par le philosophe genevois.

Si l'on cherche l'essence de la religion dans les caractères communs à toutes les religions historiques connues, la difficulté reste. Car il n'est pas sûr que ces éléments areligieux ne se soient pas glissés dans toutes les religions. Nous ajouterons de plus qu'il est visible que, par ce procédé, on court le risque presque certain d'appauvrir le concept de religion. En effet, rien ne prouve que les religions inférieures, qui doivent entrer dans l'extension du concept ainsi formé, n'ont pas perdu quelque élément essentiel de cette noble réalité dont elles ne sont plus, peut-être, que les restes dégradés.

J.-J. GOURD montre très bien ensuite pourquoi la psychologie ne peut nous fournir les éléments d'une définition de la religion. On suppose l'existence d'un sentiment spécial, qualifié de religion. Mais, en fait, un tel sentiment spécial n'existe pas, comme sentiment distinct de tous les autres et irréductible aux autres. Tous nos sentiments peuvent revêtir un caractère religieux, s'ils sont affectés d'un certain coefficient. Mais c'est justement ce coefficient qu'il faudrait déterminer. Et puis un sentiment non étayé sur une croyance ne peut donner qu'une religiosité vague et éphémère. De sorte que, soit qu'on s'adresse à la psychologie, soit qu'on s'adresse à l'histoire des religions pour déterminer la nature du fait religieux, on recourt, au fond,

³ GOURD, cité par TRIAL, dans *J.-J. Gourd*, p. 346.

à l'usage, et l'on s'enferme ainsi dans un cercle vicieux. « Tel phénomène est religieux parce que l'usage en a ainsi décidé ; or, l'usage en est ainsi décidé, parce que ce phénomène est religieux. »⁴.

J.-J. GOURD nous paraît jusqu'ici tout à fait dans le vrai. Mais ayant écarté la psychologie et l'histoire, il se flatte d'introniser la philosophie, cette philosophie, dit TRIAL, le savant interprète de J.-J. GOURD, qui embrasse l'ensemble du monde réel et les diverses activités de l'esprit. Par suite de la coordination due à l'abstraction, et en s'éloignant par ce procédé toujours davantage du réel, les sciences organisent le monde et ne laissent dans cet ensemble coordonné aucune fonction disponible pour la religion. C'est dans les incoordonnables, les « hors-la-loi », les absous concrets au-dessus desquels sont jetées comme les mailles d'un réseau les coordonnées de la science, que la philosophie nous invite à reconnaître le domaine spécifiquement religieux... Parce qu'il a fait rentrer tout le reste dans ce que nous appellerions la science séculière, J.-J. GOURD est amené ainsi à définir la religion : « la discipline de l'activité intensive provoquée par l'incoordonnable ou le hors-la-loi » (l'absolu)⁵.

Certes, J.-J. GOURD a raison de considérer l'absolu comme le caractère spécifique du divin. Ce faisant il se rencontre avec les théologiens réformés, anciens et modernes. Mais il a tort d'opposer l'absolu à l'infini qu'il a confondu avec le Tout et de l'identifier avec tout incoordonnable⁶. L'origine du mal moral est un scandale pour la raison, un incoordonnable, un « hors-la-loi » aussi mystérieux et insoluble que l'absolu positif. Cela montre que la philosophie des sciences peut bien assigner souverainement à la science séculière son domaine qui est en effet le domaine du coordonnable. Mais cela montre aussi qu'elle est incomptétente pour dire à la religion qu'est divin tout le domaine dont la science constate l'existence en même temps que l'inaccessibilité pour elle de par le but formel qu'elle poursuit.

Nous ne contestons pas à GOURD que la religion soit la discipline d'une activité intensive provoquée par un hors-la-loi, car pour les théologiens réformés, Dieu est un hors-la-loi (*ex lex*), dans ce sens qu'il est autonome, qu'il n'a pas de loi distincte de sa propre essence et qu'il habite une lumière inaccessible. De plus, pour CALVIN, la contemplation mystique a pour fin l'action provoquée par la grâce souveraine. Mais qui déterminera par quel « hors-la-loi » l'action intensive devra être provoquée et pour quelle fin cette action doit s'exercer ? Car, encore une fois, l'incoordonnable de GOURD n'est qu'une abstraction. Il paraît n'être que le particulier qu'ARISTOTE opposait au général, et dont il disait qu'il n'y avait pas de science possible. Ce qui existe, ce sont *les absous*, les individus dans lesquels

⁴ TRIAL, J.-J. Gourd, p. 349.

⁵ TRIAL, *Op. cit.*, p. 237.

⁶ L'infini actualisé, l'infini réel est nécessairement exclusif de toute autre chose que de lui-même. *Op. cit.*, p. 387 ss.

il y a toujours quelque chose de nouveau et d'irréductible, d'incoordonnable aux autres. GOURD répond que c'est la philosophie qui enseignera à choisir les incoordonnables propices à l'éclosion de la vie religieuse, mais pas n'importe quelle philosophie, seulement celle « qui se propose de faire servir à l'expansion spontanée de la vie religieuse l'histoire et la psychologie qui ont été jusqu'ici ses principaux obstacles. Le choix que cette philosophie nous conseille est libre : nous prendrons l'incoordonnable que nous voudrons, pourvu qu'il soit fort ».

Mais qui ne voit que si GOURD s'intéresse à l'éclosion de la vie religieuse, c'est qu'elle s'est déjà constituée indépendamment des sciences du coordonnable ? Qui ne voit que, s'il s'intéresse aux rapports de l'incoordonnable et du christianisme, et que s'il reconnaît que ce qui nous importe en fait c'est la connaissance religieuse et chrétienne⁷, c'est que malgré ses raisonnements contre l'usage, il sait bien que le christianisme, si dépassé dans sa forme qu'il le suppose, est religion. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'il a connu, sans l'avoir pleinement reconnu, cet incoordonnable qu'adorent les chrétiens et qui parle avec autorité. C'est qu'il est, en une mesure que nous n'avons pas à déterminer ici, religieux. C'est qu'il a reçu vocation d'un absolu et qu'il s'est senti obligé d'y répondre. Cela seul lui donne quelque compétence pour traiter de la nature du domaine propre de la religion. Le philosophe areligieux peut bien constater l'existence d'un domaine qui résiste à son effort de coordination. Mais ce domaine lui étant étranger, il n'a aucun titre pour dire à ceux qui y sont chez eux comment ils doivent s'y comporter. La philosophie et la science sont souveraines dans leur domaine, qui est celui du coordonnable, à condition de tenir compte de ce que l'autorité de l'incoordonnable révèle comme vrai. Mais l'homme saisi par l'Esprit, dit saint Paul, juge de toutes choses (2 Corinthiens 2 : 15) dans son domaine à lui qui est bien, comme le croyait GOURD, celui de l'incoordonnable.

Avec GOURD, nous pourrions discuter. Car, après tout, lui, du moins, avait fait l'expérience de l'autorité et de la puissance de l'incoordonnable par lequel il avait fixé son choix. Il nous dit, comme philosophe, de choisir le plus fort. Or, voici ce que tout fils issu d'AUGUSTIN ou de CALVIN peut lui répondre : nous avons été rencontrés par un absolu, un hors-la-loi tellement au-dessus de la loi et tellement fort que ce n'est pas nous qui l'avons choisi, mais que c'est Lui qui nous a choisis par l'efficace souveraine et irrésistible d'une volonté toute-puissante. Il s'est révélé à nous comme à tel point particulier, concret⁸, individuel, irréductible, nouveau, que nous avons reconnu en Lui, l'Unique, absolument, Celui dont chacun des noms, des attributs, des propriétés exprime l'essence tout entière, Celui dont l'exis-

⁷ TRIAL, *Op. cit.*, p. 239.

⁸ Nous entendons par concret tout être accompagné, accru de ses éléments déterminatifs.

tence et l'essence ne font qu'un. Nous avons appris à épeler ces noms en scrutant les pages du volume sacré dont l'Eglise est la gardienne, et nous avons compris, l'ayant connu, qu'il déborde infiniment toute coordination de la pensée. Nous avons entendu dans l'Ecriture la voix du Christ, non le Christ historique des critiques, ramené aux proportions rétrécies d'un jeune rabbin aimable et malheureux, non le Christ mystique si vaporeux, mais du Christ de la Révélation, et l'ayant entendu, nous avons discerné que nous entendions passer devant nous le nom trois fois saint, l'écho de la gloire de Dieu ; nous avons appris à l'appeler notre Père céleste, Dieu et notre Dieu, à nous. Ayant trouvé Dieu dans l'Ecriture et dans la parole du Christ, nous l'avons retrouvé en nous et reconnu dans la nature créée. Les concrets incoordonnables, le particulier nous attestent la fécondité inépuisable de sa puissance créatrice, la liberté infinie de sa volonté. La hiérarchie des coordinations nous dit l'unité et la sagesse étonnantes du plan créateur. Et il se trouve que l'activité qu'il provoque en nous est à tel point intensive que le plus faible d'entre nous peut s'approprier, en de certaines heures, la parole de l'apôtre : « Je puis tout par le Christ qui me rend fort. » (Philippiens 4 : 13).

Cela étant, comment veut-on que nous assignions des limites à l'action de l'incoordonnable et qu'au nom du syllogisme de la troisième figure brandi par un logicien quelconque, nous interdisions à l'Incoordonnable absolu de faire irruption, par le miracle, dans le règne du coordonné scientifique ? Ces irrutions restent elles-mêmes des incoordonnables concrets. Ils échappent donc au jugement du savant ; il n'y a pas de science du particulier. Les miracles ne peuvent être saisis comme tels, comme actes de l'Absolu, que par la foi. Pour ceux qui en sont témoins, ils ne sont que des incoordonnables. Réels, ils ne peuvent jamais devenir historiques : l'histoire peut enregistrer qu'ils ont été crus ; en tant qu'histoire elle ne peut saisir ni toucher le divin. L'histoire, si conjecturale qu'elle soit, est pourtant une science. Mais elle n'est que cela. Comme telle, elle ne peut saisir que le coordonnable⁹.

La religion étant une prise de possession par l'Incoordonnable de la personne du croyant, étant due à une initiative de l'Absolu qui

⁹ Nous avons ici les éléments de la réponse qu'il fait faire à ACHELIS. Cet auteur prétend que la science est objective, parce qu'elle ne fait appel à la foi que pour les fondements formels qui conditionnent l'exercice de la pensée scientifique. La religion, au contraire, fait appel à la foi en des faits accidentels, particuliers qui dérangent la coordination introduite par la science dans la nature. Mais ACHELIS ne voit pas que les miracles, étant incoordonnables, ne peuvent déranger la science qui n'a pas à les connaître puisqu'elle n'a d'autre objet que le coordonnable. D'autre part, s'il est vrai que la foi en les indémontrables scientifiques est nécessaire à qui veut faire œuvre de science, la foi en l'indémontrable religieux est nécessaire à qui veut réaliser sa vocation spécifique d'homme qui est de réaliser l'idéal religieux, de reconnaître à son activité une fin qui se justifie rationnellement par elle-même, une fin qui soit tellement suprême qu'il n'y ait plus de question à se poser. L'ascétisme et la dialectique sceptique du bouddhisme prouvent que l'idéal scientifique est aussi subjectif que l'idéal religieux.

exclut tout synergisme, il est visible que c'est la Révélation, et non la réflexion philosophique autonome, qui assignera au croyant le domaine dans lequel il doit se renfermer pour faire la synthèse des incoordonnables que sont les mystères de la foi. Chaque article de foi est en lui-même un incoordonnable, puisqu'il est une communication de la pensée infinie à la pensée finie. Mais les articles de foi sont susceptibles d'une coordination génétique entre eux. Dans ce sens, on peut et on doit dire que la dogmatique est une science, puisque toute coordination est une œuvre de science.

Mais n'ayant d'autres principes que la Révélation extérieure appréhendée par l'illumination intérieure (*testimonium internum spiritus Sancti*), elle se constitue indépendamment de toute philosophie rationnellement autonome. Elle est elle-même incoordonnable par rapport à cette coordination qu'est la classification des sciences du coordonnable.

D'ailleurs la prétention que certains philosophes élèvent de prescrire, au nom de la philosophie des sciences, à chaque discipline sa fin, sa méthode, ses principes et les limites du terrain où il lui est loisible de se mouvoir, n'est pas légitime. Elle est une survivance ou une reviviscence de l'ancienne conception de la philosophie qui, encore indifférenciée, renfermait toutes les disciplines dans son sein, y compris la théologie. Mais peu à peu, à mesure que le savoir humain profane et sacré s'est précisé, les disciplines scientifiques se sont détachées de la philosophie malgré les résistances des philosophes. Dans la réalité, ce n'est pas une discipline à part qui vient du dehors édicter des lois aux autres disciplines, c'est au contraire chaque discipline qui se constitue d'une manière autonome et qui détermine elle-même son objet. Le philosophe, qui ne peut être, de par les bornes de l'esprit humain et l'amplitude du cycle des sciences, un spécialiste dans chacune d'elles, ne peut que constater quelles sont les méthodes qui réussissent aux maîtres dans chaque discipline, les décrire, les classer et dire de quels principes ils font usage pour établir la certitude, la nécessité et la généralité des résultats obtenus. Or le croyant sait qu'il dépend dans son principe, dans son devenir et dans sa fin de l'Etre absolu qui se révèle à lui extérieurement par ses actes, sa parole et son Christ, et intérieurement par la foi qu'il crée. Il connaît ainsi le but principal que cette certitude impose à son effort : parvenir à une connaissance de Dieu, telle qu'il puisse le glorifier volontairement et, en réalisant ainsi sa fin rationnelle, atteindre le bonheur pour lequel il est fait.

S'il « pense sa foi » et en élaboré ainsi une science, il se trouve en possession des principes et du but de cette science : Dieu, principe de l'existence de la théologie ; la révélation interne et externe, principe de connaissance de la théologie ; la gloire de Dieu et le nouveau bien de l'homme, son but pratique. Il n'a pas besoin que qui que ce soit vienne du dehors lui prescrire les principes et l'objet que l'Absolu lui impose.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) gratuitement, aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des dons peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : M. Jean Mynçet, 23, rue de Tourville, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).
Compte postal : Paris 7284.62.

Abonnement : 10 N.F. Abonnement de solidarité : 15 N.F. ou plus.
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 N.F.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENOHL, Rheydt, Kirchstrasse 1. Konto Nr. 4854.
Stadt, Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement : D.M. 10 ; Etudiants : D.M. 7.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, 24, rue du Temple, Marcinelle. Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 110 francs belges. Abonnement de solidarité : 150 francs belges ou plus.
Pasteurs et étudiants : 90 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 2,50. Abonnement de solidarité : \$ 5 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Mr. G. S. R. Cox, Tyndale Hall, Clifton, Bristol 8. - Chèques and Postal Orders should be made payable to Barclays Bank, Ltd (40, Corn Street, Bristol 1).

Abonnement : sh. 17.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 1.200.
Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 750.

PAYS-BAS : M. Th. J. BARENTSEN, Leijweg 176. s'-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Telefoon : 335703.

Abonnement : Fl. 9. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.
Etudiants : prix réduit : Fl. 6.

PORTRUGAL : Prof. M. CONCEICAO Jr., Avenida dos Combatentes, 26-1º D. Algés.

Abonnement : 60 \$ 00.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

SUISSE : M. R. BURNIER, 39, boulevard Grancy, Lausanne. Compte postal : II.6345.

Abonnement : 10 francs suisses. Abonnement de solidarité : 15 francs suisses ou plus.
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 francs suisses.

AUTRES PAYS : N.F. F. 11,

PUBLICATIONS DISPONIBLES

(Extraits)

Au siège de La Revue Réformée (cf. page 3 de la couverture, France).

NOUVEAUTES.

Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en 3 Actes ; adaptation française par Edmond Duménil	3 N.F.
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	4,50
<i>Catholicisme et Protestantisme</i> , Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine, 4 ^e édition entièrement refondue. Format de poche 18 × 12. Collection « Les Bergers et les Mages »	4,80 N.F.
Jean CALVIN, <i>Brève Instruction chrétienne</i> , Adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages »	3,
Jean CALVIN, <i>Petit Traité de la Sainte-Cène</i> , adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages »	3,
Jean CALVIN, <i>La Nativité</i> .	
I. L'annonce faite à Marie et à Joseph	3,
II. Le Cantique de Marie	3,
III. Le Cantique de Zacharie	3,
IV. La naissance du Sauveur	3,

NUMÉROS SPECIAUX DISPONIBLES.

Pierre LESTRINGANT, <i>Le Ministère de l'Eglise auprès des malades</i>	6,30
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la mort et passion du Christ</i>	3,30
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i>	7,
Auguste LECENT, <i>La Prière</i> (Notes dogmatiques, I)	3,90
Auguste LECENT, <i>Des Moyens de la Grâce</i> (Notes dogmatiques, II)	5,
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	3,50
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	4,65
Pierre MARCEL, <i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de grâce</i>	5,40
Pierre MARCEL, <i>L'Actualité de la Prédication</i>	3,50
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , dite « Confession de La Rochelle ». Format de poche	2,
<i>Sécularisation du monde moderne</i> , par H. DOOYEWERD, R. GROB, D. M. LLOYD-JONES, Jean CADIER, André SCHLEMMER, etc.	5,

(Les numéros spéciaux de *La Revue Réformée* se trouvent également en librairie).

A LA LIBRAIRIE PROTESTANTE, 140, Bd St-Germain, Paris, 6^e

Jean CALVIN, INSTITUTION DE LA RELIGION CHRETIENNE
(Editions Labor et Fides, Genève)

Livre I, relié : 18,90 N.F.	Broché	12,90
Livre II, relié : 24,90	Broché	18,90
Livre III, relié : 35,70	Broché	31,50
Livre IV et Tables, relié : 45,	Broché	41,70

Jean CALVIN, La vraie façon de réformer l'Eglise

7,90

Pierre MARCEL, A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé (en réimpression).

Pierre MARCEL, A l'Ecoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle.....

5,

Le Gérant : Pierre-Ch. MARCEL.

Cahors, Imprimerie A. Coueslant. — 96.256

Dépôt légal : III-1960.

Achevé d'imprimer le 20/IX-60.