Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1936)
Heft: 101

Artikel: Catholicisme, barthisme, protestantisme
Autor: Neeser, Maurice
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380301

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

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

CATHOLICISME, BARTHISME, PROTESTANTISME

Le second élément de ce titre est quelque peu personnel, et Karl Barth en sourirait ; à moins que, peut-être et tout à la fois, en prince de la dialectique, il ne s'en indigne. Une désignation plus générale : « Théologie de la transcendance », par exemple, eût mieux valu. Mais, quant au fond même du débat, c'est bien le rapport entre le courant barthien et les deux grandes confessions chrétiennes qui est en jeu. Ce qui nous intéresse, c'est le mot du comte de Keyserling, largement utilisé par l'éditeur de *Parole de Dieu et parole humaine :* « Karl Barth et ses amis portent dans leurs mains tout l'avenir du protestantisme » ; c'est l'affirmation de Karl Barth lui-même, au cours de l'échange de vues qui anima son premier contact direct avec le public de la Suisse romande, sur la colline de Vaumarcus, en septembre 1934 : « En dehors de la position que je défends, il n'est qu'une seule possibilité : le catholicisme ».

Je ferai peu de « dialectique ». Trop peu. Sur bien des points en rédigeant ces notes j'eus l'impression, qu'auront mes lecteurs, de simplifier à l'excès et de faire tort aux attitudes qu'il s'agit de définir. A maintes reprises un « non » à côté de ce « oui », un « oui » à côté de ce « non » eussent signalé des nuances dignes d'attention. Mais n'est pas dialecticien qui veut. Et il fallait, pour voir clair,

N. B. — On trouvera dans les pages suivantes la substance d'une causerie faite une première fois en octobre 1934 à l'occasion d'une rencontre théologique romande à Vaumarcus, utilisée le même automne devant MM. les pasteurs du pays de Montbéliard, puis, en janvier 1935, devant ceux des deux Eglises neuchâteloises. J'ose espérer que, en dépit du caractère occasionnel qu'elles conservent au début, ces notes relatives à un problème vraiment central de la pensée chrétienne n'auront pas perdu leur actualité.

admettre certains raccourcis. Et puis, les saintes Ecritures ne sont pas dialectiques au point où le croient les dialecticiens. J'envisagerai du reste la pensée de Karl Barth sous un angle voisin de l'angle dialectique, mais plus accessible, en tant que théologie de la transcendance absolue et négation de toute théologie naturelle. Doit-il être entendu, demanda en substance M. Emile Lombard à Karl Barth, ce 11 septembre 1934, que vous n'accordez aucune valeur à la connaissance de Dieu *analogia entis*, c'est-à-dire à celle que l'on tire, par voie d'analogie rationnelle, de la considération de l'être tel qu'il est dans la nature ou de l'expérience religieuse telle que l'étudient l'histoire et la psychologie ? — Aucune, répondit de même Karl Barth. L'être tel qu'il se présente en nous et hors de nous, dans le monde considéré en dehors de la Parole révélée ou de l'illumination de la grâce, selon les voies de la connaissance humaine, ne donne aucun renseignement valable sur Dieu : il ne recèle rien de divin. Admettre le contraire, c'est du catholicisme ou du paganisme.

La question, posée ainsi dans sa teneur la plus vaste, doit être précisée. Elle peut l'être de la façon suivante : faut-il admettre *avant* l'acte central de la Rédemption, c'est-à-dire avant l'incarnation, ou en dehors, dans le monde tel que la chute le laissa, une certaine immanence divine ? Est-il resté quelque chose de Dieu au sein du monde déchu ou bien l'état de chute est-il celui d'une corruption absolue ? D'autre part faut-il admettre *après* l'acte central de la Rédemption une certaine immanence de Dieu dans le monde ? Est-il rentré dans le monde quelque chose de Dieu ou bien l'état de rédemption s'épuiserait-il dans l'attente eschatologique ?

Autrement dit encore — le problème étant finalement haussé au plan trinitaire — l'acte de la rédemption qui consiste dans l'incarnation de Dieu le Fils, c'est-à-dire dans la manifestation historique centrale de la Trinité, est-il précédé ou non, au sein de la nature, de l'action créatrice et providentielle de Dieu le Père ? Est-il ou non suivi dans l'Eglise de l'action régénératrice de Dieu le Saint-Esprit ? et ces deux actions sont-elles ou non accessibles à l'homme d'une manière ou d'une autre et selon un mode à déterminer ?

Je rappellerai d'abord la réponse que fait le catholicisme au problème ainsi formulé. Ce nous sera un point de départ fort utile. Viendra ensuite, avec un caractère d'antithèse très accentuée, la position de Karl Barth ; nous n'aurons aucun effort à fournir pour l'exposer avec la sympathie et l'admiration dont elle est digne.

Nous serons enfin conduits, sur les pas de saint Paul, à l'attitude protestante qui n'est ni la thèse ni l'antithèse et qui pourrait bien proposer — *horribile dictu* — une synthèse.

I. *L'enseignement catholique.*

Il se prononce en faveur d'une immanence objectivement saisissable. Il tend à considérer la permanence du divin dans la nature après la chute et sa réinstallation dans l'Eglise par l'acte rédempteur comme des réalités objectivement accessibles à l'homme, quasi soumises à l'homme ; à lui soumises, c'est-à-dire mises à sa disposition et dont il serait le maître. Si bien que le salut de l'homme, réalisé par l'œuvre de ce dernier, serait saisi non par la foi, mais par la vue.

La chute, à en croire le catéchisme catholique, n'a pas entraîné la corruption totale de l'homme. Elle n'a même pas entamé sa «nature pure»: *pura naturalia manserunt*[1]. Cette «nature pure», c'est ce sans quoi l'homme sortant des mains de Dieu n'eût pas été l'homme, mais l'animal ; c'est cette caractéristique de l'homme sur laquelle insiste le rationalisme, et qui est retenue, en somme, par une certaine science moyenne : l'homme est *homo sapiens*, animal doué de raison et de liberté morale. C'est aussi ce que l'observation la plus courante affirme en effet de l'homme.

Or, dit la doctrine catholique, la « nature pure » n'a pas été touchée par le péché d'Adam ; la raison et la liberté morale de l'homme, en particulier, n'ont pas été atteintes. Ce que la chute a arraché à l'homme, ce sont des « dons » qui n'avaient aucun lien nécessaire avec sa nature proprement dite. Ce sont les dons dits « préternaturels », c'est-à-dire ceux qui manifestement dépassent la condition normale de l'homme au sein de la nature, par exemple l'impassibilité et l'immortalité ; ajoutés à la « nature pure », ils constituaient la «nature intègre» de l'homme primitif. Ou bien c'est le don proprement « surnaturel » d'intimité avec Dieu, appelé aussi don de la « grâce sanctifiante », vraie surnature ajoutée à la nature intègre. Ces apports surnaturels et préternaturels, nullement exigés, au dire des auteurs catholiques, par le concept normal d'humanité, il plut à Dieu d'en revêtir Adam. Par la chute Adam en est dépouillé. Il est dépouillé de ces dons qui étaient — l'image est à serrer de près — des revêtements accessoires, des vêtements agréables sans doute,

(1) Mgr. PRUNEL, *Cours supérieur d'instruction religieuse*, t. IV, p. 5.

mais nullement indispensables. La chute l'en a dépouillé ; le voici nu. Mais, fait remarquer Bellarmin[1], « un homme nu est encore un homme ». Et en effet ! Et, dans le cas particulier aussi, il conserve tout l'essentiel de l'homme. Tel qu'il subsiste, il est déclaré capable de faire le bien naturel — le devoir moral — en usant de sa simple liberté naturelle, sans la grâce des sacrements[2] ; il est capable de connaître Dieu, sans le secours du dogme révélé, par sa simple raison naturelle.

Ce qui vaut pour la créature humaine vaut sans doute, *mutatis mutandis*, pour la création dans son ensemble. La chute aura pu priver la terre de ce ciel que fut l'Eden, revêtement préternaturel et surnaturel ajouté à la « terre pure », à la terre telle que la science et la raison peuvent la décrire, et qui n'est certes pas le merveilleux jardin du récit biblique. La chute intervenue, le décor édénique remisé dans les coulisses, il est resté à la terre l'essentiel de sa nature, entre autres cet ordre des lois, cette direction des fins qui de tout temps ont fourni aux preuves cosmologiques et téléologiques de l'existence de Dieu leur vivante vertu. Dieu le Père est resté à l'œuvre dans sa création ; il continue à la régir par sa providence. La connaissance de Dieu par l'observation du monde est légitime, comme est légitime la connaissance de Dieu — c'est la même — par l'observation de l'homme. La théologie naturelle est donc légitime. Légitime, c'est trop peu dire, et voici ce qui caractérise le point de vue proprement catholique : elle est d'une évidence si certaine que c'est un péché de la nier. L'Eglise romaine condamne, elle anathématise formellement ceux qui ne l'admettent point[3].

Il y a donc là, soulignons-le, pour ce qui concerne la permanence du divin après la chute dans l'être créé, une affirmation d'immanence tout à fait généralement accessible, susceptible de démonstration rationnelle, évidente au point que la raison de l'homme ne peut pas ne pas la voir — dans « évident » il y a « visible » — et si objectivement à la disposition de l'homme, ou dont l'homme dispose si pleinement, que quiconque s'avise de la nier commet un péché.

Qu'en est-il de la réinstallation du divin dans le monde après l'acte rédempteur central ? Car une rédemption intervient, constituée par l'incarnation de Dieu le Fils. Une intervention dont l'urgence paraît discutable, étant admis que la chute n'a enlevé à l'homme que des

(1) D'après Mgr. PRUNEL, *ouvr. cité*, p. 44. — (2) *Ibid.*, p. 39. — (3) Textes à l'appui, *ibid.*, t. I, p. 53, 54, 56.

vêtements assez superflus, lui laissant — soit dit en passant — dans la nudité de sa nature d'assez beaux restes.

Assurément cette rédemption ne sera complète qu'au retour du Christ. Le catéchisme catholique fait une part à l'eschatologie. Les dons préternaturels ne seront rétablis qu'après la résurrection des morts et le jugement dernier. C'est alors seulement que l'homme rentrera en possession de l'immortalité et de l'impassibilité — pour ne citer que les attributs préternaturels réservés au corps. C'est alors seulement que le ciel édénique redescendra sur la terre. Quant au reste, et pour le don surnaturel de grâce sanctifiante en particulier, qui sauve l'âme en lui rendant l'intimité avec Dieu, il est rendu à l'homme dès ici-bas, mis à sa disposition grâce à l'Eglise, où l'on estime que l'incarnation de Dieu le Fils se poursuit par l'œuvre du Saint-Esprit. En outre — c'est la caractéristique de la pensée catholique — il s'agit d'une assurance donnée à l'homme, d'une mise à la disposition de l'homme tout objective. Cette grâce lui est transmise par l'enseignement d'une doctrine à laquelle l'institution papale assure l'infaillibilité. Elle est surtout l'effet de sacrements qui agiraient *ex opere operato*, munis d'une efficacité quasi physique. La justification par laquelle elle se traduit, l'homme en est le maître, puisque l'homme — qui subsiste dans le prêtre — dispose des sacrements ; elle est en ce sens déjà — les œuvres proprement dites y collaborant — une œuvre de l'homme. Elle est extérieurement vérifiable par l'homme, puisque c'est chose vérifiable que l'administration des sacrements. Vérifiable, évidente au sens de visible. C'est, au fond, cet ensemble de caractères que le catholicisme résume dans l'équivoque épithète de « grâce infuse ».

Voilà donc l'immanence de Dieu deux fois affirmée. Une première fois dans l'œuvre de Dieu le Père au sein d'une création et d'une créature que la chute n'a pas privées de leur « nature pure » et qui, dans cet élément essentiel de leur constitution primitive, sont demeurées divines, de sorte qu'une théologie naturelle est parfaitement normale. Une seconde fois dans l'œuvre que Dieu le Saint-Esprit exerce au sein de cette création surnaturelle que représente l'Eglise. Il existe une double histoire divine : la naturelle, à laquelle s'attache l'humanisme ; la surnaturelle, à laquelle le christianisme s'attache, sans renoncer pour autant à l'humanisme. Elles ont ceci de commun ou d'analogue, que le divin s'y présente comme objectivement réel, mis à la disposition de l'homme qui s'en empare, ici, par l'intermé-

diaire de la raison naturelle, là, par le moyen de la révélation ecclésiastique. Elles offrent l'une un salut partiel, l'autre un complément de salut ; au total un salut qui, œuvre de l'homme, est saisi par la vue. L'immanence divine y est celle d'un Dieu asservi.

Et c'est, à vrai dire, un soulagement que de passer de cette atmosphère à celle du barthisme.

II. *Le paradoxe barthien.*

Nous l'envisageons ici dans son profil le plus abrupt, conformément à son génie propre, tel que, voici quinze ans, il ébranla le tocsin dont l'écho n'a fait que grandir, tel que le maître de l'école ne cesse de le vouloir avec une admirable volonté de conséquence. Notre esquisse s'appuie, pour abréger, moins sur des textes de Barth lui-même que sur la logique imposée au système par son principe. Nous renvoyons ici et là à la courte *Introduction* de M. Visser T'Hooft, dont l'auteur nous assure qu'elle a reçu « l'entière » approbation de l'éminent professeur[1].

Karl Barth pose au principe de sa théologie l'affirmation de l'absolue transcendance divine, qui implique entre la terre et le ciel, entre le monde de l'homme et le monde de Dieu, un abîme, une dualité absolue. « Si j'ai un *système* », a-t-il écrit — et il met le mot entre guillemets —, « il consiste à m'efforcer de ne jamais perdre de vue ce que Kierkegaard a appelé la différence qualitative infinie du temps et de l'éternité : Dieu est au ciel et toi, tu es sur la terre ». Le gouffre est si profond et si large que l'homme ne saurait le franchir. Le seul passage possible est non pas celui que l'homme tenterait de bas en haut, en partant de la considération de son monde à lui pour chercher à s'élever à des conclusions sur le monde de Dieu — cela, c'est la « vaine » méthode de la théologie naturelle ou théologie de l'expérience —, le seul passage possible est celui de la théologie révélée, celui qu'il plaît à Dieu de frayer de haut en bas, par une libre manifestation de sa souveraine parole. Libre manifestation d'en haut, qui demeure libre en tout temps, dont l'essence est la liberté même, si bien que jamais l'homme ne pourra se glorifier de la tenir et de l'enchaîner. La seule présence divine concevable dans le monde de l'homme, c'est celle qu'il plaît à Dieu de réaliser Lui-même, dans le moment que seul Il choisit, sur le point que seul Il détermine,

(1) *Introduction à Karl Barth*, 1re éd. Toutes les citations qui suivent sous chiffre II lui sont empruntées.

pour la durée que seul Il fixe, sans que jamais nous soyons autorisés, nous, à « organiser nos rapports » avec Lui, à nous permettre de « compter sur Lui », à « agir comme si nous étions ses confidents, ses défenseurs, ses fondés de pouvoir »..., sans que jamais l'homme puisse s'estimer en possession de cette présence et maître du salut qu'elle apporte avec elle.

Au total, la transcendance de Dieu à l'égard du monde — et, sans doute, du double monde de la nature et de la grâce — est si absolue, les interventions de Dieu au sein du monde — et, sans doute, de ce double monde — demeurent si souverainement libres qu'on en arrive à se poser la question : la foi saisira-t-elle de façon quelconque cette présence sans cesse jalousement placée sous le signe de l'arbitraire divin, le salut caché dans l'ombre impénétrable du décret éternel ? La foi, soucieuse uniquement de réserver la souveraine gloire de Dieu, saisit-elle encore un salut ? La foi, qui tout à l'heure avait la prétention de voir, n'est-elle pas devenue aveugle ?

Si nous tentions de mettre cette thèse générale en rapport avec le double exposé que nous avons consacré à la solution catholique, elle comporterait les conséquences suivantes : il n'y aurait dans le monde *avant* l'acte rédempteur — dites aussi *en dehors* de l'acte rédempteur — aucune permanence du divin ; et *après* l'acte rédempteur — dites aussi *en dehors* de l'acte rédempteur — il n'y aurait du divin aucune réinstallation, aucune permanence du moins, aucune présence dont l'homme puisse s'assurer la possession. La seule attitude pour le chrétien serait quant à ce monde le pessimisme radical, quant au monde de Dieu l'espérance.

Avant l'acte divin de la rédemption — ou en dehors de cet acte — il n'y aura plus aucune trace de l'image de Dieu en l'homme. La corruption de la nature humaine sera entière. Le disciple de Karl Barth sera amené par son dualisme principiel à reprendre, à accentuer même la thèse des Réformateurs en vertu de quoi c'est la « nature pure » de l'homme, sa nature proprement dite, sa nature d'*homo sapiens* et d'animal raisonnable et libre qui a été détruite, elle aussi, en même temps que ce que le catholicisme appelle sa « préternature » et sa « surnature ». L'homme, à la suite de son péché, apparaîtra dépouillé de sa faculté même de connaître Dieu et de lui obéir selon les voies de la raison et de la conscience : il ne sera pas seulement mis à nu, mais, ce qui est assurément plus grave, mis à mort. Et c'est non seulement la nature intime de l'homme, mais celle de la création dans son ensemble sur laquelle le barthien étendra son dé-

sespoir. Il estimera « dangereux », a dit Karl Barth à Vaumarcus — et nous comprenions qu'il voulait dire « intenable » — le dogme de la providence générale. Il niera la valeur de toute théologie basée sur l'*analogia entis*. Il sera à l'égard des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu d'un pessimisme total, et qui ira dans son opposition à la confiance catholique bien au delà de la critique kantienne. Ces preuves, qui aux yeux des dogmaticiens catholiques constituent une démonstration rationnelle, et où Kant ne trouva plus qu'un appui branlant, seront pour Karl Barth mensonge et profanation : « Il n'y a pas de plus grand mensonge et de plus grande profanation qu'une affirmation rationnelle sur Dieu ». Le péché, qui pour le catholique consiste à ne pas admettre la théologie naturelle, consistera pour le barthien à l'admettre.

Donc, transcendance absolue. Seuls, dans le chaos de la nature abandonnée à sa détresse, ces insaisissables rayons qu'il plaira à Dieu de jeter d'en haut, *hic et nunc*, *huic et illi*, et qui constitueront non pour chacun, mais pour ceux auxquels il sera accordé d'en être éblouis les traces de la providence spéciale. Rien dont l'homme puisse s'assurer, rien dont il puisse conserver la possession, rien sur quoi il ose s'ériger en maître. Au total, dans la nature et dans l'humanité telles que les ont laissées la chute et avant l'acte rédempteur (variante : indépendamment de cet acte), aucune œuvre réelle de Dieu le Père. Et, en conséquence, à l'égard de toute théologie naturelle, de toute apologétique basée sur cette théologie, un pessimisme sans borne.

D'autre part, après l'acte rédempteur — ou en dehors de cet acte —, aucune trace accessible à l'observation humaine de réinstallation du divin en l'homme. La seule intervention à laquelle le chrétien puisse s'attendre, ce sera cette illumination intérieure qu'il plaira à Dieu d'accorder, mais qui ne saurait avoir pour Karl Barth la fixité, la durée que Calvin lui attribue. Fixée dans la durée et durable au cœur de l'élu, n'échapperait-elle pas par là même à l'empire souverain de la volonté divine ? L'illumination intérieure sera donc dispensée *hic et nunc*, *huic et illi*, au gré de la souveraine volonté. Elle n'aura rien qui soit ou rien qui demeure à la disposition de l'homme lui-même, rien qu'une Eglise puisse accorder à l'homme. Et il en sera, à cet égard, de la grâce régénératrice comme de la Parole révélatrice. Vous pourrez dans le passage qui suit remplacer le terme de parole par celui de grâce, vous aurez les deux aspects du message barthien sur l'indépendance suprême de l'œuvre du Saint-Esprit en l'homme : « Nous ne pouvons jamais disposer de la Parole

de Dieu [et jamais de la grâce de Dieu] comme si elle était nôtre. Il la prononce [il la dispense] là où il veut, nulle part Il n'est captif... Notre situation humaine est telle que nous ne pouvons jamais dire : Voici la parole de Dieu [la grâce de Dieu] est ici, la Parole de Dieu [sa grâce] est là. Dieu est en vérité le Dieu caché, que nous ne pouvons découvrir, jusqu'à qui nous ne pouvons nous hausser, sur qui nous ne pouvons compter... », bien que assurément Il puisse être « aussi le Dieu révélé qui nous trouve, qui descend jusqu'à nous, qui nous accueille dans sa grâce » là et quand, dans la mesure et pour le temps qu'Il veut.

Bref, tout le contraire d'une justice infuse, c'est-à-dire d'une justification dont l'homme s'assure par lui-même et dont il croit pouvoir constater extérieurement et comme voir la réalité. Une justice gratuitement imputée. Cette équivoque épithète signifiera ici, pour le disciple de Barth, l'acte purement déclaratif, la déclaration par la Parole de Dieu, reçue et crue sous l'influence du Saint-Esprit, d'une justification que rien dans l'expérience ne permettra à l'homme de reconnaître et que l'homme se bornera à admettre par fidélité à la Parole, sans la percevoir en lui, la croyant d'une foi qui, étant tout le contraire de la vue, ne verrait, semble-t-il, rien. Un « habit de justice » dont Dieu revêtirait le pécheur sans transformer le pécheur lui-même, et dont vraiment les catholiques auront le droit de se demander s'il n'est pas bien superficiel. Un pécheur dont on ne verra pas trop si vraiment il pourra se dire : « C'est en espérance que je suis sauvé ». Sauvé ? Guère. Un homme perdu, auquel il reste l'espérance et dont toute l'attitude est attente eschatologique... ? Plutôt.

Et voilà deux fois affirmée l'absolue transcendance de Dieu. Une première fois à propos de l'œuvre de Dieu le Père dans la création et dans la créature. Ou bien cette œuvre n'existe pas ou bien elle n'est pas objectivement discernable à l'homme indépendamment d'un acte rédempteur dont l'initiative reste en tout temps l'affaire de la souveraine liberté de Dieu. Une deuxième fois à propos de cette œuvre du Saint-Esprit que seraient, au sein d'un monde nouveau, le chrétien et l'Eglise. Humainement parlant, et en dehors de l'acte rédempteur réservé à la souveraine liberté de Dieu, ce monde n'existe pas. Il n'existe de Dieu aucune histoire, ni naturelle ni surnaturelle, pas plus qu'il n'existe de Dieu aucune psychologie, ni naturelle ni surnaturelle.

Mais une dernière question se pose : existe-t-elle vraiment, cette

histoire de Dieu dans l'acte rédempteur central dont nous venons de voir que dépendrait toute la révélation ? Cette incarnation de Dieu le Fils, qui jusqu'ici semble représenter, entre l'acte créateur de Dieu le Père et l'acte régénérateur de Dieu le Saint-Esprit, un îlot de réalité historique, un chapitre réel de l'histoire sainte, est-elle saisissable dans l'histoire ? Ne va-t-elle pas à son tour, comme l'acte créateur et comme l'acte régénérateur, échapper au monde du temps pour passer à celui de l'éternité ? Il n'est pas historiquement ni psychologiquement constatable que Dieu exerce une action dans l'Eglise. Serait-il historiquement ou psychologiquement constatable que Dieu le Fils se soit incarné ? Et n'allons-nous pas, niant ainsi l'histoire sainte dans toute son étendue, nous borner à l'affirmation de la Trinité métaphysique ?

C'est bien à quoi Karl Barth sera amené. « Ses vues sur le rapport de l'histoire des hommes et de l'histoire de Dieu sont radicales... Il n'affirme pas qu'il y ait dans le monde des îlots dont la nature serait divine ; le monde est le monde, l'histoire des hommes est un courant ininterrompu... » Quand le disciple de Barth ajoute : « La Bible, les miracles, Jésus-Christ appartiennent à ce monde », on voit en quel sens il faut l'entendre. Ils y appartiennent en tant que phénomènes naturels, ou selon que vous les considérerez comme tels ; en tant qu'événements surnaturels, non. Et il en est de même de ce pôle de l'histoire sainte que constitue l'incarnation. L'incarnation n'aura rien à voir avec l'histoire des hommes. C'est dire que la Trinité dans son ensemble paraît bien être, dans la dogmatique de Barth, toute métaphysique.

Certes, le salut surnaturel — pour ne parler que de celui-là, le seul dont il puisse s'agir ici — est bien de ce point de vue l'œuvre de Dieu, œuvre d'une Grâce seule capable et de le révéler et de le réaliser, et qui le révèle et le réalise selon ses desseins impénétrables, sans qu'aucune initiative ni aucune vérification humaine y puissent rien. Il est même si exclusivement attaché à la souveraine liberté divine qu'il semble échapper totalement à l'homme. Entre le pessimisme désespéré, lié à la considération du monde actuel qui est perdu, et l'espérance suspendue à l'attente de l'éternité, on cherche ici la part d'une foi digne de ce nom. Entre la prétention du salut par les œuvres et la négation du salut, on cherche la part vraie du salut, d'un salut qui serait saisi non par la vue, mais par une foi digne de ce nom : la réalité que l'Evangile appelle le salut par la foi.

III. *L'attitude protestante.*

Les vues de Karl Barth sont l'exacte antithèse de celles du catholicisme. Sont-elles l'expression normale du protestantisme ? Tout le protestantisme est-il là et tout son avenir ?

Si le protestantisme est dans la double affirmation de la corruption totale et de la justice imputée par grâce et s'il n'est que là, ou s'il est là tout entier, Barth devient vraiment notre prophète. Notre prophète, le voici dans le « fils des montagnes », dans l'homme qui marche « sur l'arête » des deux mondes, le monde d'en-bas source de désespoir, le monde d'en-haut source d'espérance.

Or le protestantisme est cela, double affirmation et de la corruption totale et de la justice imputée par grâce. Le protestantisme réformé est cela, parce que Calvin enseigne cela, qu'il tient de saint Paul. La totale corruption de l'homme, et de tout homme, saint Paul la proclame ; cela est hors de contestation : « Point de juste, pas même un seul ; tous égarés, tous corrompus, privés de la gloire de Dieu » (Rom. III, 12-22). L'apôtre prend au sérieux cette corruption et les Réformateurs lui ont été fidèles lorsque, se dégageant des finasseries de la doctrine catholique, ils ont étendu l'affirmation de la corruption à la nature intime de l'homme. La justification gratuitement imputée, d'autre part, celle qui doit tout au sacrifice du Christ et rien à l'œuvre de l'homme, saint Paul l'enseigne sans contestation possible : « Ils sont gratuitement justifiés par le moyen de la rédemption qui est en Christ. A celui qui fait une œuvre le salaire est chose due. A celui qui ne fait point d'œuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice » (Rom. III, 24 et IV, 4-5).

En dehors de cette double affirmation, le protestantisme n'est pas catholicisme ; car, s'il retient quelque chose du rationalisme catholique, son attachement aux normes bibliques le tient en une méfiance justifiée à l'égard de la notion catholique de l'Eglise. Mais le danger est alors qu'il borne son horizon à ce rationalisme, qu'il l'érige en monisme. Et c'est une injustice, certes, de dire que les théologiens libéraux du XIXe siècle aient été des monistes dans leur application à l'objet religieux des méthodes historiques et psychologiques. Mais ce n'est pas une injustice de dire qu'ils y tendaient. Ce faisant, ils tendaient à fausser compagnie à l'apôtre, qui est le vrai père de la Ré-

forme et hors duquel — les faits le prouvent — le protestantisme se meurt, et dans le retour auquel — les faits le prouvent — le protestantisme renaît, et dont l'évangile en conséquence représente la « constante » protestante.

Le mérite de Karl Barth, qui est très grand et qui ne lui sera point ôté (κατ' ἄνθρωπον λέγω), le secret de l'élan qui lui amène l'adhésion de tant d'âmes reconnaissantes, la part de joie attachée à son message s'expliquent par la vigueur de sa réaction contre une théologie qui, négligeant la double affirmation de la corruption totale et de la justice gratuitement imputée, tendait à mettre l'homme à la place de Dieu. C'est ce que veut dire le disciple lorsque, désireux de nous faire comprendre où s'attache sa joie, il écrit : « C'est quand Barth nous dévoile la merveilleuse objectivité de l'univers de Dieu, quand il nous délivre de la recherche anxieuse de trésors religieux [humains] et que sa théologie est celle de la pauvreté spirituelle ». J'avouerai très volontiers que, ramené à saint Paul avant qu'eussent paru les commentaires de Barth, je dois à ces derniers, et toujours à nouveau, une libératrice et précieuse intensification du sentiment de ma pauvreté personnelle et de l'espérance que la grâce divine y attache.

Et cependant, que cette joie soit partielle, que le mouvement barthien puisse être caractérisé même — par comparaison avec celui des groupes d'Oxford entre autres — par l'absence de joie, et que le disciple le reconnaisse, voici l'autre face du problème et l'autre exigence de la vérité. L'absence de joie, M. Visser T' Hooft l'explique et pense la justifier en disant : « La mission de Barth est toute négative ; il doit rejeter des théodicées fausses. Sa tâche ressemble à celle du Baptiste : il ne prétend pas apporter l'Evangile, mais seulement y conduire ». Comme le Baptiste, il serait sur le seuil. Et, certes, c'est une enviable grandeur que d'y être. Mais n'y a-t-il pas une autre possibilité, à laquelle le Christ fait allusion lorsqu'il parle de « ces petits » qui sont « entrés dans le Royaume » ? N'existe-t-il pas une joie « du dedans » et n'est-ce pas précisément celle que proclame saint Paul, lorsqu'il parle de « la paix qui surpasse toute intelligence » ? Cette paix, chez lui, est une sœur de la grâce : « Que la grâce et la paix vous soient données... » Une sœur ? Une fille sans doute. Une fille de ce salut par la foi dont l'apôtre, je le veux bien, dit qu'il est une espérance, mais dont il affirme aussi qu'il est une réalité. Sauvés « en espérance », mais « sauvés » (Rom. VIII, 24). Et sauvés « par la foi », par une foi qui n'est assurément pas la vue, mais qui n'est pas

non plus la cécité. Une foi qui est la foi, précisément parce qu'elle est, entre la vue qui prétend posséder Dieu dans ce monde et la cécité qui nie toute présence de Dieu dans ce monde, la vraie façon de Le saisir ou d'être saisi par Lui, par transparence, dans le clair-obscur de ce monde même où Il daigne agir. Une plus grande foi, plus vraiment foi que la vue, qui n'est pas la foi ; plus vraiment foi que la cécité, qui n'est pas la foi, même lorsqu'elle est accompagnée d'espérance ; la seule foi qui soit la foi, celle qui, par transparence là où les apparences sont favorables, et dans les ténèbres mêmes là où les apparences sont contraires, saisit dans « ce monde » même une présence de Dieu et la proclame. Il serait assez commode après tout — il y aurait dans cette mesure autant de commodité que d'humilité — de se débarrasser du redoutable problème de la foi par simple affirmation du dualisme radical. Mais elle est plus difficile que cela, la foi ; et pour cela même, sans doute, plus vraiment joyeuse.

Mais si le paulinisme, et en conséquence le protestantisme, est autre chose que pure et simple affirmation de corruption totale et de justice imputée, quelle est cette autre chose ? Dans quel rapport, cette autre chose, avec la corruption totale et la justice imputée ? Voici ce qu'il serait possible de dire sur ce sujet :

Dans la révélation paulinienne la double affirmation : corruption totale et justice imputée, ne connaît pas l'isolement splendide où la présente Karl Barth. Elle est la cime ; elle est — l'image est meilleure — l'arête. Entre les deux mondes, sans doute. Mais, alors que le disciple de Barth se prétend campé sur l'arête, dans l'enivrant vertige des abîmes, le disciple de saint Paul est en chemin, sur le sentier qui monte vers l'arête. Il n'est que là ; il est là ; en route, en mouvement vers un but qui lui est proposé et qui demeure le but. Autrement dit, dans le paulinisme interprété conformément à saint Paul, à tout saint Paul, les concepts de corruption totale et de justice gratuite sont des concepts limites, des points d'arrivée. Le chrétien y vise, sans jamais les atteindre sinon par la foi. D'après saint Paul l'histoire sainte, celle de l'individu et celle de l'Eglise, la vie chrétienne tout entière est dans ce double mouvement que saisit la foi.

Un mouvement, un passage d'un monde à l'autre, hors de l'Eden vers l'Eden. Un mouvement qui est un mouvement réel, historique et psychologique, une mort et une résurrection dont la Croix marque le point de liaison. Comparez-vous l'Eden à un sommet, il y aura descente et ascension. Comparez-vous l'Eden à une île, il y aura rup-

ture et rétablissement d'un pont. De toute façon, non pas cette statique prodigieuse qui tiendrait le dialecticien en équilibre sur l'arête où il est juché par on ne sait quel miracle, mais un dynamisme de la traversée ou de la montée, un passage réel d'une rive à l'autre, de l'abîme à la cime.

Le catholicisme tend à considérer le mouvement comme inutile, puisque, en réalité, pour ce qui concerne la pure nature de l'homme, il n'y aurait eu ni rupture ni chute à l'égard du monde de Dieu. Il n'a que faire de la foi, il a la vue. Le barthisme tend à considérer le mouvement comme impossible, la rupture ayant creusé un infranchissable gouffre. Il se peut qu'il ait l'espérance, il n'a pas la foi. La révélation biblique dans son ensemble affirme et la rupture et le rétablissement ; elle les affirme reliés, dans la réalité de ce monde, par un double mouvement et vers la reconnaissance de la corruption et vers la reconnaissance de la justification. Ce double mouvement provoqué par la Croix du Christ constitue dans l'Eglise et dans l'individu la véritable histoire de Dieu, la réelle histoire de la Trinité. Et c'est la foi qui perçoit cette histoire, par transparence si les apparences sont favorables, dans la nuit si elles sont contraires.

*
* *

Quelques indications, en terminant, sur l'un et l'autre aspect de ce mouvement.

Ce à quoi l'homme est appelé par l'Evangile, c'est d'abord à un mouvement vers la reconnaissance de sa totale corruption. Cette reconnaissance n'est faite, cette corruption n'est donc réalisée qu'au pied de la Croix. C'est le cas dans l'histoire de l'Eglise. L'Ancien Testament est, quant à l'humanité, d'un optimisme relatif indéniable ; et les trois premiers évangiles, les évangiles d'avant la Croix, le sont aussi. La corruption n'y est que pressentie. C'est le soir du Calvaire seulement, au cœur de cette foule qui a contemplé la Croix et qui s'en va « se frappant la poitrine », qu'elle prend conscience d'elle-même. Et dès lors les épîtres la proclament. Il en va de même dans l'histoire — ou dans la psychologie — de l'individu. C'est au pied de la Croix, et là seulement, que Saul de Tarse, le pharisien rationaliste, arrive à se reconnaître « le premier des pécheurs ». Et il s'agit, dans ce mouvement provoqué par la Croix, d'un mouvement historique et psychologique réel. La reconnaissance de la totale incapacité n'y est pas simple affirmation dogmatique, faite *a priori*.

Elle y est le fruit d'une expérience, en laquelle d'ailleurs entre finalement une part de foi. Pourquoi prétendre séparer ce que Dieu a uni : l'expérience et la foi, la foi étant ici, par opposition à la vue qui prétend constater objectivement et à la cécité qui nie, une manière de saisir par transparence, au delà ou en dépit des apparences, une réalité qui vient ? La réalité qui vient, pour Saul de Tarse, c'est, en présence de la Croix, cette conviction de totale corruption à laquelle il croira vraiment et que vraiment il admettra par la foi, parce qu'en vérité elle sera toujours à venir ; parce qu'en vérité le pharisien rationaliste, l'optimiste qui dit : « Je reconnais que la loi est bonne, je veux faire le bien », ne disparaîtra pas tout à fait. L'« homme naturel » persistera en lui à côté de l'« homme spirituel ». C'est en présence de la Croix, par transparence, au travers de ces réelles apparences dans lesquelles il ne peut pas ne pas se reconnaître capable de bien, que l'apôtre en arrive au : « Misérable que je suis ! ».

Et il en sera de même, parallèlement, pour l'affirmation de la corruption totale de la nature proprement dite. Parti-pris dogmatique, antérieur à toute observation ? Non. Saint Paul l'observe, cette nature, avec les yeux que les hommes, dès l'éveil de la réflexion rationnelle, ont toujours portés sur elle. Il y reconnaît les traces de la présence du Créateur : « Les perfections invisibles de Dieu se voient comme à l'œil... quand on les considère dans ses ouvrages » (Rom. I, 19-20). Le voilà donc partisan de la théologie naturelle. Et rien ne prouve qu'il ne le restera pas. Si un jour il en arrive à décrire de façon si pathétique la souffrance et le gémissement d'une création vouée à la vanité (Rom. VIII), ce ne sera pas là affaire d'*a priori* dogmatique, mais évolution d'une expérience qui s'approfondit, qui s'approfondit sans se renier. Mais sans doute, elle aussi, devant cette Croix du Christ dont l'apôtre arrive à pressentir l'importance cosmique (ép. aux Colossiens, aux Ephésiens), finit-elle par s'accompagner d'une part de foi.

L'affirmation de la corruption totale de l'homme et de la nature paraît donc bien être dans l'Evangile paulinien un concept limite, saisi par la foi, grâce à la Croix, et qui se fait jour au travers d'un reste persistant de confiance en la nature, de la persistante affirmation d'une certaine présence en elle du Dieu créateur.

Mais ce à quoi l'homme est appelé par l'Evangile, c'est ensuite à un mouvement vers la reconnaissance de la justification gratuite. Et cette reconnaissance n'est réalisée qu'au pied de la Croix et par

la foi. Au pied de la Croix, en partant de l'œuvre que le Fils y accomplit, la justification est considérée comme gratuitement imputée, certes ; accomplie pour Dieu seul et de son seul point de vue — pour l'homme partielle seulement ; partielle, mais réelle ; et qui fait son histoire, et qui, donc, est objet d'expérience aussi bien pour l'individu que pour l'Eglise. Réelle, quoique voilée. Non pas dominée et utilisée, non pas constatée et saisie par la vue, comme le voudrait le catholicisme ; non pas bornée à une pure déclaration, comme le voudrait le barthisme, ce qui serait cécité ; mais devinée, saisie par transparence au travers des apparences contraires, comme c'est le propre de la foi de deviner et de saisir ; saisie dans son mouvement vers le but.

Voyez ici encore saint Paul. Entre tant de témoignages émouvants de sa foi au développement historique et psychologique de la justification, ne suffirait-il pas de citer ce qu'il écrit de lui-même aux Philippiens :

« Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection, mais je cours... » (III, 12).

Ou ce qu'il affirme ailleurs de l'Eglise :

« Il a donné les uns comme apôtres... les autres comme pasteurs et docteurs... afin que, professant la vérité dans la charité, nous croissions à tous égards en celui qui est le chef... » (Ephés. IV, 11-16).

Et autrement — c'est-à-dire en dehors de ce mouvement que saisit la foi vers l'idéale limite, vers l'aérienne arête de la justification — il n'est pas de chrétien, pas d'Eglise ; le sacrifice du Fils demeure sans répercussion dans l'histoire, la promesse de l'Esprit dénuée de tout effet. C'est la négation d'une réalité qui est affaire de foi sans doute, mais qui n'en est pas moins réelle.

Le protestantisme devra beaucoup à Karl Barth. La géniale intransigeance avec laquelle ce maître, à la fois inspiré et habile, proclame la transcendance divine et s'élève contre la prétention catholique — il faudrait dire, simplement, humaine ou « catholique » au sens d'« universelle » — à saisir par la vue ce qui est objet de foi, nous est un salutaire avertissement. Mais ira-t-elle jusqu'à nous faire de la foi elle-même un grief ? Il le semblerait. Et c'est ici que le protestantisme, s'il s'inspire de saint Paul, le père de la Réforme, retrouverait ses forces de protestation. Le protestantisme : confession du salut par la foi.

Maurice NEESER.