

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1930)
Heft: 74

Artikel: La théologie de Karl Barth : et le retour à la christologie orthodoxe
Autor: Lemaitre, Auguste
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380177>

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: 11.01.2026

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

LA THÉOLOGIE DE KARL BARTH

ET LE RETOUR A LA CHRISTOLOGIE ORTHODOXE

I

Lorsque vous m'avez fait l'honneur de me convier à ces conférences pastorales (1), je n'ai pas été trop surpris de me trouver sollicité à venir de Suisse vous parler de quelqu'un des aspects de la théologie de Karl Barth. Cet illustre professeur est un Suisse dont la pensée a trouvé un puissant écho dans sa petite patrie. Sur la question christologique c'est un Suisse aussi, Emil Brunner, de Zurich, qui a publié l'œuvre la plus considérable qui soit sortie de cette nouvelle école. Vous savez sans doute que, dans son intérêt pour les réformateurs, Barth regarde plus volontiers encore à Calvin qu'à Luther. Et alors même que Genève est, intellectuellement parlant, plus proche de Paris que de Zurich ou Münster, j'espère vous être utile en vous parlant de la manifestation la plus célèbre de la théologie germanique d'aujourd'hui.

S'il était vrai que nul ne peut présenter une pensée sans se l'être appropriée intérieurement par une adhésion personnelle sincère, j'aurais dû me récuser. Soyez en tout cas certains que je ferai un sincère effort d'impartialité dans l'exposé de propositions auxquelles je me sens incapable de souscrire, et que je ne manquerai pas de rechercher à quelles préoccupations religieuses profondes elles veulent répondre. Quant à mes critiques, je désire les formuler en invoquant non pas mes seules convictions personnelles, mais bien les motifs

(1) Etude présentée aux Conférences pastorales de Paris, le 21 mai 1929.

de sincérité intellectuelle et de piété qui peuvent nous inspirer, vis-à-vis de Karl Barth, une tout autre attitude que celle de ses disciples enthousiastes.

Notre but précis est de dégager l'idée que Barth nous propose de la personne de Jésus. Nous prenons donc le terme «christologie» dans son sens restreint, sans examiner dans le détail les théories relatives à l'œuvre du Sauveur. Cette restriction correspond à la méthode même que préconisent Barth et Brunner. Certes, personne et œuvre sont intimement liées, quand il s'agit de Jésus ; et l'importance cardinale de la croix et de la résurrection domine tout ce que nous savons et disons du Sauveur. Mais, pour nos auteurs, la christologie proprement dite — la doctrine de la personne du Christ — doit être développée la première, indépendamment de toute considération de son ministère, de son caractère, de son enseignement. Cette christologie prendra son point de départ non pas dans l'histoire de Jésus, mais dans l'affirmation de la trinité divine, qui sert de portique à la dogmatique de Barth. Brunner envisage d'abord la divinité de Jésus (la parole divine, la nature divine, la personne divine), puis l'incarnation du Fils de Dieu, puis, dans un troisième chapitre, l'humanité de Jésus, pour arriver enfin à son œuvre.

C'est bien là le renversement de la méthode historique et psychologique, qui nous présente au contraire tout d'abord ce que Jésus a fait, ce qu'il a voulu, ce qu'il a été, ce qu'il a opéré dans l'histoire et dans les âmes, pour parvenir ensuite à certains postulats relatifs au mystère de sa personne et de son origine. Nous saissons ici cette volonté avérée de réaction contre la théologie moderne anthropocentrique. Celle-ci part du connu pour s'élever à l'inconnu, de la conscience du fidèle, ou des données historiques, pour pénétrer ultérieurement jusqu'à un au-delà de la conscience, jusqu'à un au-delà de l'histoire. Cette méthode n'a pas du tout été utilisée uniquement par des rationalistes ; un Secrétan ou un Frommel n'en ont pas employé d'autre. La nécessité, qui paraît si étrange à nos esprits, de prendre d'emblée son point de départ dans le transcendant, s'impose-t-elle à Barth comme une nécessité religieuse, ou comme une nécessité philosophique ? Grave question à laquelle nous répondrons tout à l'heure.

A première vue, il n'est pas difficile de dire ce que Barth et Brunner pensent de la personne de Jésus, pour autant du moins que nous gardons présentes à la mémoire les définitions des conciles. L'Eglise,

à les en croire, a été mal inspirée en ne s'attachant pas fidèlement — comme le surent faire encore les réformateurs — aux formules paradoxales, mais seules vraies, de Nicée et de Chalcédoine. Jésus est l'Homme-Dieu, qui n'opère le salut de l'humanité qu'en tant qu'il est revêtu d'une double nature.

II

Interrogeons avant tout Barth lui-même. Il est le prophète de la théologie dialectique ; ses disciples ont fait parfois figure, vis-à-vis de lui, de scolastiques pédants. A vrai dire ce jugement de valeur put sembler légitime, alors que nous connaissions surtout le Barth du *Ræmerbrief* (1). Par ce commentaire, Barth, doué d'une fougue intellectuelle impressionnante, s'impose comme un chercheur avide avant tout de vie spirituelle authentique. Barth tente au vingtième siècle un effort audacieux, comparable à celui des réformateurs, pour pénétrer l'âme ardente de saint Paul, pour repenser intérieurement cette théologie paulinienne, hérissée de paradoxes et riche des plus surprenantes hardiesse. Malgré la fatigue qu'impose au lecteur le *Ræmerbrief* (où s'affirme déjà une recherche de l'expression paradoxale qui devait devenir plus tard système ou manie) malgré ses répétitions et ses longueurs, ce livre demeure un grand livre. Une sorte de passion sainte l'anime. On y sent le désir impérieux de l'auteur d'imposer aux croyants actuels un retour énergique au christianisme apostolique, au christianisme de la « crise », de la décision totale. Partout, dans cette œuvre tumultueuse, s'affirme la protestation de la foi contre les platiitudes du rationalisme, contre la mesquinerie d'une exégèse trop exclusivement philologique, qui s'arrête aux mots sans discerner la réalité formidable qu'ils signifient. Partout s'exprime l'effort — qui souvent réussit — de faire revivre pour nous et en nous le drame chrétien tel que saint Paul l'a connu et traduit. De l'étude de l'épître aux Romains se dégage, à travers Barth, à l'adresse de nos âmes, un appel à la conversion ; un appel à une mort et à une résurrection, qui nous permettraient cette chose impossible : jeter notre ancre dans l'éternel et dans le transcendant, en nous soumettant au Dieu manifesté en Christ.

(1) 1^e éd., 1918 ; 2^e éd., 1921. Les éditions subséquentes reproduisent le texte de la deuxième.

Devenu professeur, l'ancien pasteur de Safenwil a, dans maint article de sa revue *Zwischen den Zeiten*, puis dans ses prolégomènes à la dogmatique⁽¹⁾, développé à l'extrême les qualités et les défauts qu'il avait montrés dès sa première publication, et par-dessus tout cette subtilité dans la dialectique, qui tend à faire de lui un type accompli de scolastique protestant. Ce n'est plus que de loin en loin que réapparaissent désormais l'intuition, créatrice de pensées neuves, et l'accent prophétique. Nous ne saurions faire grief à un homme qui a eu l'incontestable mérite de déclencher un véritable mouvement d'idées, de ne pouvoir persévérer, sans danger, dans son rôle d'initiateur spirituel. Nous pouvons seulement réclamer un peu plus de modération de la part de ceux qui ont salué en Barth un témoin direct de Dieu, une sorte de révélateur attendu, un Messie théologique dont la gloire devait dissiper celle de Schleiermacher.

La langue de Barth est devenue de plus en plus difficile et obscure. Faut-il y voir un résultat de la pratique de l'enseignement qui oblige l'âme prophétique elle-même à recouvrir ses inspirations du vêtement disgracieux des formes didactiques ? Ou faut-il admettre que l'esprit de Barth (qu'il s'en doute ou non) est tributaire à la fois de la révélation divine à qui il veut rendre témoignage, et d'une conception philosophique de la vie et du monde qu'il serait difficile d'accorder avec l'esprit de l'Evangile, autrement qu'à travers les jeux illusoires d'un formalisme abstrait ?

Revenons au *Ræmerbrief*, pour en citer quelques passages caractéristiques :

« Jésus-Christ, notre Seigneur ! Tel est le message du salut ; tel est le sens de l'histoire. Deux mondes se rencontrent ici, et ici se séparent ; ici : dans le nom de Jésus-Christ. Le premier est le monde que nous connaissons, le monde créé par Dieu, mais déchu, qui a perdu le lien qui l'unissait à Dieu. C'est le monde de la chair, qui a besoin d'être sauvé, c'est le monde du temps, des choses, et de l'homme ; c'est « notre monde ». Mais ce domaine connu est coupé par un autre monde : le monde inconnu, celui du Père, de la création primitive et du salut final. Il y a un point où nous devient visible la ligne d'intersection de ces deux mondes : Jésus. En lui il y a une rupture ; en lui une verticale tombe sur le monde horizontal de l'histoire... La résurrection du Christ manifeste le monde nouveau, celui du Saint-Esprit, qui devient ici tangent au monde ancien, celui de la chair, mais qui le touche, sans y entrer, en lui posant sa limite, comme la tangente touche le cercle. Ce qui est venu

(1) *Die christliche Dogmatik im Entwurf. I : Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik.* 1927.

jusqu'à nous en Jésus, c'est le Royaume du Dieu Créateur et Sauveur. En Christ, la parole du Créateur marque la fin de l'histoire. Ici est le lieu où Dieu se révèle — tout en demeurant caché. (Avec plus de précision :) La croix sanglante est ce lieu, comparable au propitiatoire de l'ancienne alliance. Le radicalisme du salut, l'absolue nouveauté du monde nouveau ne sont proclamés que par la croix du Christ. L'homme nouveau vit par la foi ; il vit du Saint-Esprit que la foi seule assure.

» On peut dire aussi : il vit de la mort du Christ. Car la vie de Jésus et sa résurrection (source de la foi) ne nous deviennent objets d'intuition salvatrice que par la croix. Tout est éclairé par cette seule croix : aussi bien le sermon sur la montagne que les guérisons, aussi bien la personnalité de Jésus que son amour pour Dieu et pour les frères, et que son message de pardon. Pas une ligne de la synopse n'est éclairée hors de la croix. Le Royaume de Dieu commence au delà de la croix, au delà de toutes ces possibilités humaines que désignent nos notions : religion et vie, métaphysique et morale. Jésus se détourne de toutes ces humaines réalités, les laisse de côté. A la lumière de sa mort, ces choses terrestres apparaissent sous leur vrai jour, dans leur réalité, mais aussi avec la vraie signification préparatoire qu'impliquent leurs relations mutuelles. Elles apparaissent œuvres du Dieu Créateur et réclamant le Dieu Sauveur. Le croyant vit d'une vie qui n'est que la mort de notre vie. Dans la mort avec le Christ s'offre à nous le Dieu jusqu'ici insaisissable ; car la mort du Christ est le lieu où s'opère la réconciliation avec Dieu. Créatures perdues, parce qu'éloignées sans remède du Créateur, nous nous retournerons vers Lui avec amour, nous saisirons comme une vérité qui devient notre le paradoxe de la justice divine : l'identité de la sainteté irritée de Dieu et de sa miséricorde qui nous affranchit.

» L'attitude de l'homme nouveau est avant tout une négation de tout ce qui remplit la vie. Il ne faut pas supposer que le converti va s'appuyer sur ses expériences religieuses. Il ne vit que par la foi. Il n'y a pas par là communication directe avec de nouvelles valeurs de vie. Nous ne devenons des hommes nouveaux qu'indirectement, que dialectiquement. En vivant dans la foi et dans la crainte de Dieu, à la lumière de la résurrection, nous sommes réconciliés, nous avons le privilège d'espérer en Dieu. Par la mort du Christ, notre présent est plein de l'avenir de Dieu. » (1)

Essayons de dégager de ce texte quelques pensées centrales.

L'œuvre du Christ ne se comprend que située au centre d'une histoire des actes de Dieu, dont le début est marqué par la création, puis par la condamnation de l'homme déchu, et dont la fin sera donnée par la consommation future du salut. Nous voilà en face d'un schéma très conforme à la tradition, celui-là même qu'emploie Loisy (2), quand il résume la doctrine chrétienne dans l'affirmation solidaire

(1) *Ræmerbrief* (1924, 4^e éd.) p. 5 s., 79 s., 136 à 141. — (2) Dans *La religion* (Paris 1917).

des trois mythes : cosmogonique, christologique et eschatologique. Cependant, de par ses prémisses philosophiques, Barth risque de ne rejoindre la pensée des apôtres qu'en apparence et que sur certains points. Il est d'accord avec elle lorsqu'il voit dans la chute l'origine d'une réelle inimitié entre l'homme et Dieu, d'une sainte colère divine contre la race coupable. A la lumière de cette conviction l'œuvre du salut sera bien, essentiellement, une réconciliation ; c'est ainsi qu'elle fut envisagée, sinon par Jésus lui-même, au moins par saint Paul et par les réformateurs.

Mais si nous nous arrêtons à l'importance accordée par Barth à l'eschatologie, nous surprendrons derrière les analogies verbales la distance qui sépare la théologie dialectique de la pensée chrétienne primitive. Pour cette dernière, la série des efforts de Dieu en vue du salut du monde constitue, au sens propre du terme, une histoire. Ce n'est pas par un point que la tangente divine effleure le monde. C'est au sein du temps qui s'écoule que, à une heure déterminée, il y a eu chute de la créature, et, plus tard, apparition de la Promesse, puis de la Loi, et enfin de la carrière humaine de Jésus jusqu'à sa mort et à sa résurrection. C'est encore un chapitre de l'histoire, et le chapitre définitif, qui s'ouvrira sous peu par le glorieux retour du Christ, venant instaurer son règne ici-bas.

Barth, de par sa philosophie première, où se marient scepticisme et pessimisme, oppose métaphysiquement le monde divin éternel au monde humain temporel. Ces deux mondes sont définis, a priori, comme incapables de se croiser autrement que pour se limiter et s'exclure l'un l'autre ; ils sont à ce point la négation l'un de l'autre que l'homme ne peut rien dire, rien savoir, rien pressentir de Dieu. Et cela Barth ne l'a certes pas appris dans la Bible ; mais c'est chez lui la conséquence d'une dialectique de concepts qui n'est en rien dialectique religieuse, puisque la religion vit de l'affirmation immédiate d'un rapport possible entre Dieu et l'homme. Dès qu'est posée l'abrupte opposition de l'éternel et du temporel, Barth doit oser dire que toute l'histoire, qui a pour cadre le temps, est également éloignée (ou si l'on veut également proche) de l'éternité qui la domine. Sur la ligne du temps, tous les points sont à une égale distance de l'éternel. Ce n'est jamais de l'historique que pourra venir le salut, la révélation de Dieu. Si Jésus est Sauveur, c'est que, comme Sauveur, il est non point un être de la série humaine, mais bien Dieu lui-même, qui, dans sa souveraineté, peut accomplir l'inat-

tendu, le logiquement exclu, et venir s'approcher du monde à l'occasion d'une vie humaine, et à travers une personne historique. Cette distinction tranchée entre l'histoire qui n'est que pur développement humain, et une « surhistoire » qui est acte pur de Dieu, amène parfois Barth à une position d'indifférence intellectuelle vis-à-vis des questions d'authenticité des témoignages. La naissance miraculeuse ? La résurrection du Christ ? Voilà des données qui demeurent dogmatiquement essentielles aux yeux de Barth, mais qui, déclare-t-il, se rapportent à l'*Urgeschichte* et ne sont plus du ressort de l'histoire ; la foi seule peut les saisir. (Et la croix ? demanderions-nous volontiers.) L'espérance chrétienne devient le chapitre capital dans une théologie qui nous invite à nous contenter ici-bas d'une foi — qui n'est en rien une possession — et d'une attente obéissante, dont la certitude ne s'appuie pas sur des expériences intimes, mais sur le seul attachement à la parole de la promesse. La période du triomphe n'est plus une période historique ; elle marque l'abolition de l'histoire, la suppression du temps, l'accession à l'au-delà radical, au monde de la pure transcendance.

Nous touchons ici à un conflit latent qui confère à la pensée de Barth une certaine profondeur attrayante, mais aussi une ambiguïté décevante. Dieu sauve par l'histoire : telle est la base de la foi et de la vie chrétiennes ; mais aux yeux de Barth l'histoire est, par définition, vide de tout contenu divin positif.

III

Les difficultés impliquées dans une telle position initiale éclatent — bien plus que dans le *Rœmerbrief* — dans les interprétations christologiques fournies par Barth dans son Introduction à la dogmatique.

Dieu est transcendant, au sens plein, insaisissable à notre esprit, rebelle à toutes les prisons conceptuelles dans lesquelles nous préten-drions l'enfermer. C'est ce Dieu, sujet pur, qui ne sera jamais un objet pour nous, que nous invite à proclamer le dogme trinitaire. Mais ce dogme, tout en soulignant l'incompréhensibilité de Dieu, le proclame sorti de son inaccessible au-delà, pour se manifester en Christ.

Toute prétention de comprendre le « comment » de cette révélation est insolente, puisque nous demeurons en deçà du lieu fictif d'où l'opposition entre l'homme et Dieu pourrait être dominée. Il faut

nous en tenir au fait brut : il a plu à Dieu de devenir, sans cesser d'être Dieu en soi et pour soi, Dieu pour nous. Il a fallu qu'il vînt nous atteindre là où nous sommes. Nous vivons, êtres déchus, dans un monde de péché et de mort au sein duquel nous sommes enfermés dans une contradiction fondamentale, et avec Dieu et aussi avec nous-mêmes. Mais cette contradiction, manifestation du péché, ne nous est ni douloureuse ni même consciente, tant que Dieu ne nous a pas parlé. Que Dieu parle ! Et alors seulement me sont simultanément révélés et ma désespérante misère et son remède. Dieu se révèle en apportant à l'homme et la question et la réponse. Sa parole vise à me replacer dans le rapport normal avec le Créateur, aboli par la chute ; elle est donc bien la parole de la réconciliation. Toute la signification du Christ réside dans sa croix, et toute la portée de la croix est dans la réconciliation opérée entre les deux mondes par un Dieu incarné.

Demeuré dans l'état paradisiaque, l'homme n'eût pas eu besoin de cette réconciliation ; entre Dieu et lui aurait subsisté cette relation immédiate que la théologie de l'optimisme romantique s'est imaginé retrouver dans l'humanité historique. Supposition erronée ! L'humanité adamique est radicalement incapable de connaître aucun chemin qui la rapproche de son Dieu perdu. De par la chute, la réalité de Dieu lui est problématique ; et toute issue est fermée — hors la réconciliation — vers un salut que l'âme pourrait attendre dans la joie et la paix comme un simple épanouissement de sa propre existence harmonieuse. Parce que nous ne sommes plus qu'humanité déchue, Dieu ne peut nous visiter qu'à la faveur d'un acte nouveau, indépendant de l'acte créateur initial. Celui qui, par la foi, salue en Christ le Dieu incarné qui lui parle, croit à la possibilité de retrouver la patrie perdue. Il entend sonner l'heure de la fin de son existence contradictoire de pécheur, dont le vrai caractère vient de lui être dévoilé ; il sent sourdre en lui les sources d'une vie nouvelle que Dieu seul peut faire jaillir. Car Dieu peut seul dominer de l'intérieur nos luttes, il peut descendre Lui-même au milieu d'elles pour en triompher pour nous.

Ce n'est d'ailleurs qu'à travers l'œuvre du Dieu Fils et Sauveur que nous est révélé le Dieu Père et Créateur. C'est en tant qu'Il opère la réconciliation du pécheur avec lui que Dieu s'affirme le Maître, le Souverain. Il nous faut résolument abandonner l'idée vulgaire d'une Paternité divine, que notre esprit affirmerait en

dehors de la foi en l'œuvre de la croix. Le Dieu qui réconcilie, voilà celui que le croyant rencontre d'emblée ; voilà celui dont la parole décisive constitue la révélation même. Nous n'appelons Dieu Notre Père que parce qu'il est d'abord, et de toute éternité, le Père du Fils et Seigneur, le Christ. C'est en Lui qu'il a plu à Dieu de nous visiter en prenant une forme humaine, afin de pouvoir nous atteindre sur notre terre d'exil.

Désormais s'impose à nous l'adhésion aux formules des conciles grecs. Ce n'est pas seulement celui de Nicée qui a eu raison d'affirmer l'unité de substance entre le Fils et le Père ; c'est aussi celui de Chalcédoine qui a trouvé les expressions les plus heureuses pour préciser la doctrine des deux natures de l'Homme-Dieu. Comprendons qu'à parler rigoureusement Dieu ne peut se révéler qu'à lui-même ; il doit nous demeurer un Dieu caché. Donc s'il se révèle, tout en restant Dieu et comme Dieu, la possibilité de saisir une telle révélation semble devoir être refusée à l'homme.

La doctrine de l'incarnation et celle du Saint-Esprit sont là pour nous montrer la possibilité de l'impossible, pour nous définir les conditions — objectives et subjectives — d'une solution du problème de la révélation.

L'incarnation était nécessaire d'une nécessité absolue, dès l'instant où Dieu voulait se révéler à l'homme. Dieu est souverain absolu, maître de toutes choses et aussi de sa propre divinité. Il a donc le droit et le pouvoir non certes de renier sa qualité divine, mais de la voiler. Il peut aussi prendre une forme étrangère ; et ce n'est que par là qu'il pourra me rencontrer et se poser comme un moi vis-à-vis de mon moi. Dieu devait se faire homme pour nous chercher entre les murs mêmes de notre prison : le temps. Sans doute cela ne va-t-il pas sans difficulté. Pour rester vraiment Dieu tout en devenant un homme authentique, il a fallu que le Fils éternel, Verbe divin en qui le Père a créé le monde, revêtît une chair humaine et se fit lui-même un second Adam. Il a fallu que se produisît, événement unique par sa définition même, l'incarnation de Dieu dans une personne douée des deux natures, l'humaine et la divine, à la fois inséparables en lui et distinctes. Barth n'admet aucune kénose, au sens négatif du terme, évidemment de la divinité. Le Fils, seconde personne de la trinité, a pris la nature humaine, sans qu'il s'ensuive aucune altération de son existence éternelle. Nous dirons plutôt que,

par une action positive, le Fils de Dieu a ajouté à l'existence divine qui lui appartient en propre de toute éternité l'existence humaine dans le temps. Dieu est tellement Dieu qu'Il peut être aussi un homme. Nous ne parlerons d'un dépouillement qu'en tant que ce supplément d'existence que Dieu se confère en s'incarnant, ne lui assure aucun accroissement de gloire, mais lui impose au contraire cet abaissement d'accepter la misère des hommes et de porter en lui la culpabilité et la punition de leur péché.

Il nous est impossible de considérer l'humanité du Christ séparée de sa divinité ; l'humanité n'est que le prédicat du sujet, qui demeure Dieu. La personne du Christ est à ce point divine que sa vie individuelle, même physique, n'est pas la vie de Jésus homme, mais la vie du Verbe qui s'est incarné. Logiquement, nous ne devrions pas reculer devant la fameuse formule controversée : Marie, mère de Dieu. Celui que Marie a enfanté n'était personne d'autre que Dieu dans une nature humaine. Mais dès l'instant où Dieu veut revêtir notre humanité, il se prépare à porter nos péchés et ses conséquences, il se prépare à la croix. Une seule chose est impossible à l'Homme-Dieu : l'accomplissement volontaire du péché ; il sera l'homme saint, parce que l'Homme-Dieu.

Le paradoxe de cette très réelle incarnation justifie le fait que Dieu est à la fois manifesté et caché en Christ. Il fallait — et Barth fait ici écho à certaines réflexions de Pascal — que le Dieu incarné s'offrît en même temps à la foi des uns et à l'incrédulité des autres. Occasion de conversion ou de scandale, Dieu ne s'offre à l'homme qu'en se dérobant à lui.

Barth dénonce l'erreur que la piété moderne commet volontiers en voulant déifier l'homme Jésus. Aucune créature n'est Dieu ; l'humanité de Jésus ne mérite ni culte, ni adoration, aussi longtemps qu'elle n'est pas saisie comme l'attribut de la Parole éternelle. Un seul est Seigneur : Dieu ; le Christ-Seigneur ne peut être adoré que par celui qui affirme la déité de sa personne.

L'humanité vraie de Jésus ne sera toutefois point compromise si nous adhérons à l'«extra calvinisticum», et si nous disons avec Calvin :

« Le Fils de Dieu est merveilleusement descendu du ciel, de telle sorte cependant qu'il n'a point quitté le ciel. Il a voulu merveilleusement naître dans le sein de la Vierge et habiter sur la terre, mais cependant sans cesser de remplir le monde comme dès l'origine. »

Le luthéranisme a pu effacer l'humanité de Jésus par sa doctrine de l'ubiquité du corps de Christ, doctrine qui confère aussi à la nature humaine du Christ tous les attributs métaphysiques du verbe divin. Le calvinisme distingue davantage le Logos incarné du Logos ἄστρος. Le Fils de Dieu est et demeure la Parole divine sous ses deux formes, créatrice et rédemptrice, tout en demeurant un. La Parole de Dieu peut prendre la forme humaine tout en subsistant d'autre part dans son indépendance.

Tout cela nous redit assez que l'incarnation est un miracle, un événement qui a Dieu pour auteur direct et qui n'appartient plus à l'histoire. Aussi bien cette incarnation ne peut-elle être saisie qu'encadrée dans les deux affirmations de la naissance miraculeuse du Christ et de sa résurrection. La Parole divine, en voulant revêtir les caractères de la créature humaine, n'a pas voulu recevoir cette caractéristique individuelle, particularisée, que lui eût assurée une génération naturelle. L'absence du facteur masculin dans la génération du Christ devait, par une fort bizarre interprétation de Barth, garantir cette humanité générique, non spécifiée, qui convenait seule au Fils de Dieu.

« Au moment où cette particule de la nature humaine devient homme, par l'opération du Saint-Esprit, le Logos divin s'empare de ce nouveau-né, lui donne sa réalité, devient son sujet, sa personne, en fait son organe et son temple. »

Dieu le Fils est devenu une créature finie, située dans le temps et dans l'économie du monde pécheur. Ainsi sont objectivement réalisées du côté de Dieu les conditions de la révélation.

A cela répond, dans la théologie de Barth, l'étude complémentaire de la possibilité subjective de la révélation, à laquelle nous avons déjà fait allusion. L'homme est incapable de porter attention au message divin, qui ne peut d'ailleurs parvenir jusqu'à lui puisqu'il vit dans une absolue opposition à sa vraie destinée (qu'il ignore) de vivre pour Dieu et en Dieu.

Mais l'homme ne pourra-t-il, en face de l'appel de Dieu, sortir de son faux optimisme, éprouver sa totale misère et désirer mourir à lui-même en donnant raison à Celui qui le condamne? Il le peut par la foi, œuvre du Saint-Esprit dans son cœur. Ainsi le cercle se ferme, puisque c'est encore Dieu (le Saint-Esprit) qui dans l'âme du fidèle vient répondre à Dieu, manifesté par sa parole. Le tragique déchirement intime de la conscience est levé, bien que la réalisation du salut demeure future et que l'accès à la vie divine doive être constamment

retrouvé. Ne cherchons ni à posséder Dieu, ni à jouir de lui, ni à nous parer du manteau de prétendues expériences qui nous permettraient de saisir l'insaisissable! Il n'y a là qu'illusion ou blasphème. Qu'il nous suffise de nous laisser saisir par Dieu et de nous saisir en Lui, à la lumière de sa parole qui nous révèle notre dénuement et notre mort. Accrochons-nous avec foi et espérance à la Parole divine qui nous parvient, adressée à notre propre moi, par le baptême puis par la prédication de l'Eglise. L'Eglise en prêchant Christ reproduit la parole de la réconciliation. Le miracle de la révélation se répète là où l'âme adhère, dans la foi et l'obéissance, au message unique de Dieu; et il y a là un miracle psychologique tout aussi incompréhensible que celui de l'incarnation, dont il est la réplique actuelle et la suite nécessaire. Par l'action du Saint-Esprit, je puis mourir et ressusciter, et ce qui se passe en moi me conduit à mon tour jusqu'à cette frontière de l'histoire et de l'au-delà, qui marque la fin de mon existence et m'ouvre les portes du nouveau monde: celui de l'achevé, de l'éternel, de Dieu.

IV

C'est la même atmosphère intellectuelle que nous respirons en lisant le copieux ouvrage que Brunner a consacré au Christ⁽¹⁾. Qu'il nous suffise d'en retenir ici quelques pensées directrices.

C'est en plein accord avec Barth que Brunner affirme, avec une insistance marquée, le caractère unique de la révélation (*einmalig*); l'impossibilité dans laquelle demeure l'humanité pécheresse de faire un pas qui la rapproche de Dieu, par quelque voie que ce soit (philosophique, morale ou mystique); la distinction entre le prétendu Jésus historique et la réalité transcendante en lui manifestée, et à laquelle rendent témoignage et l'Ecriture sainte dans son imposante unité et la foi traditionnelle de l'Eglise.

En Christ nous parvient, émergeant de l'au-delà du monde, ce Verbe de Dieu en qui les chrétiens, à la différence des penseurs grecs, reconnaissent non point une idée, mais un acte de Dieu, un acte personnifié. Le Christ possède, directement, de plein droit et de par sa nature, l'autorité de Dieu. Qui donc pourrait, hors de Dieu, se donner comme l'auteur du pardon et du salut, et s'offrir comme objet de la foi et de la prière? La dogmatique a tout à perdre à s'attarder sur le

⁽¹⁾ *Der Mittler* (1927).

terrain mouvant de l'histoire, à se demander : « Comment a été Jésus ? » au lieu d'aller droit à la question fondamentale : « Qui est-il ? » — Un être divin, de par sa disposition morale, de par la perfection de sa vie intérieure ? Mais il n'y a pas de passage permis du jugement moral portant sur la sainteté de Jésus au jugement religieux affirmant sa divinité. Jésus est Dieu en ce qu'il possède le mode divin de l'être, la nature de Dieu. Jésus ne cherche pas Dieu, Il l'apporte ; en lui nous trouvons non la créature, mais le Créateur même.

Brunner développe avec pénétration cette pensée que le Dieu personnel nous est inaccessible hors de la révélation chrétienne, réflexion qui doit corroborer l'identité entre la personne de Jésus et la personne de Dieu. Ce n'est que sous l'incognito de cette personne historique de Jésus que le Dieu personnel nous atteint et nous dit son nom. Dès que nous voulons, avec la théologie moderne, discerner et distinguer une certaine révélation de Dieu au sein de la personne humaine de Jésus, théâtre ou instrument de l'action divine, nous recherchons, au delà du transparent de ce Jésus historique, ou un principe qu'il représente, ou un élément éternel, séparé de lui, distinct de lui, et vers lequel nous nous élèverions à travers lui. Nous retombons dans les errements d'un idéalisme grec opposé à la folie chrétienne qui se contente de dire : Ici, en Christ, Dieu parle. Il appelle. Et nous ajouterons : Il répond, dès l'instant où le Saint-Esprit en nous dit oui à l'appel du Christ Dieu.

Avec Barth, Brunner tient le dogme de la trinité pour essentiel. Il lui reconnaît un double mérite : celui de désigner (et non d'expliquer) le mystère du Dieu insondable, et celui de souligner le caractère non pas immobile, mais vivant du vrai Dieu. Dieu, parce qu'il est amour, est déjà en soi, et indépendamment de toute relation avec notre monde, un Dieu en mouvement. Le Fils (ou le Verbe), c'est Dieu en tant qu'Il se dirige vers le dehors, qu'Il se communique au monde, par la création et par la révélation. Dieu vient ! Tel est le thème perpétuel de la Bible. Il vient dans une parole (prophétisme) ; il vient dans la parole faite chair (Jésus) ; il viendra en puissance (le règne de Dieu).

Tout le mouvement divin, auquel la Bible rend témoignage, est dirigé de haut en bas. L'obéissance première du Fils de Dieu est une obéissance transcendante ; c'est l'acte par lequel il a voulu être envoyé pour sauver le monde, placé par sa faute sous le signe de la colère divine. Et c'est par un processus tout aussi impénétrable que celui de la création, que le Fils éternel de Dieu a revêtu volontairement la nature humaine (sans que Brunner précise le mode de la naissance de Jésus).

Notre salut est donc fondé sur une incarnation qui a son prélude dans l'ordre des réalités métaphysiques, et qui est plus qu'un fait de l'histoire. Seulement depuis que l'éternel et le temporel se sont rencontrés en un point unique : Jésus-Christ, l'histoire peut devenir pour les âmes le lieu de leur décision.

Comment cette décision salvatrice s'opère-t-elle ? Même par la foi, la communication de l'homme à Dieu demeure indirecte. La personne du Dieu-Sauveur n'est pas de l'ordre du visible ou du sensible. Le Jésus selon la chair voile le Christ-Dieu. Le Christ a dû porter le masque de l'humanité pour pouvoir pénétrer dans notre mascarade de pécheurs. Mais quand nous enlevons notre masque sous l'influence bénie de sa parole, lui aussi enlève le sien, et nous le reconnaissons. La personnalité divine de Jésus, impénétrable à la psychologie, transparaît à travers sa carrière toute entière (enseignement, miracles, etc.) en même temps que son autorité qui dépasse celle du prophète. Elle triomphé dans son œuvre de réconciliation, dans sa mort.

Nous n'avons assurément pour parler du Christ que les ressources inadéquates d'un langage qui semblera volontiers soit métaphysique, soit mythologique. Mais la foi sait qu'en opposant radicalement Dieu au monde elle condamne à l'avance tout système intellectuel qui prétendrait circonscrire un au-delà, qu'elle seule peut apprécier. Sans doute la Parole de Dieu s'offre-t-elle à nous, dans la Bible, comme un mythe à plusieurs épisodes : la création, la chute, la révélation, l'accomplissement. Mais il ne s'agit pas là d'un mythe d'idées ou de concepts que l'on pourrait étaler dans l'espace, mais bien d'un mythe qui prend au sérieux la dimension du temps. Le divin n'est pas devant nous, objet à saisir ou à contempler. C'est un divin qui vient à nous, qui traverse le temps qu'il ne cesse de dominer, mais au sein duquel il pénètre par sa propre décision. Ce mythe biblique est couronné par l'incarnation personnelle de Dieu qui confère leur sens définitif à l'*Ur-* et à l'*Endgeschichte*. Ce mythe de la Bible, à certains égards enfantin, c'est la parole que Dieu nous a donnée et nous redonne. Le conserver, le rendre actuel, l'interpréter, c'est la tâche à laquelle toute théologie doit s'appliquer.

Peut-être Brunner concéderait-il plus résolument que Barth la portée tout approximative et symbolique des expressions de la christologie orthodoxe. Mais, d'autre part, il les défend avec une même insistance, et l'un et l'autre sont également convaincus que l'adhésion au dogme des deux natures et de la déité éternelle de la personne de

Jésus est impliquée déjà dans la foi au témoignage biblique : Jésus est le Seigneur. Jésus est à tel point Dieu, que nous avons quelque peine à comprendre que Brunner ait intitulé : *Der Mittler* une étude qui ne semble guère aboutir à la notion d'un Médiateur véritable, c'est-à-dire d'un être intermédiaire, capable d'établir le pont entre l'homme et l'au-delà. L'humanité du Christ n'est qu'un masque provisoire d'une personne purement divine.

V

Cette réaction néo-orthodoxe ne connaîtait pas aujourd'hui un succès si marqué, si elle ne dénonçait quelques lacunes sérieuses de la théologie d'hier.

En face des travaux minutieux et subtils de l'exégèse scientifique, le croyant court parfois le risque de perdre l'exact sentiment de l'unité du témoignage biblique. Or voilà une théologie qui, volontairement ignorante des nuances et des distinctions de détail, nous redit avec force : L'Eglise a été fondée sur l'affirmation de la divinité du Christ Seigneur.

L'école historique s'est appliquée — et c'était bien là une de ses tâches — à situer le christianisme primitif dans le cadre de son époque, à noter les points de contact et les influences réciproques qui permettent de le rapprocher d'autres formes religieuses. L'histoire du dogme a su montrer tous les apports extérieurs que la philosophie, la pensée morale, hélas ! la politique même, ont fournis à la doctrine ecclésiastique. Or voici une dogmatique qui ne se lasse pas de répéter : Le Christ est l'Unique. Elle élargit l'abîme entre lui et tout ce qui n'est pas lui. Elle dégage les racines essentielles, décidément religieuses du dogme chrétien. L'absoluité dans laquelle le Christ se dresse désormais dans son isolement, à la frontière de l'histoire et de l'éternité, lui restitue sa couronne royale et nous aide à retrouver la superbe intransigeance, la féconde étroitesse des premiers missionnaires : « Aucun autre nom n'a été donné aux hommes par lequel ils puissent être sauvés ». Toute l'école évolutioniste, qui ne voit en Christ que le point culminant de l'ascension normale de l'humanité, que l'accomplissement parfait de son aspiration séculaire, ne vient-elle pas compromettre l'exclusivisme dont vit l'Eglise conquérante, et sa conviction de saisir en Christ un absolu ?

Très souvent le piétisme évangélique a favorisé une jésulâtrie mé-

diocre ou fade. Et plusieurs ont su d'autant plus s'attacher au culte du Jésus de l'histoire qu'ils se sentaient plus incapables de garder une notion claire et vivante du Dieu souverain. Or voici une théologie vraiment théologique qui nous rappelle que la seule puissance qui assure notre salut et notre résurrection est la puissance de Dieu même. Si Christ sauve, c'est qu'en lui Dieu réside, c'est qu'en lui Dieu parle et agit. Et pour que cela soit possible, il faut, nous dit-on, que Dieu soit cela même que désigne le dogme trinitaire : une vie d'amour, transcendante au monde, et dont nous ne pouvons rien savoir et rien dire, aussi longtemps que nous ne sommes pas saisis et intérieurement transformés par elle. Cette souveraineté de Dieu, principe de la piété calviniste, a été négligée par un christianisme trop raisonnable qui a atténué le sens du péché, a privé par là-même la vie chrétienne de son caractère dramatique, et a enlevé à la conversion sa portée décisive. Or, voici une école qui insuffle une vie nouvelle aux dogmes les plus irrationnels ; elle rabaisse l'orgueil humain, favorise l'humilité et répond au besoin de l'âme religieuse de s'incliner devant un mystère qui la dépasse.

Mais ce n'est pas le rationalisme seul qui est jugé ; c'est aussi cette théologie de l'expérience qui a amené les chrétiens à vouloir enfermer Dieu dans la conscience humaine et à interdire à la foi de s'attacher avec sécurité aux réalités qui dépassent cette conscience. Voici réintégrées, avec la pensée de Barth, l'espérance chrétienne, l'attente passionnée de l'au-delà. Dès que le Saint-Esprit agit en nous, nous pouvons saisir par la foi bien plus que ce que nous avons expérimenté et vécu (*nos Erlebnisse*) ; élevés au-dessus de nous-mêmes et au-dessus de ce monde transitoire, nous voici transportés avec Christ dans le monde de Dieu ; et nous vivons, par anticipation, à la lumière de sa gloire qui doit advenir, sous le signe de la résurrection.

VI

Mais, remarquons-le, dès que j'essaie de reconnaître les mérites de cette théologie, je m'écarte involontairement de mon sujet. J'y reviens en me demandant si l'idée du Christ qu'elle nous propose est de nature à nous satisfaire.

Ne nous attardons pas — ce travail a été fait maintes fois — à énumérer les difficultés considérables qu'offre à l'intelligence la christologie des deux natures. Tâchons de nous affranchir des débats sco-

lastiques, alors même que cet effort nous est difficile en face d'auteurs qui semblent travailler à nous y ramener. La question centrale que nous devons nous poser maintenant est celle-ci : Y a-t-il des motifs religieux suffisants à justifier le retour à une doctrine à laquelle semble bien s'opposer notre exigence de loyauté intellectuelle ? Et ce retour nous rendrait-il aujourd'hui le service de nous assurer une plus parfaite intelligence du Christ ?

La loyauté intellectuelle ? C'est le double progrès des études historiques et de la philosophie générale qui ont amené les croyants à une révision des dogmes classiques. C'est sacrifier la fidélité à l'esprit des réformateurs que de prétendre nous rapprocher d'eux en souscrivant à la teneur littérale de telle ou telle de leurs déclarations. Leur esprit fut celui d'une probité intérieure qui n'aurait certes pas consenti à faire de la beauté ou de la sublimité d'une doctrine un sûr et suffisant critère de sa vérité. Eux-mêmes ont parfois dénoncé les insuffisances d'une terminologie traditionnelle dont ils se sentaient les esclaves ; ils ignoraient la méthode de pensée qui eût pu les en affranchir. Mais serait-il vrai aujourd'hui que nous ne puissions confesser la grandeur unique et divine de Jésus qu'en reprenant les termes des conciles grecs ?

L'histoire montre à l'évidence que les doctrines des conciles n'ont pas été analytiquement dégagées du « Jésus-Christ Seigneur » de la foi primitive. Elles sont des produits synthétiques de l'esprit grec et du christianisme. Certes nous admettons (et avec plus de logique que Barth) que tout dans cette rencontre n'a pas été néfaste et fâcheux. Les premiers apologistes n'ont pu défendre l'Evangile qu'en le faisant entrer dans les cadres de la théorie du Logos Divin. Athanase n'a pu revendiquer les droits de la prédication du salut qu'en faisant voter à Nicée la consubstantialité du Père et du Fils. Les Pères ont fait ce que nous faisons à notre tour ; ils ont voulu répondre aux nécessités de leur époque, et présenter Jésus à leurs contemporains sous une forme qui leur fût accessible. Les résultats de leurs efforts peuvent nous inspirer ; ils ne peuvent nous lier.

Une autre évidence nous domine : la Bible ne renferme pas une christologie unique ; elle en renferme plusieurs. Pourquoi y aurait-il infidélité à vouloir, avant que de nous associer à toutes les déclarations du christianisme des épîtres, nous poser tout d'abord la question : Qu'est-ce que Jésus a pensé de lui-même ? Quelles furent, à son sujet, les convictions des premiers témoins de sa vie ?

A cette attitude Brunner oppose avec habileté le scepticisme de

l'exégèse contemporaine, qu'il prétend exploiter au profit de son conservatisme. Personne ne peut savoir ce qu'a été le *Selbstbewusstsein* de Jésus ; et nous, qui vivons après la croix et la résurrection, ne pouvons avoir d'autre christologie que celle des chrétiens d'après la Pentecôte. Certes, nous ne sommes pas insensibles à cette réflexion, dès qu'il s'agit de fournir une explication complète de l'œuvre redemptrice. Mais nous nions qu'une théorie de la personne de Jésus puisse être construite, qui fasse fi des données de l'Evangile primitif, et qui renonce à partir du Jésus de l'histoire et à tenir compte de la vie intime du Christ. Jésus se sent en relation filiale avec Dieu, Jésus prie le Père. Et comment la christologie de Brunner explique-t-elle toute la vie de prière de Jésus, jusqu'à et y compris Gethsémané ? Les évangiles synoptiques nous montrent les relations de Jésus et de Dieu sous une tout autre perspective que la dogmatique trinitaire.

Et pour prendre un exemple un peu différent, comment justifier devant l'histoire, c'est-à-dire ici devant l'exigence de la vérité, cette affirmation, familière à l'orthodoxie et que Barth réédite, que la naissance miraculeuse et les apparitions du Ressuscité sont les deux parenthèses divines également nécessaires et certaines qui encadrent la vie terrestre du Christ ? L'une est une interprétation spéciale, qui apparaît dans un ou deux versets du Nouveau Testament et qui est ignorée ou niée par la majorité de ses auteurs ; les autres ont servi de pierre angulaire à l'Eglise naissante !

La prétention de la christologie dogmatique à l'autonomie vis-à-vis de l'histoire est un non-sens, pour cette raison toute simple que le christianisme pose la révélation de Dieu dans l'histoire. La qualification ambiguë de *Urgeschichte*, qui devrait nous définir le caractère unique de cette histoire-là, chargée de valeurs éternelles, est en vérité malheureuse. Jésus appartient autrement à ce qui est histoire, pour notre conscience, que la création du monde ou la chute d'Adam. Que la considération prolongée de l'œuvre du Christ amène certains chrétiens à des postulats métaphysiques sur son origine, voilà ce que nous comprenons parfaitement. Mais que la christologie consente à être d'emblée une mythologie, voilà ce que nous n'admettons pas. Et les pages aussi obscures que denses à travers lesquelles nos auteurs essaient de nous faire comprendre l'essence de celui qui a été et qui nous demeure La Lumière nous paraissent singulièrement peu respectueuses du mystère de la personne du Sauveur. C'est s'inscrire en faux contre l'Evangile, s'écartez de sa sublime simplicité, que de nous montrer un Jésus qui ne porte que le masque de notre humaine condition, qui

en priant Dieu se prie lui-même. L'identité entre Jésus et Dieu ne peut être fondée que sur des considérations dialectiques qui aboutissent à l'identité de la théologie et de la christologie, indiquée par l'adhésion au trinitarisme le plus strict. Nous n'avons pas l'intention de montrer les difficultés d'une dialectique abstraite qui se laisse obséder par des préoccupations que le Nouveau Testament ignore, par celle-ci en particulier : comment Dieu peut-il devenir un homme ? Devant cette question, insoluble parce qu'elle pose un pseudo-problème, l'esprit peut, par un jeu conceptuel habile, chercher à répondre : Dieu deviendra un homme sans le devenir vraiment, en existant d'une existence complémentaire à son existence transcendante, sous le vêtement provisoire d'un être qui n'a rien d'humain dans ce qu'il a de vraiment personnel.

Mais désormais où est la communion entre nos vies et celle du Dieu incarné ? Où est le Médiateur ? Au profit de l'identité réclamée du Dieu révélant et du Dieu révélé, c'est la distance entre le Dieu sauveur et l'âme à sauver, qui demeure entière, infranchissable. C'est un Christ-Dieu mythique qui supplante le Jésus sauveur de l'Evangile.

VII

La loyauté vis-à-vis de l'histoire nous rend méfiants à l'égard des conclusions de la nouvelle théologie. Celle-ci a-t-elle des fondements philosophiques solides ? La pensée moderne est orientée vers une compréhension de l'esprit qui nous donne de la personnalité — considérée soit en Dieu soit en l'homme — une notion qui ne nous éloigne de la dogmatique trinitaire qu'en nous rapprochant singulièrement de l'intuition centrale de Jésus, de sa religion du Dieu paternel, de sa parfaite conscience de sa filialité divine. Et n'est-ce pas, pour nos générations actuelles, la première manière de magnifier le Christ, que de déclarer que la personnalité aimante de Dieu ne nous devient réalité proche et certaine qu'en Christ ? Christ : une action personnalisée de Dieu ; voilà une formule de Brunner (voisine de celle de Frommel) qui exprime une forte vérité. Mais nous chercherions le développement de cette formule non pas en l'affaiblissant et en la noyant dans la doctrine des deux natures, mais bien en dégageant en Dieu cet aspect de la volonté salvatrice qui, somme toute, est le seul aspect de la divinité qui soit d'un intérêt religieux immédiat. Croire à l'incarnation signifie aujourd'hui croire à la révélation dans une personnalité his-

torique déterminée de cette volonté personnelle de Dieu de nous sauver, c'est affirmer que Christ est unique ; et qu'il demeure le Vivant, l'organe permanent de l'intention divine à notre égard.

Toute christologie qui exprime ces certitudes-là est sûre de répondre aux besoins de la piété. Certains verront Dieu en Jésus sous la forme de l'Esprit du Père qui vit en lui et le glorifie ; et ils auront pour eux les témoignages les plus anciens de la tradition synoptique. D'autres auront peine à concevoir la puissance actuelle du Ressuscité sur les âmes sans affirmer sa préexistence éternelle auprès du Père : et ils auront pour eux quelques-unes des affirmations spéculatives de saint Paul ou de saint Jean. Ce qui importe par-dessus tout c'est que la théologie maintienne la valeur des expériences, dont vit l'Eglise militante, de communion avec le Christ et de salut par le Christ.

Mais c'est une théologie périlleuse que celle qui pour grandir le Christ l'éloigne décidément des âmes. S'il demeure en lui de l'incompréhensible, de l'irréductible, Jésus ne saurait du moins entrer dans notre champ spirituel que si nous avons l'espérance et l'ambition de pénétrer respectueusement et graduellement dans son expérience même. Il nous faut accueillir la promesse de voir s'établir entre Dieu et nous quelque chose de cette relation de confiance victorieuse que Jésus le premier a réalisée à notre profit. Or, à notre époque où les réalités psychiques dernières sont définies en termes d'action et de réaction, en termes de volonté et de personnalité (bien plus que par la terminologie des substances et des natures), un retour à la christologie orthodoxe risque d'établir entre le Christ et l'âme une distance métaphysique qui compromet la proximité avec lui que recherche la piété, et entre le divin et l'humain un abîme auquel notre Sauveur n'a pas voulu croire. Serait-ce par fidélité à Jésus que la théologie de Barth part de l'affirmation exclusive de la pure transcendance de Dieu ? L'Evangile et l'âme du Christ sont pleins de la certitude de la présence du Père. Qui nie l'immanence de Dieu dans l'homme et dans l'histoire ne pourra jamais s'assimiler, qu'au prix de jongleries dialectiques compliquées, la religion du « Dieu est amour ».

La christologie orthodoxe nous aide-t-elle à comprendre vraiment Jésus en prolongeant, dans l'ordre de la spéculation, les intuitions directes dont nos cœurs sont illuminés à la lecture des Evgangiles ? Non, dès qu'elle tend avec Barth et Brunner, complices ici de leurs adversaires (les sceptiques de la pensée sont les complices des sceptiques de l'exégèse), à mépriser l'importance du Jésus historique. Nous

aide-t-elle mieux à affirmer l'action présente du Christ glorifié sur les cœurs? Non, car elle tend à rendre cette action incertaine, de par les obstacles mêmes qu'elle multiplie, sur le chemin de la communion avec un Christ qu'elle tend à dépouiller de son authentique humanité.

Un avantage apologétique de la christologie de Barth serait de nous permettre de répondre aux polémistes catholiques que nous partageons sans réserve leur point de vue sur la déité essentielle du Christ. Le catholicisme s'est assez chargé de nous démontrer qu'il y a loin entre l'adhésion à cet article de foi du credo et la soumission de la conscience à l'autorité du Sauveur et à son inspiration.

Il n'y a donc pas plus de nécessité religieuse que de nécessité philosophique à consentir au recul auquel on nous convie. Nous ne l'accepterions que si la démonstration nous était fournie :

- a) d'une adhésion loyale possible de notre esprit aux catégories d'une philosophie scolastique qui appartient au passé ;
- b) de l'impossibilité de sauvegarder par aucune autre méthode la foi au Christ, unique Sauveur vivant des âmes.

Cette double démonstration, Barth et ses amis n'ont pu nous la donner. Les impitoyables critiques qu'ils adressent à la théologie moderne (et au cours desquelles des pensées justes sont constamment affaiblies par leur exagération même) ne sauraient ici tenir lieu d'argumentation positive.

Aussi bien toute cette tendance théologique a-t-elle plus une portée critique qu'une portée constructive. C'est dire que nous ne croyons qu'à sa signification temporaire et relative, sans trop souhaiter que pénètre dans le protestantisme français l'influence d'un penseur si décidément germanique. J'allais dire : si étroitement germanique (malgré son amour pour Calvin), en songeant à l'enrichissement que ce subtil dialecticien protestant aurait pu trouver, à bien vouloir lire, après Calvin, un Vinet ou un Frommel⁽¹⁾. Peut-être eût-il alors parlé avec plus de modération de l'infidélité religieuse de la théologie du dix-neuvième siècle.

AUGUSTE LEMAITRE.

(1) Je signale, à titre de complément à cette étude, mes deux articles récents :
 a) Sur Karl Barth : *L'Evangile et la théologie du Dieu lointain*. Leçon d'ouverture, dans *Séance de rentrée de la Faculté autonome de théologie*, 27 octobre 1928, au temple de l'Auditoire. Genève, Kündig, 1929. b) Sur le problème christologique : *La divinité de Jésus-Christ*, dans les Cahiers protestants, juillet-août 1929.

BIBLIOGRAPHIE

Karl BARTH, professeur de théologie à Bonn.

- Der Römerbrief.* 1^e éd. 1918, 2^e éd. 1921. — Les éditions subséquentes reproduisent le texte de la deuxième.
Zur inneren Lage des Christentums. Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie. 1920.
Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15. 1924, 2^e éd. 1925.
Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. 1924, 3^e éd. 1929.
Vom christlichen Leben. 1926.
Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band : *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik.* 1927.
Erklärung des Philipperbriefes. 1928.
Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, 2. Band. 1928.
Der heilige Geist und das christliche Leben. 1930.

Eduard THURNEYSEN, pasteur à Bâle.

- Zur inneren Lage des Christentums. Die enge Pforte.* 1920.
Dostojewski. 1921.
Christoph Blumbardt. 1926.
Das Wort Gottes und die Kirche. 1927.
Die Aufgabe der Theologie. Referat. 1927.

Karl BARTH et Eduard THURNEYSEN, deux volumes de sermons :

- Suchet Gott, so werdet ihr leben!* 1918, 2^e éd. 1928.
Komm Schöpfer Geist! Predigten. 1924.

Emil BRUNNER, professeur de théologie à Zurich.

- Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis.* 1914.
Denken und Erleben. 1919.
Die Mayflower Pilgervæter. 1920.
Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 1^e éd. 1921, 2^e et 3^e éd. 1923.
Die Grenzen der Humanität. Habilitationsvorlesung. 1922.
Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. 1^e éd. 1924, 2^e éd. 1928.
Philosophie und Offenbarung. Antrittsrede. 1925.
Was heißt : « Erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten »? Referat. 1925.
Reformation und Romantik. Vortrag. 1925.
Die Absolutheit Jesu. Vortrag. 1926.
Religionsphilosophie evangelischer Theologie (Handbuch der Philosophie. 10. Lieferung). 1926.
Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. 1927.
The Theology of Crisis. 1929.

Friedrich GOGARTEN, pasteur, chargé de cours à l'université de Iena.

Fichte als religiöser Denker. 1914.

Religion weiter. 1917.

Die religiöse Entscheidung. 1921, 2^e éd. 1924.

Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. 1923.

Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. 1926.

Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. 1926.

Theologische Tradition und theologische Arbeit. Geistesgeschichte oder Theologie? 1927.

Glaube und Wirklichkeit. 1928.

Die Schuld der Kirche gegen die Welt. 1928.

*

Zwischen den Zeiten. In Gemeinschaft mit Karl Barth, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, herausgegeben von Georg Merz. — Cette Revue, fondée en 1923 et tout d'abord trimestrielle, paraît tous les deux mois depuis 1926 ; elle est réservée aux publications des représentants de la « théologie dialectique ».

*

Parmi les ouvrages concernant ce mouvement théologique, il faut signaler tout d'abord trois exposés généraux remarquables en leur genre :

Ferdinand KATTENBUSCH, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher.*

5^e Aufl. 1926. — Max STRAUCH, *Die Theologie Karl Barths.* 1924. — Th. L.

HAITJEMA, *Karl Barths « kritische » Theologie*, deutsche Ausgabe von Peter Schumacher. 1926.

En outre des études de caractère moins spécialement théologique :

Paul BURCKHARDT, *Was sagt uns die Theologie Karl Barths und seiner Freunde?*

1927. — Wilhelm KOLFHAUS, *Die Botschaft des Karl Barth.* 1927. — Gottlob WIESER, *Friedrich Gogarten.* 1930.

Puis les études critiques de :

Martin WERNER, *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer.* 1924. — Wilhelm BRUHN, *Vom Gott im Menschen.* 1926. — Bernhard DÖRRRIES, *Der ferne und der nahe Gott.* 1927 ; et : *Am Scheidewege. Ein Wort zu Karl Barths Dogmatik.* 1928. — Torsten BOHLIN, *Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie.* 1928. — Georg WOBBERMIN, *Richtlinien evangelischer Theologie zur Ueberwindung der gegenwärtigen Krisis.* 1929. — Theodor SIEGFRIED, *Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. I. Die Theologie des Worts bei Karl Barth.* 1930.

Enfin, en langue française :

P. SCHERDING, *La théologie de Karl Barth*, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses, juillet-août 1926. — Adolf KELLER, *La théologie dialectique de Karl Barth et de ses amis*, in Le christianisme social, décembre 1928. — Auguste LEMAITRE, *L'Evangile et la théologie du Dieu lointain*, Genève 1929.

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE