Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 30 (1942)

Heft: 123

Artikel: Les notions de Bible et d'Église, et leur fonction dans la pensée théologique

Autor: Burnier, Edouard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380415

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: 09.12.2025

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

LES NOTIONS DE BIBLE ET D'ÉGLISE, ET LEUR FONCTION DANS LA PENSÉE THÉOLOGIQUE

Si la théologie biblique reprend aujourd'hui une place considérable, et même la place centrale, dans la dogmatique protestante, ce n'est plus seulement en vertu d'un appel à retourner « aux sources », lancé par la science et par la piété d'un Schlatter ou d'un Harnack; ce n'est pas non plus pour des raisons pratiques, telles que le développement de l'évangélisation, l'intensification de la prédication ou le renouvellement de la liturgie. Le mouvement biblique actuel — sur les causes historiques duquel nous ne nous arrêtons pas ici — est une vague de fond. Il n'est pas exagéré de dire qu'il s'agit là d'un véritable réveil théologique. N'est-il pas, d'ailleurs, accompagné des manifestations caractéristiques de tous les réveils religieux : besoin d'absolu, réaction contre les générations précédentes, action de quelques fortes personnalités ?

Les accusations de trahison et d'hérésie lancées par certains représentants de ce mouvement contre le XIXe siècle — qui fut un très grand siècle théologique protestant — sont loin d'être également justifiées. L'incompréhension des fils pour les pères est si totale et, à vrai dire, si douloureuse dans sa violence et dans son ingratitude,

N. B. — Les pages qui suivent font partie d'un recueil d'études sur la *Bible et la théologie* qui paraîtra, à Lausanne, cet automne. Nous en détachons un fragment dans lequel nous cherchons à poser un problème qui nous paraît capital pour la théologie réformée. Nous en esquisserons une solution possible dans l'ouvrage indiqué.

qu'il est impossible, pour le moment, de chercher à s'expliquer et à se rendre mutuellement justice.

Le conflit relève d'ailleurs de la psychologie intellectuelle, autant que de la théologie. Le XIXe siècle n'est pas arrivé à résoudre l'opposition de ses deux tempéraments théologiques fondamentaux, le piétisme et le libéralisme ou, en matière de théologie biblique, le biblicisme et l'historicisme. Il fallait tôt ou tard qu'une médiation intervînt ; ce fut une médiation violente, produite par le scandale de cette division qui menaçait de rendre la théologie impuissante et d'affaiblir le témoignage de l'Eglise. La révolution dialectique était inévitable. Seulement, comme il s'agissait d'une révolution théologique, elle se déclara, selon l'usage, conservatrice et prétendit ne faire que restaurer sans rien innover. La pièce maîtresse de la restauration proposée et si vigoureusement menée par la révolution dialectique, c'est la théologie biblique (1).

Elle offre à l'historien de la pensée chrétienne deux aspects particulièrement intéressants. Le premier, c'est la liaison étroite que la théologie de la « Parole de Dieu » a opérée entre la notion de Bible et celle d'Eglise. La Bible n'est « Parole de Dieu » que dans et pour l'Eglise ; et l'Eglise n'existe qu'en tant que témoin et servante de la Parole.

L'autre aspect de cette restauration biblique qui sollicite l'attention de tout théologien préoccupé de questions de méthode, c'est la remise en honneur d'un type de raisonnement spécifiquement théologique : l'analogie de la foi.

L'importance donnée à la notion d'Eglise dans l'économie de la Révélation scripturaire et l'attention accordée à l'analogie de la

(1) Il serait bien injuste de laisser à la théologie dialectique seule tout le mérite et tout le risque de la restauration actuelle de la théologie biblique dont les ouvriers ne se réclament pas, chez nous surtout, d'une école dogmatique particulière. Cette liberté à l'égard de tout dogmatisme — qui n'exclut pas le sens des problèmes doctrinaux — est même une précieuse garantie de méthode. Mais la théologie de K. Barth nous offre, si l'on peut dire, un cas-limite dans les diverses manifestations de cette restauration ; elle pose avec plus d'acuité les questions de méthode qui nous intéressent ici, en ce qui concerne particulièrement les relations de la Bible et de l'Eglise. Il ne nous est pas possible de donner ici un choix de références, tant soit peu suffisant, se rapportant à ce problème dans l'œuvre considérable de K. Barth. On sait en effet que la notion d'Eglise est, avec celle de la Révélation biblique, comme le fil de trame de toute la *Kirchliche Dogmatik*. Nous renvoyons, en particulier, à : I, 1 (3e éd.), préface, p. VIII ; ainsi qu'aux p. 1 ; 78 et 79 ; 290 et 291. Voir aussi dans I, 2, le § 22 tout entier. Cf., en français, *Révélation, Eglise, Théologie*, Paris, 1934.

foi procèdent, remarquons-le, d'une même intention : celle de rendre à la théologie biblique toute son autonomie. En liant l'Eglise à la Bible, à la manière de l'école dialectique, on croit, en effet, éviter tout conflit d'autorité entre l'Ecriture et l'institution divine qui a la mission de la conserver et de la répandre. L'Eglise devient fonction de la Parole. Mais fonction nécessaire ; on pense parer à tout individualisme anarchique dans l'usage de la Bible, en décrétant que celle-ci n'exerce sa fonction révélatrice que dans l'Eglise. Même préoccupation de l'autonomie de la Bible (et il est entendu que le vrai nom de cette autonomie est « théonomie ») dans la restauration, aussi subtile que vigoureuse, du principe de l'*analogie de la foi*. Celui-ci est destiné, en effet, à assurer à la théologie biblique sa complète liberté d'interprétation et à fonder, au point de vue épistémologique, le fameux principe réformé : « Scriptura, interpres sui ipsius ».

Telles sont les deux questions considérables soulevées par la restauration de la théologie biblique à laquelle se consacre l'école dialectique.

Nous reviendrons à loisir sur le problème de l'analogie de la foi dans une prochaine publication. Nous en détachons ces quelques pages qui se rapportent au problème des relations de la Bible et de l'Eglise. Nous envisageons ici ce problème sous un angle très restreint, celui de la fonction réciproque des deux notions d'Ecriture et d'Eglise au point de vue de l'épistémologie protestante. Nous laissons donc entièrement de côté la question exégétique qui constitue le fond du débat : Qu'est-ce que la Bible enseigne au sujet de l'Eglise ? et la question dogmatique, tout aussi importante : Qu'est-ce que l'Eglise nous enseigne sur la Bible ? (1) Dans la devise choisie par la théologie dialectique : «Bible — Eglise — Théologie», il nous paraît nécessaire d'examiner d'abord quel est le rapport fonctionnel établi entre les

(1) Nous sommes heureux de saisir cette occasion pour signaler aux lecteurs de cette Revue la récente publication de M. F.-J. LEENHARDT, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Genève, 1940. Du point de vue catholique, voir F.-M. BRAUN, O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg, 1942.

On trouvera des considérations intéressantes sur le rôle de l'autorité de l'Eglise dans le développement de la théologie biblique, dans F. TORM, *Hermeneutik des Neuen Testamentes*, Göttingen, 1930. Voir aussi, dans cette Revue, l'article de Paul COMTESSE, *L'interprétation du Nouveau Testament*, 1933, p. 5-41. Signalons enfin, sur le problème de l'herméneutique au XIXe siècle, l'ouvrage capital de J. WACH, *Das Verstehen*, t. II, *Die theologische Hermeneutik, von Schleiermacher bis Hofmann*, Tübingen, 1929.

deux premiers termes. Ce rapport est en effet déterminant pour l'appréciation du contenu et de la méthode du troisième terme, celui de théologie, et cela d'autant plus qu'il s'agit d'une théologie essentiellement biblique.

*
* *

Les relations de la Bible et de la théologie ne relèvent pas immédiatement de l'expérience individuelle du croyant. Si celle-ci est appelée à intervenir dans la solution du problème, elle le trouve formulé en des termes qui lui sont transmis par une tradition antérieure même à l'expérience chrétienne, puisque la notion de l'*autorité* scripturaire est une notion capitale de la théologie juive.

Le terme de Bible implique nécessairement, non seulement en ce qui concerne son contenu matériel et sa forme traditionnelle, mais aussi en ce qui concerne sa valeur et sa fonction théologiques, une certaine intervention de l'Eglise. De même qu'il y a une histoire du recueil canonique, de même il y a une histoire, beaucoup plus longue et plus complexe, de la formation de l'autorité scripturaire et de son application à la théologie de chaque confession chrétienne. La notion de la Bible n'est pas une notion immédiate que nous pouvons saisir en dehors d'une certaine perspective ecclésiastique, pas plus que nous ne pouvons faire abstraction, dans l'exégèse des livres canoniques, des circonstances particulières et de l'époque qui les ont vu naître.

Mais, et c'est ce qui nous importe au point de vue de l'épistémologie théologique, cette notion, médiate, transmise par une longue tradition, n'est pas non plus, saisie en elle-même, une notion simple. Elle implique, au contraire, d'autres notions qui contribuent à donner à ce livre son caractère théologique particulier. En fait, la notion de la Bible est liée à deux concepts, eux-mêmes fort complexes, celui de la Révélation et celui de l'autorité de l'Eglise.

La Bible se présente à nous comme une forme de la Révélation et comme l'expression de l'autorité de l'Eglise en matière théologique. Elle est ainsi liée historiquement à une institution qui en a la garde et qui en fixe l'usage.

Il paraît donc nécessaire de préciser quelle est, vis-à-vis de l'Eglise, la fonction de la « grandeur » représentée par la Bible. Rien n'est plus erroné que de la considérer comme un donné positif absolu et invariable. Elle est une fonction. On discute à perte de vue, entre

théologiens, pour savoir si c'est la forme ou le fond, le contenant ou le contenu, la lettre ou l'Esprit qui font autorité dans la Bible. L'un et l'autre ! Car qu'est-ce que l'un sans l'autre ? Qu'est-ce que la Bible, sinon l'incarnation de l'Esprit dans une lettre ? Et qu'est-ce que cette lettre indépendamment de sa signification, c'est-à-dire de l'Esprit qui l'inspire ? Mais, à vrai dire, la question ainsi posée n'a guère de sens. En tout cas elle est vaine, car elle comporte toujours d'avance sa réponse dans l'esprit de celui qui la pose.

Tout dépend, en effet, de la conception formelle et matérielle que l'on se fait de la Révélation et de l'autorité de l'Eglise, car si la Bible contient la vérité historique sur le *fait* chrétien, elle est aussi, par ailleurs, l'instrument mis au service des interprétations théologiques que l'Eglise donne des notions de Révélation et d'autorité. Elle sert au théologien à exprimer les postulats métaphysiques de la foi. Postulats indispensables, donc pleinement légitimes aux yeux de la foi comme aux yeux de la pensée chrétiennes. Mais ce qui est moins légitime, c'est la confusion, trop souvent commise, entre la Bible et l'usage théologique qui en est fait. On justifie, à la faveur de cette confusion, l'autorité de l'Eglise par la Bible, alors que celle-ci est logiquement, historiquement et psychologiquement déterminée par celle-là. Si toutes les Eglises chrétiennes s'accusent mutuellement de mutiler ou de déformer la Bible, c'est précisément parce que la Bible n'est jamais l'objet simple, immédiatement définissable, d'une expérience directe. Nous parlons de la Bible en tant qu'autorité dogmatique et comme norme théologique, non pas de l'action spirituelle de son témoignage sur le croyant ni, bien entendu, de la personne de Jésus-Christ qui peut nous saisir à travers la lettre de l'Evangile. D'ailleurs, le caractère médiat de la Révélation et de l'autorité bibliques est implicitement reconnu par les deux postulats fondamentaux qui conditionnent, chez les Réformateurs et chez leurs descendants de stricte observance, l'usage de l'Ecriture : le postulat du *témoignage du Saint-Esprit* communiqué à l'Eglise et celui de l'*analogie de la foi*.

Le premier nous empêche de disposer de la Bible comme d'une source de Révélation que nous pourrions capter et détourner dans des canaux artificiels ou dont nous chercherions à accumuler les eaux derrière les barrages de nos doctrines, à accélérer ou à ralentir le cours ; la Bible ne *révèle* que dans la mesure où Dieu veut nous parler par son Esprit dans l'Ecriture.

Quant au principe de l'analogie de la foi qui commande partiellement l'exégèse de la Bible chez les Réformateurs et que la théologie dialectique applique d'une manière encore beaucoup plus systématique aujourd'hui, il apporte, lui aussi, un complément et une limitation à la Révélation biblique. Une limitation, puisqu'il nous déclare que la Bible ne donne pas de réponse positive et immédiate à tous les problèmes théologiques et que, de plus, le sens littéral de certains passages doit être abandonné au profit du sens analogique (1). Un complément, puisque cette méthode analogique étend l'usage de l'Ecriture, la rend apte à répondre à des questions ignorées de ses auteurs, et permet d'enrichir notre connaissance théologique d'un certain nombre de notions dont l'*analogia fidei* nous garantit l'authentique conformité à la pensée biblique et la parfaite cohérence dogmatique.

Ainsi les notions de Révélation et d'autorité bibliques se révèlent d'une grande complexité. Elles s'accompagnent nécessairement de certaines autres notions dont il est difficile de dire, au premier abord, si elles nous sont livrées par la Bible ou si elles contribuent au contraire à constituer dans notre esprit son autorité. C'est en particulier le cas de toutes les notions qu'impliquent la réalité historique et la conception théologique de l'Eglise (2).

La Bible est si étroitement unie à la vie de l'Eglise qu'aucun exégète ne saurait prétendre la lire indépendamment de certains préjugés ou postulats confessionnels. Nous n'avons pas d'accès vraiment immédiat à la Bible. Sinon comment expliquer l'existence des Bibles confessionnelles en lieu et place d'une Bible chrétienne ? Incontestablement, nous abordons les disciplines de l'exégèse et de la théologie bibliques en ayant reçu de notre Eglise une certaine définition de la Révélation scripturaire que nous approfondissons personnellement

(1) C'est en particulier le cas de certains passages de l'Ancien Testament pour l'explication desquels on recourt à « l'image prophétique » ou à la « typologie ». On sait combien vivement est débattue aujourd'hui la question de la christologie de l'Ancien Testament. — (2) Comme nous le disions plus haut, nous ne parlons pas ici de la notion néo-testamentaire de l'Eglise, source de toute définition théologiquement valable. Nous admettons pleinement que le critère des notions que nous étudions ici est fourni par l'Ecriture. Mais ce qui rend la norme scripturaire particulièrement difficile à définir et à appliquer, c'est que le problème « Bible-Eglise » n'est pas posé, dans le Nouveau Testament, dans les termes complexes et aigus que le développement des institutions ecclésiastiques et leur activité théologique lui ont conféré de nos jours. Le problème est précisément de savoir si, par suite de cette évolution, nous nous trouvons encore en face de la même théologie biblique que l'Eglise primitive.

en vue de promouvoir la prédication de notre Eglise ou l'étude de sa théologie confessionnelle particulière [1].

Bien entendu, il y a dans ces traditions ecclésiastiques, comme dans toute autre tradition, des arrêts, des retours en arrière, voire des révolutions. On peut faire remarquer cependant qu'elles s'opèrent dans un certain cadre ; et la variabilité d'une tradition n'empêche nullement son influence de s'exercer. Il y a, d'ailleurs, des « constantes » dans les traditions les plus souples. Ainsi en est-il de la tradition réformée. Plus elle est menacée de schismes ecclésiastiques ou théologiques, plus on fait usage de la Bible pour légitimer chaque mouvement ou chaque école ; et plus on fait ainsi usage de la Bible, plus on la soumet involontairement à des thèses théologiques formulées en dehors d'elle et qu'on la sollicite de sanctionner. Tous les schismes, toutes les réformes, toutes les sectes veulent se justifier « bibliquement ».

Quel est donc le théologien qui peut prétendre à se débarrasser totalement, dans sa brève existence, du poids considérable de sa tradition ecclésiastique ou confessionnelle ? Tous, nous abordons une certaine Bible, comme le compositeur naît dans un certain climat musical, et se trouve devant certains « styles » donnés. Il subira les lois de son époque, en s'y soumettant ou en réagissant, ce qui est encore se laisser conditionner.

L'illusion actuelle de certains protestants nous inquiète : ils croient rejoindre la Bible indépendamment de tout préjugé philosophique et de toute présupposition théologique ou confessionnelle. Et la tradition de leur Eglise ? Et leur fonction officielle de théologiens, de prédicateurs ou d'évangélistes ? Ne sont-ce pas là des influences ? Il ne suffit pas de déclarer que l'on croit à un livre ; il faut encore dire dans quelle langue on le lit. La Réforme a été bien inspirée en plaçant cette lecture sous le contrôle de ces deux maîtres que sont le témoignage du Saint-Esprit et l'analogie de la foi [2]. Mais, ce faisant, elle ne soustrayait nullement l'autorité de la Bible à celle

(1) Cette influence de l'Eglise est loin d'être toujours consciente. Souvent même le théologien la nie, tout en reconnaissant par ailleurs l'importance capitale de la notion et de l'institution de l'Eglise. On pourrait appliquer à cette influence le mot d'Aristote, rappelé récemment dans cette Revue par M. S. Gagnebin : « Ce qui est premier dans l'ordre de la genèse est dernier dans l'ordre de l'analyse ». — (2) Voir la belle étude de Karl Holl, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (Gesammelte Aufsätze... Bd I, p. 544-582. Tübingen, 1923, 2e et 3e éd.).

de l'Eglise ; elle ne faisait que donner à celle-ci des critères plus justes. Combien cette nouvelle exégèse devait être féconde pour la véritable pénétration de l'Ecriture ! Et combien, solidement attachée au document chrétien primitif, elle devait cependant permettre à l'esprit moderne de faire bénéficier la science théologique de son trésor d'érudition critique et de ses nouvelles méthodes d'exégèse théologique ! Quelle révolution permanente inaugurait la création de cette science biblique !

Il n'empêche que cette science devait se trouver devant des problèmes de méthode et d'autorité sans cesse plus délicats. Les traditions si diverses dont on se réclame, aujourd'hui même, pour procéder à une restauration de la théologie biblique sont nées précisément de l'impossibilité dans laquelle se trouvèrent les Réformateurs de formuler des principes d'exégèse théologique valables sans équivoque pour quiconque admettait la base scripturaire. Qu'est-ce à dire, sinon que cette base ne nous est pas fournie comme une donnée immédiate, mais qu'elle est une « matière théologique » dans l'élaboration et la présentation de laquelle la tradition et l'autorité des Eglises jouent un rôle considérable ?

Cette élaboration est, en effet, intimement liée à l'institution même qui est chargée de conserver la lettre et l'esprit de la Bible : Les postulats théologiques grâce auxquels nous avons accès à la Bible comme source de Révélation et qui fondent son autorité comme telle, ne sont jamais le produit de la seule activité indépendante de notre expérience personnelle. Très rares sont en fait les théologiens, les systématiciens surtout, qui travaillent en dehors de tout cadre ecclésiastique.

La théologie, même la plus révolutionnaire, la plus « émancipée » est, de toutes les sciences, celle qui reste le plus étroitement liée à une institution sociale. Cela est l'évidence même pour certaines dogmatiques strictement ecclésiastiques dont l'objet et la méthode sont fournis d'autorité par la tradition confessionnelle. Cela suppose que l'activité de l'exégète aussi est entièrement soumise au contrôle d'une autorité qui décide, une fois pour toutes, quelles vérités de foi sont scripturaires et quel est le fondement de l'autorité de la Bible. On ne saurait dire que, dans ce cas, les relations de la Bible et de la théologie soient de telle nature que celle-ci soit soumise à celle-là. La notion de dogme, liée à celle d'Eglise — et qui d'ailleurs cherche toujours à se donner un fondement scripturaire — vient renverser cette relation

et soumet la Bible à l'Eglise. Mais même quand l'Eglise ne dicte pas à la théologie biblique sa méthode, même quand elle se contente de lui fournir son objet sans condition, ce serait une illusion de croire que l'influence de la tradition ecclésiastique ne se fait pas sentir, et de façon parfois déterminante, dans l'élaboration théologique de la Bible. Dans la mesure où il travaille au sein d'une Eglise, où il est appelé à enseigner de futurs pasteurs et à prêcher lui-même dans la chaire chrétienne, dans la mesure où il a été formé par une Eglise et consacré par elle dans son ministère intellectuel, le théologien sait bien qu'il est soumis à une tradition et que celle-ci est le premier, sinon le seul chemin par lequel il a accès au livre de la Révélation (1). Soumis, non certes, dans plusieurs Eglises protestantes, à une autorité extérieure, encore qu'il n'y ait — et bien heureusement ! — aucune faculté de théologie qui n'ait des liens moraux étroits avec une Eglise (2). Mais, soumis à un ensemble de méthodes, de principes, de points de vue fournis par la tradition de chaque Eglise ; soumis à la tradition herméneutique de sa confession ecclésiastique, dont son travail ne représente qu'un chaînon, le théologien, dans toutes les Eglises, est toujours un homme lié, dans une certaine mesure. Il est d'abord l'homme d'une tradition historique. Et il le serait encore en rompant avec son Eglise, car il n'est aucune manifestation de la vie et de la pensée chrétiennes qui ne soit marquée de l'empreinte indélébile d'une expérience communautaire. Pas plus qu'il n'y a de vérité qui n'implique, à un titre quelconque, la notion d'universalité, il n'y a de théologie qui n'emprunte sa substance à une Eglise.

Il est vain de se demander si cette condition est bonne ou mauvaise, car elle ne saurait être autre. Le théologien est lié à une tradition par un véritable *devoir d'état*, par la nature même de son métier.

(1) Sur les relations de la théologie et de l'Eglise, voir, en particulier, A. Reymond, *De la méthode dans la recherche métaphysique*, Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres, Lausanne, 1937, p. 15 et 16 et *Philosophie et théologie dialectique*, dans cette Revue, 1935, p. 255-281. Cf. *René Guisan par ses lettres*, Lausanne, 1940, t. II, p. 405 ss. où l'on trouve une si persuasive défense des droits et des devoirs de l'Eglise envers toute activité théologique. Voir aussi Ed. Mauris, *Comment définir la théologie moderne?*, dans cette Revue, 1940, p. 312-323, qui donne une autre citation de René Guisan, et E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich, 1941, p. 137 ss. Ce que ces auteurs disent de l'ensemble des disciplines théologiques vaut *a fortiori* pour la théologie biblique. — (2) En Suisse romande, le statut d'autonomie que la Faculté de Genève a reçu il y a quelques années, et que va recevoir la Faculté de théologie de l'Eglise neuchâteloise unie, marque un resserrement des liens qui unissent ces Facultés à leur Eglise.

La Bible ne lui est pas accessible directement, parce que la question qu'il lui pose est d'abord celle de son autorité. Or la détermination de cette autorité, pas plus que son maintien et son exercice ne peuvent être assurés par la Bible seule. Il lui faut un organe — visible ou invisible, Saint-Esprit ou magistère de l'Eglise. Il lui faut des règles d'interprétation et d'application : *analogia entis*, *analogia fidei*, symbolisme, littéralisme. Il faut, appuyant ces règles, quelque principe métaphysique, si général soit-il. (En fait, toute déclaration sur l'autorité de la Bible tranche dans un sens ou dans l'autre le problème de l'immanence ou de la transcendance divine, celui du réalisme ou de l'idéalisme, etc.) Il faut aussi un lieu où cette autorité s'exerce, un canal qui transmette cet Esprit et cette Parole. L'Esprit ne parle que pour l'édification de l'Eglise [1].

Il paraît, de plus, évident que la forme particulière sous laquelle le message biblique est prêché exerce une certaine influence, sinon sur son contenu même, du moins sur l'interprétation à laquelle le théologien soumet son texte.

Prenons un exemple : L'une des caractéristiques les plus frappantes de la théologie biblique telle qu'elle est mise aujourd'hui à la base de certaines dogmatiques, c'est qu'elle est considérée essentiellement au point de vue «kérygmatique»; elle est Evangile dans le plein sens fonctionnel de ce mot. La théologie de la « Parole », base de la dogmatique ecclésiastique *(Kirchliche Dogmatik)* de Karl Barth, projette tout le témoignage biblique dans une certaine perspective, celle de la prédication. Mais la critique méthodologique n'oblige-t-elle pas à se demander dans quelle mesure cette fonction ecclésiastique ne crée pas l'*organe* biblique ? Nul doute que cette prédication ne soit biblique. Mais il reste à savoir si, sous cette forme exclusivement « kérygmatique », nous entendons encore toute la Bible, et quelle Bible ? Il reste aussi à se demander, par exemple, si la structure dialectique de la « Parole de Dieu » rend compte fidèlement de la structure organique de la Révélation biblique dans toute sa complexe et vivante manifestation. Nous ne faisons que signaler ici le danger qu'il y a à ramener la Bible à la seule notion de la « Parole ».

Il faudrait enfin se demander dans quelle mesure la prédication qui

(1) C'est pourquoi le problème de l'autorité de la Bible vis-à-vis de l'Eglise ne peut être tranché en renvoyant simplement au témoignage souverain du Saint-Esprit. Car il est bien évident que cette notion, elle aussi, est déterminée par les diverses traditions confessionnelles.

se fait toujours au sein d'une communauté historique donnée et selon une tradition ecclésiastique plus ou moins normative peut prétendre soustraire à ces contingences le « pur » message biblique. Nous parlons ici, non plus de la tradition théologique de telle Eglise, mais de l'influence que la structure sociale, la situation politique, l'« éthique banale » de chaque communauté peuvent exercer sur l'exégèse biblique de son pasteur, interprète sacré de la « tribu » qui subsiste dans toute paroisse. Nulle théologie contemporaine n'a voué une attention aussi perspicace que celle de la théologie dialectique au problème des relations de la parole humaine et de la Parole de Dieu, soit dans le texte biblique, soit dans le témoignage du prédicateur ou dans l'enseignement du docteur de l'Eglise. Il nous paraît que la théologie dialectique dans sa radicale distinction des deux « paroles », dans sa vigilance farouche à ne pas confondre l'une et l'autre, occupe une position théorique parfaitement juste. La question est posée avec une lucidité et une constance sans défaut tout au long de la dogmatique de Karl Barth. Mais nous avons de la peine à trouver aussi claire la réponse de principe qui lui est faite et il nous paraît qu'en fait la parole humaine prête souvent sa structure, sinon son contenu, à la Parole de Dieu.

Cette discrimination des deux « paroles » repose essentiellement, on le sait, sur le principe de l'analogie de la foi. Or ce principe, tel que l'applique Karl Barth, ne garantit nullement, à lui seul, que la distinction de la parole humaine et de la parole divine soit pleinement respectée. Pour qu'elle le fût, il faudrait que cette analogie eût elle-même une garantie ontologique ; mais Karl Barth refuse de la donner à sa notion purement « existentielle » de la connaissance révélée. Il en résulte que cette dialectique de la foi qui doit distinguer la parole humaine et la Parole de Dieu, les confond en fait l'une avec l'autre ; en l'absence de toute distinction métaphysique entre l'être et sa manifestation dans la Révélation, il devient impossible de savoir si la parole humaine ne détermine pas la Parole de Dieu tout autant qu'elle est déterminée par elle.

Mais nous convenons volontiers que le cas de la théologie dialectique est un cas extrême. Toutes les dogmatiques ne s'intitulent pas *Kirchliche Dogmatik* et toutes celles qui partent de la notion d'Eglise ne circonscrivent pas son ministère à l'administration de la Parole (ou du sacrement lié à celle-ci).

Il n'en reste pas moins que les relations de la Bible et de la théo-

logie sont partiellement déterminées par l'exercice de la prédication, sous toutes ses formes. D'une part, la forme même du texte biblique, du Nouveau Testament surtout, est le plus souvent « kérygmatique », que ce soit dans le style direct d'une exhortation, d'un témoignage ou dans le style indirect d'un récit missionnaire. D'autre part, la tradition des Eglises, dont nous rappelions tout à l'heure l'influence plus ou moins directe sur la formation et le développement de la pensée théologique, s'exprime essentiellement sous la forme de la prédication dont la fonction est avant tout de transmettre le témoignage scripturaire. Il serait vraiment surprenant que la forme n'ait pas, en quelque manière, exercé son influence sur le contenu de ce témoignage et que les conceptions successives de la prédication n'aient pas contribué, pour une part, à l'élaboration de la théologie biblique de chaque génération. La prédication de l'Eglise est donc l'une des voies naturelles, qui nous amènent à formuler certains problèmes de théologie scripturaire. Quelle illusion de croire faire de la théologie biblique « pure » ! Comme Karl Barth a raison de déclarer que sa dogmatique est une dogmatique « ecclésiastique ». Il n'y en aura jamais d'autres. Il n'est pas possible de faire une dogmatique purement, exclusivement, authentiquement biblique, en ce sens que la Bible *en tant qu'objet d'une dogmatique* n'est lue, crue et obéie que dans l'Eglise.

Mais, dira-t-on, cette Eglise est constituée elle-même, à l'exclusion de tout autre moyen et de toute autre valeur, par la Parole de Dieu précisément ; il faut retourner votre définition et dire, avec Karl Barth, que l'Eglise est le lieu où la Parole est entendue, crue et obéie. La Bible, prêchée dans l'Eglise qu'elle constitue ainsi elle-même, ne saurait être mutilée ou altérée par elle. La parole de l'Eglise, si elle est biblique, jouit du même privilège que le texte de l'Ecriture, s'il est canonique : ils sont l'un et l'autre des canaux par lesquels l'Esprit peut, si et quand il le veut, nous faire entendre vraiment la Parole de Dieu.

Cela est vrai en principe. Et c'est pourquoi la notion de l'Eglise, telle que l'a restaurée Karl Barth, s'est révélée d'une si magnifique fécondité pour la théologie réformée. Conçue tout entière selon l'analogie de la foi, cette notion est la seule qui puisse justifier la critique radicale que le protestantisme prétend adresser à la notion catholique de l'Eglise. Il est bien vrai qu'en principe l'Eglise telle que la conçoit Karl Barth — et, d'accord avec lui sur ce point, l'immense

majorité des théologiens protestants — n'est qu'une création de la Parole de Dieu. On ne saurait trop insister sur l'efficacité de ce principe qui règle une fois pour toutes les relations de la Bible et de l'Eglise en soumettant celle-ci à celle-là dans la plus totale et la plus légitime subordination. C'est même trop peu dire. Il ne s'agit pas de deux grandeurs, dont l'une serait soumise à l'autre, étant d'un moindre degré de perfection. Il s'agit d'une hiérarchie de fonctions, l'Eglise n'existant *que* par et pour la Bible, sa prédication et ses sacrements n'étant que le véhicule d'une Parole dont ils ne disposent en aucun cas.

Mais, cela dit, en rappelant avec reconnaissance ce que nous devons à Karl Barth et à son école pour avoir réaffirmé avec tant de force ce principe fondamental, comment fermer les yeux sur les difficultés théologiques et pratiques que rencontre son application ? Ces difficultés, empressons-nous de le dire, ne doivent nullement nous faire renoncer à un principe que nous tenons pour le seul authentiquement biblique en cette matière. Mais c'est précisément le livrer à toutes les altérations que d'ignorer les conditions intellectuelles et historiques dans lesquelles l'Eglise elle-même se trouve placée pour l'appliquer. En fait, sinon en droit, l'Eglise n'arrive jamais à exercer purement le ministère de la Parole. Nous ne parlons pas, bien entendu, de pureté morale — il n'est que trop certain que l'Eglise pèche —, ni de fidélité — il n'est que trop visible que l'Eglise est toujours infidèle ici ou là. Sur la « sainteté » de l'Eglise, qui n'est réelle qu'au sens paulinien de cette notion, nous sommes probablement en plein accord avec les représentants de la théologie dialectique (1). Il ne s'agit pas de la manière dont l'Eglise remplit sa tâche théologique, mais de la définition même de cette tâche et des conditions réelles qui lui sont faites.

C'est ici que nous nous heurtons à la pétition de principe évidente qui permet actuellement à certaines dogmatiques « ecclésiastiques » d'esquiver le problème des relations de l'Eglise et de la théologie. Il faut aller plus loin et constater que c'est la définition même de la théologie et de sa tâche qui est ainsi mise en cause par la fonction attribuée à l'Eglise. L'Eglise, en effet, fournit à la théologie sa matière et sa méthode. La théologie est fonction de l'Eglise. Mais

(1) Cf. K. Barth, *Der Begriff der Kirche*, in : *Die Theologie und die Kirche*, Munich, 1928, p. 285 ss., en particulier p. 291 ss.

cette fonction consiste à contrôler la prédication (au sens large de ce mot, *Verkündigung*) de l'Eglise. On voit mal comment cette fonction peut s'exercer et en quoi consiste cette *Selbstprüfung* dont la dogmatique, en tant que discipline « scientifique », est chargée (1).

Même pétition de principe en ce qui concerne les relations de la Bible et de la théologie : « La dogmatique est l'étude critique du dogme, c'est-à-dire de la Parole de Dieu contenue dans la prédication *(Verkündigung)* de l'Eglise ; ou, d'une manière concrète : la dogmatique est l'étude critique de l'accord de la prédication humaine de l'Eglise et de la Révélation attestée dans l'Ecriture » (2). On ne voit guère comment cette étude peut être critique, étant privée de tout critère. Car c'est l'objet même de la dogmatique, la Parole de Dieu, qui sert en même temps de norme critique. De deux choses l'une : ou bien la théologie est fournie comme telle par la Bible, le dogme est élaboré sous sa forme ecclésiastique par l'Ecriture elle-même — et la théologie ne consiste plus qu'à administrer cette vérité, sans aucune compétence critique. Ou bien la dogmatique est chargée d'élaborer le message fourni à l'Eglise par la Bible et de soumettre la prédication de l'Eglise à une authentique et légitime critique théologique — mais alors quelles sont les normes de cette critique, dont la Bible nous fournit la matière, mais non les règles ? La dogmatique ainsi chargée de veiller à la pureté biblique de la prédication de l'Eglise est constamment gênée dans l'exercice de sa fonction, parce qu'elle ne possède ni critère ni objet propre. En fait, son activité est absorbée à l'avance par celle de l'Eglise qui ne lui donne accès à la Bible que par l'intermédiaire et sous la forme de sa prédication. Cette « dogmatique ecclésiastique » est assurément viable — les gros volumes, riches de matière, en cours de publication sous ce titre en font foi. Mais son principe n'a plus rien de critique ni de scientifique (3). Or, il semble que son auteur tienne fort à ces deux épithètes, comme il tient, par exemple, à souligner le caractère historico-critique que doit conserver l'exégèse christologique de l'Ancien Testament qui seule lui paraît justifiable théologiquement.

(1) K. Barth, *Dogmatik*, I, 1, § 1. — (2) *Ouvr. cité*, I, 1, p. 261. — (3) L'insuffisance critique de cette méthode ne doit pas nous empêcher de rendre hommage à la remarquable information dont témoigne l'œuvre capitale de K. Barth, qui est une véritable anthologie de la théologie patristique et réformée, dans certains de ses chapitres. Il restera de cette dogmatique, — entre beaucoup d'autres choses excellentes — ses citations.

Cette dialectique de l'Eglise et de la Bible, de l'Eglise et de la théologie, et en troisième lieu, de la Bible et de la théologie, enferme la pensée barthienne dans un cercle qu'il faut bien appeler vicieux, au point de vue logique, puisqu'il est constitué par une pétition de principe flagrante. La théologie dialectique, prise dans les termes de ses propres formules, évite assurément de tomber dans l'un ou l'autre abîme qu'elle signale elle-même de chaque côté de sa route : l'illuminisme et le réalisme substantialiste. Mais elle n'échappe à l'une ou l'autre hérésie qu'en vivant du conflit des deux tendances. La véritable matière théologique de la dogmatique barthienne, ce n'est pas l'expérience biblique elle-même, c'est, sous le *symbole* de la Parole de Dieu, l'éternel conflit entre l'Esprit et la lettre, entre le témoignage intérieur de l'Esprit et le témoignage extérieur de l'Eglise, entre la Révélation et le dogme. La dogmatique dialectique oscille entre une pneumatologie réaliste, qui fait du témoignage de l'Esprit le seul garant — et, en définitive, la seule matière — de la Révélation et un dogmatisme fondé sur la reconnaissance implicite de normes extérieures à cet Esprit ; ce dogmatisme l'oblige à procéder à une objectivation toujours plus poussée de la Révélation, considérée non plus seulement dans la personne de Jésus-Christ, mais dans le canon scripturaire et dans certaines formules empruntées aux symboles ecclésiastiques. Position éminemment dialectique, en ce sens qu'elle tente d'échapper à l'illuminisme du pneumatisme en conférant à la Révélation une structure interne reconnaissable et formulable dans un *Credo*, et qu'elle essaie, d'autre part, d'éviter le substantialisme, qui menace toute formule dogmatique, en plaçant celle-ci sous la garantie immédiate de l'Esprit et en maintenant une différence essentielle entre l'analogie de la foi et celle de la nature.

L'inévitable question qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure on peut vraiment échapper à cette alternative : ou spiritualiser le dogme — et tomber dans le symbolisme — ou objectiver la foi, la considérer comme une véritable nature, et tomber dans le substantialisme [1].

Nous nous sommes arrêté un instant à cette question, évoquée à propos des relations de l'Eglise et de la Bible, parce que la conception dialectique du rapport de ces deux notions nous paraît

(1) Nous ne faisons ici que formuler cette question, sur laquelle nous reviendrons dans la conclusion générale de notre livre.

équivoque ; elle nous place, en effet, devant une alternative dont K. Barth a dénoncé le péril avec plus de perspicacité et de vigueur que personne. Or, si nous voyons que la théologie dialectique affirme sa volonté de ne céder ni à l'une ni à l'autre des deux déformations dont la dogmatique réformée est menacée, pour ainsi dire, en permanence, nous ne voyons pas comment K. Barth entend échapper à l'alternative dont il nourrit sa dialectique de la foi. Nous ne sommes même pas tout à fait certain — mais la question demanderait un examen approfondi — que cette notion dialectique de la foi ne soit pas, en fait, utilisée comme un pur concept, c'est-à-dire comme une objectivation intellectuelle et non plus comme une vérité existentielle. Il resterait à préciser d'ailleurs si la caractéristique d'« existentielle » confère à la réalité une nature particulière quelque peu définissable et quelle est la portée ontologique et épistémologique de ce terme qui divise si vivement aujourd'hui les philosophes comme les théologiens.

En ne voulant voir dans l'Eglise qu'une fonction de la Bible — ce qu'elle est aussi, et d'abord — alors qu'elle se présente à nous historiquement comme un organisme vivant prenant une part active et légitime à l'élaboration indispensable du témoignage de la Bible, ne risque-t-on pas de soustraire par avance à la critique théologique cette activité de l'Eglise ? En ne considérant dans l'Eglise que le *lieu* et l'organe de la Parole de Dieu, ne s'expose-t-on pas à ignorer toutes les autres conditions de la Révélation actuelle — toute la part que l'Eglise y prend, comme institution visible, comme école de la vérité, comme autorité traditionnelle ? Or cette part, si périlleuse pour la pure doctrine évangélique, cette participation de l'Eglise à la Parole de Dieu qui peut si bien compromettre l'exercice de l'autorité du témoignage du Saint-Esprit, on les ignore en fait, en considérant la fonction de l'Eglise *in abstracto*. Cette fonction est beaucoup plus complexe qu'on ne nous le fait voir, en ce sens que l'Eglise n'est pas seulement porteuse de la Parole ; elle est une institution, un organisme vivant. L'Eglise est, elle aussi, incarnation. L'Eglise incarne la Parole de Dieu, non seulement dans ses actes, mais dans sa prédication même et dans sa théologie. Cette incarnation se fait dans le péché. Et pourtant, il n'y a pas de prédication et, *en ce sens*, pas de salut sans elle. La vraie dialectique consiste, dans ces conditions, à ne jamais céder à l'illusion de saisir théologiquement la Parole de Dieu dans la prédication de l'Eglise par une simple « abstraction »

de sa fonction révélatrice. L'analogie de la foi que l'on veut appliquer au ministère de l'Eglise est une illusion aussi dangereuse que celles de l'illuminisme qui nous fait disposer inconsciemment du Saint-Esprit ou du dogmatisme qui nous met en possession toute arbitraire de la Révélation. En fait, la fonction révélatrice de l'Eglise ne peut être dissociée des moyens, tout humains, par lesquels elle s'exerce. L'autorité théologique de l'Eglise ne peut être distinguée absolument de son pouvoir matériel ou spirituel, de sa tradition historique, de sa psychologie confessionnelle particulière. Il nous paraît qu'il y a, dans l'abstraction à laquelle se livre la pensée dialectique à propos de cette pure « fonction » de l'Eglise, le même danger d'angélisme théologique que connaît l'illuminisme — et l'on sait assez que ces tentatives aboutissent tôt ou tard à des cristallisations, à des objectivations qui sont le fruit empoisonné de ces efforts d'abstraction incontrôlés : la notion de dogme, telle que l'utilise déjà la théologie dialectique, en est un exemple significatif.

En résumé, le recours à l'analogie de la foi pour établir l'autorité de l'Eglise en matière de dogmatique biblique ne nous paraît pas tenir compte suffisamment de la différence essentielle qu'il y a, au point de vue de l'élaboration du témoignage biblique, entre un livre consignant une expérience historique et une institution vivante, interprétant nécessairement cette expérience, l'incarnant et lui donnant une forme théologique, liturgique et sociale aussi indispensable qu'insuffisante. La tentative magistrale faite par K. Barth pour dissocier dans cette activité de l'Eglise l'institution humaine et la Parole divine est l'une des plus vigoureuses auxquelles la théologie protestante moderne se soit livrée. Elle mérite mieux que les sarcasmes de certains libéraux — ou de certains orthodoxes. Elle pose le problème capital de toute dogmatique protestante qui veut être à la fois biblique et ecclésiastique. On ne saurait donc vouer trop d'attention à la solution dialectique de ce problème. Mais ce serait une illusion de croire que cette solution réponde pleinement à la question cruciale de notre théologie réformée. En fait, elle esquive, dans sa réponse, ce qui fait le véritable objet du débat, dont elle conserve les termes sans en maintenir intégralement le contenu.

La question, en effet, est de montrer comment et dans quelle mesure la prédication de l'Eglise est parole humaine et Parole de Dieu tout à la fois. Or, en définissant cette prédication comme une fonction réellement « objective » de la Révélation biblique, on ignore

la question bien plus qu'on ne la résout. Quel est donc l'organe de cette fonction ? Si c'est la Bible elle-même, le rôle de l'Eglise est manifestement réduit à celui d'un simple canal, d'une voix épelant un texte qui se suffit entièrement à lui-même, puisque le *sui ipsius interpres* est la seule règle exégétique valable. En fait, l'Eglise n'est plus un organe (si ce n'est au sens où la voix est l'organe de la parole), elle n'est plus une « parole », mais simplement une voix. Si, d'autre part, on veut maintenir la vivante et complexe activité de l'Eglise comme celle d'un organe chargé d'une fonction, on ne voit plus comment la notion dialectique de la Parole de Dieu peut permettre à cet organe de remplir sa fonction. Le jeu des définitions dialectiques dans lesquelles se meut cette pensée, à la fois massive et subtile, a bientôt fait de paralyser notre activité de jugement. La Parole de Dieu est tout ensemble matière, fonction et organe. En fait, elle se suffit absolument à elle-même et l'on ne voit plus en quoi consiste l'activité propre de l'Eglise, qui est constamment définie comme un organisme nécessaire sans qu'on lui reconnaisse jamais la structure ni les moyens propres à exercer une fonction.

L'analogie de la foi, pratiquée par Karl Barth, avec autant de souplesse que de vigueur, veut tenter la gageure logique et théologique de nous garantir, entre la Bible et l'Eglise, le même rapport qu'entre la Révélation et la Bible; cette analogie veut même s'étendre à l'ensemble des relations de la théologie et de l'Eglise. En définitive, tout le système est conçu comme une protection de la souveraineté absolue de Dieu dans l'économie de la Révélation et dans son élaboration théologique. Ce qui est incontestablement légitime. Mais ce système, dans son étanchéité parfaite, finit par nier les conditions de toute théologie et même de toute Révélation, en laissant absorber l'organe par la fonction (l'Eglise et la dogmatique ecclésiastique, par la Bible), puis la fonction par son contenu (la Bible par la Parole), et enfin ce contenu par Dieu lui-même (la Parole par l'Esprit).

Nous sommes ainsi enfermés dans un circuit où l'Esprit est à la fois sujet, objet et instrument de sa Révélation. Sans doute, toute intervention humaine est-elle exclue — théoriquement tout au moins, car, en fait, concepts théologiques, dogmes, canon, sacrements, symboles ecclésiastiques sont subrepticement réintroduits dans l'élaboration de cette œuvre spéculative. Mais, à éliminer ainsi l'intervention active de l'homme, de la Bible, de l'Eglise, n'en vient-on pas à dépouiller la Révélation elle-même de son contenu et de sa fonction ?

Pour qu'il y ait Révélation, il faut qu'il y ait une activité réceptrice, organisatrice et, en un sens, nécessairement créatrice, de l'homme — simple croyant ou théologien — à qui elle est adressée. Il faut que l'activité des organes de cette Révélation (Bible, Eglise, théologie) soit maintenue positivement, qu'ils ne soient pas de simples miroirs reflétant un rayon que nul autre œil ne peut voir jamais, si ce n'est celui de Dieu, d'où il jaillit. On a souvent reproché à la théologie dialectique d'aboutir en fait à cette négation de la Révélation. Le reproche ne nous paraît légitime que si l'on montre le défaut épistémologique dont souffre cette théorie de la Révélation. Ce défaut se ramène essentiellement à ceci.

La dialectique de la foi prétend suppléer à toute doctrine de l'être. Pour mieux échapper au danger de l'objectivation, la théologie dialectique tente de faire de la foi un mode de connaissance *sui generis*, le seul capable de maintenir le paradoxe d'un Dieu à la fois inconnaissable et révélé. La foi, prétend, en effet, connaître Dieu en tant que sujet absolu et sans jamais « disposer » en quoi que ce soit de cette connaissance. Elle prétend tenir cette gageure de réaliser la connaissance existentielle par excellence, qui transcende la relation sujet — objet [1]. Elle vit de l'illusion, bien moderne, d'atteindre immédiatement le plan de l'existence sans se prononcer sur le problème de l'être et du connaître. Mais cette tentative conduit fatalement à la négation de toute dogmatique positive, de toute affirmation historique, de toute expression philosophique, de toute institution ecclésiastique qui postulent expressément une objectivation, plus ou moins poussée, de la Révélation.

Comme cette position est théologiquement intenable, force est bien de réintroduire dans le système dialectique qui déclarait suffisante l'analogie de la foi appliquée à la Parole de Dieu, ces concepts, ces dogmes, ces sacrements, ces symboles dont nous constations tout à l'heure la présence et l'activité, et qui sont autant d'objectivations, de généralisations plus ou moins rationnelles de cette Révé-

(1) Dans sa doctrine de la connaissance de Dieu, K. Barth admet pleinement le caractère objectivé *(Gegenständlichkeit)* de Dieu. Mais il lui confère aussitôt une nature qui soustrait cet objet divin à toute activité de jugement et, en définitive, à toute expérience. On peut se demander si le dogmaticien ne confond pas, ici, la réalité ontologique et l'objectivation. Voir *Kirchl. Dogm.*, II, 1, p. 12 ss. Et n'oublions pas la phrase qui commande tout le développement auquel nous faisons allusion : « *...es geht uns zunächst nicht darum, den Glauben als Erkenntnis Gottes, sondern die Erkenntnis Gottes als Glauben zu verstehen* » (p. 13).

lation livrée ainsi aux opérations de la spéculation philosophique. On veut les mettre après coup au bénéfice de l'analogie de la foi. Mais elles sont bel et bien des produits de l'expérience et de la réflexion logique conjuguées. Car de deux choses l'une : ou bien la foi nous livre Dieu comme un objet — sans doute privilégié — ou bien elle se fait elle-même objet. Ou bien la Révélation nous communique vraiment une connaissance, ou bien elle cesse de révéler pour s'absorber dans un acte de foi « pur », dont on ne voit plus ce qui en fait encore un acte, ni ce qui le définit comme une foi. Ainsi la théologie dialectique aboutirait à un « fidéisme » qui, pour n'avoir pas le caractère symboliste de celui d'un Sabatier, ne met pas moins en danger la pensée réformée. Sans doute la théologie dialectique gardera-t-elle toujours le mérite éminent d'avoir dénoncé certains périls mortels pour toute pensée théologique qui entend conserver le fait historique et la notion de la Révélation. Mais après avoir écarté avec une égale vigueur le réalisme thomiste, l'illuminisme mystique, le symbolisme fidéiste, elle n'apporte pas de solution au problème qu'elle pose elle-même, en termes si nets, celui de la valeur épistémologique de la foi, c'est-à-dire de ses relations avec notre activité de jugement. Force est bien de reconnaître la disparité essentielle qui existe entre le *sola fide* théologique de Karl Barth et la méthode spéculative à laquelle il a recours pour élaborer, par le moyen d'objectivations toujours plus arbitraires et plus massives, son imposante dogmatique ecclésiastique.

Nous nous sommes tenu strictement à ce point de méthode, dans ces quelques réflexions, parce que nous avouons que le nombre et la complexité des questions particulières soulevées par l'œuvre dépasse nos forces et notre compétence ; mais aussi parce que nous sommes certain, après avoir lu et médité l'œuvre de K. Barth pendant dix ans, que le moment est venu de reprendre *à la base* l'évaluation de cette magistrale production en tentant une analyse, tout au moins partielle, de sa structure épistémologique et plus particulièrement du type de raisonnement qui commande tout le mécanisme de la logique dialectique, l'analogie de la foi. Ce sera l'objet de l'étude qui fera suite à ces considérations préliminaires, dans l'ouvrage dont la *Revue* a bien voulu accepter de publier les quelques pages qu'on vient de lire.

Edouard BURNIER.