Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 2

Artikel: Dogmatique et philosophie dans les "prolégomènes" de Karl Barth
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380608

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

DOGMATIQUE ET PHILOSOPHIE DANS LES « PROLÉGOMÈNES » DE KARL BARTH

A l'occasion de la parution en français du premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* [1] de Karl Barth, ne convient-il pas à une revue de théologie et de philosophie de se demander quel est le rôle de la philosophie dans l'élaboration des prolégomènes à une dogmatique réformée ? Dans cette étude, nous ne critiquerons pas les diverses interprétations de la pensée de Barth données à ce sujet, mais nous tenterons de dégager sa position. Cette introduction à la dogmatique commande ses développements ultérieurs ; l'auteur l'a recomposée pour éviter d'être considéré comme un théologien existentialiste, disciple de Kierkegaard [2]. Sur le problème qui retiendra notre attention, cet exposé préliminaire est explicite et décisif.

Le dogmaticien pourrait laisser dans l'ombre la question des rapports entre la philosophie et la théologie, si l'histoire de cette dernière ne l'avertissait du danger que court toute œuvre édifiée sur les fondements instables d'une philosophie implicite et toujours changeante. L'exemple de la théologie catholique mariée à l'aristotélisme, celui de la théologie libérale contaminée par les idéalismes kantien et postkantien obligent le dogmaticien, s'il veut faire œuvre valable, à appuyer sa réflexion sur des fondements légitimes.

Poussé par les exigences de sa discipline, Barth envisage ce problème non pas comme une digression, mais comme un acte d'obéissance à sa vocation de docteur de l'Eglise. Par fidélité à l'Evangile, il renvoie dos à dos les théologiens catholiques prisonniers de la restauration du réalisme thomiste et les théologiens libéraux inféodés aux

[1] KARL BARTH : *Dogmatique*. Premier volume, La doctrine de la Parole de Dieu, prolégomènes à la dogmatique, Genève, Editions Labor et Fides, 1953, deux fascicules de 288 et 189 p. Cette traduction est due pour le premier fascicule à M. D. de Rougemont, pour le second à M. P. Maury ; elle a été revue par MM. F. Ryser et J. de Senarclens, qui seront avec d'autres collaborateurs les traducteurs des prochains volumes. Une note n'autorise pas un jugement sur cette traduction ; cependant, elle nous paraît dans l'ensemble fidèle au texte original ; sans être lourde, elle l'éclaire et sa lecture sera attachante, même pour ceux qui ne sont initiés ni à la langue, ni à la pensée de Barth. Nous la citerons, en faisant précéder la pagination de I ou II, selon que les citations appartiennent au premier ou au second fascicule de ce premier volume qui n'en forme qu'un dans l'original.

[2] Cf. l'avant-propos de la seconde édition, I/p. IX ss., surtout p. XI ss.

philosophies de la croyance, de la raison pratique et du sentiment. Va-t-il, après cette double rupture et ce double refus, lier les développements de son œuvre au sort des philosophies actuelles, les courants existentialistes et phénoménologiques ? Certains lecteurs bien informés le pensent. L'examen approfondi des prolégomènes ne nous permet pas de partager cette appréciation, sans y apporter de grandes réserves.

Barth ne cherche pas à donner une solution au problème des relations entre la philosophie et la théologie systématique ; pour lui, le rôle des diverses disciplines philosophiques demeure problématique dans la dogmatique. Nous montrerons qu'il met entre parenthèses la philosophie, en suspend la démarche, sans faire intervenir des raisons personnelles, mais par respect de la Parole de Dieu. Pourtant le dogmaticien use de sa réflexion critique ; la philosophie mise entre parenthèses tend alors à rentrer en scène dans les interprétations (Barth dirait les illustrations) que le théologien donne des dogmes. Pour se mettre en garde contre cette ingérence, le théologien devra clairement apercevoir les points d'accrochage où la théologie se heurte à la philosophie. Ce sont les thèses que nous allons préciser.

* * *

Qu'est-ce que la philosophie pour Barth ? Ses prolégomènes ne répondent pas à cette question. Nul souci chez leur auteur de définir la nature, les principes et les exigences de cette discipline. Les problèmes philosophiques ne l'intéressent pas en tant que dogmaticien. Il serait donc absurde de vouloir le rattacher à un courant philosophique, qu'il soit idéaliste, réaliste, spiritualiste ou existentialiste. Que le philosophe soit philosophe et le théologien dogmaticien, que chacun définisse le statut de sa science, c'est le seul moyen pour ne pas tomber dans les « hérésies » et les égarements de la pensée catholique, moderniste (ou libérale). Barth ne nous donne pas dans ses préliminaires, une étude de théologie historique et positive sur le rôle des philosophes dans l'élaboration des théologies traditionnelles ; on n'y trouvera nulle part un exposé sur les positions des Pères apologètes, de Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de saint Thomas ou des réformateurs.

Barth cite la philosophie avec les autres sciences morales : l'éthique, la psychologie, la pédagogie, la politique, en faisant remarquer que leurs normes ne sont pas celles de la théologie [1]. La philosophie fait partie de la culture humaine ; n'est-ce pas l'indice que Barth la

[1] « Il n'y a de critère de la dogmatique que si le critère de la prédication de l'Eglise est non pas une philosophie, une éthique, une psychologie, une pédagogie, mais la Révélation attestée dans l'Ecriture sainte » (I/269).

considère à la lumière des travaux de Dilthey, de Troeltsch et des théoriciens allemands de la culture ? [1]

La prédication de l'Eglise retentit dans le monde, entre en contact avec les multiples sciences morales, qui l'interprètent et la transposent sur un plan qui n'est pas le sien, en la jugeant à l'aide de règles inadéquates. Dans ce heurt plus ou moins violent, le dogmaticien cultivé est tenté de devenir un allié de la culture et de n'être plus qu'un philosophe de la religion à côté des philosophes des sciences, des arts ; il est distrait de sa vocation spécifique par l'éclat et le succès de ces disciplines [2].

La métaphysique (songeons à l'intellectualisme de la scolastique classique), l'éthique (pensons au moralisme de la théologie moderne), la psychologie (considérons les données de la conscience dans la théologie subjectiviste) entrent en conflit avec la dogmatique authentiquement chrétienne non pas à l'étage des systèmes achevés, mais au plan des normes constitutives des disciplines.

Philosophie et théologie ne se rencontrent pas, selon Barth, comme le veut la méthodologie traditionnelle, au plan des essences, des natures, des principes, des définitions, mais au plan des critères. C'est pour cette raison que nous ne trouvons pas de définition du terme philosophie dans les prolégomènes, ni des emprunts explicites à des systèmes déterminés. L'attitude en face de toutes les philosophies demeure critique.

La manière barthienne d'aborder le problème philosophie-théologie n'est pas celle d'un saint Thomas, par exemple ; ce dernier emprunte ses définitions à Aristote, les intègre à la théologie traditionnelle (celle de saint Augustin, du Pseudo-Denys, de Jean Damascène), en leur faisant subir des transformations profondes. Mais pour Barth, la philosophie quelle qu'elle soit, ne saurait être une préparation à la théologie et sa servante nécessaire. Aucune vue synthétique chez lui analogue à celle de l'Ecole entre les vérités rationnelles et démontrables et les vérités révélées, entre la fonction immanente, scientifique de la raison et sa fonction métaphysique, transcendante. Chez l'un, préoccupation de concilier sans confondre ; chez l'autre, souci de séparer sans possibilité de rattacher [3].

De même, le climat de la théologie libérale (celle de Sabatier, pour prendre un exemple connu de nos lecteurs français) diffère profondé-

[1] « On ne saurait imaginer la prédication ecclésiastique comme étant dans le monde un élément de culture, d'éducation, de progrès social, etc., nécessairement paré d'une évidence illuminatrice » (I/163).

[2] « On pourrait examiner le contenu de cette prédication d'un point de vue philosophique, gnoséologique, logique, psychologique, ou bien considérer sa forme d'un point de vue historique, éthique, pédagogique, politique » (I/242).

[3] Sur la position historique du problème au XIIIe siècle, cf. M.-D. CHENU, O.P. : *La théologie comme science au XIIIe siècle*, pro manuscripto, 1943.

ment de celui dans lequel respire la pensée de Barth. L'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, renonce à la suite de Ritschl, à recourir à toute donnée métaphysique et se contentera des données de la psychologie scientifique et de l'histoire critique pour développer une philosophie de la religion scientifique, universellement valable, qui se substitue à la dogmatique, dont les prétentions sont désuètes. La théologie révélée est détrônée de son rang de science suprême, qu'elle avait usurpé sous le règne de la scolastique (catholique ou réformée). Elle est ramenée au rang d'une science parmi d'autres sciences [1]. Selon Sabatier, philosophie (entendons philosophie du devoir et de la croyance) et théologie s'appuient l'une sur l'autre, lorsque le théologien, de dogmaticien, devient apologéticien.

Plus voisine de la tradition et pourtant fort éloignée de la position de Barth est la manière dont Auguste Lecerf a compris notre problème. Lecerf (et en cela il est classique) étudie l'ensemble des solutions du problème, celui de la possibilité d'une philosophie de la religion et celui de l'autonomie de la dogmatique réformée. Il examine et critique les droits que font valoir la raison spéculative, la raison pratique et le sentiment de constituer une connaissance spécifiquement religieuse [2]. Pour Lecerf, comme pour Barth, ces questions liminaires visent à énoncer aussi clairement que possible les critères respectifs des sciences morales ou exactes et ceux de la dogmatique ; mais à la différence de Barth, il prend très au sérieux les problèmes philosophiques. Pour le théologien néo-calviniste, la philosophie (pourvu qu'elle soit un réalisme modéré), dialogue avec la théologie non sur le seuil, mais à l'intérieur de l'édifice théologique [3].

Ce bref rappel de trois manières d'approcher le problème philosophie-théologie nous aidera, semble-t-il, à prendre conscience de l'originalité de la pensée barthienne. Elle consiste dans un effort poursuivi de distinction et d'opposition entre démarche philosophique et recherche théologique. Cet effort est tenté au départ, au moment où il faut choisir entre la culture et la révélation. Cette option décisive orientera toute la dogmatique.

* * *

[1] AUGUSTE SABATIER : *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, Fischbacher, 1904 : « Il n'est plus question pour la théologie d'être la reine, mais la sœur des autres sciences et de se faire accepter comme telle », p. 523.

[2] AUGUSTE LECERF : *De la nature de la connaissance religieuse*, Paris, Editions « Je sers », 1931, p. 28 ss.

[3] AUGUSTE LECERF : *Du fondement de la spécification de la connaissance religieuse*, Paris-Genève, Editions « Je sers » et Labor, 1938, p. 36 ss.

Les critères culturels, ceux de la morale, de la psychologie, de la pédagogie, de l'histoire, etc., et par conséquent ceux de la philosophie, ne sont pas, aux yeux du dogmaticien, habilités pour porter un jugement ou une appréciation sur la prédication de l'Eglise ; seule la Parole divine (qu'il ne faut pas confondre avec son organe, l'Ecriture sainte) le peut. En effet, ces normes élaborées rationnellement à partir de l'expérience et de l'observation, relèvent de ce que l'auteur du quatrième évangile appelle le « monde », comme les systèmes qui en découlent. Etant de ce « monde », comment pourraient-elles juger Dieu et sa Parole ? Ce sont elles, au contraire, qui sont sous le jugement divin. Certes, Barth leur reconnaît une validité relative ; mais cette validité ne saurait être fondée et justifiée par Dieu comme la Révélation.

Les dogmatiques catholiques, réformées et libérales divergent dans leurs normes fondamentales, leur critériologie. Barth s'en rend compte ; c'est pour cette raison qu'il cherche à purifier la règle de base de la dogmatique réformée : la Parole de Dieu, de tout apport culturel. Il veut éviter de tomber dans les compromis et les confusions de la théologie catholique et de la théologie moderniste. La Parole de Dieu est le jugement actuel de Dieu ; ce n'est donc pas une règle énoncée par le « monde », par une culture, par une civilisation ; mais une règle dont Dieu est l'auteur et dont il se sert pour juger le monde et lui communiquer sa volonté et ses promesses. Elle est aussi le moyen donné par Dieu à son Eglise pour lui permettre de corriger sa prédication trop souvent mêlée d'éléments culturels.

Le dogmaticien réformé ne peut faire autrement que de mettre entre parenthèses le souci philosophique, parce que le critère révélé n'est pas dans l'économie présente une norme philosophique. Au jour du Jugement seulement, la Parole appréciera la culture et la philosophie des hommes ; elle est aujourd'hui actuelle, efficace et valable dans l'Eglise seulement. Quant à la philosophie, elle peut être étudiée dans l'Eglise, elle devient alors théologie [1].

Il n'y a donc pas de commune mesure entre les normes culturelles et les normes ecclésiastiques et dogmatiques, puisqu'il n'y a « de travail dogmatique que si le critère de la prédication de l'Eglise est non pas une philosophie, une éthique, une psychologie, une politique, mais la Révélation attestée dans l'Ecriture sainte » [2]. Dans ce contexte, le problème de l'éventuelle supériorité de la théologie sur telle ou telle philosophie particulière s'évanouit et le dogmaticien ne sera plus exposé au danger de concevoir sa science comme une « philosophie théologique de la culture » [3]. Si on peut exiger du théologien

[1] I/4. — [2] I/269.
[3] I/270.

qu'il n'utilise pas des critères philosophiques acceptables dans d'autres domaines, cela ne signifie pas qu'il doit ignorer la culture et la philosophie [1].

Après le heurt de la théologie et de la culture, un deuxième point d'accrochage entre la dogmatique et la philosophie découle des remarques précédentes : les critères de ces deux disciplines ni ne se complètent, ni ne coïncident, mais ils tendent à se contaminer ; le théologien averti devra veiller ici encore à éviter toute confusion. Il se souviendra qu'il n'y a rien de commun entre le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophies, « la cause première, le souverain bien, le *esse a se* ou l'*ens perfectissimum...* » [2]

* * *

La séparation entre la théologie et la culture, la distinction entre les normes de la dogmatique et celles de la philosophie ne résultent pas d'une opération de l'intelligence du dogmaticien, mais de l'intervention de la Parole divine. Cependant, pour exprimer et formuler sa recherche, le théologien est obligé d'user d'un langage conceptuel et par conséquent d'un moyen d'expression rationnelle [3]. Ce recours pose un problème pour une dogmatique dont le critère constitutif est la Parole de Dieu. Barth y consacre un chapitre, où il décante cette norme de tout caractère physique, animiste et magique ; il y découvre un caractère personnel, puisque « la Parole de Dieu n'est pas un phénomène irrationnel, mais rationnel » [4]. Barth n'est donc pas un théologien du numineux comme R. Otto.

Le langage humain, au lieu d'être l'interprète fidèle de la Parole divine, ne peut, à cause de son origine, lui être conforme. La Parole de Dieu fait éclater les déficiences et les faiblesses de tout langage et y manifeste l'incapacité totale de la pensée humaine à la saisir d'une manière adéquate. En effet, « les concepts au moyen desquels nous cherchons à exprimer la vérité divine ne peuvent que révéler leur inadéquation fondamentale pour nous renvoyer sans cesse, au-delà d'eux-mêmes, au problème tel qu'il nous est posé par l'Ecriture » [5]. Il y a donc toujours un hiatus entre nos formulations des dogmes et le témoignage scripturaire, auquel cette coupure nous oblige à constamment revenir.

[1] I/270, et plus bas : « Il est légitime, il est nécessaire... que le théologien ait une formation scientifique au sens général de ce terme, qu'il soit familier avec la pensée du philosophe, du psychologue, de l'historien, de l'esthéticien. »

[2] II/90.

[3] « ... si l'on se rend compte que la dogmatique... comporte une formulation rationnelle... rapportée à l'Ecriture, on ne se scandalisera pas de certaines formules logico-grammaticales. » II/3.

[4] I/130.

[5] II/69.

Avec cette question de l'expression du donné révélé en dogmes et en dogmatique, nous avons affaire à un troisième point d'accrochage de la théologie avec la philosophie : « L'inadéquation fondamentale de nos concepts signifie non seulement que nous pouvons être exposés aux attaques de la philosophie (ce qui ne serait pas grave, puisque la philosophie comme telle est incompétente), mais encore aux errements de la théologie elle-même. » [1] Ne disposant pas d'un langage spécifique, la théologie se voit contrainte d'employer les mêmes mots, la même syntaxe, la même logique que le philosophe. La réflexion critique du théologien « reste toujours plus ou moins marquée par quelque philosophie, et pourtant il s'agit de la relier à l'objet de la prédication, de telle sorte que son exercice ne soit pas régi par son origine et son essence humaines, mais bien par son objet divin » [2]. Faut-il alors simplement considérer la philosophie comme un instrument de la pensée humaine ? Nous risquerions de retomber dans les difficultés soulevées par les dialecticiens et leurs adversaires au moyen âge. Reconnaissons seulement avec Barth qu'il « n'est pas en notre pouvoir de nous prémunir en fait contre toute intrusion de la philosophie dans la dogmatique... ni d'assurer en fait à notre réflexion critique une convenance rigoureuse avec son objet divin » [3].

Formulation théologique et formulation philosophique ne se recoupent cependant pas. Le langage philosophique, selon Barth, est spéculatif, mythique ; le langage théologique relève de l'histoire, de l'intervention de Dieu dans le monde : « Le mythe est la forme primitive de la spéculation et la spéculation est l'expression de l'essence du mythe. » [4] Il y a pourtant un échange constant et inévitable entre ces deux types de langages : « Les concepts d'une métaphysique pure peuvent toujours devenir concepts de la prédication et inversement. » [5]

Mais cet échange dans la sphère du langage fait courir à la dogmatique le danger de se transformer en gnose mythique. Si « la dogmatique est une gnose, une métaphysique fondée sur elle-même et indépendante de la prédication, aussi profonde et conséquente qu'elle apparaisse scientifiquement, elle n'est plus une dogmatique » [6]. Cette menace se dessine, par exemple, dans la théorie des *vestigia trinitatis*,

[1] *Ibid.* Ce serait le lieu ici de rappeler avec G. Marcel qu'on ne peut « encapsuler » Dieu dans des concepts.

[2] I/82.

[3] *Ibid.* Cette citation répond à l'objection souvent adressée à Barth : Si la dogmatique implique une réflexion critique, comme vous le dites, le dogmaticien en y recourant use de sa pensée ; or tout acte de pensée suppose une philosophie, donc le travail du dogmaticien ne peut se passer d'une philosophie.

[4] II/33.

[5] I/267. Barth en déduit que « le domaine des objets légitimes de la dogmatique est mouvant ».

[6] I/267.

dans la définition de la notion de personne dans le dogme trinitaire et christologique. L'étude de tels sujets nous montre que « ce n'est pas le langage qui contient la Révélation, mais la Révélation... qui contient le langage » [1].

Le dogmaticien ne peut sortir par lui-même de sa situation paradoxale : ministre de la Parole divine, il doit recourir au langage de son temps, pour pouvoir critiquer la prédication de l'Eglise actuelle selon le critère de la Parole de Dieu. Il ne peut en inventer un autre, puisque Dieu lui-même en use pour s'y dévoiler et s'y voiler tout à la fois.

A la différence de la théologie thomiste (et en un sens différent de la théologie orientale), dont la théologie cataphatique débouche sur une théologie apophatique [2], Barth note la simultanéité de ces deux aspects de la théologie, « parce qu'elle utilise le langage humain, et aussi une philosophie ou un conglomérat de toutes sortes de philosophies » [3]. La théologie ne peut donc jamais atteindre une pureté qui lui est refusée ; elle doit se contenter de cet éclectisme que critiquait au nom d'une philosophie de la cohérence L. Brunschvicg [4]. Elle hésite toujours entre le oui et le non en présence des philosophies, de leurs langages, tout en restant attachée à la promesse de Dieu, qu'un jour cette situation inconfortable et dangereuse cessera [5].

* * *

Les problèmes relatifs à ces trois premiers points d'accrochage dépendent de l'anthropologie, qui décide du point de départ de la recherche philosophique ou théologique.

Le philosophe part d'une donnée immédiate de la réalité, de la conscience ou de la pensée, d'un fait premier et primitif. Il découvre cette donnée ou ce fait, après avoir mis en doute et en question les autres données et les autres faits susceptibles d'être immédiats et primitifs. S'il vient à douter de cette donnée ou de ce fait immédiatement vérifiable, il désavoue son effort et ruine sa recherche.

Le théologien ne part ni d'un donné, ni d'un fait découvert en lui-même soit intuitivement, soit par raisonnement ou déduit du monde, de la nature ou de l'histoire. Il œuvre à partir d'une réponse

[1] II/44.

[2] Cf. J. MARITAIN : *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1946, p. 468 ; Vl. LOSSKY : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 23 ss.

[3] I/161.

[4] L. BRUNSCHVICG : *La raison et la religion*, Paris, Alcan, 1939, p. 115 ss.

[5] Au début du XIXe siècle, malgré le renouveau biblique, la philosophie ambiante s'impose, parce que les dogmaticiens n'ont pas mesuré les conséquences de leur adoption du kantisme ou de l'hégélianisme (I/263). La dogmatique tombe dans le causalisme physique, lorsqu'elle s'édifie sur l'aristotélisme (I/66). Deux exemples où le oui l'a emporté sur le non, selon Barth.

donnée à un ordre de Dieu ; il obéit à un commandement divin qui est la raison d'être de son existence et de son travail [1].

Lors de la parution de la première édition des prolégomènes à la dogmatique, Gogarten reprochait à Barth d'avoir oublié d'exposer au début une anthropologie ; il proposait comme base de cette étude, le fait de l'incarnation de la Parole. Dans la seconde édition de son ouvrage, Barth lui réplique : « La réflexion théologique basée sur l'incarnation de la Parole se distingue d'une réflexion philosophique en ceci qu'elle conçoit cette incarnation comme un *acte* et non pas comme un *état* — tel que l'union du sujet et de l'objet, la relation de l'homme à Dieu ou vice versa — état qui serait alors le principe fondamental dont la dogmatique aurait à faire l'exégèse. Mais si l'incarnation est conçue comme un acte, il faut alors commencer à distinguer le *terminus a quo* (Dieu en soi) et le *terminus ad quem* (Dieu pour nous), pour ensuite les rapporter l'un à l'autre, lorsqu'on décrira l'acte comme tel. » [2]

Pour Barth, la démarche philosophique part d'un donné immanent à la nature humaine ; elle en déduira un certain nombre de conséquences : ce donné est la condition d'un rapport entre le moi et le monde, ou entre le sujet et Dieu... La théologie, par contre, fidèle à l'Ecriture, s'appuie sur la distinction entre Dieu tel qu'il est en lui-même *(Deus absconditus)* et tel qu'il est pour nous *(Deus revelatus)* et l'homme, sa créature, dont le statut varie avant et après la chute, avant et après la rédemption. Cette séparation entre Dieu et l'homme est le fait de la volonté créatrice. L'acte de l'Incarnation surmonte cette séparation, sans la supprimer, d'après la libre souveraineté de l'amour de Dieu ; il n'est donc pas constitutif de la nature humaine et n'est pas exigé par elle.

Le théologien doit refuser tout immanentisme, comme celui que l'on trouve, par exemple, dans le cartésianisme, auquel Barth adresse de vives critiques. Descartes ne découvre-t-il pas les preuves de Dieu dans la conscience du sujet ? Les méthodes d'analyse réflexive et d'intériorité pratiquées par Descartes, Maine de Biran, Lachelier, etc.,

[1] « Le théologien n'a qu'une chose à faire : réfléchir sur la manière dont l'Eglise se comporte vis-à-vis de cet unique commandement (la prédication). Qu'une philosophie, qu'une histoire de l'esprit s'applique à méditer sur quelque « immédiat » découvert ailleurs que dans ce commandement, nous n'avons rien à y objecter. Mais qu'on ne s'imagine pas qu'une telle philosophie ait le moindre rapport avec la tâche de la théologie » (I/53).

[2] I/166, cf. cette citation typique d'une théologie de l'immanence et de l'immédiateté : « La religion n'étant pas une idée, mais un rapport avec Dieu... la religion parfaite, c'est la réalisation parfaite du rapport avec Dieu et du rapport de Dieu avec les hommes. Et ce n'est point, de leur part, une spéculation théorique ; c'est le résultat immédiat et pratique de l'expérience interne qu'ils ont faite et font tous les jours. » A. SABATIER : *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, Fischbacher, 1897, p. 176.

que Barth ne cite pas, mais qu'il classerait parmi les inspirateurs du libéralisme, postulent sous des modalités diverses une relation donnée entre le sujet pensant ou voulant et Dieu. Tout autre est le « postulat » de la théologie ; il consiste à « fonder la certitude du moi sur la certitude de Dieu, de mesurer la première à la seconde et donc de partir de la certitude de Dieu, sans attendre de la certitude du moi aucune légitimation de ce point de départ. C'est seulement lorsque ce point de départ est posé en fait, qu'il peut être secondairement, provisoirement et relativement, légitimé par la nécessaire certitude du moi. » [1]

Mais toute philosophie n'est pas forcément philosophie du sujet et de la conscience ; elle peut être philosophie de l'objet et de l'être. Barth, après avoir dénoncé les dangers de l'idéalisme immanentiste, va-t-il se tourner vers le réalisme aristotélicien ? Non, car « nous nous garderons bien, dit-il, d'opposer à Descartes une autre philosophie qui paraîtrait mieux correspondre aux préoccupations théologiques ; fatigués de Descartes, nous ne nous jetterons pas dans les bras d'un Aristote ou d'un Thomas d'Aquin » [2].

La philosophie, qu'elle soit aristotélicienne, cartésienne, phénoménologique, existentielle, ne pourra jamais offrir une base anthropologique légitime et justifiable pour une dogmatique. Le théologien ne choisit pas son point de départ ; mais Dieu le choisit pour lui, en intervenant par sa Parole : « C'est dans la réelle connaissance de la Parole de Dieu, où ce point de départ sera pris, et là seulement, que se produit l'événement qui rend possible ce départ. » [3] Aucune philosophie, fût-elle celle qui surmonterait les difficultés soulevées par le réalisme et l'idéalisme, ne peut démontrer la validité et la légitimité du point de départ théologique, dont les facteurs anthropologiques sont foncièrement différents de ceux des philosophies.

L'homme, même s'il est un philosophe de l'intériorité, ne peut se prévaloir, en présence de la Parole de Dieu, d'aucune disposition intérieure, qui lui permettrait de connaître Dieu naturellement. Tout homme doit passer par la grâce de Dieu offerte en Christ, parce qu'il est *non capax infiniti*, étant *homo peccator* [4]. Tel est l'ordre concret et divin qui fonde l'incarnation. Les problèmes philosophiques relatifs à la capacité de l'homme à connaître l'infini n'ont plus de signification pour le théologien.

Toute anthropologie philosophique (et c'est pour cette raison que le dogmaticien doit les connaître) fait oublier la divinité du Christ, en réduisant sa double nature à son humanité ; car elle ne peut faire

[1] I/190. On peut se demander si Barth est un interprète fidèle de Descartes ou s'il ne gauchit pas sa position, comme l'ont fait des commentateurs allemands, dans le sens de l'idéalisme absolu.

[2] I/189. — [3] I/190. — [4] I/214.

autrement que de centrer l'homme sur lui-même, après l'avoir choisi comme point de départ. La théologie de l'Aufklärung, par exemple, « refuse d'admettre que Jésus-Christ est Dieu en soi-même avant d'être Dieu pour nous et lie nécessairement sa divinité à l'existence de l'homme » [1] ; elle oublie l'ordre concret de Dieu. Pourquoi ce refus et cette omission ? Parce que ses emprunts à la philosophie du XVIIIe siècle l'entraînent sur la voie de l'anthropocentrisme, pour lequel « l'homme devient indispensable à Dieu » [2]. Seul le recours aux enseignements du dogme trinitaire dissipe cette confusion entretenue par la philosophie entre l'humain et le divin, entre la « pistis » et la « gnosis » et empêche l'homme de disposer de Dieu [3].

* * *

En résumé, l'examen précédent nous apprend qu'en droit la philosophie ne devrait jouer aucun rôle dans les prolégomènes à une dogmatique fidèle à la Parole de Dieu ; en fait, cependant, « les théologiens ont toujours utilisé le langage de la philosophie de leur temps et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde » [4]... et les commentateurs de chercher les emprunts de Barth à l'hégélianisme, à l'existentialisme, etc. Si le théologien doit se servir du langage philosophique de son époque, il doit veiller à sauvegarder la spécificité des critères théologiques dès ses premières démarches. Il ne refusera pas aux critères des autres sciences une validité qui leur est propre, mais n'en usera jamais. Pourquoi ? « Parce qu'aucun critère ne saurait remplacer, suppléer, représenter la Parole de Dieu. La philosophie, la morale, la politique, etc., ont leur valeur et leur droit dans leur domaine, mais ce sont la philosophie, la morale et la politique de l'homme pécheur et perdu, et leurs verdicts, si profonds, si vrais qu'ils soient, ne sauraient juger la Parole qui, au nom de Dieu, est adressée à cet homme pécheur et perdu ; ils ne sauraient juger le message de l'Eglise » [5].

Au nom de la Révélation, le théologien enlève à la philosophie le privilège et les droits qu'elle s'arroge pour se juger supérieure aux autres disciplines et pour les soumettre à son appréciation. Il ne saurait cependant l'ignorer, puisqu'il appartient à ce monde où s'enracinent les sciences et les philosophies [6]. A la lumière de l'his-

[1] II/116. — [2] *Ibid.* — [3] II/5, 28, 171. — [4] I/78.

[5] I/247 ; comme l'écrivait en 1935 déjà M. A. Reymond : « D'un côté, K. Barth sépare radicalement théologie et philosophie ; et de l'autre, il reconnaît inévitable l'intervention de postulats philosophiques dans le travail du théologien », « Philosophie et théologie dialectique » in *Philosophie spiritualiste*, Lausanne-Paris, Rouge et Vrin, 1942, t. II, p. 373.

[6] Cf. les réponses de Barth à des questions posées sur ce sujet au Centre protestant d'études de Genève, reproduites in J.-H. Rilliet : *K. Barth, théologien existentialiste ?* Neuchâtel, Messeiller, 1952, p. 127 ss.

toire du salut, il met à leur place les problèmes philosophiques et leurs solutions. Barth se range ainsi dans la voie ouverte par la Réforme, si différente de celle de la scolastique, si étrangère aux préoccupations du libéralisme moderniste. Scolastiques, réformés et libéraux définissent le rôle de la philosophie pour la dogmatique à partir d'a priori théologiques différents : pour les premiers, continuité entre nature et surnaturel, parce que l'être créé n'est pas totalement corrompu par le péché, mais participe par son être et son existence à Dieu ; pour les seconds, discontinuité radicale et irréductible entre la nature vouée à la mort et la grâce divine créatrice d'une vie nouvelle ; pour les troisièmes, évolution progressive de la nature vers un état de perfection grâce à la diffusion de l'esprit.

Dans ces conditions, il serait prématuré en ne se référant qu'aux prolégomènes d'assimiler la pensée de Barth à celle des courants existentialistes [1]. Quand il affirme que « l'existence humaine signifie l'auto-détermination de l'homme » [2], il semble suivre ces courants ; mais il corrige cette impression en précisant que « l'auto-détermination humaine est totalement subordonnée à la détermination de l'homme par Dieu » [3]. Cette question d'anthropologie étudiée par les philosophies contemporaines est, selon Barth, déterminante pour les solutions que l'on donne au problème des relations entre la théologie et la philosophie. Toute solution théologique (et non pas philosophique) apportée à ce problème doit admettre que « notre auto-détermination a besoin d'être déterminée par Dieu pour être une expérience de sa Parole » [4].

Si la position barthienne s'éclaire à la lumière de la différence fondamentale entre la doctrine philosophique et la doctrine théologique de l'homme, il ne faudrait pas cependant l'identifier à celle des antidialecticiens de tous les temps et aux contempteurs de la raison, à celle de Tatien, de Tertullien, de P. Damien ou du moderne Chestov. Ni intellectualiste, ni anti-intellectualiste (fidéiste, volontariste ou pragmatiste), l'attitude de Barth en présence de la philosophie est plus souple : la raison, le sentiment, la croyance gardent selon lui leur légitimité dans leurs sphères d'activité respectives ; elles aussi peuvent être déterminées par Dieu, puisqu'elles sont constitutives de l'homme [5].

Peut-on comparer cette solution à celles d'autres écoles théologiques ? Notons d'abord que le problème du rôle de la philosophie n'a rien perdu de son actualité et suscite aujourd'hui encore des

[1] Dans l'ouvrage cité, M. Rilliet s'appuyant sur une lecture très attentive de la Dogmatique note les emprunts de Barth à Hegel, Kierkegaard, Jaspers, etc., apparents surtout dans la christologie, la doctrine de la création. La thèse si brillamment démontrée par l'auteur tient-elle compte de l'effort fait par Barth pour se désolidariser d'avec les existentialismes ?

[2] I/198. — [3] I/194. — [4] *Ibid.* — [5] I/196.

discussions fort intéressantes [1]. Cela est dû au fait suivant : d'un côté, les philosophes existentiels, phénoménologues, néo-réalistes et matérialistes mettent en question les systèmes de leurs devanciers, en cherchant à définir d'une manière nouvelle les principes et les méthodes de la philosophie, les fonctions et les limites de la raison ; d'un autre côté, la prolixité des théologies libérales et modernistes, l'imprécision de leurs notions, la restauration des théologies traditionnelles (thomisme, augustinisme, calvinisme), les renouveaux bibliques et patristiques retiennent à cause de leur complexité le théologien de construire un système exhaustif.

En présence de ce double et profond renouvellement, faut-il renoncer à donner une solution même approximative aux problèmes des rapports de la théologie et de la philosophie ? Le théologien, d'après ce que nous suggère Barth, au lieu de chercher à résoudre un problème aux données si changeantes, se contentera de mettre en lumière les points d'accrochage entre ces deux disciplines. Derrière les systèmes éphémères et les conciliations précaires, la condition du philosophe et celle du théologien demeurent ; elles sont caractérisées par ce que nous appellerions des invariants : d'une part, des problèmes philosophiques constants auxquels correspondent des réponses tributaires du développement des sciences et des arts ; d'autre part, des mystères éclairant l'œuvre de Dieu, la destinée de l'homme et le sort du monde. Si les conditions du travail philosophique et théologique gardent un caractère permanent, les situations respectives du philosophe et du théologien se transforment au gré des circonstances historiques, selon leurs informations et les étapes de leurs recherches. En disant cela, nous croyons cheminer dans la route ouverte par Barth, bien qu'il ne se soit pas expliqué sur ce sujet.

Le refus d'apporter une solution systématique et positive au problème que nous nous posons, nous permet-elle de taxer l'attitude de Barth d'agnosticisme ? Nous ne le pensons pas. Barth, en tant que dogmaticien, ne philosophe pas, parce qu'il vise à revaloriser un de ces invariants théologiques, mis en veilleuse par les libéraux et les scolastiques : la séparation radicale établie par Dieu entre Lui et le monde. Pour manifester clairement cette distinction opérée par la Parole divine, il dépouille par obéissance à la volonté de Dieu les philosophies et les sciences de toutes leurs prétentions à être des sciences et des philosophies divines. Agnostique, Barth l'est en ce qui concerne la valeur dernière des disciplines humaines ; mais il ne l'est pas vis-à-vis de la Révélation.

[1] Cf. Fr.-J. Leenhardt : « Des raisons et de la façon d'être protestant », in *Verbum Caro*, vol. VII, nos 25-26, p. 24 ss., Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, et la correspondance au sujet de cet article échangée entre M. Chavannes et l'auteur, *Verbum Caro*, nos 27-28, p. 156 ss.

Les scolastiques, ceci dit sommairement, superposent philosophie et théologie selon un mode hiérarchique, dans une sorte d'éternisme, dans un en-soi : la Révélation couronne et achève la culture en la perfectionnant. Les libéraux ou modernistes découvrent dans les progrès des civilisations, les étapes successives de la religion parfaite, qui dépouillée de ses mythes et de ses superstitions, devient une religion de l'esprit universel. Barth nourri de l'Ecriture et des écrits des réformateurs met la culture en face de la théologie dans un vis-à-vis permanent, les oppose l'une à l'autre dans une perpétuelle et réciproque interrogation. Les tâches de la théologie absorbent le dogmaticien entièrement ; il laisse à d'autres le soin de poursuivre l'étude de ce dialogue. Il lui suffit de signaler les points d'accrochage, les endroits où il faut prendre garde à des échanges dangereux.

Ainsi le problème théologie-philosophie peut être envisagé du point de vue du dogmaticien selon trois perspectives : éterniste avec les scolastiques, évolutive avec les libéraux, dialoguante ou « dialectique » [1] avec les réformés. La première attitude gauchit le témoignage historique du christianisme primitif dans le sens de la philosophie grecque ; elle doit constamment redresser ses solutions [2]. La seconde fléchit le message évangélique dans le sens des philosophies des sciences et du sujet ; elle doit tenir compte de leurs variations au prix de certains sacrifices que doit subir l'intégrité du message néotestamentaire. La troisième tente un effort critique visant à éviter les dangers que courent les deux autres ; la Révélation lui apprend que les philosophies grecques comme toutes les philosophies, le scientisme et l'évolutionnisme appartiennent aux choses destinées à disparaître pour être remplacées par l'œuvre de Dieu.

Telle est brièvement esquissée la position de Barth, qui nous force à rompre avec certaines manières classiques de poser et de résoudre le problème des rapports entre la théologie et la philosophie, de recourir à partir de certains critères spécifiquement dogmatiques à une critique des solutions antérieures et de clarifier les conditions du dialogue entre ces deux disciplines.

* * *

[1] Cette attitude dialoguante peut aboutir soit à une entente, à une conciliation, soit à un conflit, à une lutte. On sait, par ailleurs, que Barth refuse le terme de dialectique pour caractériser sa théologie ; il est conscient des dangers de la dialectique de type dionysien, qui nie ce qui est affirmé et affirme ce qui est nié dans un jeu subtil d'antithèses, qui aboutit à un galimatias d'illogismes. Mais par ce terme nous désignons la nécessité de fait dans laquelle la dogmatique est placée qui l'oblige à entrer en contact avec la philosophie, à légitimer son attitude vis-à-vis d'elle.

[2] Le dogmaticien catholique, quoi qu'en pense Barth, est averti du danger qu'il court en faisant de l'aristotélisme l'*ancilla theologiae* ; cf. A. Gardeil : *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Editions du Cerf, 1932, p. 118 ss. et 227 ss.

L'attitude de Barth, si différente de celle de la scolastique catholique et de celle du modernisme, elles aussi susceptibles de justification, autorise-t-elle le théologien à poser certains problèmes, qui ne relèvent pas directement de la dogmatique, mais touchent à la philosophie ? La position de Barth n'implique-t-elle pas de tels problèmes ? Si oui, sa condamnation de la philosophie si intransigeante et si arbitraire qu'elle puisse paraître de prime abord, ne peut être à la longue maintenue, sans causer de graves préjudices à la dogmatique elle-même.

A côté de l'exposé des mystères fondamentaux et constitutifs de la dogmatique, les prolégomènes étudient un certain nombre de questions annexes, d'où découlent les points d'accrochage et qui provoquent un dialogue entre la théologie et la philosophie. L'examen de ces questions ne relève pas à proprement parler de la dogmatique, ni de la philosophie, mais de la prédication et du témoignage de l'Eglise dans le monde. Etude jamais achevée, toujours à reprendre, elle ne parvient pas à dissiper complètement les confusions, les ambiguïtés et les obscurités des conditions de ce témoignage. Les résultats en sont problématiques et approximatifs ; ils ne visent pas à persuader l'incrédule comme des arguments apologétiques, ni à dresser un cordon sanitaire autour des dogmes, mais à permettre la prédication de la Parole dans le monde actuel.

Barth n'a-t-il pas sous-estimé l'importance de ces questions ? Il devait, certes, courir au plus pressé, éviter l'enlisement de la dogmatique réformée dans les confusions du libéralisme ou dans les tentations des restaurations biblicistes. Mais des confusions et des tentations analogues ne guettent-elles pas ses épigones qui, une fois les dangers écartés, laisseront dans l'ombre et dans le vague ces questions ? Les philosophies changent, mais leurs menaces renaissent toujours sous d'autres formes ; elles s'insinuent partout, puisqu'elles modèlent, comme Barth l'a bien vu, le climat d'une époque. Faut-il donc seulement les connaître, comme il nous le demande ? Ce serait rester à mi-chemin de l'effort qui est exigé du dogmaticien ; il faut en saisir les structures internes, en déceler les implications secrètes, en comprendre les inspirations cachées ; en un certain sens, le théologien doit se faire philosophe avec les philosophes.

Or Barth, semble-t-il, n'a pas voulu prendre ouvertement au sérieux, en tant que dogmaticien, les exigences philosophiques. Parce que « la philosophie serait condamnée dans sa portée religieuse aprioriquement » [1], il signale des problèmes, mais ne les étudie pas. En laissant ces questions sans solution, il laisse peser une lourde hypothèque sur les démarches ultérieures de sa recherche dogmatique : ne va-t-il pas enfermer des lecteurs inattentifs à ces questions, qui tou-

[1] M. NEESER : *Orientations*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1942, p. 49.

chent de si près à la prédication de l'Eglise, dans un édifice théologique sans fenêtres sur le monde ? La Parole de Dieu privée de ses moyens d'insertion dans l'humanité que peuvent être la culture, le langage philosophique, ne va-t-elle pas étouffer en attendant l'accomplissement de ses promesses, dans un isolement toujours plus total, dû à sa séparation d'avec le monde ? Barth sous-entendait une solution dialoguante des relations entre la théologie et la philosophie ; en fait, ne condamne-t-il pas des disciples peu avertis à un monologue toujours identique en lui-même, puisque sa dogmatique mal interprétée les pousserait à mettre la philosophie entre parenthèses d'une manière radicale ?

En présence de ces questions que nous sommes forcés de poser à cause de l'étude insuffisante du problème théologie-philosophie, on aimerait savoir si la position de Barth est exclusive des solutions traditionnelles ou si elle ne leur doit pas quelque chose, si elle peut être maintenue, une fois examinés de près la nature et les principes de la recherche philosophique. Se contenter de passer sous silence, par exemple, les problèmes très délicats soulevés par l'étude simultanée des critères culturels, philosophiques et théologiques, ce n'est pas les résoudre, mais esquiver par une pirouette une difficulté, qui s'impose à tout esprit assoiffé de vérité. Même si l'on affirme que la vérité philosophique est transitoire, valable seulement dans sa sphère, soumise au Jugement de Dieu, il faut cependant légitimer ces jugements ; le fait d'être dogmaticien ne supprime pas ce devoir, mais au contraire le renforce.

Ainsi le dogmaticien, qui avec Barth reconnaît les exigences de sa discipline, est amené une fois ou l'autre à s'occuper de philosophie non par vaine curiosité ou par goût, mais par souci d'enraciner la prédication dans un monde réel, d'en projeter l'éclat sur une culture vivante et vécue. Il n'y cherchera pas une propédeutique à la théologie, ni un moyen pour la systématiser, mais un interlocuteur, un représentant du monde que l'Eglise doit pénétrer de son message et de sa présence.

Peut-on adopter l'attitude de Barth, si l'on veut approfondir les conditions de ce dialogue entre la théologie et la philosophie, et l'étude des problèmes qu'il ne fait qu'esquisser ? Les recherches de MM. R. Mehl et P. Thévenaz [1] y répondent affirmativement. Même

[1] R. MEHL : *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, et l'étude critique de cet ouvrage de P. THÉVENAZ : « L'affrontement de la philosophie », in *Verbum Caro*, vol. IV, nº 15, 1950, p. 129. P. THÉVENAZ : « La situation du croyant philosophe », in *Foi et raison*, Genève, Sonor, 1950, p. 11 ss. ; « La responsabilité de l'intellectuel chrétien », in *Revue de théologie et de philosophie*, t. 38, nº 155, avril-juin 1950, p. 167 sq. ; « De la philosophie divine à la philosophie chrétienne », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1951/I, p. 4 ss.

si ces penseurs chrétiens se distancent du théologien de Bâle, il est certain que leurs travaux seraient inconcevables et incompréhensibles, s'il n'y avait eu auparavant ceux de Barth. L'un et l'autre refusent soit la synthèse augustinienne (« synthèse par fusion »), soit la synthèse thomiste (« synthèse par distinction ») [1] ; l'un et l'autre très informés des courants phénoménologiques et existentialistes reconnaissent la fragilité des fondements anthropologiques des théologies de la conscience et de l'expérience. Ils s'accordent pour ne plus poser le problème sous la forme traditionnelle : philosophie et théologie, raison et foi, comme si elles étaient des entités, des idées ; mais ils scrutent la condition du philosophe croyant, les responsabilités de l'intellectuel chrétien. Ils ne mettent plus, à la suite de Barth, l'accent sur l'analyse des notions mais sur la description des attitudes. Ils considèrent le problème critériologique, celui de la validité des valeurs humaines, comme décisif dans le dialogue entre la théologie et les philosophies [2].

La modalité de ce dialogue avait été laissée dans l'ombre par Barth ; elle se précise avec M. Thévenaz, comme un affrontement, attitude caractéristique du penseur chrétien des premiers siècles [3]. Une philosophie authentique comme l'aristotélisme ou le plotinisme contient un « explosif » [4] qui met en question la foi ; puis la théologie, qui contient l'explosif de la foi, met en question à son tour la philosophie. Nous retrouvons cette attitude « dialectique » préconisée par Barth, mais ici, elle est développée, charpentée et étayée par des arguments historiques. Le philosophe respectueux des exigences propres et des natures spécifiques de la philosophie et de la théologie cherche à sauvegarder leur intégrité et ne peut les envisager que comme étant de manière permanente en état de tension.

Mais peut-on maintenir cette tension sans l'entretenir par des moyens artificiels, en durcissant les problèmes, en les retranchant de leur contexte, en traitant leur histoire d'une manière schématique ? L'histoire de la théologie ne montre-t-elle pas qu'après des périodes d'affrontement, il y a toujours une période au cours de laquelle le théologien cherche à assimiler certains éléments philosophiques après les avoir décantés de ce qu'il considère comme contraire à la doctrine chrétienne ? L'épopée du thomisme avec ses condamnations et sa consécration finale, après celle de l'augustinisme dû au succès de l'Aréopagite, nous fournirait un exemple de cette loi du développe-

[1] P. Thévenaz : « De la philosophie divine... », p. 16 ss.

[2] P. Thévenaz : « La situation du croyant philosophe », p. 21 ss. ; R. Mehl : *Op. cit.*, p. 29 ss. (La Notion chrétienne de vérité).

[3] P. Thévenaz : « De la philosophie divine... », p. 8.

[4] P. Thévenaz : « L'affrontement de la philosophie et du christianisme », p. 130 ; « De la philosophie divine... », p. 15.

ment de la théologie. Même dans ces systèmes, ne trouverait-on pas et cette attitude d'affrontement et cette attitude de conciliation, le théologien qui critique le philosophe et en même temps lui fait des emprunts ? Nous en sommes persuadés.

Mettre entre parenthèses la philosophie, comme le fait Barth, lui permettre d'affronter la théologie, comme le font les philosophes croyants, c'est obéir à l'ordre concret de Dieu pour ce temps, mais cette obéissance exclut-elle la possibilité de donner des raisons à cette prise de position catégorique ? Donner des raisons, c'est déjà s'avancer dans le domaine de la philosophie. Or, la fidélité à cet ordre concret n'est authentique, semble-t-il, que si elle s'enracine dans l'histoire. L'attitude de Barth et celle de ses disciples comme toutes les autres ne peuvent être partiellement légitimées que si elles tiennent compte de l'histoire : l'ordre de Dieu qui se manifeste dans l'événement de sa Révélation *hic et nunc* ne supprime pas nécessairement les leçons du passé qui persiste dans les autres traditions elles aussi justifiables.

Sans cette référence à l'histoire, sans laquelle on ne peut éclaircir, par exemple, le problème des rapports entre les normes culturelles et les normes théologiques, le philosophe ne risque-t-il pas de devenir théologien et le théologien philosophe ? Le philosophe, certes, posera et résoudra les problèmes de sa discipline avec un souci constant d'en observer la spécificité ; mais en tant que philosophe croyant, peut-il empêcher l'action des dons du Saint-Esprit et son acte de foi d'intervenir dans son travail ? Peut-il, par une décision philosophique, sortir et rentrer à son gré dans l'Eglise, dans la communion des saints ? Son œuvre sera un témoignage ou elle ne sera pas celle d'un philosophe croyant. Quant au théologien, malgré l'option initiale et fondamentale que la Parole de Dieu lui impose, ne sera-t-il pas entraîné, s'il veut systématiser et rendre cohérente son interprétation du dogme, à recourir à une manière de penser, à un langage, qui véhiculent une certaine conception du monde, une philosophie ? Il y a là une double difficulté, qui demeure aussi dans l'attitude préconisée par Barth, comme dans celles qui furent adoptées dans le passé.

A la lumière de l'histoire de la théologie occidentale, ne se rend-on pas compte que tout son effort ne fut pas seulement d'expliciter les dogmes, mais de préciser le statut de la théologie en face de la philosophie ? Il ne vise pas uniquement à définir l'attitude et la condition du théologien en face de celles du philosophe, mais à définir leurs problèmes, leurs méthodes, leurs notions. En poursuivant d'une manière plus approfondie l'effort de ses prédécesseurs, Barth, semble-t-il, aurait donné plus de force à sa position. Peut-on dire, par exemple, d'après ses indications si insuffisantes, s'il considère toute philosophie comme impliquant nécessairement une théologie ou bien

si la Révélation tend à faire disparaître cette prétention ? [1] S'il considère la foi comme possédant en elle-même la possibilité d'être universelle et de devenir universalisable, sans user d'une philosophie ? [2]

* * *

Ces brèves remarques critiques nous ont introduit au centre de la perspective dans laquelle, selon Barth, il faut étudier le rôle de la philosophie dans les prolégomènes à une dogmatique qui se veut réformée. Refusant par obéissance au seul critère de la Révélation toute substructure philosophique, il ne se laisse pas enfermer dans un monde d'idées éternelles, objectives et transcendantes qui forgeraient l'esprit du dehors, comme tend à le faire le réalisme métaphysique du moyen âge, ni dans un univers de phénomènes subjectifs, passagers et immanents, que ce soient ceux de la psychologie, ceux de la conscience ou de l'histoire, choisis comme point de départ par les théologies libérales. Il ne procède donc pas à une refonte des solutions intérieures, mais à une profonde réforme qui nous replace devant l'événement incomparable de la Révélation, devant l'avènement de l'histoire du salut sans commune mesure avec le monde des idées et avec l'univers des phénomènes. Du même coup, il retrouve l'optique de l'Ecriture sainte.

La théologie, et par contre-coup la philosophie, avaient besoin de cette réforme, qui fait percuter le message néo-testamentaire contre tous les paganismes, même contre celui de la philosophie. Nous avons essayé de dégager les lignes principales de cette réforme qui, en dépit de son caractère exclusif, demeure ouverte à des prolongements : la théologie et la philosophie peuvent reprendre contact sur un terrain déblayé de ses faux problèmes qui les conduisaient l'une et l'autre à des impasses. De tels prolongements ne sont concevables que là où le théologien n'obéit pas seulement à l'ordre de Dieu donné *hic et nunc*, mais où il respecte les réponses antérieures données à cet ordre. Cette condition repose sur l'unité de l'Esprit et sur celle de l'Eglise, qui justifient la diversité des solutions de notre problème et leur commune inspiration. Alors tout danger de fidéisme, de subjectivisme et de rationalisme abstrait aura disparu et l'œuvre de Barth y aura efficacement contribué.

GABRIEL WIDMER.

[1] Cf. cette remarque de L. Robin : « Il n'y a pas de philosophie importante qui n'ait pas eu sa théologie, fût-elle négative », La formation de l'esprit philosophique, in L. ROBIN : *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, P.U.F., 1942, p. 3.

[2] L'importance de ce problème étudié par Harnack et dont la solution a prévalu dans l'école moderniste, n'a pas échappé à un historien aussi averti que E. GILSON, cf. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain, Vrin, 1952.