

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1970)
Heft: 6

Artikel: Karl Barth 1886-1969 : Karl Barth et le catholicisme
Autor: Bouillard, Henri
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380955>

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: 31.12.2025

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

KARL BARTH

1886 - 1969

KARL BARTH ET LE CATHOLICISME

Depuis que Karl Barth a été reçu officiellement à Rome, y compris par le pape Paul VI, nul ne peut ignorer la vénération et la gratitude qui lui sont vouées au sein de l'Eglise catholique romaine. Il convenait donc que l'un des théologiens catholiques qui se sont depuis longtemps intéressés à son œuvre, qui l'ont étudiée et appréciée, acceptât l'invitation de joindre sa voix à l'hommage que la *Revue de théologie et de philosophie* rend à la mémoire du grand théologien disparu.

Il y était d'ailleurs poussé par une reconnaissance personnelle. Non seulement il a beaucoup appris en méditant l'œuvre de Barth, mais, au cours même de cette étude, il a reçu auprès de l'auteur un accueil constamment fraternel. Impossible d'oublier nos longues discussions théologiques, franches et cordiales, entrecoupées de disques de Mozart, ni notre prière commune à sa table, ni sa présence démonstrative à la Sorbonne, le jour où était soutenue cette thèse qui le concernait ¹.

Toutefois, les souvenirs personnels ne feront ici qu'accompagner secrètement un exposé qui se fondera sur les textes. Nous nous proposons de récapituler ce qu'a été, tout au long de son œuvre, l'attitude de Barth à l'égard du catholicisme romain. Nous entendrons par là, comme lui, la doctrine et la figure de l'Eglise catholique romaine, telle qu'elle se présente depuis que s'est opérée la scission de l'Eglise d'Occident, au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme. La position de Barth vis-à-vis de l'Eglise antérieure exigerait une autre étude. Certes, il y relève, dès le début, de multiples

¹ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth* : I. *Genèse et évolution de la théologie dialectique* ; II et III. *Parole de Dieu et existence humaine*. Paris, Aubier, 1957. L'auteur saisit l'occasion qui lui est ici offerte pour remercier ses collègues protestants des comptes rendus pleins de sympathie qu'ils ont donnés de son ouvrage. Il a particulièrement apprécié les études critiques, plus détaillées, que lui ont consacrées GABRIEL WIDMER (dans cette même revue, 1959, n° 2), ANDRÉ DUMAS (dans *Esprit*, novembre 1959), ROGER MEHL (dans *Critique*, n° 162, novembre 1960).

prodromes du catholicisme futur. Mais aussi, il accueille avec vénération les Symboles anciens et les définitions des grands conciles œcuméniques. Il cite volontiers, non sans critiques, mais souvent aussi avec approbation, les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux. A tout cela, nous ne ferons que quelques allusions. Pour l'essentiel, nous nous bornerons aux jugements portés sur le catholicisme issu du Concile de Trente. Nous verrons Barth passer d'une opposition assez rude à une sympathie de plus en plus cordiale, sans renoncer aux normes qu'il tirait de sa confession évangélique réformée. Nous indiquerons, en terminant, les réflexions que nous suggèrent les principes qui ont gouverné son attitude.

I

Les thèmes sur lesquels porte son débat avec le catholicisme romain sont naturellement ceux-là mêmes qu'on rencontre d'ordinaire chez les réformés : rapport de l'Ecriture et de la Tradition, structure de l'Eglise, autorité et infaillibilité du pape, justification par la foi, conception des sacrements, doctrine mariale, etc. A vouloir résumer ce que Barth a exposé sur chacun de ces points, on risquerait de répéter des idées communes et de ne pas dégager assez nettement les traits caractéristiques de sa pensée. Ce qui importe ici, c'est de manifester la visée propre de sa critique, le centre d'où elle part, la figure originale qu'elle revêt.

Les premiers écrits, *Der Römerbrief* et autres textes de la même époque, nous instruiront peu à cet égard. Non que l'auteur ait négligé de noter ici ou là son opposition à la doctrine catholique ; mais ces indications restaient sporadiques. L'adversaire privilégié était le protestantisme moderne, la lignée Schleiermacher-Ritschl-Herrmann. Les choses changent à partir de 1925. Nommé cette année-là professeur de théologie à la Faculté de Münster, dans une région en majorité catholique, Barth se trouve pour la première fois en contact avec le catholicisme vivant. Il est ainsi amené à confronter de près sa pensée avec lui. En 1927, il fait à des étudiants catholiques un exposé sur la *Notion d'Eglise* ¹. L'année suivante, dans une conférence à des pasteurs protestants, il envisage *le Catholicisme romain comme question à l'Eglise protestante* ². Désormais, il définit sa position simultanément en face du néoprottestantisme et en face du catholicisme. Et comme son enseignement l'amène à rédiger une Dogmatique, il aura l'occasion de poursuivre cette double confrontation de manière systématique, tout au long des divers traités.

¹ *Die Theologie und die Kirche*. Munich, 1928, p. 285-301.

² *Ibid.*, p. 329-363.

Négligeons ici la première forme qu'a prise cette dogmatique dans le volume publié en 1927, *La Dogmatique chrétienne en esquisse*¹. On sait que Barth, stimulé par diverses critiques, venues du côté protestant et du côté catholique, a cru devoir refondre complètement cet ouvrage, et le reprendre à neuf dans les deux premiers volumes de la *Dogmatique ecclésiastique* (1932 et 1938), qui en constituent les *Prolégomènes* et sont consacrés à la *Doctrine de la Parole de Dieu*. Le motif de cette transformation, exposé dès la première préface, nous intéresse directement. On avait fait remarquer à Barth que, malgré son intention expresse de fonder la dogmatique sur la Parole de Dieu, et non sur l'expérience religieuse, il l'appuyait en même temps sur une philosophie de l'existence. Reconnaisant la justesse de l'observation, il veut éliminer désormais tous les éléments de philosophie existentielle qu'il avait fait intervenir pour fonder et justifier la théologie. Il voit dans sa première tentative une reprise de la théologie néoprotestante, de la ligne Schleiermacher-Ritschl-Herrmann, qui aboutit à la corruption de la théologie et de l'Eglise protestantes². Mentionnant aussitôt, comme attitude apparentée, le recours à l'*analogia entis* et la doctrine catholique de la connaissance naturelle de Dieu affirmée au (premier) Concile du Vatican, il pose la déclaration célèbre : « Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention de l'Antéchrist et pense que c'est à cause d'elle qu'on ne peut devenir catholique. Tous les autres motifs qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, je me permets de les tenir pour des motifs de myope et dépourvus de sérieux. »³

Laissons de côté le coup de force par lequel Barth enserme ici sous le terme d'*analogia entis* la caractéristique essentielle du catholicisme. Il y a été amené par un ouvrage du P. Przywara. Plus tard, en face d'autres exposés de la doctrine catholique, il assouplira son jugement et modifiera son langage⁴. Remarquons plutôt qu'il radicalise conjointement sa double opposition au modernisme protestant et au catholicisme romain, et qu'il introduit la seconde dans le sillage de la première.

Malgré leurs différences, explique-t-il bientôt, tous deux commettent la même erreur : la relation de Dieu avec l'homme (révélation, grâce ou Eglise) est conçue comme une propriété de l'homme et non comme l'événement de la libre initiative divine. Dans le modernisme

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

² *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, p. VIII ; *Dogmatique* (trad. française) 1, p. XI. Nous renverrons désormais au texte original par le sigle KD, à la traduction française par le sigle D.

³ KD.I/1, p. VIII-IX ; D.1, p. XII.

⁴ Voir notre étude : *Karl Barth*, I, p. 141 ; III, p. 190-217.

protestant, révélation et grâce sont une expérience humaine, un ensemble d'impressions et d'émotions, qui fondent certaines croyances et règles de vie ; l'Eglise est une décision humaine issue de cette expérience. On doit affirmer, à l'encontre de cette thèse, que la grâce ou l'être de l'Eglise est une action *divine*. Dans le catholicisme romain, c'est chose admise ; mais la grâce y devient un rapport de cause à effet, l'influx d'une qualité divino-humaine. A cette conception, il faut opposer que la grâce ou l'être de l'Eglise est toujours *action* divine, rapport personnel de Parole à foi, décision appelant une autre décision, événement non pas physique, mais historique. La relation de Dieu avec l'homme est toujours acte pur du Saint-Esprit. Méconnaissant cette vérité fondamentale, protestantisme moderne et catholicisme sont deux formes de la même hérésie ¹.

Telle est la position que Barth répète tout au long de la *Doctrina de la Parole de Dieu*, et qu'il réaffirmera plus ou moins fréquemment dans la suite de la *Dogmatique ecclésiastique*. Ce groupement du catholicisme et du néoprottestantisme dans une même hérésie fondamentale constitue un élément typique de sa pensée. Il semblerait parfois que Barth regarde le catholicisme à travers le protestantisme moderne et le critique dans la mesure même où il le voit apparenté à lui. Inversement, il se sent parfois plus proche du catholicisme, quand il est plus sensible aux différences ². Voilà ce qui dessine la figure originale de son attitude à l'égard de la doctrine et de l'Eglise romaines.

II

On peut être surpris, au premier abord, de voir jeter dans le même sac l'Eglise romaine et le néoprottestantisme, Schleiermacher et le premier Concile du Vatican. La doctrine catholique n'est-elle pas plus proche de la doctrine barthienne que du protestantisme libéral ? C'est un fait que Barth a repris des positions abandonnées des libéraux et constamment maintenues dans l'Eglise catholique : autorité de la Bible, doctrine trinitaire conforme aux Symboles de l'Eglise ancienne, dogme christologique de Chalcédoine. Il cite avec respect

¹ KD.I/1, p. 33, 41, 62-71 ; D.1, p. 32, 38-40, 60-68.

² Dans sa conférence de 1928 sur le *Catholicisme romain comme question à l'Eglise protestante*, il disait en substance : « Pour avoir compris que la grâce et l'Eglise sont action *divine*, Thomas d'Aquin et le Concile de Trente l'emportent de beaucoup sur le protestantisme moderne. Celui-ci a si bien oublié la vérité de la libre grâce de Dieu, pour laquelle Luther et Calvin ont, à regret, brisé avec Rome, qu'on peut se demander sérieusement si ce qui lui en reste justifie encore la séparation et s'il ne vaudrait pas mieux rétablir l'unité avec l'Eglise romaine » (*Die Theologie und die Kirche*, p. 362-363). Par la suite, Barth dira souvent que les deux hérésies, la romaine et la moderniste, sont aussi graves l'une que l'autre. Il précisera parfois que la seconde est plus dangereuse pour l'Eglise évangélique. Voir, par exemple, KD.I/2, p. 607 ; D.5, p. 89.

les Pères de l'Eglise et même saint Thomas d'Aquin. Il déclare faire sien le programme théologique de saint Anselme : *Credo ut intelligam*. Il approuve la formule du (premier) Concile du Vatican, déclarant que le fidèle croit sur l'autorité de Dieu qui révèle ¹. Tout cela constituait une heureuse surprise pour les théologiens catholiques occupés à discuter le protestantisme libéral, et provoquait en revanche, du côté libéral, le grief de crypto-catholicisme. Comment Barth pouvait-il donc affirmer et maintenir que catholicisme romain et néoprottestantisme sont deux formes de la même erreur ?

Ce n'était possible qu'à la pointe de son combat pour la pureté de la dogmatique évangélique, telle qu'il la concevait. Celle-ci, répète-t-il, doit se fonder exclusivement sur la Parole de Dieu. Or, la Parole de Dieu, identique à la grâce, c'est Dieu lui-même agissant et se révélant en Jésus-Christ ; il n'y a pas d'autre relation entre l'homme et Dieu que celle qu'établit cette Parole ; et nous n'avons pas d'autre moyen de connaître cette relation que le témoignage rendu par la Bible à Jésus-Christ, témoignage qui fait l'objet de la prédication ecclésiastique. Autorité souveraine de la Bible, source unique de la révélation ; action souveraine de Dieu qui, en Jésus-Christ, se réconcilie l'homme, le justifie, le sanctifie, lui donne sa véritable réalité, sans coopération de sa part et avant même qu'il ne le sache : voilà ce que Barth n'estime sauvegardé ni dans le catholicisme, ni dans le protestantisme moderne. Chacun d'eux, dit-il, pratique à sa manière la théologie du « et » : « foi et œuvres », « nature et grâce », « Ecriture et tradition », ou bien, « révélation et raison », « révélation et conscience religieuse », « révélation et culture », « révélation et histoire des religions ». Dans toute sa prolifération, la théologie du « et » provient d'une seule et même racine : on a commencé par relativiser la majesté de Dieu dès le moment où il se tourne vers l'homme pour l'introduire dans sa communion ². Tel est le point de vue à partir duquel Barth, sans méconnaître les différences qui les séparent, considère catholicisme et néoprottestantisme comme deux formes de la même hérésie.

Leur confrontation revient fréquemment au cours des Prolégomènes à la *Dogmatique ecclésiastique*. Qu'il s'agisse du rapport entre l'Ecriture, la Tradition et le magistère du pape ³, qu'il s'agisse des sacrements ⁴, de la dévotion au Sacré-Cœur ⁵, de la mariologie ⁶, on

¹ KD.I/1, p. 289 ; D.1, p. 261.

² KD.I/2, p. 619-620 ; D.5, p. 100-101. Voir aussi l'article « Das erste Gebot als theologisches Axiom » (1933), recueilli dans *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon, Evang. Verlag, 1957, p. 137).

³ KD.I/2, p. 606-607 ; D.5, p. 88-116.

⁴ KD.I/1, p. 62-71 ; D.1, p. 60-68.

⁵ KD.I/2, p. 150-151 ; D.3, p. 126-127.

⁶ KD.I/2, p. 157-160 ; D.3, p. 132-135.

voit apparaître un parallèle, quelquefois assez inattendu, entre la doctrine catholique et la théologie néoprotestante. Relevons une seule remarque, à titre d'exemple : « Le pape interprétant infailliblement la Bible, et le professeur de théologie du néoprotestantisme portant en lui-même et redécouvrant dans la Bible le principe chrétien ou l'esprit chrétien, sont des figures analogues dressées sur le même arrière-plan. »¹

Dans les volumes qui suivent les *Prolégomènes*, cette confrontation devient plus sporadique et moins insistante². La raison en est que la polémique contre le protestantisme moderne s'estompe, laissant une place plus large à la discussion avec la théologie protestante des XVII^e et XVIII^e siècles (place qui elle-même se réduira ensuite). Mais, dans le premier volume sur la *Doctrine de la Réconciliation*, le parallèle revient sous une autre forme. Là, en effet, Barth a constamment présent à l'esprit le dialogue avec Bultmann, même quand il ne le nomme pas³. Or l'interprétation existentielle du message chrétien lui apparaît comme une reprise de la lignée Schleiermacher-Ritschl-Herrmann, une nouvelle édition de la théologie anthropocentrique du néoprotestantisme. L'action divine de salut, dit-il, y est absorbée dans la conduite de l'homme. Là aussi, Barth relève des analogies avec le catholicisme⁴. La pointe de sa doctrine de la justification est tournée simultanément contre la doctrine tridentine et contre la pensée de Bultmann.

Nous mentionnerons plus loin un des derniers textes qu'il ait publiés, où, à propos de Schleiermacher et de ses « épigones » bultmanniens, réapparaît, quoique de façon plus irénique, la critique simultanée du protestantisme moderne et du catholicisme. Là s'atteste définitivement que ce parallèle est demeuré une constante de la pensée barthienne, et qu'il caractérise la figure originale de son attitude à l'égard du catholicisme.

* * *

Préciser davantage cette attitude, par une analyse minutieuse des textes où sont discutées les thèses catholiques, déborderait les limites d'un article. Nous l'avons fait ailleurs, notamment en ce qui concerne la doctrine de la justification proclamée au Concile de Trente,

¹ KD.I/1, p. 273 ; D.1, p. 249.

² On la retrouve, par exemple, en KD.II/2, p. 593 (à propos de l'éthique théologique), en KD.III/4, p. 137 (à propos de la conception du mariage).

³ KD.IV/1, Vorwort.

⁴ KD.IV/1, p. 858-859. Cf. *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Zollikon, Evang. Verlag, 1952, p. 20-21, 53).

et celle de la connaissance naturelle de Dieu affirmée au premier Concile du Vatican ¹. Il suffira de rappeler ici un passage de la *Dogmatique*, où, à propos de la mariologie, Barth expose de façon particulièrement synthétique ce qui fait le cœur de son opposition au catholicisme.

« C'est précisément, dit-il, dans la doctrine et le culte de Marie que réside par excellence l'hérésie de l'Eglise catholique romaine, hérésie à partir de laquelle toutes les autres s'expliquent parfaitement. Au sens du dogme marial catholique, la « mère de Dieu » constitue très simplement le principe, le prototype et la somme de l'idée selon laquelle la *créature* humaine collabore (*ministerialiter*) à son salut, sur la base d'une grâce prévenante ; par conséquent, elle constitue aussi très exactement le principe, le prototype et la somme de l'Eglise elle-même.

» ... La créature graciée en vertu de son assentiment, tel est le véritable thème de la mariologie...

» Or, à la créature ainsi exaltée correspond exactement ce que le catholicisme romain appelle l'Eglise... De même qu'à Marie revient une dignité qui la distingue de toutes les autres créatures, de même il faut reconnaître à l'Eglise, à l'intérieur du monde des créatures, une dignité, une autorité et une puissance relativement indépendantes. Il était parfaitement normal et logique que, dans l'œuvre de Pie IX, la proclamation de l'Immaculée Conception (1854) fût suivie peu d'années plus tard (1870) de la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale (et de la canonisation, au même Concile du Vatican, de la théologie naturelle au sens de Thomas d'Aquin !). L'Eglise dans laquelle Marie est vénérée doit nécessairement se comprendre comme elle s'est comprise au Concile du Vatican, à savoir : comme l'Eglise de l'homme collaborant à la grâce sur le fondement de la grâce. » ²

Barth ajoute aussitôt que, du point de vue « évangélique », la révélation et la réconciliation sont exclusivement l'œuvre de Dieu. Ainsi donc, à ses yeux, la notion de coopération à la grâce marque en tous domaines la frontière entre catholicisme et protestantisme évangélique. C'est elle qui différencie leurs conceptions de l'Eglise, des sacrements, de la fonction de Marie, du rôle de la théologie naturelle. Il est intéressant de noter que, là encore, l'auteur reprend son parallèle avec le protestantisme moderne, qui reste prisonnier, dit-il, du même faux problème de la coopération de la créature à la révélation et à la réconciliation divines.

¹ Voir *Karl Barth*, II, p. 68-69, 98-100 ; III, p. 105-112.

² KD.I/2, p. 157-160 ; D.3, p. 132-135.

III

A notre époque où, par souci œcuménique, les diverses confessions chrétiennes évitent de s'accoler mutuellement le qualificatif d'« hérésie », le lecteur serait plus facilement indisposé par le fréquent usage que Barth en a fait. D'autant plus que l'auteur de la *Dogmatique* y joint parfois des propos assez durs : lorsqu'il écrit, par exemple, que « le catholicisme romain est essentiellement une *rébellion* : rébellion contre l'autorité de la Parole de Dieu, contre l'Écriture canonique... »¹ ; ou encore lorsque, discutant le décret du Concile de Trente sur la justification, il déclare que l'Église romaine s'est placée là sous l'anathème jeté par saint Paul à quiconque enseignerait un évangile différent du sien, et que les erreurs de cette Église qui prétend à l'infaillibilité sont, par le fait même, incorrigibles². Mais gardons-nous de voir en ces rudes déclarations l'indice d'un sectarisme particulier à l'égard du catholicisme. Pour Barth, en effet, nous l'avons vu, le néoprottestantisme, qui se rattache administrativement à l'Église évangélique, constitue lui aussi une « hérésie », apparentée sur toute la ligne à celle du catholicisme, aussi grave qu'elle, et plus dangereuse pour l'Église évangélique. En outre, Barth relève fréquemment, dans le protestantisme orthodoxe ou piétiste, des relents d'erreurs catholiques ou des prodromes du néoprottestantisme³. Ce n'est donc pas contre l'Église romaine comme telle qu'il dirige ses traits. Il ne vise ni le corps social ni ses membres. Il s'en prend à des « erreurs » qu'il retrouve tout aussi bien parmi les Églises protestantes.

Il juge d'ailleurs normal que les catholiques adoptent de leur côté le même présupposé « intolérant ». Il constate que la discussion peut, sur cette base, se développer de façon humainement digne et chrétienne. Il estime qu'il n'y a pas d'autre manière de se prendre mutuellement au sérieux, et que seule cette « intolérance dogmatique » permet un dialogue authentique et fructueux, car c'est ainsi seulement qu'on a quelque chose à se dire de confession à confession⁴.

Dans ce dialogue, précise-t-il, chacun doit éviter, autant que possible, de défendre les particularités morphologiques et les intérêts propres de sa confession⁵. Seul importe le désaccord qui porte sur

¹ KD.I/2, p. 747 ; D.5, p. 214.

² KD.IV/1, p. 699-700.

³ Voir, par exemple, KD.I/2, p. 313-316, 616-619 ; D.4, p. 79-82 ; D.5, p. 97-100. — KD.IV/1, p. 699.

⁴ KD.I/2, p. 924 ; D.5, p. 373-374.

⁵ KD.I/2, p. 920 ; D.5, p. 370.

l'essentiel. Et c'est lui qui unit au plus profond ceux qu'il sépare. Car, « même les adversaires qui se trouvent face à face dans un conflit théologique sérieux sont en Christ et donc *ensemble* dans l'Eglise, dès l'instant où ils comprennent que c'est en Christ qu'ils sont séparés, dès l'instant où ils savent qu'ils luttent non pas pour défendre une institution, une tendance ecclésiastique ou une opinion personnelle, mais pour affirmer le droit de l'Eglise contre les prétentions de l'hérésie » ¹.

Au moment même où Barth explique qu'il doit adopter en dogmatique une attitude résolument confessionnelle, selon la ligne de l'Eglise évangélique réformée, il précise que sa vraie patrie, sa patrie au sens absolu du mot, n'est rien d'autre que l'*una sancta catholica et apostolica*. De cette *una sancta*, dit-il, « nous ne cesserons jamais de croire qu'elle est présente également dans les Eglises séparées de la nôtre et même dans celles que nous avons dû rejeter comme hérétiques » ². Le dogmaticien doit vouloir être fidèle non pas à « son » Eglise, mais à « l'Eglise en tant que réalité œcuménique ». Il est responsable devant l'Eglise tout entière et doit faire connaître une vérité universellement valable ³.

Cette attitude à la fois intransigeante et ouverte, Barth la maintiendra jusqu'au bout. Cependant, la volonté d'ouverture fait de plus en plus sentir ses effets. Dans les derniers volumes de la *Dogmatique*, Barth apprécie plus favorablement des pensées et des attitudes qu'il avait d'abord sommairement rejetées ; il en accueille ce qui lui semble devoir être retenu. Quant à l'intransigeance, elle s'exprime en termes plus iréniques.

IV

Arrivons maintenant aux écrits, malheureusement trop succincts, dans lesquels Barth a exprimé son jugement sur l'œuvre du second Concile du Vatican. Qui les lit, connaissant déjà la *Dogmatique*, est frappé à la fois du changement et de la constance qui s'y manifestent. D'une part, la doctrine et la vie interne de l'Eglise catholique romaine sont appréciées de façon beaucoup plus favorable, avec une profonde et joyeuse sympathie, au sens fort de ce mot. D'autre part, Barth maintient les normes de jugement auxquelles il s'était soumis dans la *Dogmatique*, et c'est en vertu d'elles-mêmes qu'il justifie sa croissante sympathie. Ce n'est pas lui qui a changé, mais l'Eglise

¹ KD.I/2, p. 924 ; D.5, p. 373.

² KD.I/2, p. 919 ; D.5, p. 369.

³ KD.I/2, p. 920 ; D.5, p. 370.

romaine. Il y observe un mouvement spirituel dont personne n'escomptait la possibilité il y a cinquante ans, un dynamisme plein de promesses, et qui va précisément dans le sens de l'« évangelisme », pour lequel il a lui-même combattu.

A vrai dire, Barth savait depuis longtemps que quelque chose changeait parmi les théologiens catholiques. Il éprouvait la joie de voir quelques-uns d'entre eux étudier attentivement son œuvre, en nourrir leur propre pensée, adopter son souci d'une théologie concentrée sur le Christ¹. Il trouvait là une promesse de compréhension œcuménique. Ce que lui a révélé le Concile rassemblé par le pape Jean XXIII, c'est que cet esprit nouveau n'était pas particulier à quelques individus, que l'Eglise officielle elle-même était portée vers un nouveau ralliement autour de l'Evangile. « Il apparut distinctement, dit-il à ses coreligionnaires, que dans les milieux du clergé et extérieurs au clergé de l'Eglise romaine, la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament, avait été lue depuis longtemps avec plus de zèle et de résultats que nous ne l'avions remarqué ou apprécié... Et Jésus-Christ, qui nous semblait de moins en moins pouvoir se maintenir au centre de la foi des chrétiens et de la pensée des théologiens romains, grâce au déploiement fâcheux du dogme mariologique, n'y a-t-il pas inévitablement repris sa place avec la présence de l'Ecriture prophétique et apostolique ? »² A partir de là, poursuit-il, bien des éclaircissements et des réinterprétations sont devenus possibles concernant, par exemple, la doctrine de la justification, promulguée au Concile de Trente, ou celle de la raison et de la révélation, établie par le premier Concile du Vatican. Il ne faut certes pas surestimer l'événement spirituel qui s'annonce en tout cela. « Que personne ne rêve aux Romains devenant évangéliques dans *notre* sens... Mais ils pourraient le devenir dans leur *propre* sens. »³

Telle est l'appréciation que Barth formulait, alors que le Concile était en cours. Il a eu par la suite l'occasion de la confirmer et de la préciser⁴. Les questions qu'il a posées aux théologiens de Rome, durant son bref séjour de l'automne 1966, montrent avec quelle attention sympathique et critique il a lu les divers textes promulgués par le Concile⁵. Mais son jugement apparaît de façon plus

¹ Voir KD.III/3, Vorwort ; KD.IV/1, p. 858 ; la lettre de Barth à H. Küng, placée par celui-ci en tête de son livre *Rechtfertigung* (Einsiedeln, 1957) ; *Time*, 20 avril 1962, p. 39.

² *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican* (Genève, Editions Labor et Fides, 1963, p. 14-15).

³ *Loc. cit.*, p. 16.

⁴ Dans ses *Entretiens à Rome après le Concile* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968), traduction française de *Ad limina Apostolorum*, 1967.

⁵ *Loc. cit.*, p. 21-24.

directe dans le petit commentaire qu'il a donné de la Constitution sur la Révélation divine ¹. Comparant cette Constitution avec celles de Trente et de Vatican I, il y relève une orientation nouvelle : l'affirmation de la primauté de l'Écriture sainte dans l'Eglise et dans la théologie. Sans doute, dit-il, une défaillance, survenue au chapitre II, à propos de la Tradition et du Magistère, obscurcit-elle l'évidence de cette orientation ; mais elle ne l'efface pas. D'autre part, ce qu'enseignait Vatican I concernant la connaissance naturelle de Dieu et le rôle de la raison se trouve ici subordonné à la Révélation. L'acquis positif encourage la perspective d'un avenir encore meilleur.

Ce jugement est typique de l'attitude barthienne devant les textes de Vatican II : interpréter *in optimam partem* tous les signes d'un renouveau évangélique, signaler avec précision les « défaillances », exprimer le ferme espoir que le mouvement ne s'arrêtera pas.

A la suite de l'accueil cordial qu'il a reçu à Rome, il déclare qu'il verrait volontiers disparaître le nom de « protestant », que le pape n'est pas l'Antéchrist, que les anathèmes du Concile de Trente n'existent plus que dans le Denzinger ². Mais, citant pour preuve une répétition du refus qu'il a toujours opposé à la mariologie, il ajoute qu'il a quitté Rome « aussi opiniâtement évangélique qu'il y était arrivé » ³. A ses yeux, le passage d'une confession à une autre n'offre aucun sens en lui-même. La seule chose qui importe au fond, c'est que chacun à sa place, dans son Eglise, se convertisse à Jésus-Christ, Seigneur de l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique ⁴.

Barth, on le voit, est resté fidèle à lui-même. C'est le nouveau mouvement spirituel du catholicisme qui l'a rendu plus favorable.

Cependant un texte postérieur, l'un des derniers qu'il ait publiés, indique que, si l'âge le lui avait permis, il eût envisagé d'introduire dans sa pensée un nouvel élément, grâce auquel il aurait pu apprécier de manière plus positive et le néoprotestantisme et le catholicisme. Ce texte, auquel nous avons déjà fait allusion, est la postface d'un recueil de morceaux choisis de Schleiermacher ⁵, publié en 1968. Barth y donne un aperçu de l'histoire de ses relations personnelles avec ce « Père de l'Eglise du XIX^e (et du XX^e ! ?) siècle ». Il avoue que, jusqu'à ce jour, il n'en a pas terminé avec lui. Non qu'il doute

¹ *Loc. cit.*, p. 45-59.

² *Loc. cit.*, p. 15-16.

³ *Loc. cit.*, p. 17.

⁴ *Loc. cit.*, p. 16.

⁵ Une traduction française en a été publiée en postface à *La Théologie protestante au XIX^e siècle* (Genève, Labor et Fides, 1969). C'est à cette traduction que nous renvoyons.

de sa propre cause ; mais l'a-t-il bien compris ? Pour clarifier ses relations avec lui, conclut-il, il a envisagé la possibilité d'une théologie du troisième article, à savoir, de manière dominante et décisive, du Saint-Esprit ¹. Peut-être est-ce la préoccupation d'une telle théologie qui a inspiré l'œuvre de Schleiermacher et celle de ses successeurs, y compris les théologiens existentiels de notre siècle. De même : « Ne se pourrait-il pas qu'au fond, il soit question de la réalité, de la venue et de l'œuvre du Saint-Esprit dans tant de choses inacceptables pour nous, que nous disent les catholiques romains et les orthodoxes au sujet de l'Eglise et de la Vierge Marie, de sorte que ces choses paraissent sous un jour critique positif ? ... Toute l'histoire de l'Eglise et des hérésies pourrait alors être découverte, comprise et écrite comme l'histoire de l'*ecclesia una sancta catholica et apostolica* rassemblée par le Saint-Esprit, histoire nullement impartiale, mais au contraire très critique, examinant tout et conservant le meilleur. » ²

Ce que Barth rêve ainsi, il sait qu'il ne le réalisera pas. Du moins a-t-il eu le mérite d'entrevoir la voie sur laquelle eût pu se poursuivre, en vue d'une meilleure compréhension mutuelle et d'une stimulation réciproque, son dialogue interrompu avec le protestantisme moderne et avec le catholicisme. La doctrine du Saint-Esprit devrait effectivement y jouer un rôle décisif.

V

Nous avons brièvement récapitulé ce que fut, dans sa constance et dans son évolution, l'attitude de Barth à l'égard du catholicisme romain. Ce rappel invite naturellement à quelques réflexions.

Inutile d'insister ici sur la joie qu'éprouve tout chrétien à constater que l'œuvre accomplie au second Concile du Vatican a permis à Barth, ainsi qu'à ses coreligionnaires, de se sentir plus proches du catholicisme et de pouvoir entrer en communion plus profonde avec son dynamisme interne. Nous noterons plutôt que la *Dogmatique ecclésiastique* n'a probablement pas été étrangère à ce rapprochement. Nombreux sont, en effet, les théologiens catholiques qui, directement ou indirectement, ont appris de Barth à se méfier de certains excès de la théologie et de la pratique posttridentines, suscités par un souci trop vif de réaction antiprotestante. Avec lui, ils ont voulu concentrer davantage leur foi sur la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ et attestée dans la Bible. Sur tous les points délicats, il leur sera tou-

¹ *Loc. cit.*, p. 463-464.

² *Loc. cit.*, p. 464.

jours utile de prendre en considération les mises en garde formulées par Barth.

Il y a lieu d'observer cependant que, dans la *Dogmatique*, ces mises en garde ont souvent dépassé le but, accompagnées qu'elles étaient de sérieuses incompréhensions. Ce n'est pas restreindre la portée de notre hommage que de le relever, puisque l'auteur lui-même l'a reconnu à plusieurs reprises, avant le Concile et après. Nous-mêmes et d'autres théologiens, discutant autrefois l'idée que se faisait Barth des doctrines romaines, avons eu l'occasion de montrer, par exemple, que la doctrine catholique de la justification et celle de la connaissance naturelle de Dieu ne se résument pas dans les décrets de Trente et de Vatican I, et que ces décrets eux-mêmes n'avaient pas la signification étroite que Barth leur a souvent prêtée. Certes, des écarts subsistent entre théologie catholique et théologie protestante. Nous hésiterions à faire nôtre l'idée paradoxale que la conception barthienne de la justification serait substantiellement identique, au fond, à celle du Concile de Trente. Mais il est vrai, comme Barth l'a reconnu, que les théologiens catholiques interprètent celle-ci autrement qu'il ne l'avait d'abord fait, et que la divergence des positions est beaucoup moindre qu'il ne l'avait imaginé.

L'auteur de la *Dogmatique* a vu juste quand il a placé dans la notion de « coopération » humaine à la grâce divine la frontière qui distingue en tous domaines le catholicisme du protestantisme, tel du moins qu'il le conçoit. Mais il est difficile à un théologien catholique de retrouver son idée de la coopération dans le reflet qui lui en est offert. L'acte de l'homme répondant à la révélation et à la réconciliation ne vient pas compléter l'œuvre que Dieu a accomplie en Jésus-Christ. Il est ce par quoi l'homme se soumet à cette œuvre, ce par quoi il se l'approprie, ce par quoi l'histoire du salut est *notre* histoire. Cet acte, d'ailleurs, dépend lui-même de l'« onction du Saint-Esprit », dont parle saint Jean, laquelle suscite la foi et l'intelligence dans l'Eglise et dans les individus. Barth avait donc raison de penser, à la fin de sa vie, qu'une théologie plus développée du Saint-Esprit lui permettrait sans doute d'apprécier de façon plus positive ce qui le déconcertait dans le catholicisme. Qui dit : « le Christ *et* l'Esprit » introduit la possibilité d'une théologie légitime du « et ».

Cette remarque nous amène à réenvisager le trait le plus typique de la critique barthienne : le constant parallèle du catholicisme et du néoprottestantisme, considérés comme deux formes de la même erreur, de la même théologie du « et ». Ici, le théologien catholique se sent solidaire des nombreux théologiens protestants qui, comme lui, jugent difficile à tenir la conception de la révélation et de la réconciliation en vertu de laquelle est prononcé ce verdict. Nous l'avons dit ailleurs : l'histoire du salut, telle que Barth l'entend, fait

figure d'un drame divin qui se serait joué au-dessus des hommes. On a beau répéter qu'elle nous concerne, que nous y sommes inclus, le discours qui la raconte semble souvent flotter au-dessus de nous ¹. H. Urs von Balthasar avait déjà formulé le même jugement ². Et celui-ci revient aujourd'hui sous des plumes protestantes. Comment, dit-on, peut-il se passer encore quelque chose dans l'histoire, si tout s'est déjà passé dans l'éternité, sous la forme d'un « monologue dans le ciel » ? ³ A voir seulement la révélation objective du côté de Dieu, « on court le risque d'une métaphysique spéculative, où l'homme contemple un accomplissement extérieur à lui-même » ⁴. Ceux qui s'expriment ainsi ne sont pas des théologiens libéraux à la manière du XIX^e siècle ; ils ont conscience des limites et des risques de l'interprétation existentielle proposée par Bultmann ; ils ne cherchent pas à séculariser le christianisme. Mais ils savent que la considération de l'homme comme être dans l'histoire et les principes de l'herméneutique imposent une révision des rapports que Barth établissait entre la Parole de Dieu et la foi, entre le Christ et l'Eglise, entre la révélation biblique et la théologie qui s'efforce de la comprendre et de la redire. Dès lors, le dialogue actuel du protestantisme avec le catholicisme ne peut plus s'appuyer exactement sur l'exclusivisme qui a inspiré celui de Barth.

Du côté catholique, les changements que Barth avait observés à l'occasion du Concile se poursuivent. Souvent, il est vrai, dans le désordre et la confusion. La jeune génération de théologiens et de fidèles ne pèche ni par une vénération excessive de la Tradition et du Magistère, ni par un déploiement convaincu de théologie naturelle ou de mariologie, ni par une surestimation du sacerdoce ministériel et des sacrements. A travers mainte témérité et quelques aberrations, une nouvelle mise en place se cherche progressivement. Les mieux informés savent qu'elle peut se faire en liaison avec la tradition ancienne de l'Eglise et à l'écoute renouvelée des grands penseurs chrétiens du passé.

Ainsi, les bases du dialogue ont changé, par le fait que théologie catholique et théologie protestante ont évolué l'une et l'autre, depuis l'époque où la *Dogmatique* de Barth imposait son prestige. Nous n'en concluons pas que celle-ci n'aurait plus rien à apprendre ni à l'une

¹ Karl Barth, II, p. 102 ; III, p. 291.

² H. URS VON BALTHASAR : *Karl Barth* (Köln, J. Hegner, 1951), p. 380.

³ HEINZ ZAHNT : *Die Sache mit Gott* (München, Piper, 1967), p. 141 et suivantes. Trad. française, sous le titre *Aux prises avec Dieu* (Paris, Cerf, 1969), p. 147 et suivantes. L'auteur se réfère lui-même au jugement de H. Thielicke et de Balthasar.

⁴ ANDRÉ DUMAS : *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhæffer* (Genève, Labor et Fides, 1968), p. 16.

ni à l'autre. Elle subsiste, non comme une doctrine à réciter, mais comme un rappel et un avertissement : rester fidèle à la Parole de Dieu attestée dans la Bible et prêchée par l'Eglise, ne pas la dissoudre dans les idéologies de notre temps¹. Même quand la théologie se veut moins « dogmatique » et plus « herméneutique », elle doit entendre cet appel, sous peine de ne plus être théologie, au sens chrétien du terme.

HENRI BOUILLARD

professeur à l'Institut catholique
de Paris.

¹ C'est l'avertissement que BARTH donnait amicalement, à la fin de sa vie, aux catholiques (comme aux protestants). Voir *Entretiens à Rome après le Concile*, p. 15, 31, 64 ; et surtout les deux textes qu'il a publiés (avec un exposé de Balthasar) sous le titre *Dialogue* (Genève, Labor et Fides, 1968).