

Orientations actuelles de la dogmatique réformée : à propos de quelques ouvrages récents de dogmatique

Autor(en): **Widmer, Gabriel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **8 (1958)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380676>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ORIENTATIONS ACTUELLES DE LA DOGMATIQUE RÉFORMÉE

A propos de quelques ouvrages récents de dogmatique

Deux noms dominent la théologie aujourd'hui en Allemagne, ceux de K. Barth et de R. Bultmann ; les théologiens de moins de cinquante ans se réclament de l'un ou de l'autre de ces maîtres, qui, contre leur gré, apparaissent aux hommes de notre génération comme les fondateurs des écoles théologiques les plus vivantes de notre temps. Toute synthèse entre ces deux courants semble par avance vouée à l'échec. Les théologiens, qu'ils soient exégètes ou dogmaticiens, courent le risque de s'isoler, en emboîtant le pas derrière les partisans du maître qu'ils se sont choisi¹. Mais une réaction se dessine encore timidement, semble-t-il, contre cet esprit de chapelle, à la lumière de certaines recherches qui nous suggèrent les considérations générales suivantes :

Tandis que les disciples immédiats de K. Barth poursuivent l'élaboration de leur dogmatique, en s'inspirant très librement de leur maître², les théologiens plus jeunes mettent en discussion des questions particulières et cependant fondamentales : le rôle de l'Écriture et celui de la tradition dans le travail dogmatique, les relations entre la prédication (la proclamation du message chrétien) et l'enseignement (la réflexion doctrinale sur ce message), les rapports entre les vérités historiquement fondées et les vérités dogmatiquement explicitées.

Si Barth a conféré une actualité salutaire à certains principes essentiels de la théologie scripturaire et traditionnelle, il a contribué à rendre plus aigus des problèmes posés depuis plus d'un siècle. Les travaux d'exégèse et de théologie biblique découvrent, avec toujours plus de précision et de fidélité, le vrai visage de l'Église

¹ Cf. HERMANN DIEM : *Dogmatik*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1955, p. 243 ss. Excellent diagnostic sur les dangers de tels embrigadements.

² Cf., par exemple, O. WEBER : *Grundlagen der Dogmatik*. I. Band. Neukirchen, 1955.

primitive, les sources de ses doctrines et de son culte. Les études de théologie patristique et médiévale font apparaître, derrière les variations et les enrichissements doctrinaux et liturgiques, l'unité et la continuité de la théologie ecclésiastique, quelle que soit la diversité des mentalités intellectuelles et spirituelles dans lesquelles elle se structure. Mais alors, quelles vont être les incidences de ces découvertes sur la prédication, la doctrine et la vie de l'Église d'aujourd'hui ? Va-t-on restaurer tel ou tel moment privilégié de l'histoire de l'Église, en recourant au langage, aux conceptions et aux pratiques du IV^e, du XIII^e ou du XVI^e siècle ? Ou bien va-t-on créer un langage, un enseignement et une pratique adaptés aux besoins de notre époque, après avoir mis à jour dans l'histoire les constantes primitives, permanentes et constitutives du message chrétien ? ¹

En outre, si Barth nous a convaincus de la valeur des principes formels et matériels de la théologie réformée (*sola scriptura* et *sola gratia*) pour la recherche dogmatique, peut-on sans autre déclarer irrecevable le problème de l'explicitation des dogmes dans ses rapports avec telle ou telle terminologie philosophique ? Seul Jésus-Christ, nous dit-on, nous fait connaître Dieu, d'après le témoignage scripturaire, mais nous est-il interdit de réfléchir sur cette connaissance, sans pour cela ériger le sentiment, l'intuition ou la raison en principe d'explication ? Il apparaît donc qu'on ne peut éliminer le problème du langage (et par conséquent la philosophie) de la théologie ; il se pose au niveau de la prédication du message comme au niveau de l'enseignement du message ².

Enfin, Barth a fait le procès des déviations du catholicisme romain et du protestantisme moderne, infidèles à Jésus-Christ, en ce qu'ils ont tenté de systématiser les dogmes et de les élucider à l'aide de philosophies qui leur étaient étrangères. Mais le catholicisme romain et le protestantisme moderne pouvaient-ils s'abstraire des situations historiques qui étaient les leurs et celles d'un monde en pleine transformation accélérée depuis le début du XVII^e siècle ? Ils ne pouvaient esquiver la question posée avec tant d'acuité par Lessing à la fin du XVIII^e siècle et dont on cherche encore aujourd'hui péniblement la solution : quels rapports peut-on établir entre des vérités constatables à l'aide de documents historiquement authentifiés, mais qui restent de ce fait contingentes, et des vérités univer-

¹ Ces deux orientations sont perceptibles dans les ouvrages de J. Bosc et F. Buri que nous recensons ci-après.

² Depuis plus de cent ans, la philosophie s'est profondément modifiée ; elle n'est plus science des sciences, mais effort de réflexion sur les structures et les catégories des sciences et interrogation sur l'être à travers une analyse des modalités du langage.

selles et nécessaires, qui relèvent de la raison ? D'une part, la révélation est historique, en ce qu'elle est attestée par les prophètes, le Christ et les apôtres, auxquels l'Écriture renvoie ; et d'autre part, grâce aux dogmes, elle revêt une portée universelle et transhistorique. Elle doit donc être étudiée selon les méthodes historiques et selon une méthode dogmatico-déductive. Mais elle n'est pas d'abord objet d'étude ; elle est le sujet et l'objet d'une prédication et le motif d'un culte, ce qui complique la question qui a hanté la théologie au XIX^e siècle ¹.

Comme on le voit, grâce aux développements des sciences historiques, aux transformations de la réflexion philosophique et aux exigences renouvelées de la catéchèse et de la liturgie, le théologien ne peut dissocier théologie biblique, théologie dogmatique et théologie pratique. L'Écriture et la tradition, le dogme et sa formulation, la prédication et l'administration des sacrements forment un ensemble organique. La théologie tend à reprendre son caractère global qu'elle avait perdu à la fin du XVIII^e siècle, lorsque, sous l'influence des sciences historiques, on distingua entre théologie biblique, théologie positive et théologie spéculative. Elle retrouve ainsi sa portée pratique ². On conçoit mal dans ces conditions comment pourront survivre les écoles théologiques, dans la mesure où elles insistent soit sur l'histoire, soit sur le dogme.

Nous constatons, en effet, que l'herméneutique n'est plus tributaire d'une conception positiviste de l'histoire, qui réduisait la méthode historique à se définir sur le modèle des méthodes scientifiques, comme le montre, par exemple, la méthode de la « Formgeschichtliche Schule », illustrée par Bultmann. Quant à la dogmatique, elle ne s'apparente plus à une métaphysique déductive avec son ontologie et son anthropologie spéculatives, preuve en soit la méthode christologique de Barth. Le problème alors n'est plus de savoir, comme aux XVIII^e et XIX^e siècles, comment un événement contingent peut révéler un Dieu absolu ou comment une affirmation dogmatique peut accéder à l'universalité ; mais on se demande en quoi la théologie est une « Wissenschaft », en quoi le « glauben » implique un « wissen », en quoi la prédication (le « kerugma ») appelle un enseignement (la « didaschalia »), qui se rapporte à des événements historiques (et non mythiques). Car, depuis Kant et sa critique de la théologie, de la cosmologie et de la psychologie rationnelles, le savoir a perdu ses prétentions à être un savoir absolu ; et l'histoire

¹ Cf. KARL BARTH : *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, p. 316 ss., dans la manière perspicace qu'est la sienne de reposer la question de Lessing.

² On se convaincra de la signification pratique de la démarche théologique contemporaine en lisant les préfaces des ouvrages de J. de Senarclens et J. Bosc, recensés ci-dessous.

reconnaît que ses résultats sont toujours soumis au plus ample informé.

Ces constatations méthodologiques libèrent le théologien d'une triple menace : l'historicisme, le rationalisme et l'existentialisme. En absolutisant les conclusions de l'enquête historique, l'historicisme défigurait le message chrétien et ne conservait que les dogmes susceptibles de recevoir un fondement historique (textes bibliques considérés comme déclarations authentiques de Jésus). En privilégiant un système philosophique (kantisme, hégélianisme), en l'érigant en norme capable d'interpréter le donné révélé, le rationalisme spéculatif dénaturait les dogmes en les introduisant de force dans des appareils conceptuels inadéquats. En refusant toute spéculation anonyme et contraignante au nom d'une foi-passion, l'existentialisme à la suite de Kierkegaard sauvegardait le caractère décisif et actuel de la révélation, mais vidait de sa substance la distance qui nous sépare des apôtres et tombait dans les difficultés de l'irrationalisme et du subjectivisme ¹.

Ces trois dangers peuvent être évités ; mais les problèmes mis en lumière par l'historicisme, le rationalisme et l'existentialisme restent ouverts, même (et surtout, ajouterons-nous) pour le théologien qui se garde d'entrer dans une école théologique. Nous avons insisté sur le service rendu par Barth à la théologie, pour faire comprendre les ouvrages que nous allons brièvement recenser à titre d'illustrations de ces considérations générales. Il faudrait maintenant faire appel aux historiens et aux philosophes contemporains soucieux de préciser l'objet et les méthodes de leur discipline, pour faire apparaître les différences profondes qui les séparent de leurs devanciers. Nous ne le faisons pas pour le moment, parce que les théologiens étudiés n'aperçoivent pas encore que, pour sortir des impasses de l'historicisme, du rationalisme et de l'existentialisme, la critique historique et philosophique doit jouer un rôle important à côté de la critique théologique.

Cela dit, la théologie actuelle pourrait être caractérisée comme un effort soutenu en vue de situer les uns par rapport aux autres, selon un ordre fonctionnel, les résultats de la théologie biblique, ceux de la théologie de la tradition (patristique, médiévale et moderne) et ceux de la théologie pastorale (liturgie, catéchèse, homilétique). Cet effort laisse de côté pour l'instant, dans cette tentative de mise en ordre, les conclusions de la critique philosophique (problèmes

¹ Cf., sur les origines et la genèse de l'individualisme romantique et anti-ecclésiastique de Kierkegaard, W. ANZ : *Philosophie und Glaube bei Søren Kierkegaard* (*Zeit. für Theol. und Kirche*, LI, 1954, p. 51 ss.), et W. ANZ : *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956.

des langages, de la cohérence des catégories et des schèmes particuliers à chaque discipline) et celles des descriptions existentielles (approximations sur la rencontre avec autrui, avec le monde, avec Dieu à travers des expériences polyvalentes). Nous pensons que l'effort actuel de la théologie aboutira tôt ou tard à l'examen de ces conclusions, ne serait-ce que dans la sphère de la prédication. La proclamation du message évangélique réclame, en effet, une double étude : celle que la tradition appelait, dans la *doctrina sacra, intellectus fidei* et à laquelle répond l'effort présent des théologiens et celle qui, toujours selon la tradition, concerne non pas l'intelligence de la foi, mais les conditions de son audition, *auditus fidei*. La foi est une ; la *fides quae creditur* et la *fides qua creditur* s'emmêlent inextricablement. Elle se donne à entendre à des hommes, dont la condition historique, les pensées et le langage sont lourds d'humaine philosophie.

Cette entreprise de mise en ordre n'est qu'ébauchée dans les quelques publications récentes que nous allons examiner. Mais toutes laissent entrevoir que nous sommes à un nouveau tournant de la recherche dogmatique. Elles dressent un bilan des travaux antérieurs et jettent des jalons pour de futures étapes, qui tiendront compte des préoccupations que nous venons d'esquisser.

Un disciple averti de K. Barth et spécialiste de Kierkegaard, Hermann Diem, fait un tour d'horizon dans sa *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. En tant que fonction de la prédication de l'Eglise, la théologie se présente comme une « Wissenschaft » (une science) spécifique dans la mesure où elle ne s'asservit pas à un système philosophique. Sa tâche consiste à critiquer les interprétations du kerugma qui se réclament d'un « verstehen » (une compréhension) philosophique, comme l'herméneutique de Bultmann, puis à fournir les bases d'une ecclésiologie respectueuse de la révélation et du Saint-Esprit qui l'actualise. Tels sont les thèmes majeurs du premier volume de cette encyclopédie théologique¹ ; le second volume *Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*², discute, à la lumière des travaux de Barth, Bultmann et de ceux de leurs devanciers et de leurs épigones, de la possibilité d'une dogmatique à l'abri des erreurs de l'existentialisme et de l'historicisme : ne nuit-on pas à la signification existentielle des dogmes en les

¹ HERMANN DIEM : *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Band I. *Exegese und Historie*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1951.

² H. DIEM : *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. Band II. *Dogmatik*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1955. Etant donné la richesse des analyses de ces ouvrages se rapportant à de nombreux théologiens nous nous limitons, par souci de clarté, à dégager les thèmes majeurs de cette somme.

formulant objectivement, mais les soumettre aux variations des interprétations de l'exégèse n'est-ce pas les exposer au relativisme ?

Barth refuse de séparer la décision existentielle de la connaissance doctrinale et historique de la révélation. Pour cette raison, il critique la position de Bultmann, prisonnier à ses yeux de la dialectique kierkegaardienne. Certes, je « comprends » mon existence et je la vis authentiquement, lorsque j'ai dit : oui, à Jésus-Christ. Mais, comme le remarque fort justement Barth, avant toute décision pour Jésus-Christ et toute compréhension chrétienne de l'existence, il y a une donnée objective : la Parole qui s'est incarnée en Jésus et se donne à connaître dans l'Écriture grâce à l'intervention du Saint-Esprit. Interpréter l'Écriture à l'aide d'une philosophie de l'existence, comme le font Bultmann et ses disciples, c'est confondre, selon Barth, l'Écriture et la prédication postapostolique, le temps de la révélation et le temps de l'Église. Une telle herméneutique confond aussi le kerugma et le dogme, en instaurant à la suite de Kierkegaard, une fallacieuse contemporanéité entre Jésus-Christ et l'homme moderne. On se méprend alors sur la signification de l'histoire (Histoire), dont Calvin a tenu compte d'une manière intelligente dans sa méthode exégétique.

Bultmann prend son point de départ dans l'analyse du concept général d'historicité (Geschichtlichkeit), qui est la structure constitutive du « Dasein », en s'inspirant très librement de Heidegger. Interpellé par la prédication de l'Église, le croyant de 1958, comme le contemporain de Jésus et des apôtres, a une compréhension nouvelle de son existence. Le message biblique se transmet et se communique dans une succession de réactualisations, qui ne rappelle en rien le processus évolutif de la transmission du savoir scientifique. Pour définir le contenu de ces réactualisations du kerugma, il importe de soumettre les données scripturaires et traditionnelles à la critique historique, qui seule est capable de les débarrasser de leurs appendices mythiques. Dans ce cas, l'histoire (Histoire) joue un rôle déterminant dans l'éclaircissement actuel du dogme.

A la suite des travaux de Barth et de Bultmann, il est nécessaire d'examiner les rapports entre le kerugma et les événements historiques (historisch) auxquels il se réfère, de discuter la distinction bultmannienne entre un fait attesté historiquement (la crucifixion, par exemple) et un fait dérivé ayant une signification dogmatique (la résurrection), ou celle de Barth entre le temps de la révélation et le temps de la prédication. Pour Diem, avant toute distinction de ce genre, il faut éclairer l'Écriture par les interprétations de l'ancienne tradition : la Parole révélée est inséparable de son accomplissement dans la prédication de l'Église, comme la prédication de Jésus-Christ s'appuyait sur l'Ancien Testament.

Selon l'Écriture, le Christ se proclame lui-même comme le Messie et le Sauveur (sich selbst verkündigt), d'où son caractère historique (geschichtlich), reconnaissable historiquement (historisch). La tradition orale et écrite est incompréhensible en dehors de cette affirmation principielle, qui détermine la formation du canon, l'élaboration de la *regula fidei*, l'institution des collèges d'anciens et de l'épiscopat, et la transmission du dépôt révélé. On sauvegarde l'unité de l'Écriture, sans exclure la possibilité d'y discerner plusieurs sens ; on s'interdira de l'interpréter à l'aide d'un dogme unique (celui de la justification, par exemple), pour ne pas la mutiler. Il ne peut y avoir dans cette perspective d'une herméneutique christocentrique très nuancée un canon dogmatique à l'intérieur du canon scripturaire, qui servirait à harmoniser les multiples affirmations du kerugma.

Pour ne pas retomber dans les dangers d'une théologie spéculative inconciliable avec les découvertes historiques, faut-il alors concevoir une théologie systématique à côté de la théologie biblique, dont la fonction serait d'étudier les rapports entre les critères du canon, ceux de la *regula fidei* et les exigences actuelles de la prédication de l'Église ? Bultmann l'admet implicitement dans ses travaux. Mais dans ces conditions, ne devrait-on pas distinguer entre le dogme, c'est-à-dire le décret divin de la rédemption et les dogmes, c'est-à-dire les témoignages communs rendus par l'Église à l'œuvre divine ? Ces derniers seraient les conditions requises pour systématiser l'enseignement de l'Église, leur principe demeurant l'événement de la révélation. En critiquant l'interprétation démythisante des dogmes de la descente aux enfers et de l'ascension, en mettant en lumière la signification christocentrique et historique de la prédestination et de l'élection, H. Diem fait apparaître l'ingéniosité de sa méthode, qui permet de relier la dogmatique à l'exégèse au-delà des partis pris de l'historicisme et de l'existentialisme ¹.

En introduisant la théologie systématique comme nouveau champ d'investigation, Diem ouvre la voie à une solution des oppositions qui souvent stérilisaient les efforts de l'exégèse historico-critique et de l'exégèse pneumatique-dogmatique. Selon lui, le fondement de cette nouvelle discipline réside dans le principe formel de la théologie réformée naissante : *scriptura sui ipsius interpres*. Que nous sommes loin de Bultmann ! Nous aurions aimé que Diem établisse lui-même

¹ Diem a donc découvert une relation entre la confession de foi primitive, d'où naîtra la *regula fidei* et son fondement : Jésus-Christ se prêchant lui-même, dont l'attestation historique se trouve dans les Écritures. En théologie systématique, il ne saurait y avoir un autre fondement ; c'est pourquoi Diem rejette la démythisation bultmannienne qui, à ses yeux, ne relève pas de l'exégèse, mais d'une suggestion de la dogmatique, d'une certaine dogmatique accommodatrice.

le rapport entre ce principe formel et le principe matériel auquel il est suspendu : *sola gratia*. N'aurions-nous pas été placés devant une nouvelle difficulté sous-jacente d'ailleurs à sa problématique : si l'Écriture est à elle-même sa norme d'interprétation, cette norme renvoie à Jésus-Christ, mais alors comment concilier une telle herméneutique qui fait appel à la transcendance (Jésus-Christ, présent dans l'Église, par le Saint-Esprit) et la méthode historique, qui met entre parenthèses la possibilité d'une telle référence ? Il est donc temps d'analyser, avec plus de soin que ne l'ont fait les exégètes et les dogmaticiens, les diverses modalités de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) et les composantes de la recherche historique (*Historie*). Ce sont là des termes qui prêtent à confusion, soit que nous en usions au niveau de l'existence vécue (Jésus-Christ se proclamant lui-même est historique, dans la mesure où il existe), soit au niveau de la qualification des documents (l'Écriture est un témoignage historique), soit au niveau de la réflexion sur l'existence réfléchie dans une doctrine (la réflexion fait apparaître dans les dogmes une dimension historique). Il en va de même de la notion de dogme, dont le sens et la fonction varient au cours de l'histoire de l'Église. Malgré ces quelques réserves, nous devons être reconnaissant à H. Diem d'avoir apporté un peu de clarté dans le débat très actuel sur l'Écriture, la tradition et le dogme, et de nous avoir rappelé que la prédication de la Parole ne saurait s'asservir ni à une philosophie, ni à un dogme ecclésiastique.

Lorsque nous considérons l'histoire de la théologie sur une plus vaste échelle que Diem, nous constatons avec M. Jacques de Senarclens¹ trois orientations déjà mises en lumière par K. Barth : le catholicisme romain, le néo-protestantisme et le protestantisme fidèle à la Réforme. Comme K. Barth encore, M. de Senarclens dénonce le péril que fait courir aux *preambula fidei* la théologie naturelle ; pour s'en rendre compte, il suffit de voir les conséquences fâcheuses du dualisme gnoséologique du catholicisme ou du néo-protestantisme. Pour le thomisme, la raison et la grâce sont deux moyens pour connaître Dieu, qui se fondent sur une ontologie, dont l'*analogia entis* est le postulat essentiel². En admettant d'abord

¹ JACQUES DE SENARCLENS : *Héritiers de la Réformation*, 1^{er} vol. : *Le point de départ de la foi*. Genève, Labor et Fides, 1956.

² L'auteur n'a pas clairement saisi, semble-t-il, la différence entre l'épistémologie philosophique et l'épistémologie théologique dans la problématique de saint Thomas, ni le sens de l'analogie, quoiqu'il cite fort à propos les travaux de von Balthasar et de Soehngen. Cf. d'utiles mises au point sur ce problème, dans CH. DE MORÉ-PONTGIBAUD : *Du fini à l'infini*. Paris, Aubier, 1957 (catholique), M. MAC INTYRE : *Analogie*, à paraître dans cette Revue (réformé).

le *lumen naturale*, puis une intuition et enfin une expérience originales du divin, le néo-protestantisme fait aussi confiance à l'homme et à ses capacités innées. De part et d'autre, on admet une « parenté immédiate entre l'homme et Dieu ». Grâce à son ecclésiologie fortement charpentée, le romanisme évite le panthéisme, dans lequel tombe parfois le néo-protestantisme.

Contre ces formes masquées de l'humanisme anthropocentrique, les héritiers des réformateurs reconnaissent dans la Parole de Dieu le seul fondement et l'unique critère d'une théologie capable de remplir sa fonction critique dans l'Eglise et d'en déloger les hérésies. M. de Senarclens étaye ces thèses en passant en revue les auteurs marquants du catholicisme (saint Thomas), du protestantisme moderne (la conscience religieuse : Schleiermacher, Vinet, Frommel, etc. ; la conscience morale : Kant, Secrétan ; l'historicisme : Eucken, Sabatier, Troeltsch...) et de la théologie protestante classique (Calvin) et contemporaine (K. Barth). Esquisse à la fois historique et dogmatique bien informée et ordonnée ; on regrettera cependant les jugements un peu sommaires de l'auteur sur Schleiermacher et les théologiens du XIX^e siècle et sa classification de leurs disciples de langue française. On peut se demander si en théologie, l'intuition, le sentiment et l'expérience n'ont pas un rôle à jouer ; mises à leur place, ces voies d'accès à la connaissance de Dieu nous dirigent-elles nécessairement vers un humanisme ?¹ Enfin, le rapprochement dû à Barth entre le catholicisme et le néo-protestantisme n'est-il pas une vue de l'esprit de système qui a pu être partiellement confirmée lors de la crise moderniste, mais qui à la longue risque de fausser les doctrines et nuire au dialogue œcuménique ?

C'est pour se soustraire à l'emprise des fausses symétries que le théologien se doit de passer au crible de la critique ses appréciations. K. Barth nous donne un exemple de ces nécessaires « rétractations » dans sa conférence sur *L'humanité de Dieu*². Il y nuance les thèses soutenues contre Harnack vers 1920³. Quoi qu'en pensent certains

¹ Le deuxième volume de cet ouvrage répondra certainement à cette question ; notons en passant que la théologie catholique examine à nouveau ce problème ; cf. J. MOURoux : *L'expérience chrétienne*. Paris, Aubier, 1952.

² KARL BARTH : *Die Menschlichkeit Gottes*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1956 ; traduction française de J. de Senarclens sous le titre *L'humanité de Dieu*. Genève, Labor et Fides, 1956.

³ On trouvera une réédition de la correspondance entre Harnack et Barth dans *Theologische Fragen und Antworten*, Gesammelte Vorträge, Band 3. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957. On trouvera dans ce recueil des textes dispersés dans divers périodiques et difficilement accessibles. Retenons les plus importants, de « *Zwischen den Zeiten* » : *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, der erste Gebot als theologisches Axiom* ; de « *Theologische Existenz heute* » : *Offenbarung, Kirche, Theologie* ; *Der Dienst am Wort Gottes* ; *Die Kirche und die Kirchen*, etc.

critiques, Barth demeure fidèle à son intention première : la christologie est la pierre angulaire de toute « théologie » qui se veut fidèle à l'Écriture et à la Réforme. L'humanité de Jésus-Christ doit être mise à jour à partir de sa divinité. La *Kirchliche Dogmatik* use abondamment de la notion de relation (Verhältnis), qui éclaire dans le cas particulier l'implication des deux natures du Médiateur, considérées non abstraitement, mais concrètement. Barth ne se laisse donc pas enfermer dans le dilemme de l'historicisme (Jésus de l'histoire et le Christ de la foi) ou dans le subjectivisme de l'existentialisme¹ ; mais il réaffirme, à la suite de Calvin, que l'homme reçoit sa vraie dignité de la grâce du Christ, l'Homme-Dieu, et cela dans la mesure où il participe à son règne.

Par obéissance à l'Écriture, K. Barth ne reproduit pas servilement la christologie de Calvin. Même indépendance, chez un de ses amis, le regretté Pierre Maury, dans son étude sur *La prédestination*². Confessant le Dieu trinitaire s'incarnant souverainement en Jésus-Christ, P. Maury écarte délibérément toute philosophie et ne s'en tient qu'à l'Écriture. Elle seule nous enseigne que l'Incarnation met fin à l'élection d'Israël pour promouvoir l'élection de l'Église. Jésus-Christ, l'Élu et le Réprouvé, est l'artisan du salut, expression de l'union indissoluble de l'amour et de la justice de Dieu. Il vaut donc mieux parler d'élection que de prédestination. L'élection ainsi comprise est la raison d'être de la prédication de l'Église et de sa mission.

Même orientation, même souci d'ordonner les problèmes théologiques à l'enseignement scripturaire (et non à une philosophie) dans l'ouvrage de Jean Bosc sur *L'office royal de Jésus-Christ*³. Cet office, inconcevable en dehors des offices prophétique et sacerdotal, sert d'assise à une ecclésiologie et à une éthique concrètes et non spéculatives. Si la personne et l'œuvre du Christ constituent une unité comme l'Ancien et le Nouveau Testament, le Seigneur est le réconciliateur agissant dans le monde à travers l'Église. La foi reconnaît cette action dans la crucifixion, la résurrection, l'ascension et le retour du Christ, qui sont autant d'événements historiques et objectifs, malgré les dénégations des partisans de l'exégèse démythisante.

¹ On trouvera un exemple du peu de sérieux avec lequel des auteurs mal informés adaptent la position nuancée de K. Barth pour le grand public dans l'article de PAUL ANDRÉ : *Foi, loi, Écriture, doctrine. Présence*, revue internationale et revue de Suisse, 1958, p. 74 ss. (p. 87 surtout, où le critique fait de K. Barth un adversaire de la critique historique et un représentant de la spéculation gratuite).

² PIERRE MAURY : *La prédestination*. Préface de K. Barth. Genève, Labor et Fides, 1957.

³ JEAN BOSCH : *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*. Genève, Labor et Fides, 1957.

Comme Seigneur de l'Eglise et du monde, le Christ exerce directement sa souveraineté, sans déléguer à l'Eglise des pouvoirs qui l'autoriseraient à se glorifier. Si Bosc s'insurge contre tout sacramentalisme, il stigmatise les dangers de la sécularisation pour l'Eglise : prêcher la Parole, administrer les sacrements, faire respecter la discipline, tels sont les devoirs d'une Eglise soumise à l'office royal de Jésus-Christ. Quant au monde, le Christ y poursuit son combat en accomplissant le décret de Dieu en vue du jour où il récapitulera tout en lui.

Ces études de christologie d'inspiration réformée débordent sur la sotériologie ; elles sont autant d'applications du principe mis en relief par Diem. La personne et l'œuvre du Révéléateur sont étroitement unies au dessein rédempteur de Dieu. Or, ce dessein divin qui s'est actualisé exemplairement pendant le ministère terrestre de Jésus-Christ ne peut être actualisé aujourd'hui que par l'intervention du Saint-Esprit. Les essais précédents supposent une pneumatologie ; son étude serait d'autant plus intéressante qu'elle nous permettrait d'apporter un peu d'ordre dans la question déjà soulevée de l'Ecriture et de la tradition, de leur transmission et de leur interprétation.

Par contre, M. Fritz Buri ne partagerait pas le point de vue des théologiens précédents ¹. Même le Saint-Esprit ne peut rendre actuellement compréhensibles des dogmes périmés. Selon lui, le théologien a pour tâche de rendre accessible ce qu'il y a encore de valable dans le kerugma et d'abandonner le désuet. M. Buri tire donc les conséquences dernières, sur le plan dogmatique, de l'herméneutique de Bultmann, de la théorie du développement du dogme de M. Werner ². A la différence de P. Tillich, dont le projet est proche du sien, il cherche son inspiration davantage chez Jaspers que chez Heidegger.

Pour Buri, la dogmatique est un effort de connaissance qui vise à définir la spécificité de la foi chrétienne en face de la vérité scientifique et philosophique. Elle est une fonction de la foi. Le dogme est soumis à des variations comme l'Eglise dont il émane et à laquelle il donne sa note confessionnelle ; ni objectif au sens de l'orthodoxie, ni subjectif au sens des théologies de la conscience, il est pour l'homme l'occasion de se connaître lui-même, de se dépasser, après s'être décidé pour le Christ.

¹ FRITZ BURI : *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*. Erster Teil : « Vernunft und Offenbarung ». Bern-Tübingen, Verlag P. Haupt-Katzmann Verlag, 1956.

² Cf., sur cette théorie, A. LEMAITRE : *La genèse du dogme chrétien selon Martin Werner*. *Rev. théol. phil.*, 1957, p. 278 ss.

La dogmatique comme la philosophie ne cherche pas à donner des explications du monde, de Dieu ou de l'homme, mais elle nous aide à prendre conscience de nous-mêmes (« Selbstverständnis »). La philosophie retient la dogmatique sur la voie de l'absolutisation et la dogmatique rend la philosophie consciente de ses limites, celle de la réflexion. Les théologies pseudo-scientifiques (scolastique déductive), celles qui ont des prétentions scientifiques (théologies de l'expérience) et les théologies de la révélation (irrationalisme de Barth) « sous-estiment la signification existentielle du « glauben », qui caractérise les sciences de l'esprit » et la personne humaine ; elles objectivent dans des institutions et des dogmes, dans la Parole de Dieu, ce qui est par définition inobjectivable et ne peut être objet d'un savoir ¹. En effet, le propre de la foi consiste à dépasser toutes les limitations fixées par l'objectivation. Elle est mouvement de transcendance inséparable de la révélation du Dieu Père dans le Fils. Cette révélation historique est un moment privilégié : l'éternité pénètre dans l'historicité pour dévoiler la situation authentique de l'homme. Le Saint-Esprit garantit la vérité de la foi-transcendance.

Mais la tendance à l'objectivation s'empare de la foi et la pousse à formuler des confessions de foi. De même, le mythe et la superstition naturalisent la foi, lui font perdre son authenticité et l'enferment dans des théologies de type réaliste ou juridique. La connaissance scientifique l'arrache à l'illusion mythologisante, en montrant l'inanité de la connaissance mythique ; mais lorsque la science s'absolutise à son tour, elle est créatrice de mythes et devient une science athée, nuisible à la foi. Ni la révélation, ni la foi, ni les dogmes ne peuvent accroître notre savoir ; ils ne peuvent être prouvés ; ils sont dans la mesure où l'homme rencontre Dieu. Leur « objectivité » est existentielle et non doctrinale ².

En s'appuyant sur une conception existentielle de la révélation et en minimisant sa signification doctrinale, F. Buri s'interdit d'élaborer une doctrine de la trinité, qui tiendrait compte de l'enseignement de la tradition, de l'Écriture ou de l'expérience. Les témoignages bibliques dissimulent derrière leurs signes conceptuels objectifs des symboles. Ces derniers ne sont pas des notions intellectuelles, mais ce que Jaspers appelle (si nous avons bien compris

¹ On ne peut comprendre la position de Buri sur le savoir et le croire sans se rapporter à l'œuvre de Jaspers ; pour une bonne introduction, cf. M. DUFRENNE et P. RICŒUR : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris, Ed. du Seuil, 1947.

² On trouve une critique analogue de la théologie comme savoir, mais à partir d'une interprétation « déthéologisante » du N. T., chez P. Häberlin ; cf. J.-CL. FIGUET : *De la philosophie à la théologie de P. Häberlin*. *Rev. théol. phil.*, 1957, p. 127 ; notre étude sur *Foi et théologie in Im Dienste der Wahrheit*, P. Häberlin zum 80. Geburtstag, Bern, Francke Verlag, 1958, p. 105 ss.

la pensée de l'auteur) des chiffres, qui nous dévoilent l'être en l'éclairant, et qui nous invitent à nous engager vis-à-vis de lui en nous dépassant nous-mêmes. Ainsi, le silence et la nuit du mystique sont les symboles du non-savoir (de ce qui ne peut être objectivé) ; l'Eglise et ses cérémonies cultuelles sont les symboles de la communauté et de la communion, tandis que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont les symboles de la transcendance (le dynamisme du dépassement). L'histoire vient à notre secours pour déchiffrer les signes de l'Écriture, nous libère de tout dogmatisme et de tout évolutionisme qui se méprennent sur l'importance des symboles ¹.

La dogmatique n'a donc pas des principes objectifs et immuables, sinon elle serait un savoir absolu. On admirera la cohérence de ces prolégomènes, la maîtrise avec laquelle F. Buri repense les problèmes traditionnels à la lumière d'une problématique hardie et parfois déroutante. On saluera en lui l'un des représentants les plus marquants du néo-libéralisme, qui, à la différence du libéralisme, ne considère plus Jésus comme l'actualisateur parfait des valeurs immanentes à l'humanité (communion avec Dieu le Père, et amour du prochain), mais le révélateur de l'existence véritable. Mais si l'on apprécie ce souci de faire entendre l'Évangile dans le climat intellectuel et spirituel de notre temps, on ne peut s'empêcher de poser quelques questions.

Que devient dans ce « système », la grâce donnée par Dieu qui aime l'homme librement en Jésus-Christ ? N'est-elle pas remplacée par le pouvoir de l'homme à se transcender ? La philosophie de l'existence n'est-elle pas une source de connaissance tout aussi déterminante que l'Écriture, réduite à jouer le rôle d'un choc qui déclenche la « Selbstverständnis » ? Que devient la révélation historique dans cette conception de l'existence ? Ne pourrait-on pas à la rigueur en faire l'économie ? ² Que reste-t-il du kerugma une fois évacuée sa portée doctrinale, dogmatique et cultuelle ? Nous attendons la parution des prochains volumes de cette dogmatique, avant d'en apprécier la valeur ; mais le patronage de Jaspers, dont nous contestons la notion de « philosophischer Glaube » ³ et la

¹ M. Buri n'emploie pas la notion de symbole dans un contexte nominaliste comme E. Ménégoz, mais dans un contexte existentiel. Il se place donc au-delà de toute controverse entre réalistes et idéalistes. Son symbolisme n'est ni celui de saint Bonaventure, dépendant d'une doctrine de l'illumination, ni celui de H. Poincaré, tributaire d'une théorie conventionaliste des symboles mathématiques.

² Si M. Buri est avare de références et de citations, il semble ignorer l'Écriture, ce qui est significatif.

³ KARL JASPERS : *La foi philosophique*. Traduit par Jeanne Hersch et Hélène Naef. Paris, Plon, 1953.

philosophie de la religion, n'est pas fait pour dissiper nos doutes et nos hésitations.

Que conclure de ce rapide examen critique ? La classification usuelle « orthodoxes-libéraux » ne peut plus avoir cours ; celle qui distingue entre « néo-orthodoxes » et « néo-libéraux » peut être commode, mais elle est chargée d'équivoques. M. Buri comme M. de Senarclens rejettent toute théologie naturelle et toute spéculation, pour des raisons différentes, il est vrai ; l'un et l'autre reconnaissent la souveraineté de Dieu, soit qu'elle fonde la compréhension de soi, soit qu'elle garantisse la prédication actuelle de l'Eglise ; ils tombent d'accord enfin pour repousser la théologie catholique (post-tridentine surtout) et celle du néo-protestantisme, quitte à déduire de ce refus des conséquences opposées. Si les écoles théologiques exercent encore une influence certaine, comme nous l'avons montré, la manière de poser les problèmes et de définir les conditions de leur solution retient de plus en plus l'attention des théologiens ¹.

La dogmatique ne saurait se réduire à une synthèse plus ou moins harmonieuse des résultats de la théologie biblique, à une description plus ou moins exhaustive de l'expérience religieuse, ou à un tableau des variations historiques des dogmes. Elle tend à devenir une discipline, qui, en une vue synoptique, embrasse les divers domaines théologiques, les ordonne, les apprécie à l'aide de normes, dont elle est responsable aux yeux de l'Eglise. On remarque, en effet, que les travaux recensés ci-dessus conduiraient leurs auteurs, s'ils en avaient l'occasion, à modifier profondément les structures des institutions ecclésiastiques auxquelles ils se rattachent. La manière de résoudre les problèmes relatifs à l'Écriture, à la tradition et à l'herméneutique a des répercussions sur l'ecclésiologie, comme la façon d'aborder le dogme christologique ou celui de l'élection. Parce que tout se tient, il faut dans la mesure du possible, éviter la confusion et le désordre ; nous ne sommes pas sûr que les ouvrages envisagés soient indemnes de ces défauts.

Ces études reflètent un état de fait qu'on pourrait sommairement caractériser de la manière suivante : l'exégèse met à jour la personne et l'œuvre authentiques de Jésus-Christ telles que les ont comprises ses premiers témoins et l'Eglise primitive, et cela grâce aux méthodes historiques adaptées à cet objet spécifique qu'est le canon scripturaire. De plus, l'histoire de la théologie et de l'Eglise nous rend conscients

¹ Notre étude confirme sur plus d'un point les remarques intéressantes faites il y a près de quinze ans par M. F.-J. Leenhardt dans sa conférence intitulée *Orthodoxie contre libéralisme. Un procès à reviser. Rev. théol. phil.*, 1944, p. 49 ss.

des difficultés rencontrées dans le passé pour transmettre le dépôt révélé, les développements et les modifications qu'il a subis, les tentatives faites pour en retrouver l'intégrité. En face de ces leçons de l'histoire, la tâche de prêcher aujourd'hui l'Évangile fait entendre ses exigences ; cette prédication ne peut plus tabler sur la distinction erronée entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Il faut donc chercher à savoir si l'histoire elle-même ne revêt pas pour le théologien une signification théologique, qui, sans qu'il en soit conscient, influence le cours de sa réflexion.

Sur ce point, semble-t-il, les positions s'affrontent. Pour Diem, de Senarclens, Bosc et Maury, il y a, à la base de l'histoire de l'Église et de la théologie, garanti par Dieu et actualisé par le Saint-Esprit, le dépôt révélé, objectif, immuable ; il est la norme, à laquelle il faut constamment revenir et qu'il ne faut jamais modifier dans son fonds, tout en l'explicitant selon les besoins du moment. L'étude sur l'office royal de Jésus-Christ de J. Bosc illustre cette façon de voir qui donne à l'histoire une valeur positive ; elle est le temps de l'accomplissement de la prédication, le temps de la patience de Dieu et de l'épreuve de l'Église ; elle peut devenir l'une des conditions qui nous permet de connaître le décret rédempteur, le « dogme ». Pour F. Buri, par contre, l'histoire de l'Église et de la théologie ne repose pas sur cette assise solide ; on peut même se demander s'il y a véritablement chez lui une histoire de l'Église et de la théologie distincte de l'histoire générale, alors même qu'il n'y a pas trace apparente d'évolutionisme dans son œuvre. Le canon, la *regula fidei* ne paraissent pas être des structures constitutives et permanentes de l'Église et de sa doctrine. Ce qui lui importe, au lieu d'une durée consistante, c'est le moment ou l'instant de la rencontre actuelle de l'homme et de Dieu, l'apparition de l'acte de transcender chez le croyant et d'une existence nouvelle. Le Christ qui est le même hier, aujourd'hui et demain n'est pas absent, mais au lieu de faire corps avec l'Écriture et la tradition, il surgit comme le promoteur de la « Selbstverständnis ».

Étant donné ces différences profondes, toute tentative de synthèse, comme nous le disions dans nos remarques introductives, est impossible et même pas souhaitable. Il ne s'agit donc pas de dépasser et de surmonter de telles divergences, mais d'en déceler les motifs, les options foncières. Nous sommes placés devant deux orientations théologiques, qui ont un souci commun : faire retentir dans notre monde le message du salut ; mais tandis que la première croit à la pérennité de la doctrine totale de l'Évangile et du langage scripturaire, la seconde est particulièrement sensible aux aspirations et aux idéologies contemporaines et s'efforce d'y faire pénétrer l'essence du christianisme.

La recherche dogmatique à un tournant ? Ces quelques réflexions confirment ce diagnostic ; mais elles ne signifient pas que le théologien fasse table rase du passé et s'engage dans une voie nouvelle. Au contraire, il s'enracine profondément dans l'histoire et prête l'oreille aux voix discordantes du monde actuel ; il est le gardien du « bon dépôt » par la grâce du Saint-Esprit (cf. II Tim. 1 : 14). Il demeure le porteur de ce « grand charisme » que K. Barth reconnaissait chez P. Maury dont il disait — ce qui est valable pour tout théologien — « il a su allier une curiosité théologique très aiguë et très objective avec un sens indéniable de l'humain et du « personnel », et il a sans cesse été préoccupé de mettre cette double lucidité au service de la prédication de l'Évangile à la paroisse, au sens étroit et au sens large du mot »¹.

GABRIEL WIDMER.

¹ K. BARTH, préface à l'ouvrage cité de PIERRE MAURY, p. 6.