

KRA 7045

ÉTUDE CRITIQUE

841
5

KARL BARTH VU PAR LE P. BOUILLARD

Prenons la pensée barthienne pour ce qu'elle est : son originalité est irréductible. On ne peut la situer vraiment que par rapport aux Réformateurs dont elle a accueilli les principes, avec le désir de les faire fructifier de façon plus conséquente, au sein d'un nouvel univers mental.

HENRI BOUILLARD, *Karl Barth*, ***, p.299.

Présenter une étude sur un penseur vivant comme thèse de doctorat en Sorbonne est déjà en soi chose rare, mais exposer et critiquer l'œuvre d'un théologien devant un jury de philosophes est chose plus exceptionnelle encore, développer enfin les idées du théologien réformé le plus représentatif de notre temps quand on est soi-même un Père jésuite marque un tournant dans les relations entre catholiques et protestants : le P. Bouillard a tenté cet effort et il a réussi. Avec ses ouvrages ¹, nous avons la meilleure initiation en langue française à la théologie de K. Barth.

Historien averti des doctrines, l'auteur ne cherche pas seulement à informer ses lecteurs, mais à poursuivre le dialogue avec une autre forme de théologie que la sienne, sur un problème précis : comment le théologien réformé définit-il la relation entre Dieu et l'homme, comment envisage-t-il les rapports entre la nature et le surnaturel ? ² Si cette relation et ces rapports ne nous sont accessibles que dans le

¹ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*. * Genèse et évolution de la théologie dialectique. ** et *** Parole de Dieu et existence humaine. Paris, Aubier, 1957, 3 vol. de 284, 288 et 308 p. Théologie 38-39. L'enquête du P. Bouillard n'est pas menée comme celle du P. Hamer, avec une idée préconçue (J. HAMER : *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*. Paris, 1949), mais dans l'esprit de celle de von Balthasar (*Karl Barth : Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln, 1951).

² Le P. Bouillard a étudié le même problème chez saint Thomas in *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Paris, Aubier, 1944 et chez M. Blondel. *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie*, Rev. Sciences rel., 1949, p. 321-402.

167 7048

Christ et par l'Esprit, que devient le travail du théologien, peut-il encore recourir aux lumières de la philosophie pour rédiger son anthropologie et sa théologie ? Pour résoudre ces questions, le P. Bouillard met en œuvre une information des plus sûres et des plus complètes : la presque totalité des publications de K. Barth qui a suivi de près l'élaboration de cette thèse avant d'assister à sa soutenance, les œuvres marquantes de ses amis et de ses adversaires ; il fait montre d'une profonde compréhension et d'une sympathie fraternelle pour la pensée du théologien bâlois, qu'il traduit en un style clair et précis.

Dans le premier volume, nous assistons à la genèse et à l'évolution de la pensée barthienne : les influences néo-protestantes (Schleiermacher, Kant) jusqu'en 1910, celles du socialisme chrétien (Ragaz) jusqu'au milieu de la première guerre mondiale ; puis la critique toujours plus poussée du piétisme, du psychologisme et l'historicisme ; la reconnaissance de la primauté de la Révélation et le revirement décisif décelable déjà dans le premier commentaire de l'épître aux Romains. Dorénavant, l'Évangile est considéré comme un événement, l'acte de Dieu par excellence qui crée un homme et un monde nouveaux, à la lumière des principes fondamentaux de la Réforme que Barth redécouvre à cette époque : *sola scriptura, Deus revelatus et absconditus, justificatio per fidem propter Christum*. Pour cette théologie, qualifiée de *théologie de la crise*, « la négation est position, la suppression est accomplissement, le oui est dans le nom »¹ ; toute humanisation de Dieu, toute possibilité de Le connaître immédiatement dans la conscience et dans l'histoire en sont exclues. Ni morale, ni religion, ni civilisation ne peuvent établir une relation entre Dieu et l'homme ; seul Jésus-Christ, Dieu devenu homme, révèle Dieu, mais dans l'incognito, avant de Le manifester définitivement à la fin des temps. Puis Barth met en relief le caractère *dialectique* des rapports que Paul établit entre Adam et le Christ, entre le temps et l'éternité, entre l'économie présente et l'économie future². Une esquisse biographique qui fait une place aux influences subies par Barth contribue à la compréhension des causes de son revirement théologique.

¹ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, * p. 26.

² La méthode dialectique maintient sans tenter une synthèse les affirmations de la théologie orthodoxe et les négations de la théologie critique et mystique relatives à la formulation de la révélation en dogmes. Elle affirme qu'on peut et qu'on ne peut pas parler de Dieu ; seul Dieu peut parler de lui. Le P. Bouillard donne cette précision : « ... il convient de distinguer, chez Barth, trois emplois différents de la notion de dialectique, selon qu'elle caractérise la relation concrète de l'homme avec Dieu, ou le discours humain visant à exprimer cette relation, ou l'attitude morale que cette relation prescrit vis-à-vis du monde. Dans le premier cas, il s'agit d'un processus transcendant ; dans le second d'une méthode théologique ; dans le troisième, d'une conduite humaine », *op. cit.*, p. 73.

En 1929, publication du premier volume de la *Christliche Dogmatik*, nouveau tournant, mais toujours dans la direction ouverte par la théologie de la crise : affirmer la *Parole de Dieu*, comme seule norme et seul fondement de l'entreprise théologique, c'est enlever à l'homme toute possibilité de se diviniser. Dès la parution du premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* en 1932, toute trace d'anthropologie générale de type existentielle et de théologie naturelle a disparu. Certes, le théologien de la Parole ne peut se passer de notions philosophiques dans la mesure où elles lui sont indispensables, mais elles ne sont que des hypothèses qui lui permettent de formuler sa pensée et non des principes d'explication¹. L'élection divine et le dynamisme de la Parole occupent une place centrale et définissent l'actualisme de la nouvelle théologie. A cause des nuances de l'expression « théologie dialectique », le P. Bouillard y consacre une excellente mise au point, en examinant les positions de Gogarten, de Bultmann et de Brunner en face de celle de Barth.

Enfin, nous abordons l'étude de cette « christologie conséquente » qui donne à la monumentale *Kirchliche Dogmatik* sa cohérence et son originalité : Jésus-Christ, Parole révélatrice de Dieu, est la source et la fin de tous les développements dogmatiques. Dans cette dernière phase de sa pensée, Barth demeure fidèle à son projet initial : la notion de temps, par exemple, reste au premier plan, mais ses rapports avec celle d'éternité est étudiée à la lumière du Christ qui, comme Verbe incarné, assume le temps humain. Ainsi l'eschatologie ne supprime pas le fait qu'en Christ la fin des temps est déjà présente. En termes de christologie, cela signifie que la divinité de Dieu implique en Jésus-Christ son humanité.

* * *

Cette enquête minutieuse débouche sur la conception barthienne des relations entre Dieu et l'homme, traitée dans deux volumes, dont l'un est consacré à l'étude de l'œuvre de Dieu et l'autre à la réponse de l'homme. L'œuvre de Dieu consiste dans la réconciliation (*Versöhnung*) entre Lui et ses créatures, opérée par le Fils, selon le décret divin. Elle n'est connue que dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, d'après ses titres et ses offices : seigneur, serviteur et homme-Dieu, office royal, sacerdotal et prophétique. Par conséquent, la

¹ La fonction de la réflexion philosophique dans la recherche dogmatique est étudiée principalement dans le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (cf. notre étude sur *Dogmatique et philosophie dans les « Prolégomènes » de K. Barth*, R. Th. Ph. 1954, p. 89 ss.), et celle du raisonnement philosophique dans *Fides quaerens intellectus. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, dont on vient de donner une traduction française sous le titre de *La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1958 et dont on trouvera une bonne analyse in H. BOUILLARD, *op. cit.* *, p. 145 ss.

gravité du péché, de l'offense et de l'incroyance apparaît à la lumière du salut, de la réconciliation et de la foi. La rupture entre Dieu et l'homme se définit en termes existentiels et non dans une problématique ontologique : en soi, la nature de l'homme n'est pas mauvaise, puisqu'elle ne peut être abstraite de l'alliance, mais son être mis au service du mal se corrompt. Une doctrine qui nie tout lien ontologique entre Dieu et sa créature ne supprime-t-elle pas toute possibilité d'un rapport entre eux ? Telle est la question qui ne cesse de se poser au P. Bouillard.

L'étude de l'acte justificateur de Dieu le confirme dans son doute. Sentence divine en vue de la sanctification et de la vocation de l'homme, la justification n'est pas prononcée dans notre monde empirique ou dans un monde idéal, mais dans celui de Dieu ; elle devient une réalité pour nous au moment où le Christ se substitue à nous ; Christ vit en nous et nous vivons en Christ, mais en espérance seulement, car selon l'expression de Luther, l'homme dans l'économie présente demeure *simul justus et peccator*. La foi ne peut donc être comme pour le catholicisme condition de la justification ; elle ne fait que l'attester et la refléter. Mais selon l'interprétation que donne le P. Bouillard des textes pauliniens, « on ne peut se recommander de saint Paul pour enseigner que la foi n'est pas la condition de la justification »¹ ; il n'y aurait pas chez l'apôtre d'opposition formelle entre la Loi et la foi, comme le pensent Luther et Barth, mais une opposition historique, le fidèle justifié par la foi, agissante par la charité, serait en marche vers la perfection.

Cette doctrine de la réconciliation et de la justification dépend d'une christologie qui, selon le P. Bouillard, ne serait pas à l'abri de tout monophysisme². Barth met l'accent sur la substitution, tandis que saint Paul parle du Christ comme celui qui veut nous faire communier à sa destinée. Respecter son humanité, c'est accorder à l'homme la possibilité de collaborer à son salut, comme l'a fort bien compris la théologie posttridentine, si souvent maltraitée par Barth.

Fidèle à Calvin et à ses affirmations centrales du dogme réformé, Barth s'en éloigne dans son interprétation de la prédestination qu'il ne distingue pas de l'élection divine³ : Jésus-Christ, l'Elu qui élit la communauté divine (Israël, l'Eglise) est vainqueur du mal, une prédestination au mal est donc inconcevable. Comme précédemment, le P. Bouillard dénonce le danger qu'il y a à traiter la prédestination sans tenir compte de la foi personnelle : au nom de son actualisme

¹ *Id. op. ***, p. 79.

² On trouve une accusation analogue, mais à propos de l'ecclésiologie réformée, si dépendante de la christologie, in HENRI DE LUBAC : *Méditation sur l'Eglise*, Paris, Aubier, 1953.

³ *Id. op. ***, p. 240.

christocentrique, Barth affirme que la prédestination actuelle dépend du décret éternel et prétemporel ; or, pour un catholique, le décret divin se réalise seulement au moment où la personne choisit de dire « oui » à Dieu.

L'examen de la création confirme cette séparation radicale entre le Créateur et la créature, sous-jacente dans les exposés précédents. La révélation du Christ seule peut faire connaître cette modalité de la relation entre Dieu et l'homme : la Parole par laquelle Dieu crée le monde, préfigure le Christ. Cet exemplarisme christique exclut tout recours au principe de causalité pour rendre intelligible le rapport entre Dieu et le monde : l'action divine semble s'absorber dans un événement de l'histoire, ou inversement elle semble absorber l'histoire humaine dans celle du salut. Nouvel aspect du monophysisme dénoncé plus haut : ce refus de toute analogie, de toute connaissance rationnelle qui permettrait d'éviter toute tendance panthéistique, toute confusion entre Dieu et le monde. Si aucun contact n'est possible entre la conscience créée et l'Être en dehors du Christ, la validité de la connaissance rationnelle est mise en question et ne risque-t-on pas de vider la révélation de tout contenu positif pour l'homme sur le seuil de la foi ?

L'étude de l'anthropologie barthienne nous conduit à une même conclusion : la bonté naturelle inhérente à la nature humaine ne peut être détruite par le péché, parce que comme telle, elle est distincte du péché et demeure la création de Dieu. Cette nature authentique de l'homme n'est connue qu'en Jésus-Christ : le vrai homme est celui qui est capable d'écouter la Parole. On ne peut parler de l'homme en termes d'essence, mais seulement dans des catégories historiques ; c'est la créature à qui il peut arriver quelque chose, que par exemple, Dieu intervienne dans sa vie. Pour le P. Bouillard, Barth sous-estime la décision humaine, « l'autonomie du sujet et la consistance de la créature »¹, et déprécie les anthropologies philosophiques qui, à ses yeux, ne concernent que les phénomènes humains, mais pas l'homme réel². Cependant, définir l'homme comme celui qui est avec autrui, dont le *Dasein* est inséparable de la temporalité, n'est-ce pas recourir implicitement à certaines données philosophiques ? De même, user du terme de nature dans l'opposition entre nature pervertie et nature régénérée qui remplace celle de Luther entre le vieil homme et l'homme nouveau, c'est encore employer un terme chargé de diverses significations philosophiques. Ne faudrait-il pas alors pour respecter le donné intégral de la révélation, conserver

¹ Id. op. ** p. 240

² On comprend les réserves du P. Bouillard : l'homme de Barth n'a presque rien de commun avec l'homme blondélien doué de dynamisme spirituel et promu à la vie bienheureuse.

le couple nature-péché et nature-grâce, caractéristique de l'histoire du salut, de l'événement et celui de nature et surnaturel, pré-supposés ontologiques de cette histoire ? Voilà le point de vue du P. Bouillard très sommairement résumé.

* * *

Comment le croyant répond-il à l'œuvre réconciliatrice et justificatrice de Dieu ? Par la foi et par l'obéissance. Coopère-t-il alors à son salut ou bien la conception barthienne de la connaissance de Dieu et de l'éthique théologique confirme-t-elle les observations critiques du P. Bouillard ? Tel est le propos du troisième volume de sa thèse.

L'objet de la foi qui en est aussi le sujet est si déterminant dans la pensée de Barth qu'il laisse dans l'ombre le problème de l'acte de foi. L'homme ne peut croire sans l'intervention du Christ, fondement et terme de la foi. L'auteur de la *Kirchliche Dogmatik* ne tombe pas dans les difficultés de l'anti-intellectualisme, même après sa critique du psychologisme ; la foi est obéissance, mais aussi connaissance. Dieu est connaissable dans la mesure où Il se connaît lui-même dans la Trinité et où Il se révèle indirectement au croyant par le Verbe. Dans cette connaissance, une altérité de type existentiel subsiste : en Jésus-Christ, Dieu est devant l'homme et l'homme mis en présence de Dieu. Aucune place n'est faite à une connaissance naturelle de Dieu, à une précompréhension philosophique du statut de l'homme devant Dieu comme le pense Bultmann, par exemple ¹. La théologie catholique, comme le remarque le P. Bouillard, insiste elle aussi sur les limites de l'entendement humain, sur les dangers de l'immanence agnostique de Kant et de l'idéalisme de Hegel ; mais refuser à l'homme la possibilité de connaître quelque chose de Dieu n'est-ce pas se condamner au fidéisme et séparer radicalement le Dieu révélé du Dieu de la raison ?

Une exégèse objective des textes du Concile du Vatican et de l'Écriture relatifs à la nécessité de la théologie naturelle montre, selon le P. Bouillard, que la pensée autonome se convertit en pensée réceptive pour accueillir l'Être divin et ensuite sa révélation. De plus, il semble que Barth se méprend sur la signification des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu : la preuve de saint Anselme n'a pas qu'une valeur théologique, mais aussi une portée philosophique ; l'argument de Descartes est proche de la pensée de Barth, puisque, pour lui, l'idée de Dieu vient de Dieu lui-même. Enfin,

¹ Le P. Bouillard a fort bien compris ce qui sépare Barth de Bultmann et le choix que le théologien doit faire entre un point de départ qui s'en tient exclusivement à la Parole et celui qui fait une part aux résultats de la philosophie. Il situe cette séparation et ce choix dans la réponse que l'homme donne à Dieu et non dans l'examen de l'œuvre de Dieu.

malgré son refus d'une connaissance naturelle de Dieu, Barth doit user d'un langage pour exprimer ce qu'il connaît de Dieu ; or, ce langage est humain, même si la possibilité d'en user est offerte par Jésus-Christ ; il est l'œuvre de l'homme, le sujet qui parle et le sujet qui connaît sont un seul et même sujet actif. Donc, même la connaissance surnaturelle suppose une connaissance naturelle. On ne peut rejeter toute analogie d'attribution intrinsèque et ne garder que l'analogie de la foi : quoi qu'en pense Barth, l'analogie thomiste est une modalité du raisonnement qui permet au jugement de se dépasser soi-même et ne pas parler de Dieu comme d'une créature ; elle relève du discours et de la réflexion, tandis que l'analogie de la foi appartient à la sphère de l'événement. Elles s'articulent l'une sur l'autre d'une manière complémentaire ¹.

L'éthique théologique étudie le commandement de Dieu dans le cadre de l'alliance, la sanctification de l'homme à partir du décret qui le justifie. Si l'homme s'imagine connaître le bien et le mal, il est alors justement pécheur. C'est pourquoi la morale chrétienne n'est pas une morale de la conscience autonome ou une morale de l'exemple ; le commandement de Dieu ne se confond ni avec l'impératif catégorique, ni avec l'Idée de Bien. Elle est une éthique fondée sur l'élection et sur la grâce qui donne à la conscience son authentique autonomie pour lui permettre de discerner les conditions de la moralité de ses actes. Tout en faisant les mêmes réserves que pour le problème de la connaissance de Dieu, le P. Bouillard donne une esquisse des principaux thèmes de l'éthique politique de Barth.

Dans sa conclusion, l'auteur rassemble les diverses observations critiques éparses dans son ouvrage. Retenons seulement les points suivants : tout en s'en défendant, Barth construit un système, celui de la christologie conséquente. L'œuvre de Dieu, révélée et actualisée en Jésus-Christ, est tout ; la réponse de l'homme n'en est qu'un prolongement. « Comme la foi et l'obéissance ne font qu'attester une œuvre à laquelle elles ne peuvent nullement contribuer, l'histoire du salut fait figure d'un drame divin qui se serait joué au-dessus des hommes. On a beau répéter qu'elle nous concerne et que nous y sommes inclus, le discours qui la raconte semble souvent flotter au-dessus de nous : rêve christologique projeté sur un ciel platonicien. » Une telle critique résume toutes celles que nous avons rapportées incidemment ; et voici celle qui touche de plus près à l'interprétation barthienne de saint Paul : Barth serait infidèle à cette dialectique ascensionnelle qui caractérise la pensée paulinienne et qui lui permet d'élaborer une théologie spécifique sur les bases de la

¹ On trouvera une critique analogue à celle du P. Bouillard in J. McINTYRE : *L'analogie*, R.Th.Ph. 1958, p. 81 ss.

² H. BOUILLARD, *op. cit.* ***, p. 291.

christologie, ce qui serait inconcevable dans le système de la christologie conséquente : « Tout est à vous, vous êtes à Christ et le Christ est à Dieu. »¹ Enfin, en christologie proprement dite, le monoactualisme unilatéral de Barth semble minimiser le rôle du Christ historique et par conséquent l'aspect humain de l'histoire du salut, la réponse des hommes à l'humanité du Christ, qui édifie l'Eglise.

* * *

Pour répondre d'une manière détaillée aux observations critiques du P. Bouillard, il faudrait examiner point par point son interprétation de la réconciliation, de la justification et de l'élection comme celle qu'il donne de la notion barthienne de foi et d'éthique théologique ; nous nous apercevions que ses préférences, comme il le fait entrevoir dans sa conclusion, vont plus à Barth prophète qu'à Barth systématien, à celui qui rappelle à la théologie la nécessité d'être christocentrique qu'à celui qui ne déduit pas, à tous les niveaux de la réflexion théologique, les conséquences de la médiation du Verbe fait chair. Mais peut-on construire un système théologique, dans le sens scolastique et traditionnel du terme, sur l'affirmation de la priorité et de la primauté de la Parole de Dieu ? Peut-on faire de cette Parole vivante et libre un principe idéal, dont on pourrait déduire à l'aide du raisonnement logique une série de propositions ordonnées les unes aux autres ? Quant à la lumière que le Christ médiateur apporte sur la situation de l'homme dans le monde et dans l'Eglise, les deux derniers volumes de la *Kirchliche Dogmatik* qui poursuivent l'étude de la réconciliation (*Versöhnung*) nous offrent une contribution de premier plan sur le rapport étroit qui unit le Médiateur à son Eglise².

Le P. Bouillard fait remarquer constamment que Barth n'accorde pas à l'homme la possibilité de collaborer à son salut et que sur ce point il est infidèle aux données scripturaires. Barth s'est penché fréquemment surtout dans les premiers volumes de son grand ouvrage sur ce qu'il nomme la *Selbstbestimmung*, l'auto-détermination de l'homme, pour mettre en évidence que cette affirmation de l'homme par lui-même n'est pas sur le même plan que la détermination de l'homme par Dieu. Dieu détermine l'homme non pas dans un sens causaliste ou dans le contexte d'une philosophie de la participation, mais au sens où en et par Jésus-Christ, Il éclaire la condition humaine,

¹ I Cor. 3 : 22-23, cité par H. BOUILLARD, p. 292.

² Cf. KARL BARTH : *Die kirchliche Dogmatik*, IV. Band, zweiter Teil, Zollikon-Zurich, 1955, dont le sous-titre est : « Die Lehre von der Versöhnung, Jesus-Christus, der Knecht als Herr », et IV. Band, dritter Teil, Zollikon-Zurich, 1959 : « Die Lehre der Versöhnung, Jesus-Christus, der wahrhaftige Zeuge » et tout particulièrement le paragraphe intitulé : « Die Herrlichkeit des Mittlers ».

Il en dévoile les structures. On comprend alors pourquoi Dieu doit déterminer l'homme, pour qu'à son tour, l'homme puisse se déterminer pour ou contre l'Évangile. Il sait qu'il existe et il se pose comme un existant authentique, dans la mesure où il se laisse éclairer par Dieu. Sur ce point, Barth critique d'une part le sentiment de dépendance passive cher à Schleiermacher et d'autre part les efforts de la théologie catholique qui visent à définir la part de Dieu et la part de l'homme dans l'œuvre du salut. Nous nous demandons si Barth ne retournerait pas la critique du P. Bouillard contre son auteur, en qualifiant les solutions qu'il préconise de semi-pélagianisme. La position catholique ne tombe-t-elle pas sous la critique barthienne, ne suppose-t-elle pas que le théologien considère la possibilité d'une coopération de l'homme à son salut comme *un spectateur* ? N'oublie-t-elle pas que ma décision personnelle, mon « oui » ou mon « non » en face du salut, n'affecte en rien le Jugement de Dieu et son œuvre ?

Cette deuxième observation nous aide à comprendre le refus de toute connaissance et de toute théologie naturelles que le P. Bouillard ne peut accepter de la part de Barth. En effet, on peut parler dans la perspective catholique d'une problématique des rapports entre nature et surnaturel ; le théologien doué du don d'intelligence et de celui de sagesse pose devant lui les données constitutives de ces rapports et les structures propres de la nature qui peuvent lui être fournies par la philosophie, et celles du surnaturel qui lui sont présentées par la révélation ; il s'agit pour lui de donner une solution à ces données qui sont peut-être opposées, voire contradictoires. La recherche théologique s'appuie sur le donné révélé, mais aussi sur des conclusions philosophiques. Pour Barth, comme pour les réformateurs, la théologie repose sur elle-même et sur elle seule. La Parole de Dieu qui lui sert de fondement et de norme ne peut être problématisée, puisque c'est elle qui problématise toutes les disciplines humaines ; elle ne peut devenir l'objet d'un problème, parce que ses « données » ne sont pas sur le même plan que tout ce qui est donné par ailleurs et qui peut être objectivé ; c'est elle qui nous dévoile à nous-mêmes ce que nous sommes et ce que nous devons être, et nous ne pouvons pas en être les maîtres.

Il y a donc, semble-t-il, une profonde différence entre la conception catholique et la conception réformée de la théologie. De son point de vue, le P. Bouillard a raison d'adresser une aussi vive critique à K. Barth que celle citée plus haut. Mais pour un réformé, l'histoire du salut n'est pas un drame, *un spectacle* qui se serait joué au-dessus des hommes ; la Parole de Dieu n'est pas le discours qui le raconte et qui semble flotter au-dessus de nous. Cette histoire du salut ne double pas l'histoire réelle et effective ; c'est plutôt ce que nous

concevons comme histoire qui est un reflet de l'histoire du salut. La Parole n'est pas un discours qui donne un décalque de la réalité plus ou moins fidèle en langage discursif ; elle est puissance de Dieu, efficace et créatrice. Or, il y a quelque chose dans le discours théologique que la Parole doit constamment réduire au silence, c'est la tendance à faire une place à la *spéculation*, à ces inventions humaines contre lesquelles Calvin n'a cessé de s'élever. Il est donc injuste, selon nous, de qualifier l'œuvre de Barth de « rêve christologique projeté sur un ciel platonicien », même après l'avoir lavée de toute accusation d'hégélianisme comme l'a fort bien fait le P. Bouillard ¹.

Dans ces conditions, faut-il définir le soi-disant système de Barth comme un actualisme théologique, comme le fait notre auteur à la suite de M. J.-L. Leuba ? Le terme d'actualisme ne nous semble pas heureux, parce qu'il est déjà équivoque en philosophie où il a été employé pour la première fois pour désigner des systèmes aussi différents que celui de Gentile et celui de L. Lavelle. Il prête à d'autant plus de confusions, lorsqu'on en use en théologie pour désigner la modalité exclusive de l'intervention de Dieu dans le monde par le Révélateur ; l'action de Dieu en Jésus-Christ est toujours une action personnelle, libre et aimante ; elle ne se manifeste en rien comme une puissance aveugle et fatale, comme un acte pur qui se désintéresse du monde des hommes. Il en va de même de l'action du Fils qui nous fait connaître celle du Père ; elle est l'action du Seigneur, du Serviteur, de l'Homme-Dieu. Et cette action est inséparable de ceux en faveur desquels elle s'exerce : Israël, l'Eglise. L'Elu est uni librement à ceux qui sont l'objet de son élection.

Quant au reproche de monophysisme latent, adressé par le P. Bouillard à la christologie de Barth, il est le corollaire de la critique précédente. Un examen de cette question demanderait une étude de l'hérésie monophysite ; qu'il nous suffise de dire que cette hérésie a pris les visages les plus divers et qu'elle est tributaire de problèmes d'exégèse (Ecole d'Antioche) et d'influences philosophiques (néo-platonisme). La christologie de Barth semble étrangère au contexte historique, exégétique et doctrinal dans lequel le monophysisme s'est développé.

Ces quelques réserves sommairement ébauchées n'enlèvent rien à la valeur significative de l'ouvrage du P. Bouillard pour le dialogue qui se noue entre théologiens catholiques et théologiens réformés. Un théologien catholique très averti des courants actuels de la philosophie et de la doctrine commune de son Eglise prend position devant la plus développée des dogmatiques réformées d'aujourd'hui, après avoir fourni un effort de compréhension digne des plus sincères

¹ H. BOUILLARD, *op. cit.*, ***, p. 296 ss.

éloges. Ses observations critiques sont d'autant plus intéressantes qu'elles circonscrivent le domaine où s'affrontent pensée catholique et pensée réformée : définition de l'objet et de la méthode de la théologie, place et rôle de la réflexion philosophique dans l'élaboration d'une dogmatique, nature de l'œuvre et de la personne du Christ, rôle et comportement de l'homme en présence du décret divin. Faut-il voir dans cette confrontation de deux théologies une illustration contemporaine de cette oscillation permanente au sein du christianisme entre l'assimilation des éléments valables des philosophies et des cultures et leur rejet au nom d'une fidélité toujours plus exigeante à la Parole divine ? Peut-être ; ce qui est certain, c'est que le remarquable ouvrage du P. Bouillard auquel va notre reconnaissance admirative, témoigne de la vitalité de la théologie catholique comme de la théologie réformée.

GABRIEL WIDMER.

54