

bien reconnu quand, après avoir écrit en 1951 sa vaste étude sur Barth, il se décida à consacrer sa pénétration spirituelle, non pas à un théologien catholique, mais à Bernanos, un romancier : « Il se pourrait bien, écrivait-il en effet¹, qu'il y eût chez les grands écrivains catholiques plus de pensée vivante, capable de s'épanouir à l'air libre, que dans notre théologie actuelle, au souffle un peu court et qui se contente à peu de frais ».

Mais cette grandeur de Barth n'est encore qu'une occasion formelle et insuffisante pour justifier le propos du R.P. Bouillard. Il lui fallait une raison plus fondamentale : examiner l'anti-humanisme déclaré de celui qui a d'abord été le théologien du Non, de la crise, de l'anti-apologétique, de l'anti-religion, et maintenant l'inhumanisme possible de celui qui est étrangement devenu le théologien du Oui, de la récapitulation, de l'optimisme, de l'englobement du tragique dans la synthèse du Christ et l'humanité de Dieu. Le R. P. Bouillard s'affronte ainsi aux deux moments d'une théologie qui a risqué autrefois prophétiquement d'écraser le fini de l'homme sous l'infini de Dieu et qui aujourd'hui dans sa systématisation risque de sauver cet homme sans sa participation et de revêtir ainsi « l'apparence d'une gnose tombée du ciel »². C'est à ce second Karl Barth, l'actuel, le réconciliateur et non plus le dénonciateur, que le Père Bouillard consacre ses deux tomes majeurs, les volumes II et III, sous-titrés *Parole de Dieu et existence humaine*. C'est eux surtout que nous discuterons.

Cependant, le volume I, intitulé *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, sera très précieux au lecteur français soucieux de connaître les thèmes, les influences et les compagnons de Barth. Barth commence à parler en prédicateur soucieux de dire aux hommes une parole autre que celle de leurs aspirations ou de leurs déceptions. Il cherche donc à justifier la spécificité de son existence théologique. Pour y arriver, ce premier Barth ne recourt ni à la tradition de l'église, ni même de prime abord à l'autorité de la révélation biblique. A l'origine l'œuvre de Barth ne s'intéresse à aucune des médiations classiques (trinité, église, sacrements, écriture, tradition...). Elle se projette aussitôt aux limites de la mort et de la résurrection, du péché et de la justification, de la préhistoire originelle et dernière de nos événements temporels. Elle parle à l'homme de son entourage le plus lointain, mais aussi le plus décisif, le plus préliminaire. Elle marque le vis-à-vis de Dieu et de l'homme,

1. Urs von Balthasar : *Le Chrétien Bernanos*, p. 9, Ed. du Seuil, 1956.
2. T. III, p. 300.

CHRONIQUES

de l'infini et du fini, de l'éternité et du temps, tout en décrivant l'irruption du Dieu Tout-Autre dans l'ancien monde de l'homme profane et athée. Elle n'est donc pas une gnose du retour aux origines, mais le compte-rendu d'une histoire qui se précipite vers son terme. Cette indissoluble proximité d'un dualisme métaphysique permanent, temps-éternité, et de l'histoire du salut déroulée dans la temporalité, caractérise le premier Barth. Formellement l'histoire demeure et préserve la dialectique Dieu nouveau — homme ancien de devenir un jeu de transcendances ; mais substantiellement il est certain que la passion de Barth va plus à la métaphysique des confins qu'à la théologie des étapes. Elle est une constante démarche dans l'instant, où les contraires échangent leurs poids respectifs, où la nature est déjà grâce, mais où la religion est sûrement péché, où l'action divine emporte un homme qui, sinon, reste en lui-même opposition constante à Dieu, où « l'Eglise s'oppose à l'Evangile comme l'incarnation de la dernière possibilité humaine en-deçà de l'impossible possibilité de Dieu »¹.

Les premières œuvres charrient un torrent de formules semblables, déconcertantes pour une logique externe, mais lumineuses au sein de ce mouvement d'attestation de Dieu dans le monde de la totale profanité. La dialectique, mieux que l'affirmation orthodoxe ou que la négation mystique, sera la méthode préférée pour désigner ces frontières de Dieu et de l'homme, du temps et de l'éternité, sans indûment les atteindre.

Il est utile de rappeler ici quels ont été les incitateurs de Barth : ce ne furent, je l'ai déjà dit, ni les Réformateurs, ni les grands scolastiques, ni les Pères de l'Eglise que Barth creusera plus tard au cours de sa période didactique et professorale, mais d'abord des prédicateurs soucieux de retrouver le contact avec les élans du monde : avec la social-démocratie teintée de prophétisme religieux des débuts du siècle, avec les mouvements de guérison, à la fois populaires et biblicistes, de l'Allemagne du Sud. Ce furent également les « fous de l'échiquier », qui ont au XIX^e siècle dénoncé la chrétienté au profit de la résurrection : Overbeck, l'historien de l'Eglise sceptique, qui apprendra à Nietzsche la faillite du christianisme ; Dostoïevsky, surtout quand il problématise toutes les réponses de l'homme en faveur de la seule question de Dieu ; beaucoup moins, quoi qu'on en ait dit, Kierkegaard, auquel Barth reproche de privilégier la subjectivité de l'individu aux dépens de l'acte de Dieu et d'être ainsi l'héritier de la mystique médiévale et l'un des nourriciers du piétisme moderne.

1. Citation du *Römerbrief*, in Bouillard, T. I, p. 60.

Ce furent enfin plusieurs grandes philosophies auxquelles Barth emprunte sans hésitation, mais avec une liberté souveraine et souvent cavalière, des matériaux culturels. Barth procède avec les systèmes philosophiques à peu près comme les rédacteurs de la Genèse ont agi avec les mythologies babyloniennes : il adopte largement leur vocabulaire et leurs cadres de pensée, mais il ne perd jamais de vue l'objet propre de son attestation théologique. Il est ainsi kantien dans sa critique des limites de l'appréhension religieuse par rapport au Tout-Autre de Dieu. Il est platonicien dans son usage des correspondances entre l'existence humaine et le monde intratrinitaire du discours créateur de Dieu. Il est surtout hégélien quand il s'inspire du mouvement progressif de la dialectique, à la condition de transposer cette dialectique du sein de l'esprit humain au vis-à-vis de Dieu et de l'homme, par conséquent de repousser dans un avenir inatteignable avant la fin de l'histoire par Dieu cette synthèse que Hegel promettait à l'entreprise humaine elle-même.

Incité par des prédicateurs, éveillé par des « prophètes », nourri par des philosophes, Barth trouve alors sa méthode propre. Nous sommes en 1931, quatorze ans après le premier commentaire de l'Épître aux Romains, et à l'orée de la rédaction définitive de la *Dogmatique Ecclésiastique* qui, commencée en 1932, va désormais paraître jusqu'à l'heure actuelle à raison environ d'un tome tous les deux ans, dix tomes massifs de 1932 à 1955. Cette méthode est celle que Barth découvre chez Saint Anselme sur lequel il publie justement en 1931 son commentaire de la preuve de l'existence de Dieu. C'est une méthode circulaire, qui n'achemine pas la réflexion vers la découverte d'un inconnu, mais qui l'installe préliminairement à l'intérieur de son fondement pour la charger alors de découvrir la rationalité et, doit-on ajouter, la beauté rationnelle de ce fondement dont elle vit, sans les connaître encore. C'est une méthode à la fois exclusive dans son critère et inclusive dans son projet, indifférente aux accès et aux conditions de sa possibilité, mais constamment logique dans son exécution. Elle est déroutante d'une double manière : elle surprend d'abord par son caractère abrupt et intolérant, inversement elle émerveille ensuite par son déroulement perpétuellement interrogatif et cognitif, si librement spontané et humain.

Telle elle est dans son rythme interne, telle également dans sa portée externe ; car elle traite l'homme qui est extérieur à la possibilité théologique, c'est-à-dire l'incroyant, comme s'il n'était lui aussi qu'un ignorant du propre fondement de son être effectif. Elle le considère comme existant lui aussi au sein

CHRONIQUES

d'une réalité posée, réalisée, achevée avant eux deux, croyant et incroyant, indépendante de leur adhésion, pour concentrer alors tout son impact sur la prise de conscience de cette réalité. Il ne s'agit naturellement pas d'un cogito réflexif, mais cependant bien d'un cogito intériorisant la foi par la raison, et selon l'hypothèse même d'Anselme, sans recourir aux critères extérieurs de l'autorité ecclésiastique, ni même scripturaire. Elle est antiapologétique mais entièrement démonstrative. L'œuvre de Barth a toujours cette double face : d'une part face externe ultra-dogmatique et semble-t-il se désintéressant des conditions générales de la signification historique ou philosophique, d'autre part face interne de plus en plus analytique, logique, disons-le, systématique et par là même clarifiante et humaniste. Si l'on ne remarque que l'une ou l'autre, on reprochera à Barth tantôt son « gnosticisme panenthéiste », sa faculté de survoler le monde humain à partir du point de vue de Dieu, tantôt au contraire son insistance sur la connaissance aux dépens de la présence, de l'actif et du sacramentel divin. Nous le verrons tout en insistant surtout sur le premier reproche, le R. P. Brouillard lui adjoint également le second, qui en serait plutôt l'antithèse.

Deux questions se posent ici : la première est culturelle. Peut-on pratiquer au xx^e siècle sécularisé la méthode anselmienne proposée à l'âge d'or de la chrétienté ? Peut-on traiter Descartes, Leibnitz, Hegel, Heidegger ou Sartre, pour reprendre certaines des philosophies auxquelles Barth consacre de longues exégèses théologiques, *comme* si elles étaient « une grande question, une grande désillusion et une grande promesse »¹ apercevables à partir de la christologie ? Ce faisant, ne pratique-t-on pas des enjambements où l'assurance de la réalité commune, qui est pour le théologien *le continuum du réel*, l'homme créé, sauvé et réconciliable en Christ, ne suffit pas à dépasser l'évidence des *connaissances* divergentes, que sont les options philosophiques elles-mêmes ? Certes Barth reste très prudent et nuancé dans l'exercice de cette inclusion de l'humanisme dans la christologie. Jamais, de par sa méthode même, il ne vise à convertir malgré soi, à déceler des vides d'attente, voire des apories d'avertissement. Au contraire il veut nommer les positivités profanes, auxquelles la christologie seule pourrait donner la confiance en leurs propres entreprises. La question cependant demeure, même si elle est plus affaire de présentation que de fond : l'enracinement de la nature dans la grâce, de la philosophie

1. Les trois points de vue sous lesquels Barth traite Hegel (in *Hegel*, p. 53, Ed. Delachaux, 1955).

dans la théologie est-il, sans malentendu, réalisable par la seule rationalité théologique, aujourd'hui où les médiations humaines sont devenues essentiellement d'ordre anthropologique ?

La seconde question est doctrinale et plus radicale : la théologie est-elle ainsi une science circulaire et inclusive ? Peut-elle déduire et induire du foyer de la révélation le réel du monde en son entier ? La récapitulation du dessein de grâce de Dieu envers l'homme en Jésus-Christ doit-elle s'accompagner d'une récapitulation correspondante de l'existence concrète de l'homme dans ce même Jésus-Christ ? La *rigueur* de la connaissance des secrets de Dieu dans la seule christologie ne risque-t-elle pas, si elle se double de cette seconde concentration anthropologique, de devenir une *rigidité* à l'égard de la diversité des créatures ?

Nous voici arrivés au cœur des problèmes que pose le R.P. Bouillard dans ses deux tomes majeurs. Sa démarche y comporte trois moments : une analyse très fidèle et admirative, une interrogation de plus en plus appuyée et finalement le rappel ancien, mais selon une formulation très nouvelle, de la réponse catholique aux difficultés que Barth laisserait non clarifiées.

L'analyse répartit la dogmatique de Barth entre l'interpellation de Dieu et la réponse de l'homme. Elle montre combien cette interpellation déborde la seule rédemption et cette réponse la seule justification. Pour Barth en effet comme pour notre temps, le problème théologique central n'est plus, comme au Moyen Age ou à la Réforme, l'angoisse et l'assurance du salut individuel. Il est le rapport total entre le dessein de Dieu dès la création et l'œuvre de l'homme jusqu'à la fin de l'histoire. La particularité de Barth est d'avoir, sans doute pour la première fois dans l'histoire de la théologie chrétienne, entrepris de relier de manière systématique cette origine et cette fin aux concepts centraux du salut en Jésus-Christ. Le R.P. Bouillard note au travers de tous les chapitres sur la prédestination, l'anthropologie, l'éthique, la politique, ce même et constant effort pour ordonner la création, la nature, le cadre extérieur visible de l'homme à partir de l'alliance, de la grâce, de la raison interne invisible de Dieu. Immense entreprise noétique, fondée sur un lien ontologique en lui-même indéchiffrable, pour dévoiler à partir de « l'être » de la christologie la « vie » concrète de l'homme. Cet effort vise à enlever aux réalités humaines l'arbitraire de leur fondement sans les priver en rien de la liberté de leurs élan. Rapportant la décision humaine en totalité à l'initiative de Dieu, il définit cette dernière, justement à cause de Jésus-Christ, comme une liberté dans l'amour, et non comme une absoluité d'essences. Du même coup faisant de Dieu l'acte,

CHRONIQUES

L'événement constant de l'être du monde, il caractérise l'homme comme l'écho, la reprise, la confirmation de cet acte provocateur d'existence croyante. La détermination humaine est correspondance de la destination divine. La créature vit en analogie de connaissance et de conduite avec le Créateur. Le subjectivisme, menace de toute théologie centrée sur la foi, est aussi bien évité que l'essentialisme, risque des théologies fixées sur l'Être de Dieu.

Cependant, cette analogie de la grâce à la nature ne signifie en aucun cas, selon Barth, que nous pourrions voir dans le naturel une préparation au surnaturel. La théologie naturelle demeure le grand ennemi à pourchasser dans le protestantisme libéral comme dans le catholicisme. En effet, une théologie totalement christologique considérera toujours cette voie naturelle, qu'elle soit celle de la conscience ou de la raison, comme une voie idolâtre, où l'homme pense connaître quelque chose de Dieu en dehors de l'événement de sa révélation en son Fils. Or, rien ne nous garantit dans cette perspective naturelle contre les accusations que Feuerbach portait contre toutes les déclarations théologiques : « Dans l'objet de la religion, que nous appelons Dieu... ne s'exprime rien d'autre que l'essence de l'homme ; en d'autres termes, le Dieu de l'homme n'est rien d'autre que l'essence de l'homme divinisé¹. » La nature n'achemine jamais qu'à elle-même.

Par contre, la grâce dévoile dans la nature une destination formelle, qui devient substantielle au moment où cette grâce de la révélation saisit la nature créée pour se refléter en elle. L'événement de Dieu, loin de combattre et d'annihiler le donné de la créature, ou de se substituer à lui, lui donne au contraire sa véracité et sa consistance. Rendons moins aride cette notion d'une analogie venant de la Révélation sur la nature en prenant un exemple : le service politique du chrétien. Il consiste, selon Barth, à désigner et à réaliser le rapport figuratif, qui unit la communauté civile au Royaume de Dieu. Ce rapport reliera donc l'humanisme politique à l'incarnation, la justice à la justification, la revendication sociale à la miséricorde, la liberté à la responsabilité communautaire du peuple de Dieu, la séparation des pouvoirs à la diversité des dons du Saint-Esprit, le dialogue démocratique à la publicité de la Parole de Dieu, la violence à la colère passagère de Dieu, la paix à Sa grâce éternelle. En tout cela, la nature politique ne prétend ni préparer, ni anticiper, ni copier le règne de la grâce. Mais il existe entre

1. L. Feuerbach : *Das Wesen der Religion* (1848, 3^e conférence. Cité par Bouillard, t. III, p. 96).

eux deux correspondances et affinités. Ce refus de la théologie naturelle se double ainsi d'une proximité constamment redécouverte, même après le péché, entre la grâce et la nature.

Cette position est fort nuancée, mais elle n'est pas subtile, si l'on se rappelle le but constant de Barth : en partant de la grâce, fonder tout le donné naturel, non pas s'élever à elle à partir de lui, ni le dénoncer en l'identifiant au péché, mais bien le récapituler en Christ, à la fois Dieu donateur et homme destinataire de la grâce. La nature devient ainsi la dimension en œuvre de la grâce. L'homme regardé et vécu en Jésus-Christ devient la totalité concrète de l'homme, l'homme réel, face auquel l'homme pécheur n'est plus qu'une possibilité perpétuellement effacée, qu'une abstraction pâissante. S'il y a ici radicalisme, ce sera celui d'un oui cosmique et non pas d'une négation piétiste. On comprend dès lors l'affection dernière de Barth pour l'optimisme du XVIII^e siècle, pour l'allégresse de Mozart par delà l'impossible possible de la tristesse, de la mort et du néant.

Tout en suivant cette démarche grandiose de Barth, le R. P. Bouillard se sent pressé d'interroger une pensée qu'il n'ose « ni écarter, ni accueillir sans réserves »¹. J'ai déjà indiqué précédemment la pointe de ses *interrogations* : cette théologie assure-t-elle suffisamment la consistance, l'autonomie, la liberté négative et subjective de l'homme ? Accorde-t-elle à la foi humaine assez d'importance au regard du dessein réalisé par Dieu ? N'oublie-t-elle pas trop la coopération des œuvres de la grâce au salut du croyant ?

Ces interrogations restent fort prudentes, car, — le R. P. Bouillard le sait et le constate —, Barth est en fait l'un des théologiens qui a le plus vivifié la liberté humaine dogmatique, exégétique, artistique ou politique. Le fait de cette influence salutaire est-il cependant un fruit logique de sa dogmatique ou plutôt une heureuse inconséquence à son égard ? Cette théologie, qui forme pratiquement des hommes libres, le peut-elle en bonne doctrine ? Remontant de ses effets à sa méthodologie, le R. P. Bouillard se demande alors si cette théologie s'est suffisamment pensée elle-même. Ces premiers points d'interrogation marginaux débouchent rapidement sur un doute majeur : Barth, en tant que théologien protestant travaillant sur les prémisses de la Réforme, qui a refusé la théologie naturelle, profanisé la philosophie et coupé la théologie révélée de ses soubassements rationnels, a-t-il à sa disposition les moyens doctrinaux

1. T. II, p. 271.

CHRONIQUES

suffisants pour rétablir cette correspondance entre la nature et la grâce, dont la doctrine classique du catholicisme a séculièrement charpenté la continuité et la hiérarchie ?

D'où la *réponse* que rappelle savamment le R. P. Bouillard tout en la formulant d'une manière très neuve : il faut retrouver la véritable valeur de la théologie naturelle. On sait qu'elle affirme la possibilité théorique pour la raison humaine de connaître Dieu, la Révélation du surnaturel ayant pour fonction de réaliser effectivement cette « susceptibilité » première. Le plus intéressant, c'est d'observer ici le sens nouveau dans lequel le R. P. Bouillard emploie cette doctrine classique. Il se montre parfaitement conscient de la double critique que la théologie protestante et la philosophie moderne adressent à la théologie naturelle. La première, depuis Luther, y voit une entreprise illégitime, idolâtre, au sein de l'Eglise de la Révélation par la seule Ecriture. La seconde, surtout depuis Kant, dénonce son incapacité rationnelle. En reprenant cette doctrine, le R. P. Bouillard entend échapper à ces critiques. Il va donc insister non pas sur son rôle de préparation chronologique et de puissance démonstrative, mais sur sa fonction permanente de contrôle d'intelligibilité humaine. Il ne s'intéressera pas à prouver qu'aujourd'hui encore la théologie naturelle peut persuader les hommes de l'existence de Dieu, mais il affirmera que sans cette doctrine la théologie demeure un discours en dehors du domaine de la rationalité, une représentation plus qu'une véritable réflexion. La théologie naturelle serait ainsi, selon le Père Bouillard, le préalable notionnel, qui accompagne de manière nécessaire la parole théologique.

Je crois indispensable de reproduire ici quelques citations. Mieux que tout commentaire, elles feront saisir le point exact de sa critique à Karl Barth : « On doit admettre le principe d'une « théologie naturelle ». Le principe disons-nous : car nous n'entendons pas justifier tout ce qui s'est écrit sous ce nom. Bien des traités ou manuels de théologie naturelle, publiés par des catholiques, ont fait preuve à la fois d'une remarquable faiblesse philosophique, d'une ignorance de l'histoire des idées religieuses et d'un oubli assez net de ce qu'enseignait la Bible et la tradition chrétienne sur le rapport entre connaissance naturelle de Dieu et connaissance de foi. A leur égard, certaines des critiques formulées par Brunner sont justifiées. Celle-ci en particulier : distinguer nature et grâce, ou raison et révélation, comme un premier et un second étage, et les séparer nettement par une horizontale. On n'a pas assez remarqué qu'aucun des Pères de l'Eglise, aucun des grands théologiens du Moyen Age, n'a développé une théologie naturelle

CHRONIQUES

séparée. Saint Thomas lui-même, qui cependant lui accorde plus d'autonomie, l'inclut dans la théologie tout court, et cela aussi bien dans la *Somme contre les Gentils* que dans la *Somme théologique*. Nous ne disons pas qu'il soit illégitime de la traiter à part. Mais alors, il ne faut pas perdre de vue que ce que l'on développe ainsi exprime *l'infrastructure rationnelle, et non pas l'infrastructure de la théologie proprement dite*¹. »

« Le rôle de la preuve (naturelle de l'existence de Dieu) est de dégager la structure rationnelle de cette reconnaissance (de la Révélation) en tant qu'elle est *notre acte*. Elle thématise l'assurance intime que notre croyance en Dieu n'est pas arbitraire et que notre pensée obéissante est une *pensée véritable*. Elle explicite cette connaissance naturelle de Dieu, qui constitue la condition transcendente de la connaissance de foi². »

« L'affirmation philosophique de Dieu n'est pas de même ordre que l'affirmation de foi. Elle garde par rapport à elle, un caractère indéterminé. En ce sens, elle vise un accès qu'elle ne suffit pas à ouvrir. Mais aussi, quand elle le vise au cours d'une réflexion bien conduite, elle permet au croyant d'*expliquer* la connaissance naturelle incluse dans sa foi et d'*éprouver* ainsi, par une démarche critique, la certitude que le Dieu auquel il croit est bien son Dieu et que cette croyance n'est pas une rêverie³. »

« Quand nous disons que la connaissance de Dieu par la foi implique une double possibilité, celle qu'apporte la révélation et la grâce et celle qui est immanente à la raison, nous ne juxtaposons pas ces deux possibilités sur le même plan et nous n'affirmons pas que la seconde suppléerait à une insuffisance de la première. Car l'une est condition d'*avènement*, l'autre condition *transcendante*. Celle-là conditionne la foi en tant qu'*événement*, celle-ci en tant que *sens*⁴. »

« De même que la connaissance naturelle de Dieu est la *condition transcendente de la connaissance* de foi, la conscience morale est condition transcendente de l'éthique chrétienne comme de toute éthique concrète. Aucune ne peut se fonder en tant qu'éthique, sinon au sein d'une conscience morale, originaire et autonome⁵. »

Enfin : « Par loi naturelle nous n'entendons pas un code

1. T. III, p. 133. Sauf dans la citation de la p. 103, les mots soulignés le sont par moi.

2. T. III, p. 177.

3. T. III, p. 131.

4. T. III, p. 103.

5. T. III, p. 234.

CHRONIQUES

qui serait uniformément inscrit en tout cœur humain, un ensemble de règles que chacun découvrirait préformées en lui dès l'éveil de sa raison. Elle est bien plutôt *la raison elle-même comme pouvoir de discernement du sens des conduites*¹. »

La théologie et la loi naturelle, la conscience morale, en un mot la philosophie, assureraient ainsi à la parole de la théologie, qui seule rend compte de l'événement de la révélation, ces structures rationnelles sans lesquelles la parole humaine demeure arbitraire, rêverie, et n'a aucun sens universel possible.

Cette conception de la nature (et de la philosophie) dans ses rapports avec la grâce (et la théologie) me paraît très intéressante et l'apport le plus neuf du R. P. Bouillard dans sa vaste réflexion aux côtés de Karl Barth. Elle se distingue décisivement du schéma traditionnel des deux étages horizontaux nature-grâce, raison-révélation, schéma séculaire mais inacceptable, puisqu'il coupe le Dieu créateur, connaissable philosophiquement, du Dieu rédempteur, réservé à la théologie. Cette conception vise aussi à restaurer ces médiations rationnelles « externes », dont nous avons vu que la dogmatique barthienne se préoccupait au profit de la seule logique interne de la théologie elle-même.

En terminant, je formulerai cependant une réserve et une critique :

1°) L'interprétation nouvelle que le R.P. Bouillard donne du concept classique de théologie naturelle est-il un ressourcement, un sauvetage ou un changement majeur ? Peut-elle concorder, dans sa réduction notionnelle, avec les déclarations radicales du Concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et vrai, notre créateur et Seigneur, au travers de ses œuvres ne peut pas être connu de manière certaine par la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème » ? Certes cette formule est circonspecte : elle parle d'une possibilité et non de la réalité effective de cette connaissance. Elle la limite aussi au Dieu créateur. Pourtant elle désigne bien Dieu lui-même et non pas, comme le souhaiterait le R.P. Bouillard, les conditions structurelles de toute pensée humaine. Il paraît donc difficile d'infléchir vers « les présupposés ontologiques de l'histoire du salut »², vers les *conditions* transcendentales à toute signification humaine, c'est-à-dire vers une ontologie formelle du langage, l'appellation classique de théologie naturelle, dont l'intention constante fut bien d'établir entre nature

1. T. III, p. 258.

2. T. II, p. 285.

et grâce, raison et révélation une continuité probante. Je me suis demandé précédemment si la méthode circulaire de la théologie, si chère à Saint Anselme, pouvait être culturellement pratiquée au *xx^e* siècle comme elle le fut au *xr^e*. Encore plus faut-il se demander ici si la méthode étagée, continue ou même préalable, transcendente de la théologie naturelle, garde un sens après Kant, Feuerbach et tant d'autres ? La signification philosophique y gagne-t-elle ce qu'en vérité l'ambition théologique y renonce ?

2°) Car voici la critique : proposer une vivification de la théologie naturelle pour corriger le manque de consistance de la créature dans la perspective barthienne de la concentration de toute connaissance théologique et anthropologique en Jésus-Christ, n'est ce pas faire reculer l'ambition théologique plus que lui apporter un complément nécessaire ? L'originalité de la théologie de Barth est sa recherche d'une doctrine de la nature, de la création, du concret humain à partir de la grâce. L'inviter à s'adjoindre une thématique rationnelle préalable, c'est demander au théologien de faire un travail autre que le sien propre, celui de philosophe, et, ce faisant, le pousser peut-être à oublier l'ampleur de sa tâche spécifique. N'est-ce pas le cantonner de nouveau dans un surnaturel, qui se superpose à une nature, ayant déjà en elle-même une lumière suffisante pour son ordre ? En voulant enraciner l'événement théologique dans l'intelligibilité universelle, ne détruit-on pas au contraire cette cohérence analogique entre la grâce et la nature, qui donne à l'ensemble barthien son unité de souffle, pour reprendre la si juste observation d'Urs von Balthasar sa « congénialité » avec Hegel ?

Pour maintenir le contrôle de sens, l'appréhension humaine du discours sur Dieu, auxquels le R. P. Bouillard se montre à juste titre si sensible, ne faudrait-il pas, plutôt que restaurer la théologie naturelle, mettre en valeur à l'intérieur de la théologie révélée l'importance de l'homme comme partenaire de l'alliance ? Dans certains développements le barthisme paraît enlever son poids au moment humain : quand dans la formulation biblique il se dépréoccupe de nos concepts présents, ou quand par l'englobement du rejet et du refus dans l'élection de Jésus-Christ, il enlève presque au mal humain la réalité de son pouvoir. Mais dans d'autres lieux le barthisme se présente au contraire comme une théologie vigoureusement équilibrée, où Dieu n'absorbe pas l'homme mais le constitue son vis-à-vis dans la liberté de l'amour. Par exemple Barth élève contre le baptême des enfants l'objection d'être un sacrement sans

CHRONIQUES

partenaire connaissant¹. Il y a donc ici deux éléments qui peuvent se servir de correctifs : l'élément inclusif divin et l'élément cognitif humain. La connaissance, la décision et le service de l'homme ne sont-ils pas exactement le contrepoids à ce « monoactualisme » du Christ, dont le R.P. Bouillard regrette l'excès ?².

Pour conclure, la réflexion critique du père jésuite sur Karl Barth nous apparaît un rappel extrêmement précieux de la tentation permanente de la théologie : se projeter en dehors des conditions de son exercice humain sur les anciens textes de la révélation, survoler ainsi l'insertion historique d'autrefois et d'aujourd'hui au profit d'un discours éternel. Le R.P. Bouillard a su nous donner sur ce point un ouvrage modèle, où la fidélité à l'objet étudié s'allie à une parfaite maîtrise de la réflexion propre.

Est-ce à dire que ce rappel implique obligation de renoncer à l'entreprise si logique d'une théologie qui n'adjoint pas l'événement de la grâce aux structures de la nature, mais qui trouve le sens de ces structures à partir de cet événement, qui établit son cogito réflexif au moyen même de cet acte révélateur ? Je ne le crois pas et je voudrais utiliser ici certaines des réflexions toutes récentes de Paul Ricœur sur « le symbole donne à penser »³. Car la théologie est exactement le contraire d'une réflexion sans présuppositions. Elle est le compte rendu herméneutique d'une histoire attestée. Elle est la ressaisie d'une interpellation incarnée. Elle est le dévoilement de notre vérité et de notre vie dans l'inépuisable des symboles bibliques. Si l'on remplace philosophie par théologie dans cette citation de Ricœur, n'aura-t-on pas une remarquable description de la méthode circulaire d'Anselme telle que Barth la pratique, avec aussi sa part, chronologiquement seconde mais intrinsèquement réalisable, de sens, de rationalité, d'universalité structurelle, telle que la souhaite le Père Bouillard : « Une philosophie amorcée par le symbole serait ainsi tout le contraire d'une apologétique qui prétend acheminer la réflexion vers la découverte d'un inconnu : au contraire, elle installe l'homme à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement et, à partir de là, charge la réflexion de découvrir la rationalité de son fondement. Seule une philosophie nourrie au plein du langage peut ensuite être indifférente aux accès et aux conditions de sa possibilité, et constamment soucieuse de thématiser la structure rationnelle

1. Barth n'a pas encore abordé la doctrine des sacrements, où il nous réserve encore bien des surprises.

2. T. III, p. 292.

3. *Esprit*, juillet-août 1959, p. 76.