

La théologie de Karl Barth

Notre génération, et surtout les jeunes de notre génération ont besoin d'autorité. A preuve le succès des publications de K. Barth. L'assurance avec laquelle le célèbre professeur de Göttingen lance ses anathèmes à droite et à gauche, sa prétention de mettre enfin l'ordre où il ne voit qu'anarchie, sa résolution de resserrer le courant relâché de la pensée théologique et de la ramener dans un lit plus étroit, où désormais elle roulera majestueusement, tout cela témoigne d'un esprit qui se sent fort. Mais de si grandes prétentions supposent des droits bien fondés. Le système est-il assez résistant pour servir de refuge à une foi de toutes parts attaquée?

A vrai dire, l'essai d'une nouvelle orientation vers l'objectivité n'a rien de déconcertant. La rapidité avec laquelle un système théologique suit l'autre ne démontre pas seulement la futilité de ces constructions, mais plus encore la nécessité durement ressentie de donner à l'enseignement théologique une base plus solide. A l'heure qu'il est rien ne nous effraye autant que la richesse même de ces formules, dont chacune en dépit des autres veut exprimer le fond de la foi protestante. N'est-ce pas précisément là variété des teintes éclatantes qui, en automne, annonce la chute des feuilles? Nous serions donc prêts à saluer avec enthousiasme le prophète qui nous arracherait à la misère intellectuelle et morale dans laquelle un individualisme à outrance nous a poussés. Cependant nous sommes convaincus que pour que son effort ne soit pas vain, la nouvelle théologie devra d'abord remplir deux conditions essentielles:

1° Elle sera en relation avec la crise actuelle, dans toutes ses parties étroitement liée aux tendances de son époque et réagissant contre l'insuffisance et la défectuosité des systèmes dominants. —

2° D'autre part elle apportera les moyens pour vaincre la crise, elle répondra aux problèmes soit en les résolvant, soit en les posant à nouveau. Car l'histoire semble prouver qu'on ne gagne rien à vouloir contourner les problèmes que le destin nous fait rencontrer sur le chemin; au moment où l'on croyait en être débarrassé, ils retombent d'un poids plus lourd sur les esprits.

la déclaration de Thorn proclame formellement que le gouvernement de l'Eglise est aristocratique, elle « ne refuse pas d'admettre » que des « évêques, surintendants ou inspecteurs » exercent une autorité supérieure en quelque mesure à celle des autres pasteurs .¹

En Hongrie il y a aussi un régime épiscopal.

Mais après cette rapide tournée en Europe, revenons en France à la fin du XVI^e siècle.

En Béarn il y avait des surintendants au temps de Jeanne d'Albret, mais cette institution ne passa pas en France avec Henri de Navarre.

L'Edit de Nantes ne fit que constater officiellement l'organisation existante en fait depuis 1559 dans les Eglises de France. L'Etat ne pouvait intervenir pour modifier leur gouvernement intérieur.

Mais parmi les membres des Synodes et des Consistoires plusieurs sentirent bientôt les lacunes de la constitution de leur propre Eglise, surtout lorsqu'ils se trouvèrent à même de la comparer avec la constitution des Eglises d'autres pays, en Angleterre notamment. Nous allons donner les preuves de cette assertion d'après divers écrits du XVII^e siècle.

(A suivre)

J. PANNIER.

¹ *Declaratio Thoraniensis (generalis professio doctrinæ ecclesiarum reformatorum in regno Poloniæ, magno ducatu Lithuanicæ, annexisque regni provinciis, 1643)*, chap. VII, de Ecclesia, art. 9: Regimen ecclesie quod attinet, etsi id vero *monarchicum* est, respectu Christi unici regis et monarchi totius universalis ecclesie, tam particularium ecclesiarum regimen in terris externum ea institutione Christi *aristocraticum* esse cernemus: sed ita ut *episcopis* seu *superintendentibus* vel *inspectores*, ordinis et regiminis aliquam super reliquos presbyteros prioritatem non negemus. » (Niemeyer, p. 687.) Parmi les signataires certains sont qualifiés: « Ecclesiarum confessionis bohemicæ per maiorem Poloniam superattendens »; « Ecclesiarum reformatorum in minori Polonia superattendens », d'autres: « senior, consenior ».

A première vue la théologie de Barth se donne comme la quintessence de l'Évangile paulinien. Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois qu'une renaissance du sentiment religieux procéderait de l'étude approfondie des écrits de saint Paul. Aussi le savant professeur se pose en interprète de l'épître, comme s'il s'agissait de réintégrer en ses pleins droits un génie méconnu. Qu'a-t-on fait de sa théologie? L'analyse historique aurait mis en pièces, ce qui formait une unité vivante. Peu important les distinctions par lesquelles on arrive à attribuer tel point de vue caractéristique du disciple de Gamaliel à la tradition rabbinique, telle conception originale du chrétien helléniste à l'influence de la philosophie alexandrinienne ou du culte des mystères, quand on sent palpiter dans chaque phrase le cœur d'un homme que Dieu a détaché de ce monde. Pour reconnaître la vraie théologie du grand apôtre, il faudra savoir faire abstraction de toutes relations historiques. Devant le Dieu absolu Paul de Tarse devient l'homme absolu. Comprendre sa prédication comme l'écho involontaire et objectif de l'âme critique, critique dans ce sens qu'elle réalise entièrement la situation de l'être humain devant son créateur et son juge au moment même où celui-ci, par la croix du Christ, lui adresse l'appel de plus pressant — comprendre ainsi le témoignage de Paul comme le témoignage de Dieu et en faire la pierre de touche de toute théologie possible, telle serait la tâche du penseur religieux. Barth s'y applique avec une sévérité impressionnante.

Ce qui doit captiver beau nombre de lecteurs, c'est la puissance du sentiment religieux qui surgit du terrain si souvent aride de l'exégèse. Celle de l'auteur du « Römerbrief » semble découler directement de son expérience religieuse. Une passion ardente l'entraîne et lui inspire le langage du prophète. On est tenté de citer la parole d'Amos: Le lion rugit-il dans la forêt sans avoir une proie? Mais la proie qui fait rugir le lion n'est pas nécessairement la découverte d'une grande vérité. Il suffit parfois de savoir exprimer les plus profonds besoins d'une époque pour être entendu. Sous ce rapport au moins le mérite de la théologie de Barth est incontestable. Elle est toute moderne dans ce sens qu'elle résulte du même jeu de motifs, par lequel dans le domaine des arts et de la poésie l'expressionnisme a remplacé le réalisme. Dans cette transition un besoin très légitime se fait jour. Depuis un siècle la théologie a dû vivre à l'ombre des sciences puissamment évoluées. En passant par le crible des différentes méthodes scientifiques, la pensée religieuse a été dénaturée ou plutôt ennaturée, perdant ainsi son éclat transcendant.

Il faudra la saisir avant que le rationalisme, l'historisme, le psychologisme l'aient matérialisée, naturalisée, humanisée. La nouvelle théologie ne sera donc ni orthodoxe, ni libérale, mais elle affranchira le sentiment religieux en se déchargeant du fardeau écrasant, dont une érudition mal orientée l'avaient chargée et en l'attachant uniquement à la parole de Dieu, afin de lui rendre son autorité absolue. Barth proclame même la primauté de la vraie science théologique, puisque ce n'est que par la théologie que toutes les autres sciences, notamment la philosophie, touchent au réel, à la vérité. Forte de son indépendance et armée de l'autorité divine, cette théologie jugera le monde et dans ce monde même où tout est relatif, au milieu de cette humanité que le relativisme accable, elle aura le regard fixé sur le seul point immuable, cause, limite et fin du relativisme, la parole de Dieu, origine (Ursprung) de toute vie, de toute connaissance.

Si la lecture des livres de K. Barth, dont l'accès n'est certes pas trop facile, est souvent passionnante, cet avantage est dû en partie à l'art de l'auteur qui, grâce à un style très vivant, sait varier infatigablement ses quelques grandes pensées, mais surtout à l'impression que nous entendons ici la voix d'un homme qui connaît l'âme du siècle et qui en reflète pour ainsi dire l'image dans sa théologie. Rarement le dégoût de la civilisation a trouvé une expression plus poignante. Le spectre de la décadence menace notre génération d'assez près pour qu'elle sache se recueillir pour écouter un prophète qui lui prêche la vanité de tout effort humain. De ce sentiment décadant Barth réussit à faire une vertu, le pessimisme lui servant à donner plus d'éclat à une autorité qu'il place en dehors et au-dessus de toute expérience humaine, à l'autorité d'une parole qui loin d'être lettre morte, est le principe éternel de la vérité et de la vie. La décadence est à la fois motivée et supprimée dans son système. Et à une jeunesse, au sujet de laquelle on pourrait répéter ce mot d'Ezéchiel: « Les pères ont mangé des raisons verts, et les dents des fils en ont été agacées », il offre la double illusion d'avoir établi une vérité toute objective en présentant la misère de ce monde comme le revers négatif de la gloire de Dieu, et de lui donner une ligne de conduite infail- lible, le respect absolu d'une parole absolue. Que pourrait-elle souhaiter en plus?

Voilà pourquoi ce n'est peut-être pas trop dit de prétendre que le système de Barth remplit la première des conditions que doit réaliser une théologie conforme aux besoins de l'heure présente. Barth a compris la crise actuelle qui est une crise d'autorité et à l'éternel problème du $\delta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\acute{\omega}$, qui jamais encore

n'avait été si amèrement ressenti, il donne une solution héroïque. Et vraiment, l'effort tenté est considérable, et la hardiesse avec laquelle l'école de Barth s'apprête à tirer les dernières conséquences du mouvement théologique prétendant dévoiler et faire valoir les plus pures intentions de l'orthodoxie et du libéralisme et sauvegarder le fond précieux de la tradition des réformateurs, pourrait faire croire que vraiment toutes les lignes convergent vers le point culminant de la nouvelle théologie. Mais le penseur est-il ici à la hauteur du prophète? L'effort ne garantit pas nécessairement le succès. Le témoignage de Barth est et veut être une théologie, même l'unique théologie. Encore ses allures critiques provoquent-elles la critique.

Examinons le système de plus près. Quel en est le principe dominant? Pour mener la pensée théologique à bon port à travers les écueils qui la menacent, B. ne voit qu'un moyen: la fonder rigoureusement sur l'idée de la transcendance. Comment la préserver autrement du danger de se résoudre en une simple cosmologie ou anthropologie, de tomber dans le gouffre du scepticisme et de l'illusionnisme? Barth a reconnu comme un des traits significatifs de la piété de Paul le sentiment de la distance absolue qui sépare l'homme de Dieu. Ce sentiment pénètre par tout dans la conception du Dieu tout saint et impitoyablement juste (Roi I-IV) dans l'opposition de la sagesse divine, folie humaine et de la sagesse humaine, folie devant Dieu (I. Cor. I) autant que dans la doctrine de la prédestination ou la vision eschatologique. Qu'est-ce donc que l'eschatologie? Un certificat de non avoir. Par contre ce qui caractérise la foi chrétienne de nos jours, c'est précisément la suppression de la distance, l'illusion de posséder, de comprendre Dieu. Le mystique le tient dans ses sentiments, il en jouit, le rationaliste le tient dans ses formules, il le comprend, le moraliste le saisit dans sa conscience morale, et cela lui suffit, l'historien prétend reconstruire tout son être et en mesurer la taille d'après les traces qu'il aurait laissées dans l'histoire. De plus en plus le Dieu transcendant a été abaissé au niveau des choses de ce monde où tout est jugé à la proportion de l'homme. Mais plus on prétendra posséder Dieu, plus cette affirmation devient douteuse et se rapproche du mensonge. On ne peut arriver à la vérité sur Dieu qu'en reconnaissant l'abîme qui nous en sépare, et en le plaçant résolument de l'autre côté de l'abîme. L'homme ne touchera même pas le bord de son vêtement. A la question: *Finitum capax infiniti* on ne peut répondre — d'abord — que par un non catégorique. Rien qui du côté de l'homme puisse servir à faire le pont, ni révélation natu-

relle, ni conscience morale, l'homme appartenant tout entier à la sphère du *finitum*. L'isolement complet doit assurer l'objectivité du principe absolu.

C'est là que nous formulons une première objection. Il nous paraît que l'auteur, au lieu de s'en tenir à la conception biblique de beaucoup moins sévère, a cédé lui-même à un besoin rationnel. Sa conception de Dieu serait-elle vraiment une donnée primitive? En réalité, telle qu'il nous l'offre, elle a déjà passé par une opération rationnelle, elle a été rationalisée d'après le principe logique que l'être parfait ne peut être conçu à l'état parfait que par opposition à tout ce qui est imparfait. De sorte que ce serait encore la raison humaine qui, inconsciemment peut-être, aurait donné à cette notion de Dieu son caractère précis. Alors le logicien Barth désavouerait le théologien qui considère comme folie l'essai de vouloir comprendre la divinité par une voie humaine. L'idée de la révélation dans cet ordre d'idées n'admet nulle coopération. Aucune analogie ne sert à éclairer l'action divine, aucune catégorie n'a prise sur elle. La souveraineté de Dieu exige qu'il puisse se révéler où il le veut, comme il le veut, quand il le veut. Si la révélation porte un signalement, c'est le signe du contingent, de l'arbitraire, de la singularité. Comme telle elle a daigné s'adresser expressément au peuple d'Israël et se confiner dans les textes de la Bible. Donc la révélation se confondrait entièrement et exclusivement avec la parole de la Bible. Cette affirmation risque encore de diviniser ce qui est humain. Barth avoue que la Bible est un livre entaché de toutes les imperfections communes aux différents genres de littérature. A juste titre elle est sujette à la critique. Le grand tort de la théologie récente ne consiste pas dans le fait d'avoir exercé cette critique avec rigueur, mais de s'être figurée que la foi pourrait en profiter. Rien n'appuie mieux la thèse: « *Finitum non capax infiniti* » que ce vase fragile de la Bible avec ses lacunes, ses contradictions, ses anthropomorphismes et ses naïvetés. Par quelle vertu cette littérature, relativement peu évoluée, a-t-elle exercé une si grande influence? Il faut croire qu'à travers ces récits humains se fait entendre une autre voix, la voix de Dieu. Dans la Bible en général comme dans la vie de Jésus en particulier, le cadre modeste, sinon piteux, tranche avec le contenu glorieux. La puissance divine se révèle non en transfigurant, mais en stigmatisant la misère d'ici-bas. La Bible elle-même n'est que le négatif de la parole de Dieu.

Mais alors comment la révélation devient-elle possible? Car le mot révélation signifie que Dieu a quelque chose à nous dire

et qu'il nous juge capables de le comprendre. Bien plus une vérité révélée est une vérité toute claire qui s'impose précisément par sa limpidité. Mais voilà que l'homme n'a aucune faculté inhérente pour saisir la parole de Dieu. Il faudra donc que Dieu crée en lui cet organe. Tel est la conclusion à laquelle Barth se trouve acculé.

Elle entraîne d'autres problèmes. Quand nous cherchons à expliquer le fait de la révélation, trois possibilités s'offrent à nous: 1° Le principe divin absorbe le principe humain comme le feu absorbe l'eau, à tel point que l'individualité en serait anéantie. Ce cas est purement hypothétique et contraire à toute expérience. 2° Dieu pourrait s'appuyer sur un organe qui serait susceptible d'être son porte-parole et le créateur en ferait l'instrument pour régénérer progressivement tout l'être humain. Cédant à son rigorisme, le professeur Barth semble préférer la troisième solution. 3° Les deux principes étant absolument incompatibles, il pourrait résulter de leur rencontre un jeu de forces semblable à celui qui donne l'élan à la locomotive. Seulement la machine n'a pas de conscience, l'homme en aurait deux! La parole de Dieu touchant la conscience naturelle évoquerait tout au plus le sentiment de la condamnation, car le contraste absolu s'accentuerait forcément en passant du monde objectif dans le terrain psychologique. La conscience normale de l'homme, même du chrétien, en tant qu'il est homme, lui dit qu'il est condamné sans espoir. Or, à côté de cette conscience, Dieu a placé dans l'homme une seconde qui lui affirme la certitude du salut. Et Barth de soutenir que l'âme ne passe pas d'une conscience à l'autre, mais qu'elle les possède toutes deux à la fois. On peut se figurer deux tendances opposées, domptées par une seule volonté, mais deux consciences, les deux douées de leur propre raison, de leur propre volonté, et chacune condamnant l'autre ne pourront coexister que dans une lutte désespérée et éternelle. La théorie du Professeur Barth déchire l'unité de la personnalité chrétienne, elle fait du moment critique de la conversion le caractère normal de la piété, elle met surtout le déchirement tragique de la conscience (Roi VII, 14-25) après la conversion. Il nous semble que la paix profonde qui illumine les grandes personnalités chrétiennes dément cette théorie.

D'ailleurs Barth n'admet pas que l'assurance du salut personnel soit un sentiment permanent. Dieu ne crée l'organe qui doit comprendre qu'au moment où l'homme doit entendre. Car l'éternel ne se confond pas avec le temporel. La révélation n'a aucune durée, elle ne se mêle pas à la vie, comme l'eau de l'af-

fluent se mêle au courant du fleuve; elle touche le cœur comme l'éclair frappe la terre, elle se présente comme une suite d'interruptions momentanées dans un état qui dure et qui est celui de l'homme déchu. Le salut est une entité eschatologique.

Logiquement l'auteur de cette nouvelle théologie devrait en rester là, mais à la fin et tout naturellement il se sent pourtant obligé de répondre à la question: *Finitum capax infiniti* par un oui. Le pont ne peut ni ne doit se former, mais s'il ne se forme pas, il n'y a pas de révélation; la parole de Dieu n'est pas entendue par l'homme. Ce qui fait pont dans la théologie de Barth, c'est la notion de la foi. D'après les prémisses la foi, comme sentiment qui dure, ne peut être qu'une attitude de l'homme naturel, toutefois elle démontre son origine transcendante en s'opposant strictement à la raison. Car la foi n'est autre chose que l'acceptation d'un message qui pour la raison est pure folie (*Glaube = Fürwahrhalten*). Il ne s'agit pas d'aprouver un certain nombre d'articles de foi, d'admettre les miracles ou les faits spirituels (*Heilstatsachen*), il s'agit d'accepter le grand paradoxe que Dieu le Saint, l'Eternel puisse entrer en commerce avec l'homme pécheur et mortel et que celui-ci n'en soit pas anéanti, mais sauvé. Que la foi s'affermisse en une confiance hardie ou qu'elle s'adoucisse en un espoir tendre, une patience soumise, elle reste essentiellement acte d'obéissance, acceptation d'une promesse que la raison ne peut comprendre. Là encore nous recontrons dans l'acte de la foi la même tendance d'éliminer l'homme avec ce qu'il a de plus humain, la raison. La foi châtie la raison. Cependant si la foi doit donner le coup de grâce à la raison ne faut-il pas qu'une autre fonction humaine lui prête une main d'autant plus forte que le coup qui doit être porté sera dur? Nous ne voyons pas qui prêterait la main si ce n'est la volonté. En elle la raison a trouvé l'alliée, le pont a été lancé furtivement. Mais on se demande pourquoi la volonté qui fait tout autant partie du finitum que la raison est jugée capable de s'allier à la parole de Dieu, alors que la raison en est tout à fait incapable? L'analyse de la théorie de Barth démontre l'impossibilité de concilier l'idée de la révélation avec l'idée de la transcendance absolue telle qu'elle a été formulée.

Cette théorie de la connaissance religieuse¹ nous explique

¹ Barth protesterait peut-être contre ce dessein de lui imputer une théorie qu'il n'a nullement développée explicitement. Mais cela n'empêche pas qu'on trouve les éléments de cette théorie dispersés dans son œuvre et qu'on puisse essayer de les coordonner. Il faut avouer que ce travail est assez précaire, vu que B., malgré sa grande prédilection pour les termes abstraits ne se sent pas le courage de mettre le lecteur préalablement au courant de sa terminologie. Voilà pourquoi on a souvent traité sa théologie sévère de dilettantisme philosophique; et le reproche n'est pas sans raison.

comment un enthousiaste tel que Barth a si peu d'estime pour la piété (*Frömmigkeit*). La piété est le résultat d'un compromis. Elle forme pont, d'un côté, avec l'individualité, de l'autre, avec le monde qui est son champ d'action. Active, elle aspire à un rôle positif, tandis que Barth lui réserve un rôle négatif. La situation du chrétien est celle d'un condamné qui reçoit en même temps deux ordres: l'arrêt de sa condamnation à mort et une communication qui lui ouvre la perspective de l'amnistie. Il s'accroche à cette promesse, tout en restant sous la menace du supplice. Ce sont les sentiments négatifs¹ qui caractérisent l'attitude du croyant, la crainte — l'attente — l'espérance (*Furcht und Zittern*). Le motif le plus puissant de la morale, l'assurance du salut, ne joue pas, parce qu'il est constamment paralysé par le contremotif de la crainte². Aussi la théologie de Barth n'arrive-t-elle pas à expliquer l'élan joyeux et l'activité fiévreuse des grands chrétiens. D'autre part, la texture de son système est assez peu serrée et lui permet à l'occasion plus d'une inconséquence.

D'ailleurs il est intéressant de constater combien l'école de B., malgré la tendance de séparer Dieu et l'homme s'efforce de démontrer l'étroite parenté qui existe entre les notions de la parole, de l'esprit et de la raison = *Vernunft*. *Vernunft* dans son sens propre signifie com-prendre = *ver-nehmen*, accepter une vérité surhumaine, transcendante, c'est-à-dire qui vient du dehors, d'en-haut, qui est présentée objectivement. Nul doute que cette affinité existe, mais elle prouve juste l'incompatibilité des deux termes: comprendre = *vernehmen* et accepter = *fürwahrhalten*, puisque comprendre c'est saisir la parole en tant qu'elle est sens, « *fürwahrhalten* », comme le veut B., c'est accepter ce dont le sens nous échappe et cela fatalement.

On se demande quel est l'intérêt qui engage B. à souligner contrairement à sa tendance originale le fait de la parenté que nous venons de relever? C'est le contenu de la révélation qui le force à s'engager dans cette voie. Nous savons combien la Bible et notamment saint Paul insistent sur la responsabilité de l'homme, de tout homme. L'idée de la responsabilité individuelle est le pilier de la morale chrétienne et déjà l'apôtre a reconnu l'impossibilité de maintenir cette idée sans adopter la thèse d'une révélation universelle. Sans préciser comment cette notion d'une révélation universelle s'accorde avec celle de la révélation spé-

¹ Barth semble attribuer aux sentiments négatifs, où l'âme reste passive, une plus grande valeur objective. Cependant la passivité est souvent très subjective, comme dans le cauchemar où le subconscient agit.

² Voir la remarque sur la prédestination page 11.

ciale, Barth la défend avec ardeur. L'idée de Dieu est familière à l'esprit humain. Platon en savait autant que Job. En philosophe dialectique (*Philosophie des Ursprungs*) il a pu voir ce monde jugé et sauvé. Du coup l'image a changé. La révélation spéciale a perdu son éclat. La parole de Dieu qui n'est pas la Bible, mais se cache derrière elle, réapparaît comme le soleil illuminant l'univers. Cette transition n'est pas dépourvue de toute logique. Si la parole de Dieu use de la Bible comme d'un vase fragile, pourquoi une autre littérature ne lui rendrait-elle pas le même service? A d'autant plus forte raison que le contenu de la Bible se résume dans l'unique paradoxe: jugé, sauvé, et que tout détail, ce qui s'est matérialisé dans l'histoire, dans le relatif n'est autre chose que symbole (*Hinweis*) de la vérité.

Il est évident que deux tendances se croisent dans la théologie de Barth. D'une part l'objectivité doit être assurée par une méthode qui fait de la parole de Dieu une entité strictement transcendante. Or, en l'opposant à tout ce qui est relatif, c'est-à-dire au monde naturel, historique et psychologique, on risque de réduire la révélation à une abstraction insaisissable et purement négative. D'autre part, le Professeur Barth, pour éviter le danger signalé, et afin de donner à la révélation un sens positif et chrétien se sent obligé à fonder l'objectivité de la révélation sur l'autorité de la parole biblique. De cette diversité de motifs provient le fait que la forme adéquate de la théologie de Barth est l'exégèse, une exégèse très libre en tant que la parole de Dieu se trouve cachée dans le texte, et très liée, puisque c'est toujours une parole de Dieu qui veut se faire jour à travers le texte. Mais en somme, par sa méthode transcendante radicale, Barth lui-même se prive de tout moyen d'expliquer en quoi consiste le caractère sacré de la Bible, qui pourtant est une unité historique. La considérer autrement (*überhistorisch*) c'est la placer au rang de toute littérature sacrée. Ce qui fait de la Bible un tout, ce sont les relations historiques, que la parole fut adressée à tel peuple, à la suite de tels événements, à tel endroit et pendant un certain laps de temps. La situation abstraite s'est répétée et peut se répéter partout et l'on ne voit pas pourquoi une pensée de Laotse ne serait pas considérée comme parole de Dieu avec autant de raison que le livre de l'Ecclésiaste. La « grandiose ligne biblique » s'élargit logiquement en un plan horizontal.

Suivons maintenant cette « ligne ». Le Christ est le centre de la révélation. Du Jésus historique Barth ne veut rien savoir, moins encore que saint Paul. Mais l'apôtre ne connaissait pas les

Evangelies, nous les possédons. Alors quelle valeur doit-on leur attribuer? A lire le commentaire sur le «Römerbrief», il faut supposer que les Evangelies ont favorisé une erreur capitale. Car c'est grâce à ce qu'ils racontent de Jésus qu'on a pu attribuer quelque intérêt positif aux divers détails de sa vie. Ces faits ont provoqué et nourri l'amour mystique de Jésus et l'abus de la piété (*Frömmigkeitswahn*), tandis que leur vrai but aurait été de démontrer l'échec de la piété. N'est-il pas vrai, s'écrie Barth, que partout où l'on prie, où l'on prêche, où il y a des sentiments et des expériences, le péché surabonde. Etre Jésus homme, c'est «mourir parmi les malfaiteurs avec ces paroles bien connues, dont un Pilate, un Caïphe ne se sont pas rendus coupables». La vie de Jésus se résume dans la croix et la croix est la condamnation qui englobe la totalité de l'existence humaine, y compris la vie de l'homme Jésus. Du fait même que cette vie de Jésus, la plus belle la plus sublime, la plus pieuse a dû aboutir à la croix, Barth conclue que tout ce que l'homme a créé de grand et ce qu'il créera encore, les plus belles œuvres, les plus nobles sacrifices, les plus saintes aspirations, est déclaré nul devant Dieu et n'est pour lui que «Massa perditionis». Il est vrai que la mort sur la croix a sa contrepartie, la résurrection. La parole négative devient positive, elle annonce l'Evangile de la grâce. Cependant ce côté-là se dérobe à la compréhension. La résurrection ne peut être considérée comme fait historique, la révélation n'entre pas dans l'histoire. Inutile de se demander ce qui s'est passé à Pâques et peu importe que le tombeau ait été vide ou non¹. Barth

¹ Citons comme exemple instructif de cette exégèse : Barth, «Die Auferstehung der Toten», 1924, p. 70 ff. sur I Cor. 15, le but que poursuit l'argumentation de l'apôtre : «Die historische Fragestellung als solche, wenn nicht auszuschalten, so doch zu relativieren». «Der ganze Sinn der Verse 12-28 ist ja der, dass dieses historische Faktum, die Auferstehung J., steht und fällt mit der Auferstehung überhaupt. Was ist das für ein hist. Faktum!» «Die vier Tatsachen des ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται, ὤφθη stehen keineswegs chronikartig nebeneinander, wie die «unhistorischen Zusätze» περί τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν und κατὰ τὰς γραφάς beweisen. «Allein das ἐτάφη, das Beweisbare, das Grab, steht in der Mitte wie eine Alphütte im tiefen Tal zwischen zwei 4000 m-Bergen, fast mit einer gewissen Ironie möchte man sagen, dahin gesetzt... als Kontrast...» ...«Was diese Augen sehen, von dem kann man ebensogut sagen, dass es nie und nimmer, wie dass es immer und überall möglich war, ist und sein wird.» ...«Als Ausdruck desselben Tatbestands in den synoptischen und johanneischen Berichten, die auch keinen Auferstehungsbericht geben, höchste Unstimmigkeit und Unklarheit in allen Orts- und Zeitangaben.» «Nicht von Kephas, den Zwölfen, den 500 und ihrem *Sehen* redet er, sondern von Christus, der ihnen erschien, und das muss uns als zweierlei verständlich sein, wenn wir für die Kategorie der Offenbarung auch nur das kleinste Sensorium haben.»

En effet, il nous semble que c'est plutôt une théorie de la révélation qui a inspiré cette interprétation que la simple compréhension de ce que le texte nous offre.

Barth se défend contre le reproche que sa théologie paradoxale

semble vouloir retenir la réalité en abandonnant l'historicité des grands faits spirituels: La Bible alors ne devient-elle pas une sorte de mythologie et n'est-il pas à craindre que l'autorité de la Bible passe de ce fait de l'Écriture sainte à son interprète? En tout cas la conception paradoxale de l'œuvre de Jésus-Christ fait du Sauveur la personnification d'une idée métaphysique, mais non pas une personne qu'on peut aimer.

La parole biblique détachée de toutes ses relations historiques en est-elle vraiment devenue plus absolue? Il est certain qu'un théologien désirant s'instruire sur l'évolution du christianisme primitif, n'apprendra rien dans les livres exégétiques du Professeur Barth; ses commentaires sont d'autant plus intéressants comme ouvrage de controverse affirmant une opposition très rigoureuse contre un système religieux dont Schleiermacher est considéré comme le principal fauteur. Cette tendance nettement polémique a pour effet de lier encore l'absolu à une situation historique, et pour l'accommoder à ce dessein, Barth est obligé de torturer les textes de bien étrange façon. Pour citer quelques exemples: La notion «loi» est élargie et prend le sens de piété (*Frömmigkeit*). Il s'en suit que les mêmes gens qui, d'après saint Paul, sont libérés de la loi judaïque restent en hommes pieux, d'après Barth, esclaves de la loi. La «nation du peuple d'Israël» équivaut à l'institution de l'«Eglise», et l'alternative rejeté ou élu se mue dans le paradoxe rejeté et élu. Ce qui du point de vue de l'homme est rejeté une fois pour toutes, est élu du point de vue de Dieu, et ces deux sentiments restent inséparablement liés l'un à l'autre¹. Ce serait encore fausser l'opinion de l'apôtre Paul que de considérer l'entrée du péché dans le monde comme un fait historique et psychologique. Adam n'est que l'antitype de l'homme nouveau projeté dans le passé; sa chute est celle de tout homme prédestiné à la condamnation. Mais c'est surtout le sens de l'eschatologie qui se trouve sensiblement altéré. L'école de Barth se glorifie d'avoir rendu à l'eschatologie si souvent négligée dans les systèmes théologiques,

est trop compliquée en insistant sur l'idée que les faits, dont il s'occupe ne sont nullement simples. Alors Pierre, Matth., Marc auraient-ils faussé l'Évangile en le racontant simplement?

¹ B. explique Rom. 9, 3 «je voudrais moi-même être anathème... pour mes frères» à sa façon, d'une solidarité rompue il fait une solidarité réelle, l'apôtre se met effectivement à la place de ses coreligionnaires, il n'«aimerait» pas, il est anathème (comme fondateur de l'Eglise).

«Christus ist dort, wo man untröstlich weiss, dass man verbannt ist von Christus weg, nicht aber, nie aber dort, wo man sich gegen die Bedrängnis dieses Wissens gesichert weiss.» Et l'exégète d'ajouter: «Das fasse, wer es fassen kann.» Rom. II, p. 323.

pleine justice. Elle est rétablie, mais à quel prix! Non seulement le réalisme biblique que Barth qualifie de brutal (*grobes, brutales, theatralisches Spektakel*), est transfiguré en symbolisme, le motif le plus puissant de l'eschatologie, l'attente du salut imminent ne joue plus. Car le sentiment eschatologique s'accroît à mesure que le terme de la catastrophe approche. Et quand Barth s'indigne: « Comment attendre ce qui par définition ne pourra jamais arriver », nous lui objecterons que cette définition est loin d'être biblique. Sans la promesse du « bientôt » l'eschatologie est un mécanisme sans ressort. Lui donner un autre ressort c'est l'échanger contre quelque chose de différent. En somme, l'eschatologie purifiée qu'on nous recommande n'est autre chose que le sentiment aigu de ce dualisme radical qui sépare l'ici-bas de l'au-delà. Nous ne nous étonnons pas du dégoût que Barth témoigne pour l'histoire. Il considère que le sort actuel de ce monde resserré dans les lois de l'espace et du temps fait déjà partie de son châtement. L'évolution du monde où règnent le péché et la mort, a aussi peu à faire avec l'ordre de la vie réelle (*ursprüngliches Leben*) que « la décomposition du cadavre avec les fonctions du corps vivant ». En tant que ce monde est caractérisé par l'évolution dans l'espace et dans le temps, par les besoins du βίος, du πάθος, de l'ἔπος, par l'instabilité et la mortalité, le dualisme du professeur Barth se rapproche assez de celui des systèmes gnostiques. Mais cette ressemblance ne serait qu'apparente, puisque ce monde-ci est en principe annulé par l'ordre transcendant. Les soupirs de la créature guident la pensée consciente vers le royaume des cieux. Vivre cette vie les yeux ouverts c'est constater que ce monde est jugé. En plus la valeur transcendante des dogmes de la chute et de la création est pleinement reconnue. Seulement étant donné que l'espace et le temps caractérisent le αἰὼν οὗτος, la création apparaît comme châtement de la chute. Mais voilà que la condamnation est tout autant fait éternel (Urfactum) que la chute. L'homme commet le péché étant réprouvé, l'homme est réprouvé pour avoir commis le péché. Et le problème se pose sans merci: Qui est alors le coupable?

Le dialecticien Barth ne redoute pas les paradoxes, il en fait plutôt la gloire de son système. Une dialectique faisant du paradoxe le signe même de la vérité, offrira facilement une retraite à son auteur, chaque fois qu'il se sentira attaqué. Reste à savoir si la dialectique en elle-même est suffisamment fondée pour résister aux assauts de la critique.

La méthode dialectique à l'appui de laquelle le théologien de Göttingue développe ses idées est l'application logique du

principe: *Finitum non capax infiniti*. Aucun énoncé métaphysique ne peut atteindre directement son objet. On ne peut s'approcher de la vérité absolue qu'en opposant à la thèse son antithèse. L'absolu ne tient pas dans un système de formules rigides, il s'accommode au jeu libre de la dialectique. Cette méthode n'a pas besoin d'être justifiée. Elle a ses grands représentants. Toutefois il est piquant de constater que Barth emprunte sa méthode à cette philosophie idéaliste (de Fichte et de Hegel) qu'il a en horreur, et que c'est ainsi la raison tant dénigrée qui, avec une confiance illimitée en elle-même, a élaboré cette méthode pour arriver à saisir l'absolu. Les différences sautent aux yeux. La dialectique classique est optimiste et constructive, elle ne dissocie qu'en vue de la synthèse à former et progresse de synthèse en synthèse. La dialectique de la nouvelle école théologique n'aboutit jamais à la synthèse, elle est pessimiste à l'égard de la raison et destructive parce qu'elle se contente de dissocier. L'une jette des ponts, l'autre creuse des abîmes. Hegel apparaît comme un conquérant à la découverte de nouvelles vérités, Barth veut en quelque sorte rationaliser des contradictions existantes en les pressant dans la formule légitime de l'antithèse. Le paradoxe est incontestablement un principe d'une certaine utilité. Nous opposons par exemple les deux sentiments amour et colère pour obtenir la notion de l'amour divin. Là le paradoxe rapproche les termes extrêmes d'une série cohérente et susceptible à être comprise encore comme unité. Toujours est-il qu'il faut s'en servir prudemment, c'est-à-dire observer les règles qui en limitent l'emploi. Barth lui-même ne s'avise pas de corriger la thèse Dieu est juste par l'antithèse Dieu est injuste, et s'il conclut de la prémisse: Dieu est esprit, que la parole est l'expression adéquate de son activité, il se garde bien de compléter l'affirmation par son contraire en ajoutant: Dieu est matière. Comment arriverait-il à sa conclusion? Or est-il permis de baser toute une partie de la dogmatique sur la thèse: Dieu réproche l'homme parce qu'il est pécheur, quand on oppose à ce sens son contresens: L'homme pêche parce que Dieu l'a réproché. Quel est l'effet de cette dialectique sinon de neutraliser le jeu libre de la pensée. La portée tragique du dualisme nous semble menacée par une dialectique qui met tout en suspens, n'osant être affirmation qu'à l'égard de la réalité de Dieu; de sorte que la conception de Dieu dans l'ensemble de ce système nous rappelle parfois singulièrement celle de Parménides qui voit en Dieu l'être immobile et seul réel, tandis que tout mouvement (évolution, histoire, progrès) n'est qu'apparence.

Partant des prémisses de cette philosophie religieuse, pourquoi ne pas faire un dernier pas et nier la réalité d'un monde où tout est à la fois vivant et mort, vrai et faux, bon et mauvais, pourquoi ne pas nier la vertu et nier le péché? Il est fort à craindre que la Bible ne puisse m'en empêcher, étant donné le caractère arbitraire de l'exégèse sur laquelle la doctrine prétend s'appuyer. Ensuite le rythme dialectique ne m'engagerait-il pas à compléter la thèse de la révélation biblique par l'antithèse du bouddhisme? Qu'est-ce qui m'oblige à m'arrêter à la révélation biblique, si l'homme avec ses besoins, l'histoire avec ses faits n'ont rien à dire? En vérité, c'est encore le motif individualiste qui triomphe dans la théologie du professeur Barth. Car en dernier lieu ce n'est pas seulement une impression subjective (ce qui n'exclut pas l'objectivité), mais très personnelle qui a décidé de ce système, pessimisme qui est le fait d'un type de chrétien dégoûté de la science et dégoûté de la politique et en quelque sorte neutre dans les deux domaines. L'autorité qu'il érige est bien plus sa raison propre que l'autorité de l'Évangile.

La théologie du professeur Barth soulève de grands problèmes, mais elle les embrouille plutôt que de les éclaircir. C'est l'objectivité qui lui tient à cœur, cependant on se demande en vain où sa pensée, après avoir repoussé le rationalisme, l'historisme, le psychologisme, trouve l'objectivité. N'arrive-t-il pas que pour combattre l'un, l'historisme par exemple, Barth s'appuie sur l'autre, le rationalisme, et vice-versa, sans arriver à faire coïncider sa métaphysique avec le contenu de la Bible. Avant tout il faudrait que ce philosophe malgré lui nous donnât une théorie de sa connaissance religieuse qui exposerait clairement les principes de sa pensée. Sa théologie est trop saturée d'éléments philosophiques pour qu'on puisse l'accepter comme simple témoignage. Jusque-là il nous sera permis de douter de sa mission réformatrice.

P. SCHERDING.
