NOTION DE RÉVÉLATION ET CHRISTOLOGIE DANS LA « DOGMATIQUE » DE KARL BARTH

La lecture des volumes parus de la *Kirchliche Dogmatik* demande certes un effort de longue haleine, mais le lecteur qui l'entreprend est largement payé de sa peine par la clarté ainsi obtenue sur la pensée parfois si abstruse du dogmaticien bâlois. Rendons-lui cet hommage d'être parvenu à nous donner au moyen de ces livres considérables une vision très nette de ce que — que le terme plaise ou déplaise — nous appellerons son *système*. Le mot avait été prononcé dès l'apparition du *Römerbrief*, tant le lecteur avait alors déjà le sentiment d'une classification ordonnée des pensées émises, l'impression qu'il y avait dans cette œuvre si originale une manière très précise et très mûre de voir les faits bibliques. Mais dans ce commentaire fameux, le système n'apparaissait qu'indirectement : il était difficile de le saisir dans sa cohérence.

La *Dogmatik* nous apporte une conception de la révélation qui frappe immédiatement le lecteur par la logique rigoureuse avec laquelle elle est exposée. Il y a un point de départ, une ou deux grandes idées dont tout le reste est rationnellement déduit. Ce caractère rationnel de l'exposé est d'ailleurs reconnu et revendiqué par l'auteur dans un passage (I/1, p. 312) où il distingue soigneusement une théologie rationaliste d'une méthode rationnelle d'élaborer les pensées reçues dans la soumission à l'Écriture sainte. De toute manière, nous ne pouvons que nous incliner devant la maîtrise avec laquelle Karl Barth manie la logique déductive. Son œuvre, à cet égard, n'est pas sans offrir une parenté frappante avec celles des grands philosophes romantiques : Fichte, Hegel, Schelling.

Nous ne voulons pas discuter maintenant dans quelle mesure ces déductions reposent vraiment sur un point de départ scripturaire. Il y a certes beaucoup de rapport entre le système barthien et l'Écriture : mais nous ne croyons pas lui faire tort en disant que, comme les grandes philosophies, il a une cohésion interne qui peut être relevée et admirée, indépendamment

du jugement de vérité qu'à la lumière de la Bible et de notre propre foi nous devons chercher à porter sur lui.

Au centre du système, nous trouvons une notion de la révélation. Elle domine et explique tout. A elle vient se suspendre par des fils logiques aisément discernables tout le reste de l'œuvre. Cette conception de la révélation est tirée de Kierkegaard. Qu'on lise pour s'en convaincre les *Miettes philosophiques*. Tout le barthisme est en germe dans cet ouvrage et nous n'arrivons pas à voir comment Karl Barth — si différent de Kierkegaard à tant d'égards (1) — pourrait récuser cette ascendance de sa pensée. Dans cet ouvrage curieux et difficile, le penseur danois reprenant et dépassant certains aspects du socratisme (2) a posé la question de nos rapports avec la vérité. Celle-ci, estime-t-il, n'est pas en nous et, au contraire de ce que pensait Socrate, il ne suffit pas de se connaître soi-même. La vérité est essentiellement hors de nous : logiquement, en effet, l'homme qui cherche la vérité ne l'a pas en lui-même, sinon pourquoi la chercherait-il ? L'homme est donc hors de la vérité et loin qu'il désire vraiment la vérité, il s'éloigne plutôt d'elle et c'est elle qui le cherche. L'homme doit être défini comme la *non-vérité* et Dieu comme le seul maître possible de vérité.

Imaginons cependant une intelligence désireuse de se porter à la rencontre de la vérité : elle entreprend un effort dans lequel elle ne peut que se briser ; elle se heurtera à sa limite, car Dieu est absolument différent d'elle et « la différence absolue ne peut pas même être pensée par l'intelligence » (3). Un penseur en quête de la vérité ne peut donc qu'aboutir au *paradoxe*, c'est-à-dire arriver jusqu'au point où sa pensée se brise devant l'inconnaissable. Les meilleurs penseurs seraient donc les plus paradoxaux, en ce que c'est à eux que la limite de l'intelligence apparaît le plus clairement (4). D'où la déclaration de Kierkegaard : « Il ne faut pas penser de mal du paradoxe, cette passion de la pensée, et les penseurs qui en manquent sont comme des amants sans passion, c'est-à-dire de piètres partenaires. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre perte, et c'est également la suprême passion de l'intelligence que de rechercher le choc, nonobstant que ce choc, d'une façon ou d'autre, mène à sa propre ruine » (5).

Dans une telle perspective, impossible de prouver Dieu ou de le saisir de quelque manière. Dieu échappe par définition à la pensée. C'est en quelque sorte *l'a priori* du système que nulle part l'homme ne peut posséder la moindre parcelle de vérité. La seule forme de vérité humainement accessible, c'est

(1) L'élément personnel, si important dans l'œuvre de Kierkegaard, ne joue pas de rôle chez Barth : rien dans la *Dogmatik* des confessions voilées que nous apportent les *Stades* ou la *Répétition* ! — (2) Voir notre étude sur « Kierkegaard et Socrate », *Rev. de théol. et de philos.* 1943, p. 114 s. — (3) *Miettes philosophiques*, trad. Ferlov et Gateau, p. 111. — (4) Nous retrouvons dans le *Römerbrief* et la *Dogmatik* une estime analogue pour certains intellectuels destructeurs : Nietzsche, Overbeck, Drews, Strauss : voir I/1, p. 26, I/2, p. 384, *Römerbrief* (5^e édition), p. 289, etc. — (5) *Miettes philosophiques*, même trad., p. 100.

le néant de notre effort intellectuel, c'est l'acceptation du paradoxe. Nous sommes ici sur le chemin de la foi qui consiste à s'incliner devant notre limite, ou plus exactement à souffrir devant elle (1), mais cette souffrance est féconde. Dans ce brisement de soi-même devant l'inconnu, l'homme qui croyait se connaître « se perd en perplexité sur lui-même, et au lieu de la connaissance de soi prend conscience du péché, etc. » (2). Dans ce choc que Kierkegaard appelle l'instant, la vraie situation de l'homme (non-vérité devant la vérité) se découvre. Relevons cependant que le philosophe peut regimber devant cette mort intellectuelle et prétendre y échapper : il peut, en d'autres termes, ne pas s'incliner devant l'inconnu qu'est Dieu, mais essayer de le réduire : « nos philosophes, écrit avec ironie Kierkegaard, répétant Shakespeare, ne sont-ils pas là pour ravalier au quotidien et au banal les choses surnaturelles » (3).

Cette extraordinaire méditation sur nos rapports avec la vérité est, nous l'avons dit, à la base du barthisme. Barth adopte tel quel ce qu'un autre siècle eût appelé le pyrrhonisme (4) de Kierkegaard et c'est dans cette acceptation qu'il faut situer son fameux rejet de l'immanence. Aucune vérité en la possession de l'homme, ni sur le plan de l'histoire, ni sur celui de la pensée : voilà ce que l'auteur des *Miettes* a enseigné à l'auteur de la *Kirchliche Dogmatik* ; une vérité hors de nous, une vérité que nous ne pouvons découvrir, mais qui peut, elle, nous révéler à nous-mêmes en nous apprenant notre état de non-vérité.

On ne saurait trop souligner la commodité d'une telle solution : elle offre sur beaucoup d'autres l'avantage d'être absolue (5). Elle enlève tout à l'homme et supprime d'un coup toutes nos perplexités quant à la fixation des limites de son pouvoir intellectuel. L'homme, étant non-vérité, ne peut rien posséder : ni rationnellement, ni même moralement, il ne peut retenir une parcelle de vérité. Celle-ci est toujours hors de lui : dans le choc de l'instant, son néant s'illumine, puis la nuit retombe. Tout au plus gardera-t-il le souvenir de cet éclair où sa non-vérité s'est découverte. Barth est un kierkegaardien conséquent lorsqu'il établit (I/I, p. 194-260) le caractère de la rencontre entre l'homme et la révélation : le *hic et nunc* correspond très bien à la notion kierkegaardienne de l'instant ; dans le choc provoqué par Dieu, l'homme découvre son existence et se voit qualifié de rebelle. Il est suprêmement abaissé quoique, découvrant Celui qui le renverse, il trouve en même temps un fondement à son existence. Mais de cette rencontre révélatrice, l'homme ne reçoit rien qu'il puisse garder. Il n'y a pas d'hommes pieux devenus en quelque sorte possesseurs de Dieu et de sa parole. Même le chrétien reste absolument non-vérité en sorte que s'il essayait de découvrir en lui-même un résultat de ses premières rencontres avec la Parole, il

(1) *Miettes philosophiques*, p. 132. — (2) *Id.* p. 121. — (3) *Id.* p. 123 s. — (4) VINET, *Etudes sur Pascal*. — (5) Il est évident que, vis-à-vis d'un certain optimisme moral et intellectuel, le kierkegaardisme a une valeur de protestation, mais il dépasse de beaucoup le but à atteindre.

entreprendrait une tâche aussi vaine que celle de l'homme qui voudrait dans un étang puiser le reflet de la lune avec une passoire (I/1, p. 226). La formule est frappante : elle est surtout absolument logique avec la conception esquissée dans les *Miettes philosophiques*.

Cette remarquable cohérence du système nous est déjà apparue comme un trait caractéristique de la *Dogmatik* : Barth est un excellent logicien. L'idée jetée par Kierkegaard dans la circulation intellectuelle, il la prend, l'étire dans toutes les directions par une minutieuse analyse. Pour s'en rendre compte, il faut aller tout de suite au cœur de la *Dogmatik*, au chapitre consacré à poser la question de l'essence de la Parole de Dieu (1). Titre déjà logique avec le système, car Dieu étant l'insaisissable, sa Parole ne peut être sondée directement : ce n'est qu'indirectement que l'on pourra dire ce qu'elle est. Remarquons à ce propos que ce caractère indirect de la description se retrouve dans toute l'œuvre de Karl Barth. Son Ethique, par exemple, ne pouvant être la mise en ordre de vérités morales immanentes, sera une suite de déductions indirectes, dans le domaine éthique, de certains caractères de la Parole (2).

La description indirecte de la Parole, logique avec le refus de toute immanence de la vérité, pourrait être appelée une méditation philosophique sur la manière dont la Vérité nous atteint (3). Karl Barth s'efforce de ne pas tant décrire l'homme saisi par la vérité — ce qui serait une forme d'anthropologie — que la vérité saisissant l'homme.

La vérité, constate-t-il, nous atteint sous la forme d'une parole : le discours ecclésiastique, l'Écriture sainte, enfin la révélation elle-même sont parole. Or la notion de parole (I/1, p. 138-139) emporte celle de *spiritualité*. Spirituelle, la parole est « la forme dans laquelle la raison se communique à la raison, et la personne à la personne » (p. 139). La parole revêt donc un caractère *rationnel* (ceci en opposition au *numineux* d'Otto). Enfin elle est *réelle et vraie* et de ce fait place l'homme qu'elle atteint devant une décision : la Parole réclame une réponse (4).

Mais que Dieu parle, cela implique aussi le caractère *personnel* de la révélation. La Parole est active : elle ne consiste pas dans la communication de vérités impersonnelles dont nous pourrions ensuite disposer. C'est à propos de ce caractère dynamique de la Parole qu'apparaît ce qui sépare Barth de l'ancienne orthodoxie. La Bible ne saurait être pour lui un code de vérités données une fois pour toutes. La vérité nous vient sans doute à travers la Bible, mais elle ne reste pas emprisonnée en elle : le tort de l'ortho-

(1) *Dogmatik*, I/1, p. 128 sq. — (2) Voir à ce propos la brochure *Rechtfertigung und Recht* (Evang. Buchhandlung Zollikon, 1938). — (3) Il y a un amusant paradoxe à constater qu'après avoir nié toute possibilité pour l'homme de posséder la vérité, il est cependant possible d'écrire une *Dogmatik* qui compte déjà plus de 3000 pages. — (4) La *réponse*, chez Barth, correspond à l'idée kierkegaardienne de la décision. (Voir les *Études kierkegaardiennes* de M. Jean WAHL, chap. VIII, p. 257 s.)

doxie est d'admettre l'immanence, une immanence surnaturellement donnée si l'on peut dire, mais cela, pour Barth, est déjà trop (1).

Dynamique, personnelle, la Parole est encore *dirigée vers nous*. L'homme est en fait le but de la Parole. Mais il n'en est jamais le Maître : elle doit lui être toujours redite à nouveau (p. 145). Par ailleurs, venue d'en dehors de lui, la Parole *limite et fonde* notre existence. On peut la qualifier de *réconciliation*, car elle rétablit, entre Dieu et nous, un rapport interrompu (p. 147).

Ainsi cette première analyse de la révélation, conçue comme une parole venue de Dieu à nous, contient en germe toute la Dogmatique : l'activité de la Parole et le fait qu'elle prend l'initiative du rapport d'une part, la constatation que ce rapport à la fois nous limite et nous fonde, voilà les deux grandes lignes sur lesquelles la logique du théologien va travailler (2).

Sur la première de ces deux voies, nous trouvons logiquement la notion déjà esquissée par Kierkegaard de la *Gleichzeitigkeit*. Une parole qui n'est pas emprisonnée dans l'histoire est toujours actuelle, *contemporaine*. L'histoire peut lui servir de véhicule, d'où la distinction entre *historisch* (ce qui appartient au plan de l'histoire) et *geschichtlich* (ce qui, au travers de l'histoire, conduit à une rencontre réelle entre l'homme et Dieu) (I/1, p. 343). Le Jésus de l'histoire *peut* être l'occasion d'une rencontre entre l'homme et Dieu, mais ce n'est pas nécessairement le cas : « des milliers de gens pouvaient avoir vu et entendu le Rabbi de Nazareth, mais ce fait historique (*dieses historische*) n'était pas la révélation ». La notion de *Geschichte*, très étroitement apparentée à celle d'existence chez Kierkegaard, désigne donc simplement « le fait que ce que la Bible appelle révélation est toujours un rapport concret avec un homme concret ». De ce point de vue, une légende (p. 345) peut être créatrice d'histoire (*Geschichte*) : en d'autres termes, à travers un récit biblique qui n'est pas *historisch*, Dieu peut rencontrer l'homme. On voit à quelles audaces conduit le refus de toute immanence : la question de savoir s'il y a des événements contenant la vérité ne se pose plus. Une indifférence complète quant à l'historicité des récits évangéliques remplace dans le barthisme l'importance peut-être excessive que le XIX^e siècle finissant avait mis à discuter l'authenticité de chaque parole, de chaque épisode. Mais cette extraordinaire liberté à l'égard des faits évangéliques (3)

(1) Une conception supranaturaliste de l'Écriture se heurte nécessairement à la conception de Barth : celui-ci signale à maintes reprises le caractère particulier de sa position (voir I/1, p. 115, 127 ; I/2, p. 577, 580 s.). — (2) Le lecteur de la *Dogmatik* est souvent frappé de voir à quel point les mêmes idées sont sans cesse reprises sous une forme nouvelle. Ainsi la question de l'Écriture traitée au début du vol. I/1 est reprise vol. I/2, p. 500 sq. ; la christologie est abordée vol. I/1, p. 404 sq., pour être reprise I/2, p. 1-49, et de nouveau p. 134-221. — (3) Voir dans *Die Auferstehung der Toten* (2^e éd., München, 1926), le commentaire que donne Barth de I Cor. xv, 4 (pages 77-80).

— logique, constatons-le encore une fois, avec la répudiation de toute immanence — ne contredit-elle pas l'expérience millénaire de l'Eglise pour laquelle la vie du Christ, des prophètes, des apôtres est un don de Dieu en son essence même ? On mesure ici à quel point la construction barthienne s'élève sur une base de scepticisme : son auteur, ne l'oublions pas, a été l'élève de Drews (I/2, p. 19) et cet élément de son évolution spirituelle explique bien des choses.

Toute immanence étant répudiée, il devient évident que n'importe quelle parcelle de la réalité matérielle ou intellectuelle peut devenir véhicule de la Parole : « Dieu peut parler par le communisme russe, par un concert de flûte, par un arbuste en fleur ou par un chien mort » (I/I, p. 55), constate Barth. Si les récits bibliques sont le lieu de la Révélation, ce n'est donc pas à cause de leur contenu, mais à cause du libre choix de Dieu ⁽¹⁾. La liberté divine est donc l'explication du mystère, devant lequel Barth s'incline, qu'un certain livre, la Bible, soit la place par laquelle Dieu nous parle. Mais ce fait n'implique de sa part aucune concession à l'immanence : rien en somme, de plus divin dans la Bible qu'ailleurs, elle n'est et ne doit être qu'un véhicule.

Ici encore tout est logique avec le point de départ. Admettre que l'Écriture sainte contienne des vérités, descendues en quelque sorte ici-bas, entrées dans l'immanence, ce serait rompre avec des principes adoptés une fois pour toutes. Ce serait limiter la liberté de la Révélation, ce que Karl Barth ne veut à aucun prix. Au contraire, il exige, avec l'impérieux vouloir du logicien, que le lieu par lequel Dieu nous rencontre, le *voile* en même temps qu'il le *dévoile*. C'est un de ses principes de connaissance religieuse que *le moyen de communication choisi ne correspond pas à la chose qu'il veut communiquer, mais au contraire la contredit*. Nous retrouvons sous cette forme élaborée, élevée à la hauteur d'un principe épistémologique, la notion kierkegaardienne du paradoxe. Pour défendre la liberté de la révélation, Barth estime que l'enveloppe de la révélation ne peut pas prouver la valeur de son contenu. Ainsi (I/I, p. 171) l'Eglise est humainement une société semblable à d'autres sociétés, la prédication est un discours quelconque, le sacrement est un symbole placé dans le voisinage compromettant de bien d'autres symboles ; la Bible est l'histoire d'une religion asiatique et de ses prolongements hellénistiques, Jésus-Christ est, à bien des égards, un fondateur de religion comme un autre. La Parole de Dieu est donc revêtue d'un voile, elle n'a rien de brillant, et on ne peut même pas dire qu'elle reflète Dieu (I/I, p. 172) comme le miroir reflète le visage de l'homme, car dans le miroir les traits de l'homme apparaissent distinctement. A ce caractère, si important pour lui de la Révélation, Barth donne le nom de *Welthaftigkeit*, mot qui s'applique à tout ce qui est emprisonné dans le monde. La lumière pour

(1) Chez Barth, comme chez Kierkegaard, l'autorité ne saurait avoir aucun point d'appui dans l'immanence. (Voir WAHL, *ouvr. cité*, p. 397-398.)

lui ne luit pas *dans* les ténèbres, mais à *travers* elles : « Le lieu où Dieu se révèle est objectivement et subjectivement le monde dans lequel règne le péché. La forme de la Parole de Dieu est donc réellement celle du monde qui s'oppose à Dieu » (I/1, p. 172). Ici Kierkegaard nous paraît dépassé, ou plus exactement il a été retravaillé, complété, prolongé par un esprit plus systématique que le sien. La notion du paradoxe a enfanté, grâce à Barth, une théorie nouvelle de la connaissance religieuse.

Il vaut la peine de s'arrêter un moment sur cette conséquence logique du refus absolu de l'immanence, même d'une immanence qui serait un don de Dieu. La Bible et le Christ lui-même ramenés à la *Welbafitigkeit* : voilà qui eût bien étonné Calvin ! Le chapitre VIII de l'*Institution* ne porte-t-il pas ce titre peu barthien : « Qu'il y a des preuves assez certaines, en tant que la raison humaine le porte, pour rendre l'Écriture indubitable ». Et comme elle est aussi loin du barthisme l'affirmation que la doctrine de Pierre et Paul a « en soi une majesté céleste pour tenir en bride, voire attacher de près tous ceux qui font les rétifs » (*Inst.* I, 8, 10). Pour Calvin, il reste en l'homme déchu un certain sens de la beauté et de la vérité divine, et ce don restauré dans sa plénitude par l'Esprit-Saint donnera au chrétien de saluer avec admiration le message qui le rachète (1). Par rapport à Barth, le réformateur, sans aucun doute, est immanentiste, en ce que la révélation est pour lui l'insertion de vérités positives en ce monde pécheur, lumières *dans* les ténèbres ! Et Calvin nous semble plus proche, infiniment plus proche de l'Écriture que Barth. Celui-ci, tenu par la logique de son système, ne peut pas rendre justice à l'extraordinaire complexité du message biblique sur la révélation. Sans nous arrêter pour l'instant à la notion biblique du Christ — qui pour les évangélistes porte bel et bien ici-bas, sous le voile de l'humanité, les traits ineffaçables de la divinité — relevons l'embaras que causent à Barth les déclarations néo-testamentaires sur la révélation première ou naturelle. Il faut toute la subtilité de son exégèse pour se délivrer de Rom. 1 : 18 ou de Actes 14 : 15 et 17 : 22. Mais il y parvient (2) en arrachant ces textes à la perspective historique dans laquelle saint Paul les a rédigés, en faisant de cette « vérité retenue captive » dont parle l'apôtre, non pas la confiscation de principes immanents de justice déposés par Dieu dans la création, mais le refus d'une révélation actuelle de la vérité éternelle au travers de la *Welbafitigkeit* (I/2, p. 333). Les païens sont maintenant devant le Christ, comme jadis les seuls Israélites (I/2, p. 332) : à sa lumière, notre manière d'être humaine apparaît comme une lutte contre la vérité (I/2, p. 333). Le problème d'une révélation naturelle, au sens d'un dépôt fait par

(1) Il faut noter combien le point de vue de Calvin est nuancé : Sans la foi, ces preuves de l'Écriture ne suffiront jamais à la faire vraiment admettre ; cependant, si certains « arrogants » méprisent le style simple des Évangiles, quiconque « a une goutte d'honnêteté » devra en subir l'influence (*Inst.* I, 8, 10). Calvin, à la fois maintient le rôle illuminateur de l'Esprit saint et une certaine connaissance naturelle. — (2) *Dogmatik* I/2, p. 332.

Dieu d'éléments de la vérité en ce monde, est volatilisé. Il ne reste que l'éternelle rébellion devant l'éternelle révélation (1).

Pour en revenir à la *Welthaftigkeit*, précisons que, pour Karl Barth, elle ne devient jamais un voile *transparent* du divin. En vertu de ce qu'il appelle l'*Einseitigkeit* de la Parole (I/1, p. 181-182) celle-ci est ou totalement voilée, ou totalement dévoilée. C'est le voile lui-même qui brusquement devient le véhicule de la révélation, mais lorsque cette illumination s'accomplit, rien ne nous explique pourquoi ce véhicule-là a été choisi plutôt qu'un autre. Entre Dieu et nous le mystère subsiste toujours, barrière infranchissable.

Cette doctrine du Dieu voilé n'a peut-être pas reçu une attention suffisante. On pourrait la prendre comme une théorie cosmologique : le monde qui paraît profane est en réalité divin, mais c'est Dieu seul qui peut nous le dire. La réalité, qui semble vide de Dieu, reçoit de lui une valeur religieuse. On pourrait parler de panthéisme voilé : le *non* de la réalité profane serait en réalité le *oui* de Dieu (2). Mais Barth soumet cette découverte à la liberté divine ; il maintient une nette distinction entre Dieu et la réalité terrestre ou humaine qui à la fois le voile ou le dévoile. Il n'empêche que le monde semble devenir l'enveloppe de Dieu, que le négatif risque d'apparaître nécessaire au positif qui se manifeste à travers lui. Le refus de toute immanence vide bien la réalité humaine et terrestre de l'élément divin, mais il aboutit, par un curieux retour des choses, à faire de l'élément humain et terrestre le voile nécessaire de Dieu. C'est sans doute ce qui a conduit le jésuite Przywara à parler, à propos du barthisme, d'un renversement du panthéisme qui trouvait Dieu dans l'essence de l'homme : Karl Barth lui trouverait l'homme dans l'essence de Dieu (voir I/1, p. 178). Barth s'est défendu en rappelant l'importance qu'il accorde à la liberté divine (I/1, p. 179). La question, à notre avis, reste cependant ouverte.

Insensiblement nous avons passé, en traitant de la *Welthaftigkeit* de la Parole, au second élément de la notion barthienne de la révélation, à l'idée que le rapport établi par l'initiative de la Parole à la fois limite l'homme et le fonde. Dans sa rencontre avec Dieu, l'homme découvre ce qu'il est, une réalité perdue, déçue, ne possédant en elle rien de divin, appartenant complètement à ce monde profane. Et pourtant, par la découverte même de sa limite, il se trouve devant Dieu, il est un néant que Dieu accepte, une obscurité qu'il éclaire.

(1) On voit l'abîme qui sépare Emile Brunner de Barth. Leur controverse ne pouvait qu'aboutir au fameux *Nein* de Barth (München, Kaiser, 1934). Brunner a bien vu que leur mésentente dépendait « von einem einseitigen Offenbarungsbegriff » de Barth (*Natur und Gnade*, Tübingen, Mohr, 1934, p. 35-36). Barth ne veut voir que l'élément *actuel* de la Révélation et refuse à celle-ci de rien inscrire de durable. Comme nous l'exposons, ces justes remarques de Brunner doivent être complétées par l'attention donnée au concept de la *Welthaftigkeit*. — (2) Il est curieux de relire à cet égard l'étude sur « Le chrétien dans la société » (dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Je Sers, Labor, 1933). Voir aussi *Dogmatik*, II/1, p. 334-361, en particulier les p. 352-354.

La révélation est le dévoilement d'un Dieu qui est notre Dieu. L'homme ne peut le découvrir, mais lui peut se découvrir à nous (*Selbstenthüllung* : I/1, p. 333). Cette révélation consiste en un dédoublement de Dieu : il devient lui-même son *Doppelgänger* ; il se divise en sorte qu'il est à la fois le Dieu caché et le Dieu dévoilé, le Dieu voilé et « le Dieu qui sous la forme de ce qu'il n'est pas lui-même peut être encore Dieu » (I/1, p. 334). Ce don de se révéler dans une forme qui n'est pas la sienne est une partie de la Seigneurie divine. C'est elle que Barth appelle sa *filialité*. Nous retrouvons, en somme, transportée dans la trinité, la notion si importante de la *Welthaftigkeit*. En Christ, le *Deus revelatus* reste le *Deus absconditus* (I/1, p. 338) et Barth dit à son propos : « Ce n'est pas la forme qui révèle (comme telle), parle, console, agit, aide, mais Dieu sous cette forme » (I/1, p. 339).

Ainsi, toute la conception du Christ, centre de la Trinité, que la *Dogmatik* nous offre est dominée par la conception barthienne de la connaissance religieuse. La logique du système mène à ce que le Fils ne doit rien avoir de visiblement divin. Dieu doit rester aussi caché en lui que dans n'importe quel fragment de la réalité profane qu'il aura choisie pour se révéler. Posant la question de savoir « si l'existence de l'homme Jésus de Nazareth en soi aurait été la parole révélatrice de Dieu », Barth répond par la négative, car ce serait, estime-t-il, admettre « la possibilité pour l'homme de dévoiler Dieu et de se mettre ainsi sur la même plateforme que Dieu et d'en devenir le maître » (I/1, p. 341). Ainsi il faut que l'humanité de Jésus ne contienne pas la divinité, au sens d'une immanence, sous peine de mettre Dieu à la merci de l'homme. Et c'est pourquoi Barth rejette aussi bien le « beau Seigneur Jésus » de la mystique, le Sauveur du piétisme, que le Jésus-maître de sagesse de l'*Aufklärung*, le Jésus substance d'une humanité élevée, de Schleiermacher ou le Jésus incorporation de l'idée de religion de Hegel. On le voit, la volonté de faire du Christ le lieu où l'homme découvre sa limite, où il est saisi par Dieu sans rien pouvoir saisir de lui, conduit Barth à ôter du Christ tout ce qui pourrait faire de lui un objet d'admiration humaine. C'est, à son avis, la raison de la mort du Christ. La divinité du Christ, conclut-il, n'est pas immanente de manière continue : *l'immanence de sa divinité est toujours un événement*, c'est le Père qui glorifie le Fils (Jean 17 : 1).

Il est extrêmement intéressant d'approfondir cette christologie conçue en fonction d'une théorie très originale de la connaissance religieuse. La Trinité n'est pas bâtie — comme dans l'Eglise ancienne — en fonction des questions qui se posent sur le terrain biblique à propos des rapports du Père et du Fils : comment le Fils, incarnation du Père, peut-il le prier ? etc. Mais la Trinité est ici dans l'étroite dépendance d'une épistémologie : Dieu connu au travers de ce qui le voile, la limite de Dieu étant le moyen dont il se sert pour se révéler, selon le tableau que nous donne la *Dogmatik* elle-même (1) :

(1) I/1, p. 351.

<i>Entbüllung</i>	—	<i>Verbüllung</i>	—	<i>Mitteilung</i>
<i>Gestalt</i>	—	<i>Freiheit</i>	—	<i>Geschichtlichkeit</i>
Pâques	—	Vendredi saint	—	Pentecôte
Fils	—	Père	—	Saint-Esprit

Le Dieu voilé se dévoile, commenterons-nous, tout en restant voilé (*Weltbaffigkeit, Einseitigkeit*) dans sa révélation même, et dans cette espèce de feu, au travers duquel il saisit l'homme et le place devant lui, se fait connaître à lui (l'Instant, la *Geschichte*, la *Mitteilung*, Pentecôte).

La Trinité, d'ailleurs, pour Barth n'est pas composée de trois personnes. Cette doctrine, à ses yeux, souligne avant tout l'unité de la Révélation : Révélateur, révélation, fait d'être révélés sont identiques, en sorte que nous avons à faire au même Dieu dans une triple manifestation (I/I, p. 369). Dieu est trois fois autrement Dieu, mais en chacune de ses manières d'être, il demeure personnel (I/I, p. 378) et libre. La Trinité barthienne se distingue donc par son caractère dynamique : on pourrait parler, à propos de cette *repetitio æternitatis in æternitate*, d'un mouvement éternel de Dieu dirigé vers l'homme (1).

Cela brièvement résumé, nous pouvons revenir au caractère fondamental de cette révélation qui consiste en une limitation de l'homme. Dieu le Père, remarque Barth, nous est connu en un homme : Jésus de Nazareth, mais cette révélation n'est pas un apport positif de sainteté et d'amour dans l'immanence. C'est essentiellement comme négation qu'est conçue l'activité illuminatrice du Christ. Jésus nous place en effet devant un Dieu-père qui n'assure pas et ne confirme pas l'existence humaine, mais, au contraire, la supprime (I/I, p. 407-409). Jésus nous place devant la mort de l'homme : toute son histoire est une histoire de mort, en sorte que suivre Jésus, c'est accepter de mourir devant Dieu. Sur ce point si important de son système, Barth n'a pas varié depuis le *Römerbrief*. La christologie de la *Dogmatik* correspond à celle qu'il développait à propos de Rom. 1 : 23. Jésus, en nous apportant la limite de l'homme, nous place devant le Dieu qui est au delà de l'homme et dont la volonté de faire vivre n'apparaît — paradoxe ! — que dans la limite posée par la mort. Dieu s'affirme comme notre Créateur à travers la mort, car s'il veut que nous mourions, c'est afin de nous donner une autre vie. On ne peut dire, en effet, que le Père soit identique à la mort (I/I, p. 408), mais c'est en étendant sur l'homme les signes de la mort qu'il entre dans sa vie. La ligne de la Croix nous révèle sa volonté, qui est volonté de faire vivre, « la mort est vaincue dans la mort et la négation vaincue dans la négation » (2) (I/I, p. 408). Ainsi apparaît

(1) A la différence du mouvement éternel que Hegel place en Dieu et qui se déroule hors de l'homme. — (2) Contre Brunner (*Nein*, p. 52), Barth avait insisté sur le fait que la découverte de notre limite n'est pas un fait psychologique dépendant de nous. La négation de notre vie ne peut venir que du dehors, de Dieu. Le désespoir est un acte de Dieu en nous, du moins cette *tristesse selon Dieu* dont parle l'apôtre (p. 53-54).

un Dieu, totalement étranger à notre vie, et cependant seule source de vie.

En Jésus, par la connaissance de notre limite, nous rencontrons le Père, mais en lui, en même temps, nous sommes aussi saisis par le Fils, car si Dieu nous limite par la révélation, c'est qu'il est tourné vers nous : il y a donc établissement d'un rapport réel entre Dieu et nous (I/1, p. 427). L'extraordinaire de la révélation consiste précisément en ce que dans l'acte de réconciliation notre éloignement de Dieu se révèle à nous : en le voyant tourné vers nous, nous nous découvrons ses ennemis ; en même temps, la révélation nous apprend notre péché et la grâce de Dieu : « C'est seulement le Fils qui pense de nouveau à la maison du Père qui se sait un Fils perdu » (I/1, p. 428).

Il serait intéressant — mais avec les points de repère que nous lui signalons, le lecteur pourra faire lui-même ce travail — de montrer comment Barth répartit entre Père et Fils les divers éléments de la révélation. Le Père, c'est, nous l'avons vu, essentiellement celui qui nous limite en Jésus, et Jésus, notre limite, étant une parole de Dieu à nous adressée, apparaît en même temps comme le Fils, c'est-à-dire le réconciliateur. Cette répartition des caractères de la révélation entre le Père et le Fils a quelque chose de très artificiel. La révélation, telle que Barth la conçoit est essentiellement une : la personne de Dieu, la personne du Fils correspondent simplement aux divers moments de l'acte révélateur. Et le Saint-Esprit n'est que la réalité de cet acte atteignant dans son existence l'homme qu'il limite et fonde.

Plus digne d'attention nous paraît le lien étroit unissant ce que l'on pourrait appeler la conception négative du Christ avec une description de la révélation qui voit en elle le fondement de l'existence humaine par sa limitation. Le Christ, pour Barth, est essentiellement la limite de l'homme, mais en tant que négation, il est en même temps affirmation. Aux textes du *Römerbrief*, que nous avons déjà cités dans la *Revue de théologie et de philosophie* (1942, p. 232), la *Dogmatik* apporte d'utiles compléments. Outre les passages I/1, p. 407-409 signalés plus haut, relevons les considérations du volume I/2, p. 117 et suivantes. Le Christ est celui qui limite toutes les puissances de ce siècle en se soumettant avec elles à la mort. En lui, nous nous trouvons devant un prodigieux abaissement de l'humanité. Tout le péché humain est en Christ devant Dieu et il reçoit sa punition. C'est Dieu lui-même qui la porte en Christ, en sorte que là « les rapports de l'existence et du péché, du péché et de la mort ressortent de manière aussi durement impitoyable » (I/2, p. 121). Dieu lui-même est descendu « dans cette obscurité dans laquelle l'homme doit se tenir devant lui et marcher » (I/2, p. 119). Ainsi le caractère caché de Dieu devient événement et tout le sens de la vie du Christ se découvre dans le Vendredi saint (I/2, p. 118). C'est une erreur, estime Barth, que de chercher la révélation dans la personnalité religieuse originale de Jésus ou la piété et la manière de vivre de l'Eglise primitive (I/2, p. 112) : rien ne doit retenir notre attention en lui que le *non* absolu que Dieu dit sur la vie humaine, ce *non* qui contient le *oui* absolu aussi de la révélation.

Un Christ dont nous dirons qu'il est à la fois le non et le oui de Dieu sur l'existence humaine, une réconciliation au travers d'un jugement, une rencontre dans une limitation : voilà la christologie barthienne. Répétons-le encore une fois, en nous excusant de monotones redites, que la persévérance de Barth à revenir sur le même point de vue nous impose : le Christ, grandeur purement négative, mais révélateur par son abaissement même.

Il saute aux yeux qu'une vision aussi particulière du Christ, si elle a de la puissance, se heurte à l'opinion générale de l'Eglise sur les rapports en Christ de l'humanité et de la divinité. Prenons les réformateurs, nous ne trouvons pas chez eux un abaissement pareil de Jésus. Comme elle donne une valeur positive à l'Écriture, la christologie calviniste garde pour l'homme Jésus une vénération qui contredit la *Welthaftigkeit* barthienne. Le heurt des deux points de vue apparaît dans la *Dogmatik* (I/2, p. 167) où Barth regrette que Calvin n'en soit pas demeuré à une conception de l'humanité du Christ comme *vilem et abjectam conditionem*, mais ait écrit à propos de Jean 1 : 14 : *Caeterum, « caro » minime hic pro corrupta natura accipitur (ut sæpe apud Paulum) sed pro homine mortali*. Divergence analogue avec Luther, qui a dit de Jésus : « *Quia fuit integer, sanissimi corporis, mundissimæ carnis, sine peccato conceptus* » (Enarr. 53 cap. Iesaiæ, 1544, cité I/2, p. 168) (1). C'est que pour Barth, conséquent avec sa notion de la *Welthaftigkeit*, il ne saurait y avoir en Christ aucune pénétration de l'humain par le divin (2). *La parole a été faite chair*, cela signifie pour lui qu'elle a été homme ; le Fils n'est pas devenu, précise-t-il (I/2, p. 163), *un* homme, mais une nature humaine ; il n'y a pas en Christ un homme indépendant d'un Dieu et cet homme n'a pas préexisté (I/2, p. 164) : Jésus n'est ni un demi-dieu, ni un ange, ni un homme idéal. L'humanité de Christ est la chair de l'homme qui se tient sous le jugement divin, qui est devenue incapable de connaître Dieu et de l'aimer. En devenant chair, la Parole a revêtu « la forme concrète de la nature humaine sous le signe de la chute d'Adam, la forme concrète de tout ce monde qui doit être vu à travers la mort du Christ comme le monde ancien et déjà perdu » (I/2, p. 165). Est-ce à dire que le Christ ait été pécheur ? Non, sans doute ; en ce qui le concerne, le Fils de Dieu n'a pas par lui-même produit et confirmé cette forme de péché ; il a été, écrit M. Karl Barth, « innocemment coupable » (I/2, p. 167) ; sans péché, il est devenu péché, mais nous ne devons pas en tirer prétexte pour diminuer sa pleine solidarité avec nous. Le Christ a d'ailleurs passé pour un pécheur, à preuve sa naissance et les soupçons qu'elle provoqua ainsi que la part prise par lui au mouvement de repentance du Baptiste : « Sa situation était intérieurement et extérieurement celle d'un homme pécheur ».

(1) Les deux réformateurs sont fidèles à la pensée des grands conciles : *τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι* dit la formule de Chalcédoine. — (2) Barth n'envisage pas par ailleurs une humanité purifiée du péché, même en restant totalement distincte de la divinité. Une humanité parfaite serait déjà une déchirure dans le voile épais de la *Welthaftigkeit*.

Le problème qui se pose ici sur le plan du barthisme est d'une délicatesse infinie. La logique de la *Welthätigkeit* réclamerait une participation réelle du Christ au péché ; ainsi seulement serait maintenu jusqu'au bout le caractère paradoxal de la révélation, ainsi seulement nous serions sûrs de ne pas trouver le divin *habitant* en Christ. Le refus de toute immanence a de cruelles exigences et l'on sent Barth embarrassé, désireux de ne pas abandonner son système, hésitant cependant. Et pourtant son exposé étonne péniblement le lecteur habitué à entourer — comme les apôtres et par eux — le Fils de l'homme d'une admiration respectueuse : « Demandons-nous, lisons-nous (I/2, p. 171), en quoi consiste concrètement l'absence du péché du Christ ou positivement son obéissance ? On aura peine à regarder à tel ou tel avantage (ou trait de caractère), vertus ou bonnes œuvres de cet homme. Car le Nouveau Testament n'a nullement représenté Christ comme l'homme moral idéal... l'obéissance de Jésus-Christ ne consiste en rien d'autre que d'avoir voulu, et cela avec toutes ses conséquences, être Dieu en la chair, le porteur divin de la charge que l'homme doit porter ». En Christ, précise-t-il encore ailleurs (II/2, p. 180), c'est la volonté éternelle de Dieu d'être dans la personne de son Fils « le Fils de l'homme, le Fils de l'homme perdu ». En Christ, comme déjà en Israël, Dieu élit pour lui ce qui est indigne de lui : « La caducité de la chair, l'agonie, la mort, pour l'enlever aux hommes et revêtir les hommes à cette place avec sa magnificence » (II/2, p. 287).

On ne saurait dénier à cette conception du Christ comme limite de l'homme beaucoup de grandeur. Depuis longtemps le tragique de notre destinée n'avait trouvé un aussi bon peintre : misère et grandeur, le salut apparaissant dans l'extrême abaissement. Mais la christologie barthienne fait-elle vraiment justice à la description de Jésus que nous donnent les Evangiles ? Il n'est pas rien que vide et misère humaine le second Adam dont Matthieu, Marc, Luc et Jean nous ont légué la merveilleuse image. Il est « doux et humble de cœur », il recèle en lui toutes les Béatitudes, il est parfait comme son Père céleste est parfait, en sorte qu'il ose dire de lui-même : « Celui qui m'a vu a vu le Père ». Le Crucifié n'est pas un être dénué de toute vie morale : il est la victime innocente et miséricordieuse qui intercède pour ses bourreaux même. S'il jette le cri angoissé de Golgotha : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », ce n'est pas que la réalité de la condamnation renverse, comme le note justement Calvin « sa fiancée parfaite » (*Opera Calvini*, t. 46, col. 921) : ce n'est que de « l'appréhension naturelle ». Vinet, saluant dans son fameux cantique la divinité du Christ brillant dans son abaissement même :

« Mon œil, sous le sanglant nuage,
 Qui me dérobe ta beauté,
 A retrouvé de ton visage
 L'ineffaçable majesté »

est en accord avec le réformateur de Genève : « *Tametsi enim ab omnibus conspici potuit Christi gloria, tamen, maximæ parti, propter cæcitatem inco-*

gnita fuit » (*Opera*, t. 47, col. 15) et il précise ainsi sa pensée : « *Unde sequitur Dei majestatem non fuisse exinanitam, quamvis carne circumdata esset : latuit quidem sub carnis humilitate, sed ita tamen ut fulgorem suum emitteret* ». Entre Calvin et le piétisme ou la mystique, la distance sur ce point n'est pas bien grande.

Logique avec sa conception de la connaissance religieuse, la vision que Barth nous offre du Christ s'éloigne de celle des Évangiles, et ceci peut nous servir de pierre de touche. Le don de Dieu au monde en Christ, c'est plus que le message de réconciliation reçu au travers de la limite. Cette constatation nous invite à nous retourner vers une description de la Trinité qui en détruit en fait les personnes, les absorbant les unes dans les autres, et à nous demander la valeur d'une théorie qui voit dans le négatif l'antichambre du positif ? Pour quiconque s'intéresse un peu à l'histoire de la philosophie, la trinité barthienne n'est pas sans offrir une étrange analogie avec la trinité fameuse de Hegel (1). Être, non-être, devenir : le mouvement de la vérité qui a fait la gloire du philosophe romantique ne se retrouverait-il pas sous une forme nouvelle dans le jeu de l'*absconditus* et du *revelatus*, dans ce passage de la mort à la vie qui produit la *Geschichte* ? Dans le système hégélien, l'idée, de thèse en anti-thèse et en synthèse se développe, se précise, s'enrichit ; elle pénètre toute la réalité en sorte que la marche du Dieu est le moteur secret de l'évolution. Partout et en toute chose, il y a un passage au devenir par le jeu de l'être et du non-être. Or Kierkegaard, critique acerbe de Hegel, s'en est beaucoup inspiré. On sait que dans le *Journal* (2) il se range dans la catégorie de « ceux à qui la vie réserve d'éprouver ce que veut dire au fond la dialectique hégélienne ». Le heurt fécond de l'être et du non-être, il l'a ressenti en lui-même : aussi le reproche qu'il adresse surtout à Hegel est-il d'avoir mis la vérité hors de l'individu comme objet de contemplation. Il lui en veut aussi de cet optimisme selon lequel toute opposition se résout si vite en une médiation. A une dialectique que nous suivons comme un tableau placé devant nous et par conséquent hors de nous, Kierkegaard substitue donc une vérité qui se saisit de nous, qui nous emporte dans son mouvement. Dans la vie humaine, il y a un négatif et un positif dont l'opposition est nécessaire, car elle produit l'existence. Il ne faut donc jamais l'atténuer : le pardon, par exemple, ne doit pas effacer la repentance, l'homme, pour être vrai, doit être à la fois dans l'un et dans l'autre (3). Le péché qui nous sépare de Dieu est ce qui nous place devant lui. C'est par le péché que l'homme se met à exister, en sorte que « la peccabilité est la progression de l'individu » (4). De même, dans la *Logique* de Hegel, l'être ne devient quelque chose que parce qu'il est en même temps le non-être. L'existence

(1) En mettant au centre de la *Dogmatik* la Trinité, Barth se rencontre avec les théologiens hégéliens Marheinecke et Martensen (I/1, p. 319). — (2) *Journal*, trad. Ferlov et Gateau, p. 24. Gallimard, éd., 1941. — (3) *Stadien*, trad. allemande de Schrempf. *Œuvres*, vol. VI, p. 435 s. — (4) *Le concept d'angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, 1935, p. 55.

kierkegaardienne, tiraillée entre un positif et un négatif, faite d'actes successifs, donne ainsi à la contradiction une place plus grande encore que l'hégélianisme.

Dans quelle mesure cet hégélianisme intériorisé, subjectif a-t-il été repris par Barth ? Le rapport entre Kierkegaard et le philosophe que celui-ci poursuivait de ses sarcasmes peut difficilement être nié et nous renvoyons de nouveau le lecteur à cet égard aux excellentes *Etudes kierkegaardiennes* de M. Jean Wahl ⁽¹⁾. Mais parler de l'hégélianisme de Barth, n'est-ce pas oser une boutade, une impertinence, plutôt que travailler sérieusement ? Nous ne le pensons pas : si l'hégélianisme a marqué si nettement la pensée de Kierkegaard, adversaire acharné de Hegel cependant, il n'est pas impossible que des éléments hégéliens, au travers des *Miettes philosophiques* et du *Concept d'angoisse*, aient filtré jusque dans la *Dogmatik*. Cette tension du positif et du négatif qui ne doit pas être supprimée, ce oui et ce non qui toujours s'opposent, sont part du mouvement de la vérité. Il y a bel et bien dans le barthisme une dialectique trinitaire dans laquelle le croyant vient s'insérer grâce à la révélation mais qui fait partie de l'essence même de Dieu. L'Eternité de Dieu, dans Barth comme dans Hegel, est en mouvement, mais alors que, dans la *Logique spéculative*, il s'agit d'un mouvement que nous contemplons, qui est hors de nous, dans la *Dogmatik*, à la fois il nous est transcendant et il se saisit de nous et nous emporte en lui.

Il est remarquable et révélateur que Barth n'admette aucun affaiblissement de la nécessaire tension entre le positif et le négatif. Le croyant doit rester *simul peccator et justus*, l'opposition entre le temps nouveau et le temps ancien (I/2, p. 64) ne doit pas se résoudre, le Christ est homme ⁽²⁾ et Dieu. Dans la réalité humaine elle-même, la lumière de la révélation fera saillir des oppositions : les uns savent que Dieu se réconcilie avec un monde perdu, tandis que d'autres l'ignorent, les uns sont les témoins de la grâce, tandis que les autres, par leur existence même, sont les témoins du rejet et de la perte (voir II/2, p. 388). Le désir kierkegaardien de maintenir toutes les oppositions est fidèlement suivi et ainsi la dialectique de Hegel est jetée dans la vie ⁽³⁾ : nulle *médiation* n'est admise. La synthèse demeure toujours au delà et la vérité se reçoit dans les heurts renouvelés d'un positif et d'un négatif tous deux nécessaires. Il serait intéressant d'examiner de ce point de vue le rapport des confessions chrétiennes : luthéranisme, calvinisme et anglicanisme, correspondant pour Barth à des oppositions impor-

(1) Voir à ce sujet notre article déjà cité de la *Revue de théol. et de philos.*, 1942, p. 234, et dans la même Revue (1935, p. 261), les intéressantes remarques de M. Arnold Reymond sur le rapport de Kierkegaard et de Hegel. On consultera avec profit, sur ce point comme sur d'autres, le *Soeren Kierkegaard* de W. RUTTENBECK (Berlin, Trowitsch, 1929), en particulier p. 346 et 358. — (2) Homme au sens très négatif que Barth donne toujours à ce terme. — (3) Il y a là une influence analogue à celle que Hegel a exercée sur Karl Marx, théoricien de la lutte des classes.

tantes, réelles, nécessaires (voir I/2, p. 929-930) ; de même la diversité des écoles théologiques (I/2, p. 932). L'attitude d'une Eglise parlant à l'Etat fait sans doute aussi partie de la même dialectique. Alors que dans le système hégélien les oppositions se résolvent, puis se créent à nouveau dans une succession incessante, dans la dialectique kierkegaard-barthienne le heurt des caractères se maintient, la synthèse reste à venir (eschatologisme). La barrière entre positif et négatif doit être ici-bas maintenue, mais (I/2, p. 104) : « le caractère eschatologique de la réconciliation et de la révélation divines ne signifie nullement une négation de leur présence. Celui qui s'annonce à moi et frappe à ma porte est comme tel un être futur (*zukünftiger*), c'est-à-dire comme un être qui doit venir vers moi (*zu mir kommender*) déjà présent ». Cet avenir de Dieu n'est-il pas une présence « plus intense que tout ce que nous appelons présence » ? Ici encore Barth traduit en quelque sorte Kierkegaard en langage théologique. Pour ce dernier, l'existence est devenir, et ce devenir, remarque M. Jean Wahl ⁽¹⁾, est un devenir discontinu « fait de sauts qualitatifs, de μεταβασεις εις άλλο γένος, suite de révolutions, de crises où il y a réellement création de quelque chose de nouveau, création de l' άλλο γένος ». Un autre commentateur, Thust, cité par M. Wahl ⁽²⁾, a mis en lumière la catégorie de l'instant prochain, de l'instant suivant et remarqué que pour Kierkegaard, il n'y a jamais d'instant que prochain. Cet au-delà de toute synthèse correspondant à la volonté d'accentuer la contradiction hégélienne en refusant toute médiation, a donc passé sous le couvert d'un vocabulaire nouveau dans la *Kirchliche Dogmatik*.

En relevant la parenté de Barth et de Hegel dans leur opposition même ⁽³⁾, nous ne prétendons pas avoir jugé la cause. Les deux penseurs rendent justice, chacun à leur manière, au dualisme dont la vie nous offre le spectacle. Drame, misère, péché sont autant de formes vivantes du non-être. L'existence humaine contient un *non* qu'elle est condamnée à traîner péniblement avec elle, mais ce *non* peut être occasion de progrès et de connaissance. Une philosophie qui veut en faire abstraction a perdu contact avec le réel ⁽⁴⁾. La souffrance stimule l'homme et l'oblige à l'effort ; le péché, lorsqu'il en a conscience, l'humilie et le courbe devant Dieu. Ce fut un des mérites de la philosophie romantique (Schelling, Hegel et ce Kierkegaard que l'on a nommé avec raison — lui, l'adversaire des romantiques — « le plus romantique des romantiques ») que de spéculer sur l'existence du mal.

(1) *Etudes kierkegaardiennes*, p. 268, M. Wahl suit ici Ruttenbeck (*Sören Kierkegaard*, Berlin, 1929, p. 215). — (2) *Ouvr. cité*, p. 268, en note. — (3) Il vaudrait la peine de se livrer à une étude plus détaillée des rapports existant entre Hegel, Kierkegaard et Barth. Alors que Kierkegaard a arraché à l'objectif la dialectique hégélienne et l'a conduite dans sa vie, alors qu'il est passionnément subjectif, le barthisme, par un mouvement contraire, tend à se dégager du subjectivisme kierkegaardien et à insister sur l'élément objectif de la dialectique (d'où sa doctrine de la Trinité). — (4) D'où l'opposition de Hegel à l'*Aufklärung* (WAHL, *ouvr. cité*, p. 152).

Mais le défaut commun de l'hégélianisme, du kierkegaardisme et du barthisme tient à ce qu'ils admettent le non-être comme une nécessité. Sous des formes très différentes, nous l'avons vu, ils exaltent la contradiction. Dieu se sert d'elle et même y participe : elle est source de vie, d'existence ou de connaissance. Or si la mort, salaire du péché, joue dans l'Écriture, de la Genèse à la Croix, un rôle important, elle y est nettement distinguée de la révélation elle-même. La souffrance prépare l'homme à rencontrer Dieu, elle lui rappelle sa caducité en face de l'Éternel, mais la vérité dans son essence n'en consiste pas moins en communications *positives* : les dix commandements, le sermon sur la montagne, la personne de Jésus-Christ, ses miracles, ses paraboles, l'incarnation, la communion des sarments avec le cep. Morale, foi, obéissance, charité descendent ici-bas en certains hommes et dans le Fils de Dieu (1). La notion biblique de révélation s'oppose aussi bien à l'immanentisme hégélien qu'au paradoxe kierkegaard-barthien. Plutôt que sur le terrain de la spéculation, c'est sur celui de la pédagogie que le théologien trouverait les termes les plus propres à traduire le message biblique : il y rencontrerait les notions de châtiment, d'enseignement, d'exemple, il y montrerait la formation d'une âme que son Dieu tantôt abaisse, tantôt console, tantôt secourt. Il serait ainsi mieux à même de décrire ce salut du pécheur que l'Écriture nous peint et dans le mouvement duquel elle veut nous entraîner.

JEAN RILLIET.

(1) Il est étonnant de voir avec quelle facilité tant de pasteurs contemporains ont accepté la négation barthienne d'une vie chrétienne positive. Celle-ci n'était cependant pas liée à une théologie de l'expérience destinée à passer, comme toute théologie : *Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ*. Le Christ, modèle et source de vie pure, ne se trouve pas seulement dans l'Aufklärung, mais dans l'Épître aux Philippiens, chez Chrysostome, Calvin, etc.