

BULLETIN DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

L'œuvre d'un nouvel auteur. — En 1930 un jeune pasteur luthérien inconnu, Heinrich Vogel, publia une brochure sous le titre « Allein und Auch ». C'était tout un programme. C'était surtout une critique violente contre toute espèce de synergisme qui voudrait aussi (auch !) accorder à l'homme une part, certes minime, dans l'œuvre du salut, au lieu d'attribuer tout à la causalité unique (allein !) de Dieu (1). Devenu professeur de théologie à Berlin, H. VOGEL a publié le premier tome d'une *Christologie* (2). Son premier écrit de 1930 constituait avant tout une « hamartiologie », il fallait donc, sur ce fond de tableau, présenter la personne et l'œuvre du Sauveur. Le tome 1 — le second n'a pas paru — ne traite que du « verus homo ». Selon V. la *Christologie* constitue le centre de la théologie et « n'est en somme qu'une exégèse du texte *II Cor.* 5, 16 » (p. 16). Le caractère exclusif de la révélation en Jésus-Christ oblige l'A. à rejeter toute analogie entre Dieu et l'homme ainsi que l'apport de la Tradition lorsque celle-ci dépasse le donné biblique. Est-ce pour cette raison que l'œuvre de V. ne contient pour ainsi dire aucune citation un peu longue des textes classiques des théologiens, même de ceux de la Réforme ?

Autre différence d'ordre méthodologique entre la *Christologie* de V. et celle de E. Brunner (*Der Mittler*). Ce dernier s'attaque longuement aux systèmes théologiques du XIX^e s. avant d'exposer ses propres vues. Aujourd'hui il n'est plus même nécessaire de les mentionner. V. commence par mettre directement le lecteur en face de la doctrine biblique concernant le Christ. C'est Lui qui nous interroge (*Mt.* 16, 13 et 15) et qui nous révèle son Nom (chap. 1), d'abord le nom du Christ, ensuite le nom de Jésus. L'équivalent vétero-testamentaire de ce double nom est d'une part celui de Messie, d'autre part celui de Sauveur — il est donc possible de trouver des notions christologiques dans l'A. T. Comme conclusion de

(1) A l'époque la critique ne prenait pas au sérieux ce cri d'alarme. Le recenseur écrivant dans la *Theol. Lit. Zeitung*, 56, 1931, p. 454, en niait l'opportunité et le qualifiait d'illusion.

(2) H. VOGEL, *Christologie I.* München, Kaiser, 1949 ; 24 × 16, VIII-477 pp. DM 22, 50.

ce travail exégétique V. nous dit (p. 74) : Le nom de Jésus se réfère à l'œuvre de Jésus-Christ ; le nom de Christ renferme le secret de sa personne théandrique.

La première partie, sur la Personne du Christ, se subdivise en deux sections : L'Incarnation (Dieu fait homme), et le Médiateur. Pour expliquer l'événement (Ereignis) de l'Incarnation V. nous propose une exégèse détaillée de *Jean* 1, 1-18. La théologie essentiellement biblique de l'A. n'exclut pas le recours — par allusion — aux notions élaborées par S. Anselme, S. Athanase et Kierkegaard, tout en évitant soigneusement le moindre emprunt à une philosophie quelconque... Ici il n'y a que l'opposition absolue (Anderssein) entre théologie et philosophie. — La seconde partie, consacrée au Médiateur, est restée inachevée. Le problème pourtant ne manque pas d'attirer notre attention. L'humanité du Sauveur nous livre deux aspects. Comme nous, le Christ est l'homme *réel* (der wirkliche Mensch) ; semblable à nous en tout, hormis le péché. Il est en outre l'homme *véritable* ou *vrai* (der wahre M.), celui que Dieu a voulu lorsqu'il créa Adam. Où faut-il chercher les notions indispensables pour pouvoir parler du Christ comme homme réel sans se servir d'une anthropologie philosophique ? Point n'est besoin de quitter le domaine de la Révélation. En effet, l'exclamation de Ponce Pilate « Ecce homo ! » contient toute la doctrine de la vraie humanité du Christ et son existence historique, mais elle empêche aussi toute tentative de reconstruire une « vie de Jésus ». Vouloir faire un portrait de Jésus serait finalement faire un portrait de nous-mêmes (p. 425). Il y a, au fond de toute cette argumentation, la notion kierkegaardienne de la connaissance indirecte, comme la seule légitime en théologie. Il faut *croire* à la vraie humanité du Christ — comme à la nôtre — on ne peut pas la démontrer.

Toute la question christologique, en particulier la Divinité du Verbe incarné, est reprise et conduite à terme dans l'œuvre principale de H. VOGEL, sa *Dogmatique*, parue sous le titre *Gott in Christo* (3). Il s'agit d'une dogmatique complète, en un seul tome, de plus de mille pages, écrite dans un style dense, parfois trop serré, mais jamais inintelligible. Le 1^{er} livre traite de la Parole de Dieu, de son Être et de son Essence. Le 2^e (et dernier) livre est consacré aux œuvres de Dieu réparties selon le schème traditionnel qui distingue entre les œuvres appropriées au Père (création), au Fils (christologie et anthropologie) et au Saint-Esprit (ecclésiologie et eschatologie). On ne sera pas surpris, étant donné la position confessionnelle de l'A., de voir la « Deologie » (le *de Deo Uno*) s'ouvrir par le chapitre sur la Trinité, sans le « détour » classique d'une philosophie comme celle des « preambula fidei » ou des preuves de l'existence de Dieu. C'est que Dieu en soi est inconnaissable.

Félicitons tout d'abord l'A. d'avoir mis à notre disposition une

(3) H. VOGEL, *Gott in Christo*. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. Berlin, Lettner-Verlag, 1951 ; 24, 5 × 17, xxxi-1071 pp. DM 29,50.

dogmatique non catholique complète. Car celle de K. Barth, la plus proche quant à son inspiration, n'est pas encore achevée. Peut-être faudrait-il remonter jusqu'à Schleiermacher avant de trouver une pareille réussite, évidemment dans un tout autre contexte spirituel. Mais la puissance intellectuelle et la pénétration spéculative de V. n'échappent à personne. La clarté et la précision de ses affirmations faciliteront la discussion entre théologiens catholiques et protestants. Signalons à ce propos le fameux principe dit « formel » de la Réforme. V. en pousse les conséquences jusqu'à leur extrême limite (p. 113). Il affirme de façon péremptoire que l'Église, à ses débuts, au moment de la formation du canon, n'était pas autonome, c'est-à-dire libre dans ces décisions, mais purement passive sous l'impulsion de l'Esprit, capable de reconnaître la voix de son Maître là où il se fait entendre, en l'occurrence dans les textes inspirés du N. T. Elle n'avait pas à porter un jugement sur celui-ci — ni sur l'A. T. qu'elle avait hérité de la Synagogue — mais uniquement à être attentive, docile, aux écoutes, bref, être une *Ecclesia discens*.

A lui seul le titre de l'ouvrage *Dieu en Christ*, tiré de I Cor. 5, 19, contient toute la théologie de Vogel. Son thème central tient tout entier dans les deux termes, provenant de Luther, *Christus pro nobis — extra nos*. L'abaissement de Dieu en Christ atteint son point le plus profond dans la *kénose* du Fils de Dieu, descendu aux enfers, condamné à notre place (cf. pp. 511, 721, et surtout 751). La doctrine de la *justitia aliena* n'en est que la conséquence logique, renouvelée surtout grâce à la dialectique de Kierkegaard. Elle conduit fatalement à une conception selon laquelle l'homme n'est qu'un « lapis et truncus », un objet inerte auquel on applique la grâce comme un badigeon. Sans doute, V. rejette explicitement et à plusieurs reprises cette opinion erronée. Mais en fait la grâce fond sur nous à la manière d'un courant électrique d'une très haute tension, sans nous pénétrer vraiment, sans trouver prise en nous (*Christus extra nos — justitia aliena*). C'est là une des conséquences du refus systématique de toute anthropologie naturelle. Ceci par souci de ne pas abaisser le Christ, qui pourtant s'est fait semblable à nous. Par répugnance à tomber dans une analogie autre que celle de la foi biblique, on arrive à considérer, pratiquement, l'homme comme le jouet de la divinité, comme une marionnette dont les ficelles sont tirées alternativement par des puissances divines ou démoniaques. Luther déjà avait comparé l'homme à une bête de somme ayant pour cavalier soit Dieu, soit le diable. Cette image illustre à merveille la doctrine protestante de l'incapacité radicale de toute coopération humaine au salut. Et l'on se demande si le message biblique n'est pas interprété en fonction d'une optique trop restreinte, trop exclusive, et par là même inexacte, qui ferait oublier par exemple l'existence d'un amour spontané que l'homme porte à Dieu (4).

(4) Comment ne pas penser au texte de Péguy qui semble réfuter par avance certains énoncés de la théologie dialectique. « Il ne suffit point d'abaisser le temporel

L'éthique de Karl Barth. — On aurait pu croire, vers 1934-35 que K. Barth se refuserait par principe à élaborer une éthique. Le reproche de se désintéresser du problème moral lui a été fait en particulier au cours de la controverse au sujet de la plaquette de E. Brunner : *Natur und Gnade*. Le débat portait, il est vrai, sur un thème plus général, celui de la théologie naturelle, l'éthique n'étant touchée que *in obliquo*. Or, en relisant la réplique de Barth : *Nein!* on se rend compte qu'il n'entendait nullement engager la discussion sur ce point déterminé. Il reconnaît formellement (p. 62 du *Nein!*) que « l'éthique peut être une affaire passablement bonne et utile lorsqu'elle consiste dans un rappel plus complet de l'ordonnance de Dieu ». Cependant, à cette époque il était facile de se tromper au sujet des intentions de Barth (5).

Nous n'insistons pas sur les premiers indices d'un changement qui devait s'opérer dans la pensée de l'A. de la Dogmatique dès le 4^e vol. (KD II/2) publié en 1942. Aujourd'hui nous avons la preuve que se réalise chez le théologien de Bâle la seconde partie du double office confié au prophète Jérémie, lors de sa vocation (*Jér.* 1, 10) : après avoir détruit, arraché, extirpé, il doit maintenant bâtir et planter. Le fruit de ce nouveau travail est considérable si l'on en juge d'après la dernière publication de Barth (6). Elle termine le traité de la Création et porte en sous-titre — qui est celui du chap. unique — « Le commandement de Dieu le Créateur ». Il y aurait donc deux autres parties, respectivement celle de Dieu le Réconciliateur et le Rédempteur. Inséré dans la trame générale du système barthien ce livre fait corps avec tout ce qui précède. Il faut donc avoir constamment présent à l'esprit l'ensemble de sa dogmatique, en particulier le grand traité sur le commandement de Dieu déjà mentionné (KD II/2) et les définitions qui s'y trouvent. Citons entre autres la notion de la loi comme forme de l'Évangile (p. 564), ou l'idée que le contenu du commandement (Gebot) c'est le Christ en tant qu'il a accompli — pour nous — les exigences de la loi (Gesetz) ; d'où la permission qui nous est accordée, la liberté qui nous est donnée d'obéir joyeusement dans le Seigneur.

Ce sera le Leitmotiv de l'éthique spéciale (KD III/4) toute centrée sur le mot d'ordre « liberté pour... ». Question plus importante : Comment connaître le commandement de Dieu ? On le trouve dans l'Écriture.

pour s'élever dans la catégorie de l'éternel. Il ne suffit point d'abaisser la nature pour s'élever dans la catégorie de la grâce. Il ne suffit point d'abaisser le monde pour monter dans la catégorie de Dieu ». Et la phrase finale : « Mais Jésus-Christ même a été de l'homme ». Œuvres complètes de Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...* Éd. N. R. F. 1924, pp. 180 s.

(5) Ces dernières années encore l'on pouvait écrire que « l'indifférence envers l'effort moral qu'ont professée tant de barthiens est bien dans la ligne du système » (J. Rilliet dans la *Rev. Théol. Phil.* 35, 1947, p. 45, n. 2).

(6) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*. III. Band : *Die Lehre von der Schöpfung*, 4. Teil. Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1951 ; 25 x 18, x-810 pp., 33.50 frs. s. — Abrégé : KD III/4.

La Bible en rend témoignage, il suffit donc de l'interroger. Elle contient des modèles, des cas exemplaires — ce sont le décalogue et le sermon sur la montagne. Il ne s'agit nullement de principes généraux, universellement valables, mais uniquement d'illustrations qui pourront nous éclairer *hic et nunc*. La pire des déformations serait d'en faire une loi « évangélique ». Ainsi pouvons-nous résumer l'éthique générale contenue en KD II/2.

Dans KD III/4 Barth nous propose l'éthique appliquée à des cas concrets. Quiconque connaît les tendances du jeune B. se pose inévitablement la question : Comment peut-il écrire une morale spéciale ou « pratique », lui qui s'appliquait avec tant de force à enseigner que notre existence se trouve continuellement mise en question par l'imprévisible intervention « verticale » de Dieu ? Dès à présent nous voyons se dessiner ce qu'on appelle une « éthique de situation ». Cette fameuse « verticale » semblait empêcher de s'installer dans un système moral cohérent. Or, depuis sa « théologie du pointillé » la pensée de B. a subi une évolution profonde. Nous vivons effectivement dans un monde à trois dimensions. La relation verticale reste, puisque c'est elle qui constitue l'homme dans son être en tant qu'homme. Mais il s'y est ajouté une ligne horizontale : la relation avec le prochain, littéralement, *vers* le prochain (Mitmensch) qui, elle, doit avoir une valeur stable. En troisième lieu, l'homme lui-même existe avec sa destinée personnelle (Bestimmung) ce qui permet de l'envisager comme être individuel (p. 367).

L'œuvre est entièrement structurée selon la triade : Dieu — le prochain — l'homme en soi. Dès le début B. prend position contre la casuistique car celle-ci « viole le mystère divin dans l'événement éthique », connaissant d'avance le bien et le mal, faisant partie du quartier général de Dieu (p. 9 s). A l'éternelle question : Que devons-nous faire ?, il n'y a pas de réponses « préfabriquées ». Une éthique théologique, par opposition à une morale philosophique ou naturelle, repose exclusivement sur la révélation divine. Dieu nous révèle, à chacun individuellement, sa volonté. Pour échapper au piège classique des enthousiastes, se fiant à l'illumination immédiate du Saint-Esprit, il faut se tenir au texte de l'Écriture Sainte en l'actualisant par l'exégèse théologique. L'éthique de B. n'est au fond qu'un commentaire, très libre et très original, mais pas toujours convaincant, de la Bible, en particulier du décalogue.

Pour les païens la révélation scripturaire reste inaccessible, mais la Création leur donne une connaissance suffisante du commandement divin. La Création est en elle-même la première manifestation de la grâce de Dieu, elle a en vue la Rédemption, elle est toute orientée vers l'Incarnation : on touche ici la thèse souvent critiquée de ce qu'on a appelé, malgré les protestations de Barth, le « christomonisme ».

En mettant toute notre existence sous le signe de la grâce B. a raison de son point de vue de revendiquer pour son éthique la liberté des enfants de Dieu et de partir en guerre contre tout système légaliste ou nomiste.

Les différents paragraphes s'intitulent : liberté devant Dieu (§ 1), liberté dans la communauté (§ 2), liberté pour vivre (§ 3), liberté dans la limitation temporelle de notre vie (§ 4). Sous ces titres sont réunis les chapitres qu'on trouve dans n'importe quel ouvrage de morale : le repos dominical, le culte, la prière ; le mariage, la famille, le célibat ; le droit à la vie, la guerre, la peine capitale, le tyrannicide (7) ; la profession, le travail, les loisirs. Cette sèche énumération ne laisse rien soupçonner des richesses humaines et chrétiennes que renferme le livre, ni des critiques nombreuses qu'un lecteur catholique devra faire pour des raisons de principe. Mais Barth s'opposerait déjà à cette façon de parler, puisqu'il ne veut pas d'une éthique basée sur des principes immuables qui feront écran entre Dieu et l'homme. Selon lui les principes seraient une entité, une « hypostase » au-dessus de Dieu. L'éthique de B. mérite donc bien qu'on l'appelle une « éthique de situation ». En tenant compte de cette attitude ambiguë qui fait la force, mais aussi la faiblesse du système exposé, on savourera les passages brillants sur la civilisation humaniste (la *Kultur*) et on admirera l'étendue de l'information — et de la formation de l'A.

Il sera parfaitement inutile de vouloir discuter tel ou tel détail de l'éthique barthienne. Elle est entièrement commandée par les conceptions anthropologiques que Barth a développées en 1948 (8). L'homme pécheur étant par définition méconnaissable il nous est impossible d'arriver à saisir sa vraie nature. Même le procédé employé souvent en théologie et qui consiste à enlever les défauts de l'homme déchu pour atteindre la nature pure, ne sert à rien. L'image ainsi obtenue sera toujours fautive. Ce n'est qu'en regardant le Christ, le Verbe fait chair, que nous nous trouvons en présence de l'homme véritable. Jésus, l'homme vrai, est entièrement à Dieu. Voilà la définition essentielle de l'homme (p. 82) qui n'a rien à voir avec l'« animal rationnel » des philosophes, dépourvu de toute relation avec Dieu. — Certes, il nous est défendu d'identifier l'homme créé avec le Christ, mais il nous est permis de déceler quelques notions anthropologiques en nous référant aux notes christologiques. Le fait que l'homme est en relation (bezogen auf...) avec Dieu, et surtout que Dieu est en relation avec l'homme, même après le péché (p. 85) est la notion centrale de l'anthropologie barthienne. L'homme réel, tel qu'il est devant Dieu, ne peut être connu ni par le naturalisme, ni par l'idéalisme, ni par l'existentialisme, donc par aucun système de pensée

(7) L'autorité de S. Thomas d'Aquin est invoquée (p. 514) pour approuver le bien-fondé du complot contre Hitler, le 20 juillet 1944, avec une petite restriction : « il était depuis longtemps trop tard ! » L'exemple choisi par B. est avant tout d'ordre politique et militaire. Il aurait pu citer l'héroïsme des étudiants groupés autour du prof. Huber à Munich (Hans et Sophie Scholl et leurs compagnons) qui s'opposèrent au nazisme pour sauver les valeurs spirituelles, et furent exécutés en 1943. Cf. I. SCHOLL, *Die weiße Rose* (nom des tracts clandestins). Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M., 1952 ; 110 pp.

(8) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*. III. Band : *Die Lehre von der Schöpfung*, 2. Teil. Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1948 ; 25 x 18, xii-800 pp. 31.20 fr. s.

naturelle. Toutes ces philosophies font abstraction de Dieu qui doit entrer, si l'on ose parler ainsi, nécessairement dans la définition de l'homme. En son Fils nous sommes élus, dès avant la constitution du monde, et placés sous la parole que Dieu nous adresse. C'est seulement après ces précisions théologiques qu'il est possible d'appliquer ce que les trois systèmes critiqués ont dit de vrai à l'égard de l'homme.

En référence continuelle au « prototype » de l'humanité entière, Jésus-Christ, Barth décrit les conséquences qui en découlent pour l'être humain concret. Un exemple : Le fait que Jésus a vécu avec les autres hommes, fonde pour nous la possibilité d'une société, d'une culture et d'une civilisation. B. étudie ensuite la structure de notre être, toujours dans la lumière christologique. Nous sommes « l'âme de notre corps » ce qui fournit le point de départ pour une psychologie détaillée, aussi éloignée de la dichotomie gréco-chrétienne (l'âme séparée du corps ayant une existence indépendante) que du monisme spiritualiste ou matérialiste. Seule la résurrection des corps résoudra cette antinomie impensable pour la raison naturelle. Enfin le dernier paragraphe s'intitule « l'homme (Jésus) dans le temps ». Ce chapitre particulièrement attachant, repose tout entier sur le verset de l'Apocalypse (1, 18) : « Je suis l'Alpha et l'Oméga... Celui qui est, qui était, et qui vient, le Tout-Puissant ». — Certains critiques ont cru que l'immortalité de l'âme était niée dans les considérations sur la mort. Cette opinion nous semble sans fondement explicite. Il y est sans doute question de « dormition » (selon I *Cor.* 15, 6 : quelques-uns se sont endormis), mais l'accent est mis exclusivement sur le fait que Dieu nous entoure avant, pendant et après notre vie terrestre (p. 694). C'est Lui notre seul motif d'espérer en la résurrection, tandis que la vague croyance en l'immortalité philosophique de l'âme, sans rapport avec le Dieu des vivants, est quelque chose d'inférieur (p. 749). Le mot décisif qui tranche la discussion est prononcé (p. 739) : La mort nous confronte avec Dieu.

En publiant son Ethique Barth terminait l'explication du premier article du Credo (Dieu le Créateur). Il aborde maintenant sa seconde partie, la Christologie ou celle de Dieu le Sauveur comme l'indique le titre du premier vol. du quatrième tome (9). La *Doctrine de la Réconciliation* contient deux chap. dont le premier traite de l'objet et des problèmes de celle-ci. L'autre s'intitule : Jésus-Christ, le Seigneur en tant que serviteur, et comprend en tout cinq paragraphes consacrés à l'obéissance du Fils de Dieu, la présomption (*superbia*) et la chute de l'homme, sa justification, l'Esprit Saint et l'assemblée de la communauté chrétienne, et enfin, l'Esprit Saint et la foi chrétienne. Nous trouvons réunis dans cet unique chapitre un ensemble de questions que la dogmatique classique avait coutume de disposer autrement. B. commence par le fait capital

(9) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*. IV. Band : *Die Lehre von der Versöhnung*, 1. Teil. *Ib.*, 1953 ; 25 × 18, iv-896 pp. 43.70 fr. s.

que le Fils a quitté le Père pour se faire juger à notre place et pour recevoir ensuite l'approbation divine, ce qui correspond aux traités de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection. Du côté de l'homme il y a, en contraste saisissant avec l'attitude du Christ, la désobéissance suivie de la déchéance la plus totale. A partir de ces données B. entreprend de reformuler la doctrine protestante de la justification complétée par l'ecclésiologie et par la notion de la foi individuelle. Ces deux derniers paragraphes amorcent déjà largement la Pneumatologie. Si la première partie du chapitre retrace l'aspect « objectif » de la Rédemption — œuvre du Christ, péché de l'homme, justification par la foi seule —, la seconde partie nous offre l'aspect « subjectif » de celle-ci où l'activité de l'Esprit Saint prédomine.

Malgré les longueurs considérables de l'exposé celui-ci réussit à maintenir en éveil l'intérêt. Le génie constructif de Barth y est pour beaucoup mais aussi l'humour et le brillant de son style. Peut-être trouvera-t-on certaines constructions trop rigides et les systématisations trop poussées, voire inexactes. La doctrine catholique de la grâce et de la justification est exposée d'une façon par trop sommaire. Nous ne discutons pas non plus l'amplification qu'a subie le principe théologique de la Réforme *simul peccator et justus*. Qu'il nous suffise d'attirer l'attention sur l'acharnement avec lequel B. réfute la thèse de J. L. Leuba. B. lui reproche à plusieurs reprises le manque de bien-fondé qui rend précaire, selon lui, la notion d'« institution » (10). Du même coup toute l'ecclésiologie est conçue d'un point de vue « spiritualiste » rappelant par certains côtés et malgré des orientations profondément divergentes, les théories bien connues de E. Brunner.

On admirera sans réticence la base biblique sur laquelle repose tout l'édifice, en particulier l'orchestration grandiose du *Eritis sicut Deus*, thème central du traité sur le péché. Les nombreux excursus exégétiques, véritables chefs-d'œuvre de théologie scripturaire montrent à quel point B. est fidèle au principe de la *sola Scriptura*. Par là il offre un terrain commun aux théologiens des différentes dénominations, en dépit de ses interprétations confessionnelles, par exemple lorsqu'il exclut de la Bible toute doctrine de la justice inhérente. Ce n'est pas par hasard que l'accent est mis, lorsqu'il s'agit du mode de la réconciliation, sur l'épître aux Romains, et surtout aux Galates.

En définitive, Barth nous présente, dans une œuvre hautement personnelle, la doctrine traditionnelle de la Réforme sur la justification

(10) Avec une ironie cuisante B. montre, au cours de l'exégèse du texte *Ex. 32* (adoration du veau d'or comme manifestation de la divinisation de l'être humain et de ses forces), à quel point Aaron, le représentant de l'« institution », s'est compromis dans cette affaire (p. 475). Du côté de Dieu il n'y avait que Moïse, le charismatique et le prophète, prototype de l'élément « événementiel » de la Révélation. Selon B. l'institution est ambiguë et peut tourner en mal comme aussi en bien. — Selon *Hébr. 5, 4*, elle est de Dieu.

telle qu'il la trouve dans la Bible. Exprimées dans un langage moderne ces notions fondamentales ont été approfondies jusqu'à leurs dernières conséquences. B. a le premier réalisé le conseil qu'il donne lui-même à propos du dépassement des séparations entre Églises. Au lieu d'un nivellement général il faut aller jusqu'au bout dans chacun des systèmes théologiques opposés si l'on veut contribuer à l'union. Car les séparations sont, pour quiconque croit à l'unicité de l'Église du Christ, un scandale et une honte (p. 754). D'où l'exigence impérieuse de commencer par faire pénitence et de ne jamais se contenter de l'état actuel. On appréciera ces réflexions iréniques d'un esprit aussi combattif que Karl Barth.

Traduction de la « Kirchliche Dogmatik ». — La maison Fides et Labor de Genève vient de publier le 1^{er} vol. contenant l'*Introduction* à la Dogmatique (11), premier échantillon de l'entreprise audacieuse des MM. Denis de Rougemont, Pierre Maury et Fernand Ryser. Ce dernier « vient de recevoir de sa paroisse un congé prolongé pour se consacrer entièrement à cette grande œuvre de traduction ». Elle est fidèle sans être servile, intelligible, souvent plus aérée que le texte allemand parfois trop compact (12).

La *Revue* a publié un compte rendu détaillé de l'édition princeps (13) ce qui nous permet de considérer quelques points plus particuliers. Avant tout l'on est frappé par le fait que la traduction n'a pas donné lieu à une révision de l'œuvre primitive. Substantiellement Barth n'a pas changé. Lorsqu'on relit ses Prolégomènes avec le recul de vingt ans on reste confondu devant un tel immobilisme. Tout le travail ultérieur n'est qu'une explication d'une intuition première. La construction

(11) K. BARTH, *Dogmatique*. 1^{er} vol. : *La doctrine de la Parole de Dieu*. Prolégomènes à la Dogmatique. Tome 1^{er}. Genève, Éd. Labor et Fides, 1953 ; 25 × 18, xv-288 pp. — Le traité sur la Trinité de l'édition allemande vient de paraître en un vol. séparé de 187 pp. Il sera recensé ultérieurement.

(12) Nous n'avons relevé que peu d'inexactitudes, par exemple p. 31 (tr. fr.) : « où l'on a pris l'habitude de l'autodénigrement » ne correspond pas au « Sichbeschimpfen oder gar Sichverbrennen » des temps passés. P. 65 : « vaut-il la peine de lire simplement Esaïe 6... » ne recouvre pas tout à fait la phrase allemande (p. 68). P. 87 : « un bon sentiment » ; on aurait préféré « une bonne intention » pour le « aus guter Meinung » de Luther. P. 94 : « mais nous avons à élever une énergique protestation » semble dépasser la teneur d'une « Tatsache... der wir fassungslos gegenüberstehen ». P. 213 : « ne t'efforce pas de prier jusqu'à ce que Dieu t'entende ». Luther dit le contraire : il ne faut pas avoir de repos (ruhen) dans ses prières jusqu'à ce que Dieu nous exauce (erhören). — Une omission qui se trouve déjà dans le texte allemand s'est de nouveau glissée dans la trad. française : la citation de *Jean* 3, 34 en grec est incomplète puisqu'il manque le mot « *théou* » (p. 114).

D'autre part nous tenons à exprimer notre reconnaissance pour l'habileté des traducteurs dans le choix du vocabulaire français. Nous saluons en particulier l'adoption des termes « réformé » pour « reformiert », et non pas le concept usuel de « calviniste » qui ne vaut pas pour toutes les confessions — réformées. Une difficulté restera pour « reformatorisch ». Peut-être pourra-t-on le rendre par « ... de la Réforme » ?

(13) *Revue*, 26, 1937, pp. 141-151 (G. Rabeau).

s'achève sur des bases jetées une fois pour toutes. Le seul changement significatif concerne le titre (14). Cette fidélité à une option déterminée et définitive provient du fait que B. a pris comme base inébranlable de sa Dogmatique l'Écriture Sainte, ou plus exactement : la Parole de Dieu sous son triple aspect. Le canon est et reste la *norma normans* ultime. Ce n'est qu'en second lieu que viennent les formulations dogmatiques. « La dogmatique n'a qu'une manière d'être au service du sermon (c'est-à-dire de la Parole de Dieu prêchée) : c'est de lui poser la question de sa vérité, c'est d'éprouver l'« orthodoxie », à tel ou tel moment, de son *kerygma* (message). Car le dogme concret n'est rien d'autre qu'un *kerygma* éprouvé par l'Église, purifié provisoirement et mis en formules « justes et précises » (p. 80). L'essentiel, on le voit, c'est la Bible, et pas la tradition. B. lui-même se pose la question : « comment la parole des *prophètes* et des *apôtres* en vient-elle à exercer une fonction normative vis-à-vis de l'Église et de sa prédication ? » Voilà la réponse : « La Bible se donne elle-même comme le canon. Elle l'est parce qu'elle s'est imposée et s'impose encore à l'Église comme l'étant ». Impossible d'aller plus loin. En effet, « si nous pensions pouvoir expliquer pourquoi il en est ainsi, nous ferons de nouveau comme si nous possédions un critère qui nous permettrait de juger la Bible et de lui assigner cette position prééminente » (p. 103). Le mot d'*autopsitie* n'est pas prononcé, mais la doctrine est nettement enseignée surtout dans le chap. sur le Problème de la dogmatique (pp. 251-253). Le rôle que joue le magistère ecclésiastique est longuement examiné. Selon B. la notion d'un *vicarius Christi* est parfaitement légitime. « La divergence dogmatique entre les catholiques et nous, dit-il, ne saurait porter sur le *fait* mais seulement sur le *mode* de ce vicariat ou de cette succession » (p. 93). D'où le grief adressé au catholicisme sous forme de question : « Dans quelle mesure s'agit-il encore, ici, d'une représentation du Christ et non d'une substitution au Christ ? » (p. 94).

Il serait cependant inexact d'insister exclusivement sur l'opposition que met Barth entre lui et l'Église catholique. Il s'oppose avec autant de vigueur au modernisme protestant. Nombreux sont les passages qui témoignent d'un sens théologique pénétrant. N'oublions pas non plus les admirables textes de S. Anselme sur le caractère dialectique de la foi (p. 223 s.) ou le profond commentaire de Luther, à propos de la Cananéenne (*Mt.* 15), sur le même sujet. Ce n'est pas le moindre mérite de cette traduction que d'avoir rendu accessible au public de langue française, outre la pensée originale de l'A. les plus beaux textes de Luther sur lesquels repose en partie la théologie dialectique.

(14) N. d. t. (p. xi) : « En allemand, le ... titre de l'œuvre de K. Barth est en effet : *Die Kirchliche Dogmatik*. Avec l'assentiment de l'auteur et même sur son conseil formel, nous avons intitulé l'édition française : *Dogmatique*, « tout court, sans phrase, univoque, monumental ! ». L'exposé lui-même se chargera bien de démontrer que cette théologie est conçue en fonction de l'Église. »

K. Barth vu par les catholiques. — Parmi les auteurs catholiques qui ont engagé le dialogue avec le théologien réformé de Bâle il faut citer, comme les plus représentatifs, H. Urs von Balthasar et J. Hamer. La publication la plus récente est celle de H. U. v. BALTHASAR (15). L'A. s'arrête au 7^e vol. de la *Dogmatik*, c'est dire la limite de son œuvre. Nul doute que la connaissance de l'éthique spéciale aurait modifié en plusieurs points son jugement. Car v. B. part du principe qu'il faut lire et interpréter la pensée de Barth en commençant par ses derniers écrits. Se contenter d'analyser ses premières élaborations c'est se condamner à saisir incomplètement sa doctrine.

Après une introduction d'ordre général (1^{re} partie) v. B. trace le tableau de la théologie barthienne dans son ensemble en distinguant les deux étapes de sa pensée (II^e partie). La première est celle de la « dialectique » dont le point culminant se situe au moment de la rédaction du *Römerbrief* (2^e éd. de 1921). Mais déjà avec la *Christliche Dogmatik im Entwurf* — œuvre bientôt abandonnée et désavouée par Barth — se prépare la période de l'*analogia fidei*. U. v. B. n'indique que les facteurs principaux de cette évolution afin de prouver que malgré son refus d'être un « systématicien » il y a chez Barth un système cohérent et même des principes non-théologiques. Le centre christologique commande toute la *Dogmatik*, il y a correspondance entre création et alliance, celle-ci se manifeste sous le double aspect de la loi et de la grâce. L'anthropologie est basée sur l'affirmation que l'homme, même en état de péché, est partenaire de Dieu. A la fin l'A. expose la méthodologie de Barth (croire et connaître, et surtout la célèbre attaque contre l'*analogia entis*). Les éléments ainsi réunis permettent d'envisager le mode de pensée qui les domine. C'est de toute évidence l'idéalisme allemand (p. 210). U. v. B. montre qu'il existe une connaturalité secrète, mais très réelle entre Barth et Schleiermacher qui tous les deux ont le génie de systématiser les *dissecta membra* de la foi historico-chrétienne.

C'est du reste le point le plus vulnérable de la doctrine barthienne et U. v. B. lui fait trois reproches (pp. 253-259). D'abord celui de systématiser à l'excès. D'où l'accusation, souvent entendue et par ailleurs inexacte, de « christomonisme » au détriment de l'autonomie de l'ordre créé (16). En second lieu v. B. dénonce chez Barth une tendance à verser

(15) H. Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln, J. Hegner, 1951 ; 22 × 14, 420 pp. DM 28. — Dans son dernier ouvrage, KD IV/1, p. 858 (cf. n. 9) B. a explicitement reconnu que von Balthasar l'a beaucoup mieux compris que la plupart des autres théologiens qui ont écrit sur lui.

(16) Barth et ses disciples s'opposent délibérément à l'anthropologie traditionnelle, soit occidentale, soit orientale. Il est du plus haut intérêt de suivre les débats engagés entre théologiens protestants et orthodoxes à Francfort-sur-M. en juin 1951, reproduits dans un numéro spécial de la *Evangel. Theologie* de janv.-févr. 1952 (7/8). La notion de la « déification » (*théopoiésis*), communiquée par le Christ, Nouvel Adam, a visiblement heurté les conceptions protestantes conditionnées par le dogme du *simul justus simul peccator*. — N'est-il pas significatif de voir dans un contexte identique K. Barth

malgré lui dans la métaphysique. Et finalement, troisième critique, l'attitude anti-institutionnelle foncière et le refus catégorique d'une Église établie hiérarchiquement. — Avant de donner une réponse définitive H. v. B. essaie de voir quels points de contact pourraient être cherchés avec la théologie catholique contemporaine, sans qu'elle renie pour autant son passé historique. C'est à cette tâche qu'il consacre la III^e partie de son ouvrage — la plus personnelle et par là la plus discutable — qui s'intitule « Denken und Denkformen im Katholizismus » et qui s'achève (IV^e partie) par des réflexions opportunes sur l'aspect « organique » de l'Église, refusant tout extrémisme doctrinal.

Il était tentant de rechercher si la théologie de Barth avait tenu la promesse de 1922 : « Elle (i. e. ma théologie) ne veut en aucun cas constituer un nouveau système » (17). U. v. Balthasar lui reproche de n'avoir pas tenu cette promesse (p. 253). Ce sera de même la thèse principale du livre de J. HAMER, paru deux ans plus tôt (18). Son intention est clairement indiquée par le sous-titre : dégager, autant que cela peut se faire, la méthode employée par K. Barth. Le P. H. a eu recours, pour atteindre son but, à « un exposé à la fois critique et historique. Nous n'avons jamais séparé, dit-il, la critique de l'exposé lui-même ». — Quelles sont les catégories qu'on peut discerner dans la théologie du professeur bâlois ? Lui-même dans sa conférence de 1922 a défini sa théologie comme « une réflexion sur la Parole de Dieu ». J. H. précise : pour Barth « la lettre (i. e. la *sacra scriptura*) n'est que l'occasion de l'intervention de l'Esprit » (p. 72). Et ailleurs : « La Bible n'est plus un moyen de connaissance, une voie qui permette à l'intelligence de percevoir dans des termes humains un peu de la réalité divine ; elle n'est qu'un lieu, une occasion. Aussi nous semble-t-il que l'on puisse définir la méthodologie barthienne un occasionalisme théologique » (p. 170). En résumé J. H. distingue trois principes du barthisme : 1^o le caractère actuel et discontinu de l'événement de la Parole de Dieu ; 2^o le caractère essentiellement mystérieux de la Parole de Dieu ; 3^o le *credo quia absurdum* (cf. p. 214).

éluder tout ce complexe du Nouvel Adam ? Il vient de publier une plaquette sur l'anthropologie théologique : *Christus und Adam nach Röm. 5*. Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1952 ; 22 × 15, 55 pp. 3.75 fr. s. L'exégèse du chapitre est coupée par un long exposé doctrinal sur la corrélation étroite entre l'ordre créé et increé, représentée par Adam et le Christ. L'absence d'analyse approfondie sur le péché originel et sur le mode de l'inhabitation de la charité en nos cœurs (ŷ. 5) ne nous surprend pas, vu le caractère « ontologique » de ces problèmes. Retenons par contre une déclaration comme celle-ci : Il existe une identité formelle (formale Gleichheit) entre notre être en Adam et en Christ, une identité de la nature humaine qui n'a pas été détruite, ni transformée, pas même par le péché (p. 14, et aussi p. 55). C'est en somme la paraphrase du mot de S. Thomas : « Plus potest gratia Christi in bono, quam peccatum Adae in malo » (Comm. *ad Rom.* c. V, l. 5).

(17) Cf. K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*. Paris 1933, p. 127.

(18) J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth*. Étude sur sa méthode dogmatique. Paris, Desclée de Brouwer, 1949 ; 24 × 16, 297 pp.

En analysant attentivement les textes capitaux, spécialement ceux des Prolégomènes, l'A. montre qu'il est impossible, avec les principes de Barth, d'avoir un accès direct à la Révélation. Il n'y a qu'un chemin médiat : l'exégèse théologique du texte sacré qui doit nous fournir l'occasion d'entendre le témoignage de la Parole de Dieu (p. 72). Encore faut-il que Dieu veuille bien nous accorder cette grâce selon le « *ubi et quando visum est Deo* ».

Tout une partie du livre de H. est consacrée à l'ecclésiologie de K. Barth. Un fait est incontestable : il y a chez Barth « une extraordinaire revalorisation de l'Église visible, maintenue cependant sous le jugement de Dieu » (p. 141). De quelle Église s'agit-il au fond ? La pensée du théologien suisse ne permet aucun doute. Sa prédilection va pour une Église de type congrégationaliste, ayant les caractères d'une communauté synodale (p. 148).

De l'ensemble des études sur le système barthien nous tirons les conclusions suivantes. Il y a des tendances constantes qui permettent de discerner des facteurs constants de la pensée et de porter sur eux un jugement. Depuis la parution de l'Éthique nous avons en outre la preuve que B. est arrivé à accorder une place plus large à la « théologie naturelle » ou, pour parler de façon plus prudente, il se manifeste chez lui une attitude moins négative à l'égard des valeurs humaines. Rien n'est plus significatif que la comparaison entre la conférence sur *Le problème éthique à l'heure actuelle* de 1922 (19), dont quelques passages se trouvent textuellement dans la KD III/4, et l'inspiration plus « positive » de celle-ci. Un fait est désormais acquis : La doctrine du théologien de Bâle s'inscrit dans un système philosophique, dans une idéologie déterminée qu'il importe de déceler et de préciser en étudiant les principes de sa méthode dogmatique.

POUR ET CONTRE LA THÉOLOGIE DE K. BARTH

Sous cette rubrique nous examinons quelques publications d'auteurs qui se réclament visiblement de la doctrine barthienne ou qui s'opposent manifestement à elle.

Signalons d'abord un instrument de travail commode pour se retrouver dans l'immense édifice construit par Barth. Avec le 8^e vol. son œuvre compte presque 7000 pages ! O. WEBER nous présente une « Introduction à la théologie de K. Barth » (20). Le petit livre, simple table de matières détaillée, a reçu l'approbation de Barth lui-même (Préface). Après avoir

(19) *Parole de Dieu...*, cf. n. 17.

(20) O. WEBER, *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik*. Ein einführender Bericht in die Bände I,1-III,4. Neukirchen (Moers), Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1952 ; 21 x 14, 255 pp. DM 9.