

Barth, Karl: Humanisme : [conférence donnée à Strasbourg le 20 janvier 1950] / [trad. par Jules-Albert Jaeger?].
In:

L'Alsace française : revue d'action nationale. - n. s., no. 6. - Strasbourg, 1950. - no. 6 = juillet 1950, p. 9-14.

AKB: PrBQ 493 // UBT: fehlt // GeP: Rb 856a
[Trad. de:]

L'EUROPE

LES PAROI

583 »Humanismus« : Vortrag, gehalten in Zürich am 2.2.1950.

& / autops. / wi 583 /

STRASBOL
CONSEIL

LÉON BLUM — QUELQUES SOUVENIRS

LES ENRICHISSEMENTS DES MUSÉES
DE STRASBOURG

L'ENCOURAGEMENT DE L'ÉTUDE DE LA
LANGUE FRANÇAISE

HUMANISME

RELIGION ET CIVILISATION

L'HOMMAGE DU PRÉSIDENT AURIOL ET
DE LA LORRAINE A RAYMOND POINCARÉ

2 3. April 1993

v'

Marcel-Edmond NAEGELEN
Ministre, gouverneur général de l'Algérie
Hans HAUG

A. LEBERT

Karl BARTH
Professeur à l'Université de Bâle
S. Em. le Cardinal TISSERANT

Jules-Albert JAEGER



KARL BARTH-ARCHIV
Bruderstrasse 26
CH-4055 BASEL
(061) 35 27 79

L'ALSACE FRANÇAISE - JUILLET 1950

Rb 856a

Handwritten scribble

Vie culturelle

HUMANISME

par Karl BARTH

Tout Strasbourg s'était réuni pour entendre, cet hiver, Karl Barth. Dans cette magnifique assemblée, il y avait autant de catholiques et de protestants que de représentants des autres opinions et tendances. Le grand théologien protestant, professeur à l'Université de Bâle, a obtenu, à celle de Strasbourg, une audience considérable. Orateur profond et souriant, il a conquis son public. Nous ne lui sommes pas moins reconnaissants qu'à S. Em. le Cardinal Tisserant, qui a parlé quelques jours plus tard, également sous les auspices des Amis de l'Université, de nous avoir fait l'honneur de nous réserver la disposition de son texte.

« Pour un nouvel humanisme. » Tel était le thème choisi par les organisateurs des Rencontres Internationales de Genève, dont la quatrième session eut lieu en septembre dernier.

Cette rencontre s'est déroulée sur un plan « humain », au meilleur sens du terme ; c'est ce que l'on peut incontestablement mettre à son actif. Les philosophes, historiens, orientalistes, les spécialistes des sciences de la nature, les théologiens et les marxistes venus là de l'Europe tout entière, ne se sont pas contentés de parler devant le même public ; mais, assis autour d'une même table, ils ont eu le loisir d'échanger leurs idées avec franchise et clarté, chacun de son point de vue particulier. Ils l'ont fait en hommes engagés, et, pour un certain nombre d'entre eux, non sans un certain humour. Bien plus, dans la mesure où il fut donné à chacun de savoir écouter les autres, ils ont cherché à se comprendre.

Si donc, par « humanisme », on devait entendre aussi la possibilité et l'existence de pareils rapports humains, alors, à Genève, nous n'aurions eu nullement à rougir devant un Socrate, devant un Goethe, ou devant l'un de ces grands hommes que l'histoire a coutume de désigner du terme d'« humanistes ». A une époque aussi inhumaine que la nôtre, il est permis de considérer ce qui s'est passé à Genève comme un certain succès.

Bien entendu, l'on peut aussi poser la question d'une manière différente, et plus rigoureuse : qu'est-il résulté de cette rencontre pour la cause d'un nouvel humanisme ? Dans quelle mesure a-t-on discerné ce qu'il est ? Peut-on se saisir des résultats obtenus et dire : « Le nouvel humanisme, c'est ceci, ou cela ! » ? A celui qui pose de telles questions, l'on pourrait naturellement répliquer : « Ce n'est pas d'une réunion académique de cet ordre qu'il est possible d'attendre un résultat saisissable ! » Et pourtant, quelque chose reste au passif de cette assemblée, malgré son importance numérique, et malgré l'éminence de ses membres, qui loin d'être les premiers venus, constituaient une sorte d'élite intellectuelle de l'Europe, dans toute sa diversité et avec toutes ses tendances. Ces hommes ont passé dix jours à étudier et à discuter le problème d'un nouvel humanisme, sans pouvoir mieux faire que s'instruire mutuellement et se donner réciproquement matière à réflexion. En somme, on s'est avéré incapable de dégager un aperçu d'ensemble, qui éclairât et convainquit tous les participants ; à plus forte raison qui pût être de quelque secours au monde d'aujourd'hui.

Ne parlons même pas de la possibilité de quelques propositions pratiques ! Dans l'assemblée, chacun, ou presque, dans la mesure où il croyait en un « nouvel humanisme », avait amené ses propres idées sur la question. Mais en définitive, nous n'étions pas même d'accord pour savoir si un « nouvel humanisme » répondait aux vœux de notre temps.

Il y a plus grave : dès le premier jour — mais c'était encore plus net le dixième — il est apparu que le concept même d'humanisme et sa définition étaient des plus ténébreux et des plus contradictoires. Quel était l'enjeu de cette recherche d'un « nouvel humanisme » ? S'agissait-il de vouloir faire « survivre » l'humanisme dit « classique », à savoir l'humanisme classique occidental, et de lui donner un rôle actuel ? Était-il question de cet humanisme que le dictionnaire de l'Académie Française, ayant manifestement en vue certains phénomènes des quatorzième et seizième siècles, définit comme « une culture d'esprit et d'âme, qui résulte de la familiarité avec les littératures classiques, notamment la grecque et la romaine » ? Dans ce cas, le « nouvel humanisme » serait une sorte d'héritage historique que nous aurions à recueillir pour le posséder, « un idéal de noblesse individuelle que l'on voudrait voir devenir celui des collectivités ». Mais, en supposant qu'on voulût se placer sur ce terrain, il restait à résoudre la question de savoir si recueillir cet héritage consistait plutôt à prendre une attitude, déterminée par cette tradition, ou bien à reprendre une certaine doctrine philosophique, en particulier une anthropologie. Dans ce dernier cas, les esprits se sont, encore une fois, avérés incapables de décider quelle anthropologie « classique » entrerait ici en ligne de compte : était-ce l'anthropologie de Platon ? ou celle d'Aristote ? ou l'anthropologie stoïcienne ? Pourtant, la plupart ne pouvaient ni ne voulaient se cantonner sur ce terrain : « Le nouvel humanisme n'aura cure des textes anciens ! », nous a-t-on prétendu. D'autres, sans aller aussi loin, estimaient devoir sérieusement tenir compte des changements intervenus depuis le seizième siècle, notamment dans les conceptions scientifiques du monde et de l'homme. On pouvait relever également une attitude analogue à l'égard d'un certain nombre d'humanismes orientaux, en soi tout aussi respectables, et dont l'influence depuis le seizième siècle sur nos consciences d'Européens ne doit pas être négligée. En sorte qu'on est arrivé à dire : « L'humanisme

consisterait à s'ouvrir aux autres humanismes pour en prendre connaissance. » Mais la préférence allait à la définition suivante : « L'humanisme, loin de tout dogme « exclusif », consisterait par principe en une ouverture d'esprit tout à fait générale. On a encore décrit l'humanisme comme la compréhension que l'homme a de soi, compréhension considérée dans son incessante transformation tout au long de l'histoire. On l'a donc identifié à la liberté, et, plus simplement, à l'homme lui-même, ou encore à la vie humaine. Notamment, quelques-uns qui estimaient avoir une orientation plus exacte et plus positive vers la vraie liberté, et donc vers la vie réelle de l'homme, l'ont identifié tout bonnement au communisme, ou, d'un point de vue moins féroce, au mouvement coopératif. On proposa encore cette définition hardie : « L'humanisme, c'est ce qu'on met dedans ! », alors qu'une autre voix plus prudente donnait à entendre qu'il est une réflexion critique sur l'homme, de l'homme sur lui-même, sur la condition humaine ».

Visiblement même dans le cercle de ces hommes aux formations et aux cultures si distinguées, malgré la bonne volonté et l'humanité de leurs échanges, il semblait impossible de fixer en commun ce qu'ils entendaient par humanisme. Qui donc avait raison ? Celui qui déclarait imperturbablement : « Ce n'est pas l'absence d'une définition de l'humanisme qui m'empêchera de dormir ! » ? Ou bien cet autre qui, voyant précisément dans l'insouciance du premier tout le tragique de la situation, interrompait en s'écriant : « C'est là le drame ! » ?

Et, au point où nous en sommes, il convient, je pense, d'illustrer concrètement, à l'aide de quelques exemples de poids, ce que l'on mit en lumière à Genève, et ce qui resta dans l'ombre relativement à ce problème de l'humanisme.

1^o Nous y avons appris qu'être humaniste, c'est être convaincu de la valeur de la personne humaine, considérée dans l'unité de son cœur et de son système cérébral, de son savoir et de sa conscience. Cette conviction est le produit d'une combinaison de mentalités grecque et romaine d'une part et des traditions juive et chrétienne d'autre part. A la base de l'humanisme, il y a la foi en l'homme. Ce que l'humanisme a tout particulièrement à cœur, c'est le droit de l'individu dans le cadre d'institutions libérales. Son idéal, c'est le citoyen universel dans le genre d'un Léonard de Vinci, d'un Erasme, d'un Leibnitz, d'un Goethe. « Oublions pour une seconde que nous sommes israélites, chrétiens, libres penseurs, libéraux ou marxistes. » Oublions-le et rappelons-nous que cet humanisme-là est notre commun héritage à tous. « Libre à chacun de nous de rechercher de préférence les origines au Parthénon ou sur une montagne de Galilée. » Ce dont maintenant cet humanisme a un besoin essentiel, c'est de s'élargir, mais seulement dans les deux directions suivantes : en premier lieu, à l'exemple du grand Goethe, il doit chercher à « s'intégrer » les hypothèses générales de la science d'aujourd'hui. En second lieu, renonçant à ses limites méditerranéennes, il doit entrer en contact et entamer des échanges avec les humanismes de l'Islam, de l'Inde, de la Chine et du Japon. En un mot, il doit devenir un humanisme « planétaire ». A cela, il faudrait

ajouter une troisième détermination : il ne doit pas rester l'humanisme d'une élite privilégiée, mais on doit faire en sorte que chaque homme reçoive la possibilité de « se consacrer quelques instants chaque jour au meilleur de lui-même, pour lui permettre, comme diraient les Indiens, de retrouver en lui-même son propre âtman ».

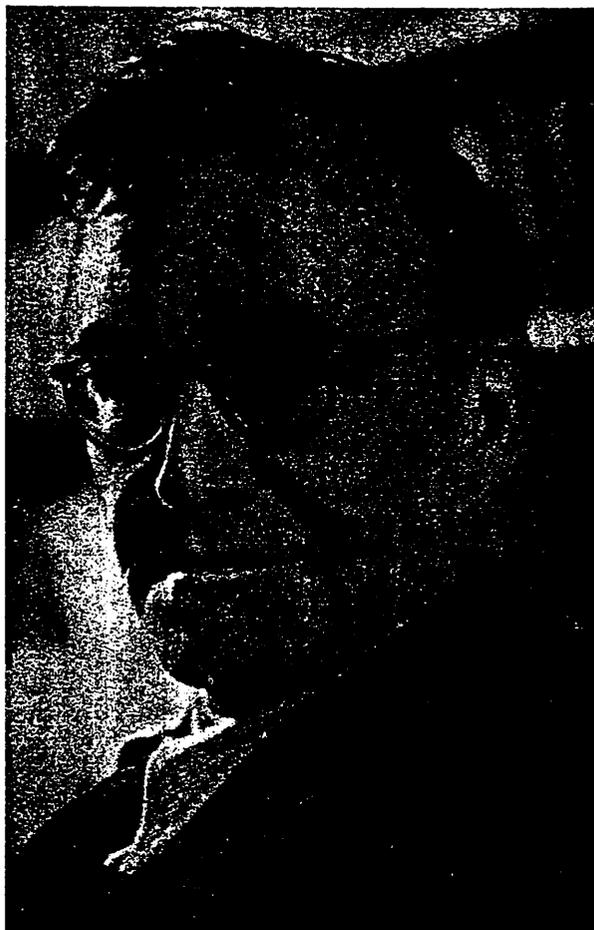
Ce problème, ou mieux ces problèmes, sont difficiles, pensait René Grousset, mais non insolubles.

2^o On nous présenta aussi une seconde acception de l'humanisme, reposant sur les prémisses que le monde est intelligible, et l'homme perfectible. Dans son développement et sa conclusion, cette nouvelle acception est cependant beaucoup moins optimiste que la première. D'après elle, l'homme se distingue de l'animal par l'impossibilité où il se trouve de vivre à la longue dans les mêmes conditions d'existence. C'est de son aspiration vers un changement que résultent les progrès de la culture et de la civilisation. Ce développement ne va pas sans souffrances, sans ruptures entre peuples, sans guerres. Ce qui peut garantir ici une certaine justice, ce n'est pas la raison, mais seulement la conscience avec l'appui d'une anthropologie dont l'unique préoccupation serait d'observer, au sens où l'entend Lévy-Bruhl. Et c'est précisément notre misère d'occidentaux que d'avoir fait diverger, depuis des siècles, et notamment depuis le seizième, le chemin de la conscience et celui de la raison ; ce qui revient à avoir séparé : conservatisme et progrès, religion et métaphysique, concret et abstrait. L'orient ancien et authentique, qui est aussi notre patrie, n'a pas perdu la notion de leur unité ; la même remarque s'applique aux Russes, et aussi aux Allemands (que l'on songe au romantisme allemand). Les Français, au contraire, d'après Paul Masson-Oursel, constituent le peuple le moins « hindou » : ils sont imprégnés de logique, desséchés par le rationalisme cartésien — comme si la formule : liberté, égalité, fraternité, pouvait faire vivre un peuple ! — « Nous sommes presque morts, pauvres Français que nous sommes, d'avoir oublié qu'il est criminel de séparer la raison de la vie. »

3^o Et maintenant, un troisième son de cloche : « Qu'est-ce que l'humanisme ? » — Réponse : l'homme, l'homme libre, l'homme total ; c'est-à-dire cet homme porteur de toutes les valeurs, le seul être véritablement réel, qui, dans le déroulement conséquent de son histoire, transforme la nature et le monde, et, du même coup, se transforme lui-même. Qu'est-ce qui le gêne ? Qu'est-ce qui lui fait obstacle ? Par quelle aliénation est-il arraché au chemin de son bonheur, de la réalisation de ses possibilités ? Où est l'origine de cette aliénation dont il est victime ? Qu'est-ce qui fait de lui un individu isolé, ou une masse impersonnelle ? Qu'est-ce qui sépare l'homme de la femme, la ville de la campagne, le travail intellectuel du travail manuel, une classe d'une autre classe ? Qu'est-ce qui sépare l'homme des choses ? — Il n'y a qu'une réponse : C'est le fait que les moyens de production sont propriété privée. Mais l'histoire, c'est-à-dire l'évolution des conditions sociales du travail, l'histoire suit son cours. Il suffit de comprendre sa logique interne, et d'accorder à

celle-ci un acquiescement agissant, pour se rendre maître de cette cause profonde de toute aliénation, et pour se rendre maître, du même coup, de cette aliénation elle-même. Pour venir à bout de toutes ces incompatibilités dont nous avons parlé, il suffit que l'homme se mette en marche après avoir compris que c'est lui le véritable sujet de l'histoire. C'est précisément la victoire qu'est en train de remporter chez lui l'homme du prolétariat, l'homme communiste, l'homme soviétique. « Le communisme — ainsi nous l'annonçait en conclusion Henri Lefebvre en citant les paroles de Karl Marx — c'est le retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est-à-dire l'homme enfin humain, retour complet, conscient, avec toute la richesse du développement antérieur... Le communisme coïncide avec l'humanisme. »

4° Après les trois Français, un Anglais : J. B. S. Haldane, lui aussi communiste, mais davantage poète lyrique, et nettement moins préoccupé d'orthodoxie marxiste que son ami français. Jamais fatigué de se présenter lui-même comme « biologiste », mais, au demeurant, faisant preuve d'une familiarité impressionnante avec les humanismes « classiques », il était peut-être, non sans une certaine extravagance, la figure la plus originale du cénacle de Genève. Qu'est-ce que l'humanisme ? — C'est, en qualité d'être doué de raison, se sentir chez soi dans l'univers terrestre et sidéral, se sentir soi-même matière ; c'est être fier d'être un animal, un mammifère. C'est, sans peur de la souffrance ni de la mort, prendre part, pour vivre, à la conquête de la planète. C'est-à-dire pour l'homme, penser, mais penser biologiquement. Car la biologie — non seulement la biologie humaine, mais la biologie animale et végétale — ne se contente pas de comprendre la nature, ni d'autoriser et même d'ordonner sa transformation ; elle nous conduit à la *Morale* ; elle pousse à exiger une société capable d'assurer à chacun le droit à la vie ; la biologie conduit aussi aux révolutions, étant bien entendu que sans « un peu » d'intolérance on n'a point de révolution. En son temps, le protestantisme lui aussi fut intolérant ; et le communisme deviendra certainement un jour tolérant. Ce qui importe, c'est que chacun, dans son petit univers personnel intérieur, comprenne qu'il est le reflet du grand univers extérieur. Si l'on peut admettre la possibilité d'expériences mystiques, celles-ci restent, de par leur nature même, impossibles à formuler. S'il existe une raison supra-humaine, la science reste totalement incapable d'en apercevoir même la moindre trace. Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'elle n'a aucun rapport avec nos affaires. Que celui qui invoque des révélations se rappelle qu'en règle générale les prédications des prophètes n'ont jamais reçu la réalisation attendue. S'il existe une hiérarchie dans la nature, une téléologie de l'histoire, une vocation particulière de l'homme, tout cela reste en tout cas impossible à prouver, et sans intérêt à connaître. S'il se peut et s'il faut que l'humanité à l'image des microbes, se trouve en état de guerre contre les autres éléments de l'univers, ce serait faire preuve d'un manque d'humilité que de vouloir trouver dans ce combat le sens



Karl BARTH

de l'univers, fût-ce un combat pour une société sans classes. Dans cette perspective, il faut rejeter l'existentialisme parce qu'il met exagérément l'accent sur la conscience que l'individu a de soi.

5° Et maintenant, écoutons pour finir la voix de la philosophie allemande. Qu'est-ce que l'homme ? — C'est beaucoup plus que ce qu'il peut savoir de soi. Il n'est pas seulement objet, il est libre. Cette liberté, il l'a au moment où il est donné à lui-même, c'est-à-dire dans ce mouvement de transcendance, qui n'est pas à sa disposition et dont il ne peut être le sujet. Cette transcendance ne lui fera jamais défaut, et pourtant il n'a ni le droit ni la possibilité d'en être jamais assuré. C'est en se décidant chaque fois pour son propre être — c'est-à-dire pour son existence et pour son essence — que l'homme est. Il ne réussit ainsi jamais à être total. Il reste toujours sans achèvement et sans susceptibilité d'achèvement, toujours en marche vers un avenir inconnu, mais pourtant jamais condamné au désespoir. Aujourd'hui, au siècle de la technique, l'homme court le danger de se perdre lui-même, de devenir un rouage de machine. Il s'agira par conséquent, en renversant l'ordre des choses, de mettre la technique, aussi bien dans sa réalisation que dans sa conception, au service de la vie humaine. La politique elle aussi est devenue sans scrupule, mécanique, fatale ; il s'agira

par conséquent de mettre en jeu, comme des puissances supérieures, la liberté et l'ordre en face du despotisme et de l'anarchie. Le monde occidental que nous transmet la tradition, le dieu que professe une foi que tout le monde puisse partager, l'homme conforme à un idéal valable pour tous, autant de choses qui ont perdu aujourd'hui leur réalité pour nous. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une nouvelle base doctrinale, d'un nouvel ensemble de concepts et de symboles pour prendre la place d'un catholicisme aujourd'hui inacceptable pour la plupart des hommes. Tel est l'objet de notre recherche. Il est vrai que nous n'avons pas encore abouti. Et pendant ce temps une menace pèse sur l'humanité toute entière : partout la destruction ; partout des points finals. Mais c'est précisément là que réside aujourd'hui notre chance. Et, s'il est vrai que nous ne savons rien, il est en tout cas vrai aussi que nous ignorons notre perte. Il nous reste pourtant la tradition si remarquable de l'occident ; qu'on la cultive, oui ! et qu'on la combine dans un esprit réaliste — mais sans toutefois tomber dans l'inhumain — avec les exigences sociales du temps présent et avec les traditions spirituelles de l'orient. C'est dans l'esprit de cette tradition occidentale qu'à toutes les époques, d'Esaië à Spinoza et à Kant, en passant par Socrate et Jésus, l'individu a su s'affirmer ; et il continuera à s'affirmer ainsi, dans son humanité libre et pourtant responsable, loin de toute fiction et de tout mensonge ; cette humanité, elle trouve son existence dans la communication avec d'autres, et son fondement dans la transcendance. Car la divinité, à laquelle la philosophie — sans avoir pourtant ni mission ni autorité — ne peut que renvoyer, c'est la transcendance s'adressant à chaque individu humain en tant qu'il est homme ; ceci, à la différence du dieu particulier d'une révélation particulière que l'Eglise se croit le devoir de prêcher. La philosophie ne peut faire plus que rendre l'homme attentif à cette transcendance. Elle ne peut faire plus que lui enseigner à penser correctement. Elle ne peut que l'amener à se libérer de tous les absolus. Dans la mesure où elle le fait, on peut la mettre en parallèle avec la prière de ceux qui croient en une révélation. Mais la vie de l'homme reste une constante recherche. Nous suivons une étoile, mais, si celle-ci nous conduit, c'est uniquement grâce à la lucidité de notre décision ! Nous disons oui à la vie, comme si, du fond de l'abîme, il nous venait quelque secours qui nous signifiât pour le moins : ce que tu as voulu de bonne foi, ce n'est pas « pour rien » que tu l'as voulu, mais ce vouloir est en rapport direct avec ton être. Tel est le sommaire de la philosophie de l'existence, que Karl Jaspers nous a présenté à Genève.

J'arrête là mon petit compte rendu, qui n'avait d'autre prétention que celle de vous apporter quelques exemples. Je passe donc, entre autres, sur les exposés de deux théologiens qui parlèrent à Genève : le Père-dominicain français Maydiou et moi-même. Qu'il soit bien établi que c'est avec cordialité, attention et respect que l'on nous a écoutés, nous aussi. Je voudrais maintenant, sous la forme de quelques réminiscences libres et de quelques réflexions, indi-

quer, d'un point de vue théologique, quelques notes marginales relatives à ce que vous venez d'entendre rapporter.

1° Entre autres points de contact plus importants, il convient de noter l'accord frappant que s'est manifesté entre mon collègue catholique et moi-même ; en face des conceptions proposées par les autres participants, nous n'avons cherché ni l'un ni l'autre à proposer à notre tour, ou à leur opposer la conception d'un humanisme chrétien. Je dis bien « accord frappant », car j'imagine aisément que plus d'un représentant de l'Eglise catholique romaine eût tenté ce dont le Père Maydiou s'est abstenu à Genève. Un « humanisme chrétien », l'expression est contradictoire en soi. C'est ce qui ressort de tous les efforts que l'on a faits jusqu'ici pour forger un tel humanisme. Mais le seul fait que les mots en « -isme » ne peuvent convenir à un langage théologique sérieux, serait en soi une raison suffisante pour renoncer à un tel concept. Tous ces mots en « -isme » parlent de principes et de systèmes ; ils professent une Weltanschauung ou une morale ; ils annoncent l'existence d'un front ou d'un parti. Mais l'Evangile n'est ni un principe, ni un système, ni une Weltanschauung, ni une morale ; il est Esprit et vie ; il est cette bonne nouvelle que Dieu est présent et à l'œuvre en Jésus-Christ. Il n'a pas non plus la prétention de former un front ou un parti — fût-ce en faveur d'une certaine conception de l'homme ; — mais il édifie des communautés, et des communautés au service de tous les hommes. Au centre de l'Evangile, il y a aussi l'homme. Mais ce que du point de vue de l'Evangile, il faut dire de l'homme, ce qu'il faut dire pour l'homme, (et aussi contre lui), ce qu'il faut dire à l'homme, commence précisément là où cessent les divers humanismes, ou bien : cesse précisément là où ceux-ci commencent. L'Evangile permet de comprendre tous les humanismes, et de faire avec eux un bout de chemin. C'est ainsi que mon confrère catholique, à Genève, a entonné un véritable chant de louange à l'« homme créateur ». Mais, en fin de compte, l'Evangile nous oblige à contredire tous les humanismes ; précisément parce qu'ils sont des humanismes, des programmes abstraits. La théologie n'entre pas en compétition avec eux. Elle n'a rien à leur opposer qui leur ressemble de près ou de loin. Elle peut bien adopter la notion d'humanisme, bien que celle-ci ait été conçue à l'origine sans elle, on peut même dire contre elle. Mais elle ne peut prendre aucune responsabilité dans l'élaboration de la définition. La théologie ne peut dissimuler qu'elle n'éprouverait aucun étonnement s'il s'avérait en définitive impossible d'obtenir une définition de l'humanisme. En fait, le terme d'humanisme a, tout à la fois, un certain goût d'athéisme et un certain goût d'idolâtrie. A Genève, il fallait que je me conforme au thème de la Conférence. Mais c'est volontairement que j'ai infléchi le sens historique et abstrait de ce concept pour parler de l'« humanisme de Dieu ». Cet « humanisme de Dieu », il ne faut pas le comprendre comme un humanitarisme concevable et réalisable par l'homme, mais bien comme l'amitié que Dieu a pour l'homme, ou, selon l'expression de l'épître à Tite (Tt 3/4),

comme la « philanthropie » de Dieu, source et norme de tout droit et de toute dignité humaine.

2^o Pas un instant à Genève, le Père Maydiou n'a mis sous le boisseau la lampe de sa pensée catholique thomiste. Et de mon côté, je pense n'avoir pas déguisé ma pensée de théologien protestant. Le public a très nettement remarqué la différence ; et le plus « féroce » des deux participants marxistes ne s'est pas fait faute — non sans une certaine joie maligne — d'y rendre expressément les gens attentifs, donnant l'impression que le protestant — du moins comme représentant humainement plus sympathique d'une « pensée qui va jusqu'au bout » — avait trouvé relativement plus de grâce à ses yeux. Mais au fond, ce qu'il valait la peine de remarquer à Genève, ce n'était pas tant la différence des positions confessionnelles que l'unité indéniable des positions chrétiennes et théologiques en face de toutes les autres. Cette unité, M. Karl Jaspers en particulier l'a très nettement ressentie : nous avions beau nous expliquer et essayer de nuancer notre pensée, il ne pouvait aller plus loin que déceler, chez le catholique aussi bien que chez moi, la même prétention à l'absolu, cette prétention qu'il redoute tellement, et qui caractérise ce qu'il appelle « les religions de la révélation ». En fait, une chose ne pouvait pas être méconnue : c'est que, au milieu de tous ces humanismes en contradiction flagrante les uns avec les autres, la façon chrétienne d'envisager le problème — même s'il va de soi qu'elle ne pouvait s'imposer — avait pour le moins l'avantage d'une certaine unité, et ce, en dépit de toutes ses différentes nuances. En dernière analyse, cette unité de vue des chrétiens s'avérait plus forte que celle des deux représentants du marxisme. S'il est vrai que le Père Maydiou pensait plutôt de bas en haut et moi-même plutôt de haut en bas, nous nous accordions pourtant tous deux à considérer que c'est en Jésus-Christ seul que le problème de ce qu'on nomme « humanisme » trouve par principe sa solution. En d'autres termes, nous nous accordions à dire qu'il ne peut avoir de « nouvel humanisme » en dehors de celui où l'homme reconnaît, dans le miroir qu'est la personne unique de Jésus-Christ, à la fois le visage du Dieu ancien et le visage de l'homme véritable.

3^o J'imagine que les cinq exemples que j'ai avancés tout à l'heure vous ont donné, à vous aussi, cette impression d'ambiguïté, de relativité et d'équivoque des sentiments et des points de vue entre lesquels nous avons été ballottés, dix jours durant, à Genève. Chez les uns : **optimisme**, mais un optimisme quelque peu fatigué, maladif, ni convaincu, ni convainquant, et qui, directement ou indirectement, remettait constamment en question et lui-même et ses affirmations. Chez les autres : **pessimisme**, mais un pessimisme étrange, noble, spirituel, élégant — pour ne pas dire amusant —, un pessimisme qui, visiblement, ne se prenait pas lui-même tout à fait au sérieux. Assez souvent, les deux se retrouvaient, également fragiles, chez une même personne, dans un même exposé ou dans une même intervention. On invoqua souvent la « foi en l'homme » ; mais rares furent les instants où cette foi donna ne fût-ce que l'impression d'une joie intérieure authentique —

à mon sentiment, ce fut le cas par exemple, ici ou là, dans les interventions de M. Henri Lefèbvre. Rares aussi les instants où les soupirs firent l'impression de jaillir des profondeurs du cœur — tels, par exemple, ceux que versa M. Paul Masson-Ourcel sur le rationalisme de ses compatriotes français. Mais quand M. Karl Jaspers commençait par nous assurer que le monde d'aujourd'hui est devenu un chaos infernal, pour nous consoler ensuite en nous disant : nous n'avons même pas la certitude d'être perdu, comment pouvions-nous prendre cela au sérieux ? Je vous le demande : Ce que l'on avait en vue, est-ce bien réellement l'homme, l'homme d'aujourd'hui ? Cet homme d'aujourd'hui, pouvait-on en dégager la figure, alors que, d'une part, durant ces dix jours, on laissa complètement de côté ce problème de la culpabilité et que, non sans un peu d'orgueil, on se contenta d'effleurer celui de la mort ; et alors que, d'autre part, personne ne put nous parler ni de certitude véritable ni d'espérance consolante ? — parce que la certitude et l'espérance marxistes de M. Henri Lefèbvre étaient trop spasmodiques, trop fanatiques et, en vérité, trop incapables de consoler réellement pour qu'on puisse les considérer comme une exception. Il est assez curieux qu'après mon exposé, M. Henri Lefèbvre, justement, m'ai fait cet étrange compliment : « J'ai senti passer en moi une espèce de frémissement religieux, le sentiment du péché. Repentez-vous ! J'ai senti ce mélange de terreur et d'espérance qui est, depuis des dizaines de siècles, le fond de l'émotion religieuse. » Eh oui ! « Depuis des dizaines de siècles » ; plus exactement : depuis dix-neuf cents ans. Bien sûr, M. Henri Lefèbvre n'a pas songé à se « convertir ». Mais pourtant, du moins pendant un moment, et de loin, il semblait avoir vu le problème, le problème qui pesait sur cette rencontre, mais qui, encore aujourd'hui, rend sans issue toute discussion du même genre. Comment est-il possible de parler avec fruit d'humanisme, selon le mot du jour ; comment est-il possible de parler de l'homme véritable du temps présent, et de son avenir, si l'on ne sait pas, et si l'on ne veut rien savoir du fait qu'il est réellement perdu, mais aussi réellement sauvé ; si l'on ne sait rien et ne veut rien savoir de la véritable terreur et de la véritable espérance ? L'homme réel de tous les temps, c'est l'homme perdu, mais aussi l'homme sauvé, tel qu'on peut le reconnaître dans ce miroir qu'est Jésus-Christ. Quel sens cela peut-il avoir d'entreprendre seulement un entretien sur l'homme, si, tel un cheval rétif, on se cabre devant la confession des chrétiens, dès qu'ils parlent du jugement et de la grâce de Dieu, et si, à cette confession, l'on n'a rien d'autre à opposer qu'une plainte sentimentale contre son « exclusivisme » ? — On met cette plainte en avant pour se réfugier ensuite dans l'équivoque, à mi-distance de la véritable frayeur — celle qu'il faut sérieusement redouter — et de la véritable espérance — celle qu'il faut saisir résolument ; — on se réfugie quelque part dans une position intermédiaire, ou plus exactement, sous cette position intermédiaire, en quelque obscure profondeur !

4^o Eh oui ! « L'exclusivisme » de la prédication et de la théologie chrétiennes ! A Genève, il a joué un rôle considérable dans l'imagination de M. Karl

Jaspers, mais apparemment aussi dans un large cercle du public présent. Ni la modération et la largeur de l'esprit thomiste, ni l'« humour bâlois » ne nous furent à cet égard de quelque secours, au Père Maydiou et à moi, lorsque nous récitions chacun notre petit couplet. D'aucuns se trouvaient là, qui éprouvaient apparemment la plus grande angoisse à l'idée qu'ils pourraient avoir à subir sur place le sort de Michel Servet ; et cela, pour la simple raison qu'arrivés au point décisif, nous n'avions pu renier notre foi, mais, bon gré mal gré, il nous avait fallu la confesser.

Je ne puis m'empêcher de faire ici une observation d'ordre général : depuis quelque 250 ans, les théologiens — non pas tous, mais un grand nombre d'entre eux — éprouvaient devant les philosophes, les historiens, les hommes de science, un peu aussi devant le libéralisme et le scepticisme des autres universitaires, une drôle de peur : causée par une petite critique qu'ils jugeaient redoutable. D'une manière plus ou moins voilée, ils éprouvaient un véritable complexe d'infériorité à leur égard. Cette peur a causé bien des dégâts dans la théologie de ces deux-cent cinquante années. A Genève, j'ai pu observer pour la première fois clairement le même phénomène aussi dans l'autre camp, une sorte de complexe d'infériorité — encore une fois, non pas chez tous, mais chez un certain nombre. C'est à peine s'ils firent de nos propositions une critique de fond qui mît en question celles-ci. A cet égard, les dix-huitième et dix-neuvième siècles étaient visiblement loin derrière eux. Mais ils redoutaient de notre part je ne sais quel jugement, quelle damnation, quelle malédiction de leur incrédulité. Ils ne voulaient remarquer à aucun prix que le Père Maydiou, pas plus que moi n'avions rien donné à entendre de tel dans nos exposés. Ils refusaient de nous croire quand nous leur disions qu'un chrétien et un théologien est nécessairement plus préoccupé de sa propre incrédulité que de celle des autres, dont il se sent bien plutôt solidaire. Nous ne recevions d'autre réponse que celle-ci : cette « prétention à l'absolu » des « religions de la révélation » est une chose terrible, dangereuse, insupportable. Quelle page est-elle en train de se tourner ? Les relations entre les théologiens et les autres vont-elles, à l'avenir, ressembler à ce qui se passe dans cette scène de la « Flûte enchantée » de Mozart, où l'oiseleur Papageno et le nègre Monostatos se font peur l'un à l'autre en criant : « Das ist der Teufel, sicherlich ! Hab' Mitleid, verschone mich ! Hu ! », après quoi ils prennent la fuite chacun de son côté ? Ou bien — et ce serait la condition de tout progrès ultérieur — ne serait-il pas temps, des deux côtés, de se libérer pour de bon de toute crainte ? Mais à Genève on n'en était pas encore aussi loin, notamment chez les dignes représentants du libéralisme moderne. Le plus grave, c'est qu'à cet égard, nous, les théologiens, apparaissons aux yeux de beaucoup à proximité immédiate des communistes. Je cite textuellement ce qu'un participant de la discussion a dit dans ce sens : « Depuis le début, je me sens pris entre deux mâchoires : d'une part, le professeur Barth et le Révérend Père Maydiou nous disent : convertissez-vous, et tout sera simple ! D'autre part, Henri

Lefebvre répond : imitez l'homme sovieticus, ou tout au moins consultez le secrétaire de cellule, et cela ira également très bien ! Je me trouve pris dans un dilemme où je reconnais deux fois religieuses... qui, par certains côtés au moins, ont ceci de commun qu'elles sont le prolongement du messianisme d'Israël. » Il doit être terrible, en fait, de se voir pris entre deux mâchoires : la menace du jugement dernier et peut-être du bûcher de Michel Servet, d'une part, et celle de la dictature du prolétariat avec la déportation en Sibérie d'autre part. C'est grave, en effet, si l'on veut être et rester ce que cet interlocuteur confessait être lui-même : un humaniste qui met son point d'honneur à être « agnostique », c'est-à-dire un homme ayant décidé qu'il n'avait ni décision ni responsabilité précise à prendre. L'esprit de fuite devant la décision et la responsabilité, noblement déguisé en « agnosticisme », était peut-être une des raisons mystérieuses pour lesquelles nous marquions le pas à Genève en face des problèmes d'un « humanisme » et d'un « nouvel humanisme ».

Eh bien ! Voici maintenant ce qu'on appelle « exclusivisme » de la prédication et de la théologie chrétiennes — il est possible que cet « exclusivisme » ait, formellement du moins, quelque chose de commun avec celui du Communisme : la prédication chrétienne et déclare elle-même : elle est un appel à la décision et à la responsabilité, à la foi et à l'obéissance ; un appel à une décision libre et à une responsabilité engagée dans chaque situation particulière, mais aussi à une décision de principe et à une responsabilité dans la durée ; un appel à la liberté, à la plus haute et la plus vraie liberté, celle de l'homme libre se sachant en toute sérénité appelé, mais à sa place, et soumis à des obligations. Ce n'est pas le messianisme d'Israël qui est le sens et le fondement de cette liberté. Dieu nous préserve aussi de cet « -isme »-là ! J'ignore si ce messianisme est une des racines du communisme. C'est possible. En tout cas, le sens et le fondement de la prédication et de la théologie chrétiennes — ne craignons pas de répéter : au-delà de tout principe, de tout système, de toute Weltanschauung, de toute morale, — ce n'est pas le messianisme, c'est le Messie d'Israël. S'il fallait appeler « exclusivisme » le fait de confesser Jésus-Christ comme l'unique Sauveur du monde, alors il nous fallait accepter le reproche. Personne n'est contraint à cette confession ; mais c'est une contradiction de se prétendre chrétien et d'estimer, pour un motif ou pour un autre, ne pas avoir la liberté de l'assumer. En réalité, loin d'être « exclusive », elle s'adresse à chaque homme sans exception. L'Eglise de tous les temps, et de même aussi l'Eglise du temps présent, a une chose à dire sur le problème de l'humanisme ; une chose à la fois exclusive et non-exclusive, une chose qui contient et dont dépendent toutes les autres, à savoir : et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est. Voilà notre foi, la foi chrétienne « en l'homme ». En face des humanismes, l'Eglise prend le risque de dire : « Nous verrons bien laquelle des deux lumières brillera le plus longtemps ! »

Karl BARTH,
Professeur à l'Université de Bâle.