

leur révolte et leur hypocrisie. Le problème de la restauration objective de l'image de Dieu se pose aussi à l'égard du monde, dans lequel doit être réalisé l'ordre voulu par Dieu. Le monde est soumis à la dynamique perverse de Satan; mais depuis la mort de Christ une dynamique nouvelle est à l'oeuvre: Dieu règne par la puissance de l'Évangile et de l'Esprit, et cette puissance se manifeste à travers l'action intelligente, réaliste, héroïque au besoin, des fidèles. A la différence des Anabaptistes, Calvin n'a aucune réugnance pour l'action politique, qu'il considère comme un instrument à la gloire de Dieu.

4. Le gouvernement civil a la vocation d'établir dans la société humaine l'ordre et la justice, qui sont conformes au plan de Dieu. L'Eglise tout en réservant jalousement son indépendance et sa juridiction à l'égard de l'Etat, doit avoir avec lui une collaboration confiante, et l'informer de la volonté de Dieu à son égard. Cette collaboration a une motivation profonde dans l'idée particulière de Calvin, que la loi de l'amour du prochain est la synthèse de la loi naturelle et de la loi morale (divine): le devoir de l'amour peut en effet se ramener à l'obligation de traiter tous les hommes avec justice et équité, et cette loi est inscrite au fond des consciences, même chez les païens. Ce commandement suppose l'idée d'une unité organique du genre humain, telle que les stoïciens l'ont entrevue. Mais la société humaine, troublée par le péché, ne peut plus réaliser cette unité. Les chrétiens qui ont appris à voir dans leur prochain l'image de Dieu et un membre du corps de Christ, peuvent seuls reconnaître et réaliser cette unité primordiale, qui est l'image de Dieu dans le genre humain. L'Eglise est donc bien le noyau d'une humanité nouvelle et le centre lumineux de l'histoire humaine.

2ème partie

I. Karl Barth, théologien réformé.

I. Karl Barth n'est pas seulement un théologien réformé au sens confessionnel du mot, il est un théologien universel, en qui se rencontrent des courants théologiques d'origine diverse. On a voulu le considérer comme un néocalviniste: c'était une erreur au sens où on l'entendait.

Karl Barth est tout d'abord un moderne. Nous avons eu l'occasion de mentionner le dynamisme de la pensée de Calvin; on pourrait dire que ce qui chez Calvin est une méthode presque instinctive et non formulée, est chez Karl Barth un principe constructif conscient. Karl Barth ne connaît qu'une vérité concrète, en acte; toutes les catégories ontologiques de la scolastique catholique et protestante sont décidément abandonnées.

Karl Barth, ensuite, a connu une phase kierkegaardienne - c'est-à-dire luthérienne et romantique; il a d'ailleurs beaucoup médité le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains. Mais avant cette phase kierkegaardienne, il

y a chez Karl Barth une formation kantienne et libérale; il y a l'influence de Schleiermacher et de Hermann, il y a le socialisme religieux de Blumhardt fils. Une bonne partie de la polémique du Römerbrief contre les Eglises fait bien l'impression d'être tout bonnement du "prophétisme" chrétien-social contre la société bourgeoise qui se dit chrétienne sans l'être. Les traces de cette première formation, purifiées à travers la crise kierkegaardienne, se retrouvent dans une proportion croissante à travers les volumes de la Kirchliche Dogmatik.

Mais à travers ces expériences diverses, il y a une attitude fondamentale qui est bien réformée. Non seulement les thèses réformées sont presque toujours celles qui obtiennent l'assentiment de Karl Barth, dans la Dogmatik; mais on y trouve un ton, une atmosphère qui est bien réformée: une certaine sobriété spéculative et sentimentale, une aversion profonde pour la mystique sous toutes ses formes/et pour le catholicisme, une certaine frigidité sacramentelle, une tendance congrégationaliste en ecclésiologie, une sympathie reconnue pour la culture du XVIIIème siècle. Il est donc juste de considérer Karl Barth comme un représentant d'une stature exceptionnelle et d'une ouverture culturelle tout aussi remarquable, du protestantisme réformé.

2. On peut distinguer trois phases dans la pensée et l'influence de Karl Barth (en négligeant celle préparatoire): 1) la "théologie de la crise", représentée par le Römerbrief; 2) la concentration christologique, pour laquelle il faut citer les quatre tomes de la Dogmatik I et II; 3) l'acceptation joyeuse de la finitude, dans les quatre tomes de la Dogmatik III. Chacune de ces trois phases se situe à un moment très précis de la culture européenne, ce qui leur donne une valeur "prophétique".

Le Römerbrief apparaît à un moment où l'assurance de la culture européenne est ébranlée par la première guerre mondiale, mais cette culture est encore intimement convaincue de ses principes d'immanence et de progrès: "la Société des Nations" est une espèce de Royaume de Dieu en formation. Mais la pointe militante de la culture tourne déjà au pessimisme, à l'existentialisme, à l'irrationnalisme. Le Römerbrief est bien un message de crise; mais il annonce une crise bien plus radicale et profonde que celle de la culture européenne: la crise de l'homme et de l'Eglise en présence de Dieu.

Les deux premiers volumes de la Dogmatik se placent au sommet de la marée montante du nihilisme existentialiste et du néovitalisme hitlérien, bien plus dangereux. L'avertissement de Karl Barth: Toute vérité est en Christ, tout vient de de lui, tout doit se ramener à lui, est un encouragement à une culture qui est en train de perdre la notion elle-même de vérité, et un avertissement à la mystique cruelle et tumultueuse qui va précipiter l'Europe dans la seconde guerre mondiale.

Enfin, c'est dans l'Europe profondément bouleversée par les dévastations et les horreurs de la deuxième guerre mondiale, que Barth publie les quatre tomes de sa doctrine de la création: à un monde qui est tout près du désespoir et du dé-

gout de la vie, Karl Barth rappelle la bonté de la création, les grandes analogies divines qui l'interprètent, et la sérénité de la musique de Mozart.

C'est d'un point de vue théologique que nous devons examiner ces trois phases.

II. La théologie de la crise.

I. "Dieu est au ciel et tu es sur la terre". C'est dans cette phrase de l'Ecclésiaste (5,2) qu'on pourrait résumer le message du Römerbrief de K. Barth. L'idée centrale en est la différence radicale entre Dieu et l'homme, le "saut qualitatif" de Kierkegaard. R. Otto, dans les mêmes années, lui donnait une place dans son analyse psychologique de la religion, en définissant le divin comme le "tout autre", le "mysterium tremendum et fascinans". Ce message, qui venait à son heure, fut dès l'abord perçu sur le plan immédiat de l'intuition religieuse: les théologiens européens ont eu, pendant ces années-là, on peut bien le dire, le frisson du divin, et à travers ces diverses formulations ils ont eu l'impression de retrouver le "Deus absconditus" du Serf Arbitre de Luther et la "majestas tremenda" du Dieu de Calvin. En ce sens K. Barth s'encadre dans le mouvement de retour à la Réforme, qui a lieu chez les luthériens comme chez les réformés.

2. La théologie du Römerbrief est fondée sur le dualisme et la dialectique du temps et de l'éternité, ou, ce qui revient au même, sur la "crise" de l'homme en présence de Dieu. Ce dualisme n'est pas un dualisme métaphysique, comme celui de l'idée intemporelle et du développement dans le temps, ni transcendantal, comme l'opposition du noumène et du phénomène (quoiqu'il y ait dans la pensée barthienne, au début, un fond platonicien et kantien, dont l'auteur s'est libéré dans sa maturité). Le dualisme de Barth est un dualisme eschatologique. L'éternité n'est pas une idée immobile, ni le fondement immanent de l'esprit, elle est la volonté active de Dieu qui sera manifestée, et qui se manifeste déjà, par instant, dans le temps. Mais dès qu'elle se manifeste, elle frappe d'une sorte de conscience d'irréalité l'existence dans le temps. L'homme n'est que néant, poudre et cendre: et quand il se prend pour quelque chose, et qu'il se considère comme le centre et le porteur de toutes les valeurs, il commet le péché d'Adam, qui voulut être "comme Dieu", et son néant devient insolence (hybris). C'est-à-dire qu'il se donne une existence irréaliste et inauthentique; Et il n'y a d'issue à cette situation, que de reconnaître que cette existence inauthentique n'est autre que néant et péché, que la véritable existence est en Dieu, et qu'elle est comparable à la première comme la résurrection à la mort.

3. La condition de l'homme est donc déterminée par cette tension entre le temps et l'éternité. L'homme est en "crise", parce que la manifestation de l'Eternel lui révèle la fragilité temporelle de son existence; et cette crise est un "jugement", parce que ses tentatives de se soustraire à elle, de s'assurer une valeur autonome (une sorte de "propre justice") est en dernière analyse "insolence" (hybris).

Le jugement frappe en effet les manifestations les plus élevées de la vie de l'homme, sa morale, sa religion elle-même: toute tentative de "faire son salut" aboutit au pharisaïsme, la religion est la tentative de mettre Dieu dans notre jeu, de l'avoir à notre disposition, quand elle n'est pas la projection^{dans} l'absolu de nos désirs et de nos ambitions; la mystique, avec son rêve d'identité et d'union substantielle de l'humain et du divin est la confusion de ce qui ne pourra jamais qu'être infiniment séparé. Mais dès que la crise est reconnue dans toute sa profondeur, dès que le jugement est accepté, il devient la vérité même de l'homme, sa justification, son pardon. L'homme n'est justifié qu'en tant qu'il se reconnaît misérable: c'est-à-dire que son existence, sa valeur sont dialectiques: il n'est qu'en tant qu'il n'est pas et qu'il reconnaît son néant, parce qu'il sait que, dans son néant, sa véritable existence est en Dieu, et qu'elle sera manifestée par son jugement.

4. Toutes les valeurs humaines sont entraînées dans ce jeu de négation et d'affirmation; mais c'est une dialectique dont Dieu seul a la clé. Ce n'est pas une dialectique du concept, comme celle de Hegel, dans laquelle la négation de la thèse par l'antithèse amène logiquement la synthèse; c'est plutôt une dialectique statique, comme celle de Kierkegaard. L'homme ne peut rester que dans sa nullité devant Dieu; il ne peut pas se flatter que la négation de sa nullité aboutisse par elle-même à un concept supérieur de négativité niée et de nouvelle positivité: le désespoir même poussé à la limite, ne devient pas par lui-même une voie de salut. Dieu seul peut par son jugement donner une positivité nouvelle à notre vie; et cette positivité nouvelle n'est qu'en lui: l'homme nouveau est une réalité eschatologique. Tout cela peut sembler bien abstrait et éloigné de la vie; mais Karl Barth en tire des conséquences très vivantes et dramatiques, quand il oppose, dans son Commentaire, la foi à la religion humaine, le jugement de Dieu aux certitudes orgueilleuses et illusives de la culture "chrétienne", ou la "liberté du chrétien" - une liberté pleine de détachement et d'espérance eschatologique - aux systèmes de valeurs, à la conservation et à la révolution, et à la liberté elle-même, quand elle devient une "valeur en soi", un piédestal pour la vanité et le manque de charité des "forts" à l'égard des faibles. A travers toute cette critique il y a pourtant une valeur bien simple qui se sauve: celle de l'humanité dans sa profanité qui ne prétend à rien, qui se contente de vivre où Dieu l'a placée, en accomplissant sa tâche: Dieu seul sait distinguer si cette profanité de la vie de tous les jours est réellement profane, ou si elle cache en elle le mystère de la justification par la foi.

III. La concentration christologique

I. Le dualisme de Karl Barth est un dualisme de révélation. Ce n'est pas l'idée de l'éternité qui met en crise la réalité temporelle, c'est la manifestation de l'Éternel. Le dualisme du temps et de l'éternité ne saurait aboutir qu'à quelque for-

me de désespoir ou de résignation; mais la manifestation de la volonté éternelle de Dieu est la résurrection et la vie, parce que son jugement est le jugement de son amour et la révélation de son salut. Il faut même renverser les termes. C'est parce que la manifestation de Dieu est la manifestation de son amour, l'annonce du pardon, de la réconciliation et de la vie éternelle, que cette révélation nous met en crise. Pour Barth, comme pour Calvin, c'est la sainteté de l'amour de Dieu manifestée en Christ qui nous révèle notre néant et notre péché; mais il le révèle en nous révélant son salut. La crise n'est pas le résultat ou l'expression d'un pessimisme humain; elle n'est que le côté d'ombre de la grande lumière de la révélation de Dieu en Christ.

2. La formule chrétienne de la révélation, c'est la Trinité: Dieu est le Père, le Fils et le Saint Esprit. La doctrine de la Trinité, chez K. Barth, n'a pas un intérêt spéculatif pour elle-même; elle veut définir la réalité et la condition de la révélation. La conception trinitaire nous enseigne que Dieu se révèle (en son Fils), qu'il est tout entier dans cette révélation (il n'y a pas de résidu, de "Deus absconditus" ou de "potestas absoluta" en Dieu), et que le Fils est bien cette révélation toute entière (Jésus-Christ n'est pas un prophète, un docteur, un martyr, mais Dieu lui-même en une personne humaine). Enfin, c'est Dieu lui-même qui nous rend capables de recevoir sa révélation par le Saint Esprit. En dernière analyse Dieu ne se révèle qu'à Dieu. Il n'y a pas en l'homme de capacités spirituelles ou mystiques, de catégories rationnelles qui le rendent capable, par lui-même, de recevoir la révélation de Dieu: en dehors du "témoignage du Saint Esprit à notre esprit", dit Calvin.

3. Cette dernière proposition exclut la possibilité d'une "révélation naturelle". Il n'y a pas de possibilité de connaître Dieu en dehors de la révélation de Dieu Christ et par son Esprit en nous. L'empreinte de Dieu dans ses oeuvres est bien réelle, mais elle ne peut être perçue que par la foi; et la foi seule sait déchiffrer en quelque mesure le mystère des jugements de Dieu, s'accomplissent dans le chaos de l'histoire. La polémique de K. Barth contre la théologie naturelle était loin, d'ailleurs, d'être une dispute académique: elle visait directement le romantisme vitaliste du national-socialisme, et elle a inspiré la théologie de l'Eglise confessante en Allemagne.

4. S'il n'y a pas de révélation naturelle, la seule révélation de Dieu est celle contenue dans la Bible; mais aussi cette révélation n'est perçue que par la foi: sola scriptura, sola fide. Les thèses de Barth sont à la base de ce qu'on a appelé sur le continent européen le "renouveau biblique": une réaction contre une exégèse purement critique et historique, la volonté de considérer la Bible dans son unité et intégrité comme le message, la "Parole de Dieu" adressée à l'homme de notre temps comme de tous les temps. Le "renouveau biblique" a produit parfois une nouvelle orthodoxie; mais il ne faudrait pas le confondre avec une espèce de "fonda-

mentalisme". La Parole de Dieu, dans la pensée de Barth, est une réalité essentiellement dynamique; elle est la parole en acte, la parole à l'instant où elle est prononcée, l'événement qui s'accomplit quand Dieu entre dans ma vie personnelle et s'adresse directement à moi. On pourrait dire, en forçant un peu les termes, que la Parole de Dieu est prononcée pour nous "à l'occasion" de notre lecture et méditation de la Bible, ou comme Barth le répète sans cesse, pendant la prédication ecclésiastique; mais cette expression séparerait trop ce qui est uni. La parole écrite n'est pas seulement l'occasion de la parole vivante: la parole vivante est cette même parole écrite, quand elle s'anime pour nous par l'opération secrète du Saint Esprit. Encore une fois, il faut penser au "témoignage intérieur du Saint Esprit" de Calvin; ce témoignage ne nous est donné que dans la fidélité à la parole écrite de la Bible.

5. Jésus-Christ est le centre de la révélation biblique. Cela ne veut pas dire que le centre de notre foi soit une doctrine christologique (quoique cela soit aussi vrai, en un certain sens). Mais Jésus-Christ est la révélation de Dieu, en ce sens, que tout ce que Dieu a voulu nous révéler de soi-même se résume en Christ. Il est réellement "Emmanuel", Dieu avec nous; il n'y a pas de résidu derrière cette révélation: c'est bien Dieu lui-même, dans le rapport qu'il a voulu établir avec nous, qui nous est apparu en Jésus-Christ. Jésus-Christ est, de ce fait, la révélation de nous-mêmes; il annonce par sa mort la crise des valeurs humaines les plus hautes, et par sa résurrection le plan nouveau de l'existence authentique, à laquelle Dieu a promis l'éternité. Jésus-Christ est la "Parole faite chair", l'Eternel qui a fait irruption dans le temps et le "qualifie" par son rapport avec l'éternité. Ce temps "qualifié" n'est plus une succession de siècles dépourvus de sens, ni un cycle recouvrant sans cesse les mêmes positions: mais il n'est pas non plus le processus d'un progrès imminent. Le temps qualifié par la révélation est le temps de la "promesse", avant Jésus-Christ, et le temps de "l'accomplissement", après Jésus-Christ: c'est le temps d'Israël et le temps de l'Eglise; l'Ancienne et la Nouvelle Alliance; les prophètes et les apôtres. Jésus-Christ, à la limite entre les deux époques, est le centre significatif de l'une et de l'autre. C'est pourquoi il faut comprendre l'Ancien Testament à partir de ce centre, comme un témoignage rendu à Jésus-Christ. Luther disait des Ecritures qu'elles "portent Christ", Christum treiben; Karl Barth l'a répété avec une nouvelle conviction aux chrétiens de notre temps. Il nous a aidés à retrouver une conception fondamentale, non seulement de la Réforme, mais de l'Eglise entière. Le désir de retrouver le "témoignage rendu à Christ par l'Ancien Testament" a rajeuni dans la théologie protestante une méthode exégétique qui semblait périmée: l'interprétation typologique de l'Ancien Testament. Cette méthode a pu être poussée trop loin par quelques enthousiastes, mais en son principe elle est saine et inévitable, et elle n'est point incompatible avec les méthodes de l'exégèse scientifique moderne.

IV. La création

I. Jésus-Christ est le centre d'où nous reconnaissons la signification de l'histoire. Toute notre conception de la vie et du monde doit partir de ce centre-là et d'une façon particulière l'organisme de la doctrine chrétienne doit reconnaître la position absolument centrale de la christologie. K. Barth l'a démontré avec une clarté qu'on peut bien dire sans précédent pour deux dogmes importants: la création et l'élection.

Le dogme de la création a été développé, dans la théologie ancienne, sur les traces de la théologie naturelle du stoïcisme, approfondie par la conception biblique du Dieu créateur, ce qui fait qu'il est resté lié aux conceptions cosmogoniques de l'antiquité, et il est devenu un objet de doute et de discussion depuis que la cosmologie antique a cessé d'être acceptable à la pensée. La nécessité de "traduire" ce dogme sur le plan des affirmations et des valeurs religieuses est admise par toute la théologie moderne, mais aucune d'entre elles n'avait encore lié si étroitement la création à la christologie, comme celle de Karl Barth.

2. Le récit de la création dans la Bible n'a pas un intérêt cosmogonique, mais historique, il est le premier acte de l'histoire de l'Alliance de Dieu avec les hommes. Dieu se donne un partenaire, avec qui il établira son alliance. Les cieux et la terre sont le théâtre de cette histoire. Ils expriment, dans une hiérarchie cosmique, la hiérarchie bien plus majestueuse de Dieu et de la création tout entière. En créant les cieux et la terre, Dieu se donne une dimension cosmique. C'est dans cette dimension que se déroulera l'histoire de ses relations avec les hommes. Cette histoire connaît un "ici" et "là", un "là-haut" et "ici-bas", une "montée au ciel" et une "descente sur la terre", comme elle connaît une succession réelle d'époques, un temps avant Jésus-Christ et un autre après Jésus-Christ et un temps de la présence de la Parole faite chair au milieu des hommes. Ces indications spatiales n'ont d'ailleurs qu'une valeur analogique: en réalité, le "ciel" est l'au-delà-de-notre-expérience, qui correspond, dans une dimension cosmique, au "tout autre" de la divinité.

3. Dans ce cadre, Dieu crée l'homme à son image. Cela ne veut pas dire, d'après K. Barth, que l'homme a une âme rationnelle essentiellement semblable à l'esprit de Dieu, de telle sorte qu'il serait possible de remonter à Dieu simplement en réfléchissant sur la nature et les facultés de l'esprit qui est en nous. Il n'y a pas une analogie essentielle entre l'être de Dieu et celui de l'homme, une analogie posée par Dieu en créant l'homme comme un être capable de relation, destiné à entrer dans une alliance avec son Créateur. Cette analogie est le reflet de la relation intérieure de la divinité entre le Père et le Fils par le Saint Esprit; et elle se reproduit aussi à l'intérieur de la création dans la structure de l'homme et de la femme, deux êtres différents et semblables, destinés à vivre dans la plus étroite intimité. L'histoire de l'Alliance reproduira encore une fois cette analogie fonda-

mentale: Christ est le chef de l'Eglise.

4. La doctrine de la création est donc traversée par un courant d'analogies qui descendent du Créateur vers la créature, et dont l'incarnation de Jésus-Christ est la clé. Dans cette vision aux perspectives immenses, la dialectique de la théologie de la crise perd en bonne partie son caractère tragique et négatif. Le monde reçoit une valeur positive de la volonté de Dieu qui le crée. K. Barth ne craint pas de souligner avec complaisance cette valeur positive, en se rapprochant de l'optimisme chrétien d'un Leibnitz, et en général de la théologie du XVIIIème siècle. Cette époque avait encore conscience de la différence entre le Créateur et la créature, elle n'avait pas encore osé le grand rêve romantique de l'identité entre l'esprit fini et l'esprit infini; elle avait une vision tranquille des choses, un peu prosaïque, pleine de bon sens. Elle respectait la suprématie du Créateur, elle avait une solide conviction de la réalité, de la bonté de la créature, comme oeuvre du Créateur.

5. On pourrait se demander: qu'est donc devenue la dialectique du temps et de l'éternité? La créature n'est-elle donc plus le néant qui s'abîme devant Dieu dans une humiliation pleine d'effroi? K. Barth a précisé avec beaucoup de soin, dans la Dogmatique III,3, que le négatif n'est pas la créature comme telle, mais le péché. Le fait que la créature n'est ni infinie ni éternelle, en d'autres termes, le fait qu'elle n'est pas Dieu et qu'il y a entre le Créateur et la créature une infinie différence qualitative est parfaitement normal, et ce serait une erreur d'en faire un reproche à la créature, ou même de s'en humilier outre mesure. Le véritable néant, c'est le péché, c'est-à-dire la volonté de la créature de sortir de ses limites, de se donner une existence autonome, de se poser en dehors et contre Dieu. Volonté illusoire, d'ailleurs. Il n'est pas possible de se poser hors de Dieu ni contre lui. La "hybris" humaine n'aboutit qu'à une existence irréaliste, illusoire, qui ne parvient pas à se constituer en dehors du cadre de la volonté de Dieu et de sa grâce. Le péché est une possibilité impossible, il n'a de réalité qu'en tant que possibilité refusée par Dieu. La grâce de Dieu accompagne l'homme, on pourrait dire qu'elle le poursuit dans son péché, dans le jugement - et même au delà du jugement. Faut-il en conclure que le dernier mot de la création sera une "apocatastasis", une restauration universelle? K. Barth refuse de répondre à cette question. Lui donner une solution sur le plan de la spéculation objective, ce serait se placer au point de vue d'un déterminisme théologique, tandis que la pensée de Karl Barth est une théologie de la décision et de la liberté.

V. L'élection, l'Eglise, l'histoire.

I. La réduction au point de vue christologique a été poussée par Barth à des conséquences inattendues et intéressantes, surtout dans la doctrine qui a été souvent considérée comme centrale dans la théologie réformée: celle de l'élection. S'il y

a une doctrine dans laquelle les thèmes de foi chrétienne se mêlent inextricablement avec les axiomes d'une théologie spéculative, c'est bien celle de l'élection. Ce qui, encore chez Calvin, semble au premier abord prédominant, dans cette doctrine, c'est l'idée de l'absoluité divine, l'immuable éternité de ses décrets. On dirait même que les idées d'absoluité, d'immuabilité, d'éternité sont hypostasiées en une conception spéculative de Dieu; et ce que la doctrine a de répugnant pour la foi vient précisément de cette projection de catégories spéculatives dans la personne divine. Ce qu'il y a de nouveau et de certainement salutaire, dans la réduction christologique de l'élection opérée par K. Barth, c'est précisément qu'il dégage l'élection de ces catégories, et la reconduit à la seule catégorie de la pensée trinitaire; et cela à un double point de vue:

- a) Christ est le Dieu qui élit: ce n'est pas une divinité abstraite, qui puisse être définie par son absoluité ou son immuabilité. C'est le Dieu de l'Alliance de grâce, qui s'est fait homme pour nous sauver;
- b) Christ est l'homme élu par Dieu; c'est-à-dire, l'objet de l'élection n'est pas telle ou telle personne, mais c'est le Fils éternel de Dieu et l'"homme nouveau" en chacun de nous. Il n'y a donc pas, à proprement parler, une élection personnelle; mais nous sommes tous élus en tant que participants à la grâce de la réconciliation et à l'espérance de la résurrection.

2. La conception de l'élection chez K. Barth est dialectique. Chacun de nous est en même temps un réprouvé et un élu. Le réprouvé en nous, c'est le vieil homme; l'élu, c'est l'homme nouveau. Fouvons-nous penser que notre personne, cette unité de conscience que nous sommes, s'identifie avec l'un ou l'autre, avec l'élu en nous ou avec le réprouvé en nous ? Ce problème nous ramène à la position initiale du Römerbrief. On peut dire qu'il traverse toute la théologie barthienne, et qu'à cet égard sa conception de l'élection n'a pas changé. Mais dans ces dernières années K. Barth considère volontiers le vieil homme, dans son existence irréelle, comme englouti par le "oui" de la grâce de Dieu; tandis qu'au début il faisait surtout retentir le "non" du jugement de Dieu sur le vieil homme. En dernière analyse le nouvel homme est une réalité eschatologique: son identité avec notre personne concrète ne sera révélée qu'au jugement final.

3. Ce n'est donc pas à proprement parler l'individu qui est l'objet de l'élection divine: c'est le Christ, et l'homme en Christ, ou le Christ dans l'homme. Mais l'élection en Christ a aussi un autre objet: Israël, l'Eglise. Cette conception de l'Eglise, comme l'Israël véritable, en qui s'accomplissent les promesses faites à Abraham, est le fondement de l'ecclésiologie de K. Barth. Elle est, en elle-même, plus intéressante que les vues particulières qui ont soulevé bien des discussions: sa conception congrégationnaliste et son refus du baptême des enfants.

4. La concentration christologique a un reflet dans la conception de l'histoire. Les grandes analogies qui traversent la pensée de K. Barth: la création, l'élection de l'Eglise en Jésus-Christ, l'alliance de grâce, offrent une perspective aussi pour l'interprétation de l'histoire et pour l'action de l'homme.

sur le plan de la vie séculière. L'histoire humaine n'a de sens que dans la perspective du Royaume de Dieu. L'histoire de l'Alliance de grâce offre à l'histoire humaine un point de repère, un horizon, une directive. Ce qu'on pourrait appeler les "valeurs" du Royaume de Dieu offrent à l'action humaine des analogies qui peuvent et doivent devenir une règle de conduite. Le chrétien réconcilié avec Dieu doit chercher à réconcilier les hommes entre eux; justifié, il doit réaliser dans les rapports humains une justice, qui n'est pas strictement celle du droit païen (à chacun le sien), mais une équité pleine de solidarité humaine; libre en Christ, il doit promouvoir la liberté; promis à la vie éternelle, il doit respecter la vie dans toutes ses formes. La présence active de Karl Barth sur le plan politique, depuis plus de trente années démontre comment il conçoit dans les circonstances concrètes cette analogie des valeurs, et offre un bon exemple d'engagement réformé dans la vie de ce monde.

VI. Essai de synthèse. La confession réformée.

A travers le double exposé que nous venons de faire, il est facile de reconnaître un certain nombre de lignes convergentes dont les unes sont simplement chrétiennes, d'autres appartiennent en commun à toutes les Eglises de la Réforme, d'autres sont plus particulièrement calvinistes et réformées. Il ne serait pas juste de ne relever que ces dernières, et de dire ensuite : la confession réformée se définit tout autant par ses caractères universellement chrétiens, ou protestants en général, que par ses caractères confessionnels particuliers. Examinons-les sans trop nous demander s'ils sont exclusivement réformés.

1. La foi biblique: sola scriptura. Ce trait commun à toute la Réforme, qui inspire la discussion de Calvin avec les tendances de la pensée séculière de son temps, a eu un renouveau de vitalité dans la polémique de K. Barth contre la théologie naturelle et dans sa concentration christologique de la pensée chrétienne.

2. Le salut par la foi: sola gratia, sola fide. La pensée réformée est solidement établie sur le principe luthérien de la justification par la foi. Les doctrines particulières sont plutôt des accents particuliers, des formes d'interprétation, que des doctrines divergentes. Elles doivent être comprises à partir de cet "article principal".

3. La glorification active de Dieu: soli Deo gloria. Ce principe aussi appartient à toute la Réforme: il exprime la conviction que ce qu'on attribue à l'homme dans le salut, on l'enlève à la gloire de Dieu. Mais dans la pensée réformée ce principe reçoit une physionomie particulière à cause de l'accent qu'elle place sur la nécessité de manifester l'image restaurée de Dieu dans une vie d'obéissance à sa loi. Cette interprétation particulière, qui la distingue du luthéranisme (elle est d'ailleurs commune à Mélancton), la rapproche par contre des confessions de type catholique, et a une valeur œcuménique particulière.

4. C'est dans cette glorification active de Dieu que réside pour la pensée réformée la valeur des oeuvres. Elles n'ont pas un caractère méritoire en vue du salut, mais sont le fruit de la reconnaissance et de l'obéissance des régénérés.
5. C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut placer l'amour de la loi, qui distingue la morale réformée. Cet amour n'est pas contraire à la liberté du chrétien, qui obéit librement (c'est-à-dire d'une adhésion intérieure et spontanée) à la loi de Dieu. Cela est d'autant plus normal, que la loi est une forme de l'image de Dieu, qui doit être restaurée dans la création.
6. La valeur objective de l'ordre divin, exprimée dans sa loi, ne s'étend pas seulement aux régénérés, mais au monde entier. S'il est vrai que dans l'état actuel de péché l'Eglise seule peut réaliser une communauté organique fondée sur l'amour, l'Eglise doit proposer ce but à l'humanité, qui s'en approche dans la mesure où elle sait s'ordonner dans la justice, l'équité, la solidarité, la liberté. Il vaut donc la peine de s'occuper de l'Etat et de lui assurer l'aide et les avertissements de l'Eglise.
7. L'Eglise ne se fait d'ailleurs pas de grandes illusions sur la difficulté de sa tâche. L'attitude réformée envers ce monde a été définie un pessimisme actif. Cette définition doit être comprise dans le sens qu'il s'agit d'un pessimisme dans l'ordre de la grâce et du salut. Cet ordre est certainement central, et en considérant cela on pourrait même penser que cette réserve est superflue: toute la vie de l'homme est dans l'ombre de ce pessimisme de la grâce. Mais dans ses applications concrètes il connaît une variété remarquable de degrés. Calvin et son disciple moderne Karl Barth se distinguent l'un et l'autre par une capacité assez rare d'unir un pessimisme anthropologique très radical avec une confiance cordiale et compréhensive envers les entreprises de l'homme sur le plan de la cité.
8. C'est sur ce ^{plan} que la doctrine réformée réalise une synthèse originale avec la culture classique renouée par l'humanisme chrétien. Cette synthèse s'opère dans une conscience très claire des connaissances qui découlent des principes essentiels de la foi chrétienne. C'est dans le dialogue avec la culture, la politique, la philosophie contemporaines que la théologie chrétienne prêche l'Evangile au monde au niveau des idées directrices du temps présent, et contribue pour sa part à la glorification de Dieu.
9. Dans ce contexte on ne peut que souligner la valeur de l'Eglise visible, de son ordre, de son message. L'Eglise n'est pas seulement un "moyen de grâce pour le chrétien individuel, mais elle a une valeur objective comme restauration de l'image de Dieu sur le plan collectif. La royauté de Dieu se manifeste, dans le "temps de l'Eglise", par la puissance de l'Evangile. L'Eglise doit à son Chef de manifester au monde cette puissance, et d'annoncer la victoire remportée par le Christ, en attendant sa pleine manifestation finale.

10. Dans cette mission de l'Eglise, la recherche de l'unité a une valeur de premier plan: l'Eglise corps de Christ ne peut représenter une image fractionnée de son Chef. La tendance oecuménique de Calvin et son oeuvre de médiation entre les courants divers de la Réforme sont bien connues. Cette tendance oecuménique est acceptée par les réformés de notre temps.

G. Miegge

Les éditions LABOR ET FIDES annoncent deux publications que nous recommandons vivement :

Ch. BRUTSCH : Clarté de l'Apocalypse
 relié fr. 16.50 ; broché fr. 12.50
 en souscription rel. fr. 14.-; broché fr. 10.40

L'auteur a repris le commentaire qu'il avait publié aux éditions Labor et Fides en 1940 . Il l'a entièrement recomposé en tenant compte des derniers commentaires parus. En outre il a ajouté en appendice quelques études sur les problèmes les plus difficiles que soulève le dernier livre de la Bible: le chiffre 666, les mille ans, etc... Tel quel, ce commentaire sera d'une très grande utilité pour tous les chrétiens qui cherchent à comprendre le témoignage de l'Écriture, pour les pasteurs et pour les groupes paroissiaux.

Jean CALVIN : Institution de la religion chrétienne
 relié fr. 15.45 ; broché fr. 10.20
 en souscription " fr. 13.45 ; " fr. 8.90

Sur proposition de la Société calviniste de France et avec son appui, les éditions Labor et Fides lancent une réédition en 4 volumes de l'Institution chrétienne de Calvin, version 1560, ainsi qu'un volume contenant les index.

Pour faciliter la lecture de ce texte essentiel, l'orthographe et la ponctuation ont été modernisées. En outre, les mots difficiles sont expliqués en note . Des sous-titres rendent la lecture plus facile et les passages purement historiques sont composés en petits caractères.

Cette publication a donc pour but, non pas de satisfaire en leur lieu les spécialistes, mais d'instruire les membres de nos Eglises, les laïcs qui désirent remonter aux sources de la Réforme et fortifier leur foi en vue d'un témoignage clair; aujourd'hui.

Le prix de cette édition la rend accessible à chacun. On peut souscrire à ces volumes chez LABOR ET FIDES, 12 rue Pierre-Fatio, Genève.
