NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 3 1969

Karl Barth. Existence chrétienne et vie éternelle

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 225 - 242

https://www.nrt.be/en/articles/karl-barth-existence-chretienne-et-vie-eternelle-1377

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Karl Barth
Existence chrétienne et vie éternelle

Dans la matinée du 10 décembre 1968, le monde chrétien apprenait, peut-être sans surprise, mais non sans regret, le décès de Karl Barth. Né à Bâle le 10 mai 1886, il avait passé de nombreuses années en dehors de sa ville natale, mais depuis 1935, il était revenu s'y fixer définitivement, et c'est là qu'il écrivit la plus grande partie de sa grande œuvre, la *Dogmatique ecclésiastique*. Elle compte treize volumes, d'un texte serré, et de dimensions considérables : plusieurs atteignent les neuf cents pages. Et cependant, dans la préface du dernier volume, publié en 1967, l'auteur se résignait à l'inachèvement : *opus imperfectum*, qu'il comparait au Requiem de Mozart, brisé dans la phrase « *Lacrimosa* », ou à ces cathédrales médiévales dont les bâtisseurs n'avaient jamais vu le couronnement. Il ne peut s'agir, dans les limites d'un article, d'en dénombrer les immenses mérites : tâche d'ailleurs décevante, par les généralités auxquelles elle nous condamnerait. Nous voudrions plutôt désigner un point précis à propos duquel Karl Barth nous laisse, en partant, dans une grande perplexité : quel prix attachait-il à la vie chrétienne, dans son rapport au Royaume ? On voudra bien ne pas voir dans nos pages une recherche inspirée par un pur esprit de critique, très déplacé en ces jours où il ne faudrait que l'hommage. Karl Barth était de ceux-là des théologiens, qu'on ne peut mieux honorer qu'en les interrogeant sur les sources et le sens de leurs options.

Le salut universel ?

Dès l'année 1946, dans le premier volume de sa propre *Dogmatique*, Emile Brunner avait cru devoir donner, de la pensée barthienne sur

le rapport de la foi au salut, une interprétation qu'il n'estimait pas conforme à l'Ecriture. Certes Brunner déclarait son accord avec une *tendance* essentielle de la doctrine de Barth, en ces deux points : 1) nous ne pouvons parler de l'élection divine qu'en prenant comme base la révélation en Jésus-Christ, en qui seul nous connaissons le décret divin ; 2) nous n'avons rien à enseigner au sujet d'un décret caché concernant ceux qui ne reçoivent pas la promesse de Jésus-Christ [1], confession d'ignorance sur laquelle Brunner ne s'explique pas plus clairement, mais dont le sens nous paraît être celui-ci : des hommes qui ne reçoivent pas Jésus-Christ dans la foi, nous ne savons pas s'ils seront perdus effectivement [2]. Mais, à ces affirmations qu'il jugeait incontestables, il paraissait à Brunner que Barth ajoutait une thèse qui lui était propre et pour laquelle on ne pouvait exprimer que désaveu : Jésus-Christ fut, sur la croix, le seul homme réellement réprouvé. A partir de lui, et par lui, il n'y a plus de réprobation. Jésus n'a pas supprimé la condamnation et le jugement pour les seuls croyants, qui sont en lui, mais pour tous. Ainsi la décision divine en faveur des hommes a eu lieu sur le plan objectif de l'événement de la Croix. « Que vous le sachiez, ou que vous l'ignoriez, que vous le croyiez ou non, cela n'a pas d'importance [3] » ; le passage de l'incrédulité à la foi ne coïncide pas avec le passage de la perdition à la rédemption : ce dernier vous est acquis dans la mort de Jésus, quoi qu'il en soit de vos options subjectives. Et Brunner déclarait découvrir cette vue barthienne en plusieurs textes de la *Dogmatique*, tel celui-ci : « la réprobation *ne peut plus* devenir le lot de l'homme ». « Il ne peut faire échouer la décision de Dieu qui a eu lieu de toute éternité... il ne peut accomplir *aucun fait* qui suspendrait le choix de Dieu [4] ». Ainsi Barth ne reculait pas, semble-t-il, devant la négation d'une perdition possible ; thèse dont Brunner estimait n'avoir pas de peine à montrer qu'elle était en contradiction avec l'Ecriture et qu'elle déformait le message chrétien [5].

---

1. E. BRUNNER, *Dogmatique*, t. I, *La doctrine chrétienne de Dieu*, Paris, 1964, p. 370 (L'original allemand est de 1946).

2. Brunner ne s'explique pas clairement, disons-nous ; et, en effet, la suite de son texte s'accommoderait de cette autre interprétation : sans la foi, pas de salut ; mais nous ignorons si la révélation n'est pas offerte à tous les hommes (par exemple au moment de la mort ?) et nous ignorons davantage encore quelle réponse ils lui feraient.

3. ID., *ibid.*, p. 373.

4. ID., *ibid.*, pp. 371, 372. Brunner renvoie à la *Kirchliche Dogmatik* de K. BARTH (*K.D.*), II, 2 (2e édit., 1946), pp. 182, 348, 351, 353, 360, 385, 389, 391, 552.

5. A cette première thèse de Barth, Brunner en associait une autre, voisine, mais distincte : Barth aurait enseigné « l'éternelle préexistence de l'Homme-Dieu (E. BRUNNER, *op. cit.*, p. 370) ; enseignement dont la conséquence — non formulée par Barth, il est vrai — serait : l'Incarnation historique ne constitue

Dans son ouvrage, *Karl Barth*, publié en 1956, le P. Bouillard donnait de la pensée de Barth une lecture qui, pour être plus étudiée, n'en coïncidait pas moins substantiellement avec celle de Brunner.

Une première fois, dans la doctrine barthienne de la *justification* : En Jésus-Christ, la justification nous est déjà acquise : d'une part, homme-Dieu, il a subi valablement et efficacement ce que nous devions et ne pouvions subir : la mort comme fin de l'inimitié avec Dieu ; d'autre part, Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, réponse divine à son obéissance : il vit à notre place, pour nous, en notre nom ; « et ainsi nous avons en lui la vie qui est notre avenir [6] ». Nous avons : de qui s'agit-il ? Ce ne sont pas seulement les croyants, c'est le monde entier. « Il n'y a aucun homme qui ne soit en Jésus-Christ, pleinement et définitivement justifié [7] ». Est-ce à dire que la foi subjective ne présente aucun caractère positif, n'apporte au croyant aucune grandeur ? Le croyant a la faveur d'attester la justice accordée à tous en Jésus-Christ ; il se connaît et connaît les autres dans leur être vrai — et peut-être Barth estime-t-il que sur cette base le croyant est en mesure de rendre à Dieu un hommage d'autant plus pur qu'il n'a rien à attendre, puisque tout est déjà donné — ; mais il reste que sa foi ne contribue pas à sa justification ; par rapport à celle-ci, elle n'a qu'un rôle cognitif [8]. Et sans doute, en elle, le chrétien devient nouvelle créature. Mais cette nouveauté consiste simplement dans le fait qu'il est constitué *témoin* du changement de la situation humaine qui s'est accompli — en dehors de lui et pour tous — en Jésus-Christ [9]. Or, ce qui vaut de la foi, vaut aussi de toute la vie chrétienne, et notamment de la charité. Celle-ci — si nécessaire qu'elle soit, car la foi authentique doit s'épanouir en œuvres — n'apporte aucune contribution ni à la justification ni à la sanctification. Elle aussi se borne à attester l'œuvre divine en faveur de tous. Elle n'est rien qu'un signe d'une justification obtenue pour tous par Jésus-Christ [10].

Il est aisé de voir que la pensée de Barth, ainsi comprise, ne correspond pas au message de saint Paul. En ce qui concerne la foi : « si tu crois dans ton cœur que Dieu a ressuscité Jésus des morts, tu seras sauvé. Car c'est en croyant de cœur qu'on parvient à la

---

plus un événement. Mais ici, Brunner se méprend sur la pensée de Barth : ce qui, pour Barth, préexiste éternellement à l'histoire, c'est le *Verbum incarnandum*, et non le *Verbum incarnatum*, qui n'en est que l'objet dans le décret divin. « Barth ne supprime pas l'événement historique de Jésus : il affirme son présupposé éternel » (H. Bouillard, *Karl Barth*, Paris, 1957, t. II, p. 154, s'appuyant sur *K.D.*, IV, 1, pp. 55-56, et II, 2, p. 116).

6. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 62.
7. Id., *ibid.*, pp. 74 et 71.
8. Id., *ibid.*, p. 75.
9. Id., *ibid.*, p. 103.
10. Id., *ibid.*, pp. 80, 81.

justice » (*Rm 10,* 9-10). Assurément, Paul tient que la justification, comme la réconciliation ou la rédemption, est, dans la mort du Christ, acquise pour tous les hommes « en droit, en principe et en puissance [11] », mais il tient aussi que cette justification n'arrive aux sujets distincts que *moyennant la foi ;* et que la foi, loin de se borner à attester le bienfait, l'actualise effectivement en chacun de nous. Et sans doute encore, cette actualisation même, Paul sait bien qu'elle est grâce de l'Esprit, don de Dieu à qui nous devons le vouloir et le faire : c'est Dieu qui nous justifie et nous glorifie : mais il le fait avec nous par son action créatrice qui, comme telle, loin de supprimer notre liberté, la pose : en sorte que, en notre libre réponse, la justification ne se donne pas seulement à connaître, elle se réalise, elle nous advient [12]. Et en ce qui concerne les œuvres de la foi et la charité : selon saint Paul, « celles-ci ne se bornent donc pas à attester l'œuvre que Dieu ferait seul ; elles sont condition de notre salut. Non pas qu'elles conditionneraient de l'extérieur l'œuvre divine ; mais — comme pour la foi — en ce sens que l'action même de Dieu inclut notre libre réponse et par conséquent ne se réalise pas sans elle [13] ».

Le P. Bouillard revient une seconde fois à ces vues de Barth, lorsqu'il traite non plus de la justification, mais de l'élection. Comme Brunner il relève les textes de Barth aux termes desquels, Jésus ayant été le seul réellement réprouvé, tous les hommes sont sauvés. La décision divine est tombée, de toute éternité, en notre faveur à tous, dans le décret qui constituait le Christ en Sauveur. Cette décision, il n'est au pouvoir de personne de l'annuler. C'est à ce point que le péché n'est qu'illusion : alors que, par ailleurs, Barth nous dit du péché qu'il a perverti radicalement la nature humaine, voici qu'il le réduit paradoxalement à un mal superficiel, ombre inoffensive que dissipe la lumière de la grâce. « Même l'athée est un élu ; il l'ignore seulement et ne vit pas comme tel [14] ».

Certes, à travers ces excès, Bouillard croit discerner une juste visée, assez semblable à celle que Brunner nous a désignée plus haut. Remarquons d'abord qu'en certains textes précis, Barth affirme que la prédication et la dogmatique chrétiennes ne peuvent pas enseigner positivement l'apocatastase, le salut de tous même après une période de purification [15]. Compte tenu de cette affirmation, il est permis de se demander si ses vues sur l'élection en Jésus-Christ ne reviennent pas, au moins quelquefois, à ceci : la vérité que con-

11. Id., *ibid.*, p. 77.
12. D'après H. Bouillard, *op. cit.*, pp. 76, 77.
13. Id., *ibid.*, pp. 85, 86.
14. Id., *ibid.*, pp. 155, 156.
15. *K D*, IV, 2, p. 529. Voir aussi *Credo*, Zürich, 1948, pp. 147-148.

naît l'Eglise, c'est le décret divin dont le contenu est Jésus mort pour tous les hommes ; l'Eglise sait aussi qu'en Jésus-Christ seuls les croyants sont sauvés effectivement (et non pas seulement en puissance) ; les autres, les non-croyants, sont-ils donc exclus du salut ? Oui, sans doute, mais l'Eglise ne peut savoir qui ils sont : aussi, ce n'est pas parce que tels ou tels individus n'ont jamais donné signe de foi ou parce que, ayant mal vécu, ils n'ont laissé aucune marque de repentir, que l'Eglise les tient pour définitivement réprouvés. « Du point de vue de l'Eglise terrestre, la constatation de l'incroyance ne permet pas d'établir une différence définitive entre les hommes ; le nombre des élus reste ouvert », parce que les possibilités de la foi nous échappent. En somme, le savoir reçu par l'Eglise demeure mêlé d'un non-savoir ; quelque chose lui reste caché qui peut susciter son effroi, mais qui ne peut pas éteindre la flamme de son espérance. Sur cet objet caché et troublant, toute spéculation nous est interdite[16]. Seule nous est ouverte une perspective existentielle, dans laquelle chacun d'entre nous doit se savoir personnellement interpellé : c'est de toi qu'il s'agit, c'est à toi que s'adresse la promesse de l'élection, c'est toi que menace la réprobation, si tu te refuses à la possibilité qui t'est donnée, *hic et nunc*, de la foi.

Si Barth s'en était tenu à cette visée, il n'y aurait rien à reprendre. Mais « cette perspective n'est malheureusement pas la seule. Elle en croise perpétuellement une autre qui paraît l'invalider », celle que nous avons relevée plus haut suivant laquelle tous les hommes sont objectivement élus en Jésus-Christ, indépendamment de leur existence chrétienne, la foi des croyants se bornant à confesser l'élection universelle. Cela étant, le moins qu'on doive dire, c'est que la pensée barthienne est marquée d'une grande ambiguïté, ce dont son auteur — dans une sorte de parti pris dialectique — semble s'accommoder, puisqu'il déclare que la dogmatique doit être « logiquement inconséquente », mais ce qui ne correspond pas à l'Ecriture ; car selon saint Paul, c'est la conversion qui fait passer de l'état de réprouvé à celui d'élu ; et l'élection est liée à la foi[17].

---

16. H. Bouillard, *ibid.*, pp. 164 et 156.

17. Id., *ibid.*, p. 158. Notons qu'il serait vain de dépêcher au secours de Barth la dialectique. Après avoir dit : Dieu est bon, je puis, dialectiquement, nier qu'il soit bon si j'entends par là qu'il ne vérifie pas la bonté à la manière que suggère la forme du jugement « Dieu est bon », c'est-à-dire à la manière d'une attribution additive, advenant à un sujet distinct d'elle ; mais ma négation n'entend nullement écarter le terme absolu qui était visé dans l'affirmation. Pareillement, ayant dit : l'homme peut être perdu, je puis dialectiquement nier la perdition, si je veux écarter par là une perdition qui vérifierait, sans plus, les perditions du monde de mon expérience ; je ne connais pas, en elle-même, la modalité propre d'une perdition possible au-delà de la mort ; mais ma négation **ne prétend nullement supprimer le terme signifié par l'affirmation ; en d'autres**

A ce double jugement de Brunner et de Bouillard, on serait mal inspiré d'opposer celui de H. Küng, dans son ouvrage *La Justification,* comme si H. Küng n'y avait pas reconnu équivalemment l'ambiguïté que les deux autres auteurs viennent de nous désigner. « La théologie de Barth elle aussi a ses penchants dangereux ; ... ces penchants font aussi apparaître, dans la position de Barth, certaines tendances qui, dans la synthèse cohérente de Barth, ne sont pas erronées, mais qui, mal comprises, pourraient facilement mener à des erreurs dangereuses ». Et l'une de ces tendances : « le désir fondamental de Barth d'exalter la souveraineté gracieuse de Dieu sur toutes choses tend, dans la doctrine de la prédestination, à l'apocatastase » (on dirait plus justement : à la négation de la possibilité de la perdition) [18]. Reconnaissons que H. Küng mitige l'expression de sa réserve dans une mesure qu'on ne trouve ni chez Brunner ni chez Bouillard ; mais il discerne une tendance à l'apocatastase (à la négation d'une perdition possible). Or, cela même qu'est-ce à dire sinon que les textes de Barth sont équivoques et ambigus, et que sa doctrine de l'élection insinue, au moins quelquefois, l'idée d'un salut effectivement universel ? Et si l'on se souvient que, dans la lettre-préface de l'ouvrage de Küng, Barth, auteur de cette lettre, rendait hommage à Küng pour la fidélité de son interprétation, on estimera que Barth lui-même confesse implicitement l'ambiguïté de sa doctrine : dans sa *Dogmatique,* à la date de 1957, il y a effectivement une tendance à l'idée d'une élection universelle, « quoi qu'il en soit de la foi [19] ».

La foi, condition de salut.

Depuis lors, sa théologie aurait-elle suivi une autre voie ? Nous voudrions faire état des dernières pages de la *Dogmatique ecclésiastique,* dans le « fragment » qu'il nous a laissé, en 1967, et après lequel tout est silence — et nous allons voir que s'il n'a pas tranché tous nos doutes, du moins il nous incline à penser que la foi-condition de salut l'emportait, à ses yeux, sur la foi-simple attestation [20].

---

mots, ayant dit de l'homme qu'il peut être perdu, je ne puis pas dialectiquement dire : il ne peut être que sauvé.

18. H. KÜNG, *La justification, La Doctrine de Karl Barth, Réflexion catholique.* Paris, 1965, p. 327 (traduction de l'ouvrage allemand, *Rechtfertigung,* Einsiedeln, 1957).

19. *K.D.,* IV, 1, p. 709. En fait, le texte allemand se lit : « Wie es auch mit seinem Glaube stehe » (quoi qu'il en soit de *sa* foi) : mais ces mots terminent un long exposé d'où il ressort, ce nous semble, que la sentence d'acquittement a été rendue également pour le croyant et pour tous les hommes, quoi qu'il en soit de leur foi.

20. *K.D.,* IV, 4, *Fragment,* 1967, pp. 227-234.

On demande : quelle est la signification du baptême d'eau ? Selon Barth ce n'est pas un sacrement, et il entend par là un acte de l'Eglise où s'accomplirait un événement et une révélation de salut. Telle est la conclusion négative qui ressort, estime-t-il, d'une lecture des multiples textes scripturaires relatifs au baptême ; sans doute, tel ou tel passage est susceptible d'une interprétation sacramentaire, mais jamais celle-ci ne s'impose vraiment et, dans la plupart des cas, elle est même positivement écartée. L'Ecriture ne connaît qu'un lieu de la purification — nous dirions de la justification — et de la régénération de l'homme pécheur : la mort de Jésus-Christ médiatisée par l'œuvre du Saint-Esprit. Le baptême d'eau, œuvre humaine, n'est pas une œuvre ni une parole divine qui renouvelle l'homme, et il n'est donc pas à comprendre comme un « mystère », comme un « sacrement » au sens que la tradition théologique a conféré à ce terme [21]. Qu'est-il donc positivement ?

Barth expose longuement des vues qu'il considère comme bibliques selon lesquelles le baptême est l'acte de la grande espérance — celle du baptisé et de la communauté qui l'entoure — de la confiance de l'Eglise en Jésus-Christ : exposé dans lequel l'accent est mis sur le terme et le fondement de l'espoir : Jésus Sauveur. Mais, pour finir, Barth tient à souligner que cette espérance doit être, de la part de la communauté, éminemment *active*, et c'est ce trait qui offre, pour notre propos, de l'intérêt. L'espérance chrétienne ne peut se réduire, pour être valable, à une confiance purement passive où, sûrs du salut acquis par Jésus-Christ en sa mort, nous en attendrions « les bras croisés » les effets. Sans doute le chrétien doit s'en remettre à la certitude que tous ses désordres présents et futurs seront couverts par la grâce du Christ ; et dans le baptême, c'est à cette certitude qu'il s'abandonne ; c'est même elle qui lui inspire l'audace du geste baptismal. Mais il commettrait une redoutable erreur si, fort de cette assurance, il se figeait dans une attitude inopérante, totalement passive, faussement justifiée par l'idée que la grâce du Christ est déjà toute donnée, toute garantie, toute allant de soi, comme si le Christ s'était obligé d'avance à sa grâce. Le Christ élevé à la droite du Père ne se laisse pas régir ; il régit ; il ne tolère pas qu'on dispose de lui ; sa faveur demeure souverainement libre et ainsi celui qui se persuade de l'automatisme de son don, l'a déjà méconnue et a perdu son droit à l'espoir. On ne peut en agir avec Jésus-Christ comme agit celui qui possède un compte en banque où il lui suffit d'aller puiser pour subvenir à ses besoins. Redoutable erreur : car aux fautes et aux

21. *K.D.*, IV, 4, *Fragment*, pp. 139, 140. Le volume tout entier est consacré au *baptême* : *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens* ; dans la préface, p. IX, K. Barth déclare y prendre ses distances par rapport à son ouvrage sur le même sujet, paru en 1943 : *Die kirchliche Lehre von der Taufe*.

défaillances auxquelles tout chrétien sait bien qu'il succombera après son baptême, voici qu'il ajoute celle, combien plus terrible, d'une négation de la libre grâce qui équivaut à un mépris et à une trahison de Jésus-Christ.

La véritable espérance, loin donc de consentir à l'inertie spirituelle, se fera suprêmement agissante, et son action sera celle de la prière. La communauté chrétienne doit prier sans cesse pour que Jésus l'absolve comme à l'avance et daigne couvrir de son pardon « l'océan de ses manquements » présents et à venir. C'est seulement dans la prière que le chrétien rencontre Jésus. Prière qui est la reconnaissance en acte du don dans sa liberté, de la grâce dans sa souveraineté ; prière sûre d'être entendue ; prière dont on nous dit qu'elle est l'action humaine par excellence, celle où l'homme déploie sa plus grande vigueur spirituelle, sans doute parce qu'elle implique de lui le renoncement le plus difficile à tout espoir de se sauver par lui-même.

Or, cette prière chrétienne, c'est précisément le baptême qui l'inaugure. Telle est la signification du baptême : non point, on l'a dit, un acte dont le Christ serait en quelque sorte le sujet, et par là sacramentel ; c'est une action humaine, mais qui, néanmoins, est « conforme » à Dieu, qualité qu'elle doit au fait qu'il est l'acte de l'espérance en la libre grâce, s'articulant en prière. La communauté chrétienne, assemblée autour du baptisé, regarde, avec lui, vers l'avenir, bien consciente que les lendemains seront assombris de lourds nuages ; ils pressentent les dangers qui le menacent et ils savent qu'il n'a pas en soi la force de les affronter ; mais, confiants en la parole divine qui leur prescrit le baptême, ils ont l'audace de poser ce geste, dans une espérance joyeuse et toute chargée de prière pour ce nouvel enfant de Dieu, d'une prière dont il faut redire qu'elle appelle sur lui la libre grâce qui pardonne. Et bien que Barth ne le dise pas ici en propres termes, on peut estimer que, dans sa pensée, la vie de prière qui viendra ensuite jaillira toute de cette fontaine baptismale. Or, ceci, du moins, nous est énoncé expressément : cet acte de l'espérance, cette intense activité de la prière constitue un moment de notre salut : elle est salutaire (*heilsam*), elle est action salvifique (*ein rettendes Handeln*), et c'est à elle que l'homme devra de ne pas trahir Jésus-Christ.

Au risque de certaines redites, résumons la pensée de Barth sur le commentaire de *1 P 3*, 18-22, dernier accord sur lequel ses forces défaillantes ont dû conclure l'immense suite sonore de sa *Dogmatique*. Déjà à propos de *Ac 22*, 6, il avait noté que Paul avait reçu d'Ananie l'injonction de recevoir le baptême « en invoquant son nom », le nom de Jésus, et il trouvait là la confirmation de ses vues sur le baptême-prière. En *1 P 3*, 21, il lisait, il croyait devoir lire : « c'est **le baptême qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'enlèvement**

d'une souillure, mais la demande à Dieu (*Bitte zu Gott*) d'une bonne conscience par la résurrection de Jésus-Christ [22] ».

Cette lecture, Barth l'estime appuyée et comme expliquée par l'Arche de Noé avec laquelle le baptême est mis en analogie : « ... aux jours où Noé construisit l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées par l'eau. Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent... » : versets desquels Barth croit pouvoir conclure : le baptême n'est pour les chrétiens ni renouvellement, ni justification, ni sanctification, ni régénération, ni infusion de l'Esprit Saint : tout cela relève uniquement de l'œuvre et de la parole de Dieu en Jésus-Christ, et non pas de l'œuvre simplement humaine qu'est le baptême. Ici encore, dans ce *locus Petri*, il y a, estime Barth, refus aussi clair que possible de toute intelligence sacramentaire de l'action baptismale. Mais il n'en reste pas moins que le baptême est sauveur [23] : correspondant à la construction de l'Arche protectrice pour les « huit âmes », on peut dire qu'il sauve les chrétiens au titre de leur action humaine propre, de leur acte d'obéissance et de foi, à condition que cet acte soit inspiré par l'humble demande de la grâce : ainsi compris, il n'a rien à voir avec une tentative d'auto-justification. Barth dira encore en d'autres termes : le baptême n'est pas seulement accompagné d'épiclèse, il est lui-même épiclèse et, en tant que tel, il est action salvifique. Et quel est l'objet précis de sa demande ? Il invoque, sur le baptisé, l'accord de son existence avec Dieu, le pouvoir de faire tout bien et de témoigner parmi les hommes, la patience dans les épreuves, toutes choses qu'il espère de la libre grâce, de la présence et de l'action de l'Esprit. En se retournant vers lui, les chrétiens remontent à la source même de toute consolation, et ils sont autorisés à se voir, en lui, comme des sauvés. Sans méconnaître pourtant qu'il n'est encore que le premier pas dans la vie chrétienne. Pour tout dire : le baptême, acte d'espérance en Jésus Sauveur ressuscité et vivant, est l'acte d'obéissance et de foi, qui sauve les chrétiens, qui les garde et qui les nourrit, qui leur fait traverser sans dommage un univers chaotique dans lequel ils rendent témoignage au Christ par leur vie et par leur souffrance, et qui enfin leur épargne la chute dans « l'abîme de la perdition [24] ».

On regrettera que Barth oppose ainsi sans restriction, au nom de l'Ecriture, sa conception du baptême-prière à la conception traditionnelle du baptême-sacrement. N'aurait-il pu percevoir, entre les

22. La *Bible de Jérusalem* a préféré la traduction : « ... mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience ».

23. Die Taufe « rettet », *Fragment*, pp. 233 et 234 « ... die Taufe selbst **gutes, rettendes Menschenwerk...** ». **Voir aussi p. 229 : die rettende Tat...**

24. « **den Abgrund des Unheils** », *ibid.*, p. 234.

deux, les principes d'un accord au moins partiel ? La conception traditionnelle exige du ministre qui baptise, sous peine d'invalidité, l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Or, par là, le ministre, fût-il incroyant, rattache le geste baptismal à la foi de l'Eglise, de sorte que le baptême constitue en tous les cas un acte de culte, d'obéissance et de foi et, à ce titre, peut être considéré comme une prière, comme une liturgie, comme la demande, sûre d'être exaucée, d'une grâce dont l'Eglise sait bien qu'elle demeure un pur bienfait divin. Il est vrai, dans la conception sacramentaire, le baptême régénère le baptisé, et Barth nous a dit qu'il ne voulait pas, quant à lui, lui reconnaître cet effet : c'est dans la mort du Christ que s'effectue le renouvellement de l'homme pécheur. Mais alors que signifie cette valeur salvifique qu'il attribue, à maintes reprises, au baptême quand il y voit l'action de la foi qui préserve le baptisé de la chute dans l'abîme de perdition ? Il est vrai encore, selon la conception traditionnelle, le baptême, acte posé par des hommes, n'en est pas moins l'acte du Christ — *opus Christi* dont le ministre n'est que l'instrument [25] et qui, seul, est la source de la régénération ; de cela non plus Barth ne veut pas ; à ses yeux le baptême est une œuvre purement humaine, « conforme à Dieu » sans doute sous son aspect de prière [26], mais qu'il ne faut pas intégrer à l'œuvre et à la révélation du salut, accomplie tout entière dans l'événement de Jésus. Mais ici n'y a-t-il pas à redouter une inconséquence ? En toute son œuvre théologique, Barth exalte l'efficience divine dans l'œuvre de la justification. Or, nous venons de l'entendre nous déclarer que le baptême, œuvre humaine, mérite vraiment d'être tenu pour une œuvre salutaire. Comment pourrait-il assumer cette dernière affirmation dans sa théologie générale, sinon par la reconnaissance de la prise en charge, par Jésus-Christ, de l'acte baptismal ? Si le baptême nous « sauve » en une mesure quelconque, il le doit au fait que Jésus-Christ agit en lui. Après cela, Barth pourrait encore sans doute faire valoir des objections contre le pédobaptisme : celles-là du moins qu'il oppose à la nature sacramentaire de la liturgie baptismale pourraient bien tenir à un regrettable malentendu.

Mais n'appuyons pas sur cette critique : en exposant ces vues de Barth sur le baptême, nous avions l'intention de nous demander si elles ne nous offraient pas un élément de réponse à la question : Qu'en est-il, décidément, de la pensée barthienne sur le rapport de la

25. H. SCHILLEBEECKX, O.P., *De sacramenteele Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 645.

26. Cette idée d'une conformité de l'action humaine à l'action de Dieu, Barth ne l'applique pas seulement au baptême ; il l'applique aussi, et peut-être d'abord, à la foi. Voir H. KÜNG, *op. cit.*, p. 97 : La foi est, « du côté de l'homme, **l'œuvre qui le *conforme* en fait à sa justification divine et y *correspond* en fait** » (*K. D.*, IV, 1, p. 686).

vie chrétienne au salut et à la prédestination ? Concevrait-il jusqu'au bout l'agir chrétien de la foi, de l'espérance et de l'amour comme la simple attestation d'un bienfait accordé à tous les hommes en Jésus-Christ, sans aucune contribution de leur part à l'actualisation de ce bienfait ? Nous avons vu quel prix il attachait à l'espérance active et à la prière : lorsque la prière chrétienne est conforme à Dieu par là qu'elle est la demande et la reconnaissance de sa libre grâce, Barth n'hésitait pas à voir en elle une action qui s'insérait dans le processus du salut. En sens opposé, il condamnait expressément une espérance purement passive, qui invoquerait, pour se justifier, le salut (obtenu pour tous ?) en Jésus-Christ ; et il voyait même dans cette passivité une trahison du Christ, dont il semble dire qu'elle n'arrêterait pas la chute dans l'abîme de perdition. Par là, ne nous invite-t-il pas à une interprétation de sa pensée qui, enlevant « l'ambiguïté » dont on a dit qu'elle était chargée, lui ferait rejoindre ce que Brunner appelle la doctrine évidente du Nouveau Testament [27] ?

Concédons toutefois que nous ne pouvons dépasser ici la forme de l'interrogation. Barth a dû connaître les appréciations de ses critiques, Brunner et Bouillard ; or, nous ne voyons nulle part dans les derniers volumes de la *Dogmatique* qu'il les ait rassurés expressément sur sa vraie pensée, par une confession sans réserve de la possibilité de la perdition, confession qui seule eût supprimé nos doutes. D'ailleurs, il reste qu'il a, au moins quelque temps, prononcé l'indifférence de la foi et de l'existence chrétienne pour le salut. Et la question que nous voudrions poser à présent porte sur les mobiles qui lui ont dicté cette option.

Aux sources de l'ambiguïté.

1. Nous lisions, plus haut, chez H. Küng : « le désir fondamental de Barth d'exalter la souveraineté gracieuse de Dieu sur toutes choses tend, dans la doctrine de la prédestination, à l'apocatastase [28] » (à la négation de la perdition possible). Ainsi, ce serait, chez Barth, la volonté de rendre à Dieu seul toute gloire — *soli Deo gloria* — qui serait ici responsable : ce que l'on donne à l'homme, on l'enlève à Dieu : si le salut du chrétien dépend, en quelque mesure, de sa foi, Dieu n'en est plus le seul auteur ; il n'est plus le seul dispensateur souverain de ses dons. — Supposons qu'il en soit ainsi : Barth rapporterait le salut à Dieu seul, sans coopération aucune de l'homme (le croyant ne faisant qu'attester le bienfait accordé universellement) ; il resterait encore à se demander pourquoi, selon Barth, Dieu aurait

27. E. Brunner, *op. cit.*, p. 372.
28. H. Küng, *op. cit.*, p. 327.

voulu absolument le salut de tous et décrété qu'il n'y aurait pas de réprouvés. Pour garantir la souveraineté absolue de Dieu dans ses dons, il eût suffi que Dieu ait voulu être le seul auteur du salut de ceux qu'il entendait sauver effectivement. A elle seule, l'idée de la souveraineté de Dieu n'appelle pas celle du salut universel.

2. Le P. Bouillard nous éclairerait-il davantage sur ce point ? Il distingue, dans la pensée de Barth, deux manières, qu'il estime d'ailleurs mal coordonnées, de concevoir l'antériorité de la prédestination ; la première serait pleinement acceptable ; la seconde, pour le moins suspecte, aurait égaré le théologien.

D'une part, en effet, Barth conçoit, pour la prédestination, une priorité simplement ontologique (et non pas chronologique) par rapport à la foi et à la vie chrétienne. Cela permet, si l'on peut dire, à la prédestination, de rester un événement : événement éternel sans doute, — acte de Dieu seul — mais qui ne cesse pas d'arriver. Barth écrit : « La volonté éternelle de Dieu, parce qu'elle est identique à l'élection de Jésus-Christ, est une action divine, revêtant la forme d'une *histoire*, d'une *rencontre*, d'une *décision* survenant entre Dieu et l'homme [29] ». « Elle arrive quand nous sommes éveillés à la foi, à la charité, à l'espérance ». Lignes que le P. Bouillard approuve en ces termes : « Cette idée d'une prédestination toujours actuelle, qui arrive quand l'homme est éveillé à la foi, nous semble expliciter de façon heureuse le rapport de l'élection éternelle à l'existence chrétienne, tel que saint Paul le conçoit : intériorité de la prédestination à la foi [30] ». Or, l'approbation du P. Bouillard paraît motivée par le fait qu'une prédestination ainsi conçue — simplement ontologiquement antérieure et en conséquence intérieure à la vie chrétienne — garantit la liberté de celle-ci : l'action de Dieu dans les croyants ne les empêche pas d'être les sujets libres de leurs bonnes œuvres [31].

Mais, selon le P. Bouillard, Barth ne s'en tient pas fermement à cette vue : à côté d'elle, il en est une autre, assez apparente dans les textes, suivant laquelle la prédestination précède chronologiquement (et non pas seulement ontologiquement) la justification et la foi. « Il y eut un temps où nous n'existions pas et le monde non plus : le temps antérieur (*Vorzeit*), l'éternité de Dieu. Et dans ce temps antérieur au temps a été décidé ... tout ce qui est dans le temps [32] ». Ailleurs, Barth affirme « que l'action prédéterminante de Dieu précède temporellement celle de la créature, plus précisément, la précède *aeternitate et tempore* [33] ». Et il le faut bien, pour la rai

29. *K.D.*, II, 2, p. 192.
30. H. Bouillard, *op. cit.*, t. II, p. 160.
31. Id., *ibid.*, p. 85.
32. *K.D.*, II, 1, p. 701, cité par Bouillard, *op. cit.*, p. 160.
33. H. Bouillard, *ibid.*, p. 160.

son, assez étrange — et peu valable, on nous le montrera plus loin — que le P. Bouillard énonce comme suit : « si l'antériorité éternelle de l'action divine n'incluait pas une antériorité temporelle, le rapport entre l'action de Dieu et celle de la créature serait intramondain, pure immanence. De même, si l'élection éternelle n'était pas temporellement antérieure à la foi, l'action divine se confondrait avec celle de l'homme [34] ».

A cette seconde manière de voir, le P. Bouillard oppose une remarque critique dont nous allons, librement et à nos risques, tâcher de donner le sens et de mesurer la portée.

Certes, l'élection divine, action de Dieu, non de l'homme, est source de la foi et en tant que telle elle la précède. Concédons même que d'après la Bible, l'éternité offre un caractère temporel : « temps primordial qui concentre en lui la substance de tous les temps et dont dérive tout leur contenu [35] ». Et cependant, gardons-nous ici d'une illusion : en réalité, quand il rapporte la foi et la charité à l'élection divine, saint Paul, malgré une représentation temporelle inévitable, ne s'installe pas dans une éternité prétemporelle : en son fond, l'antécédence n'est pas chronologique : elle demeure ontologique. Et il le faut bien ; conférer, simplement et absolument, à l'action divine une antécédence temporelle, ce serait la falsifier, oublier qu'elle est d'un autre ordre et qu'elle ne se range pas, sans plus, sous la catégorie rationnelle humaine de la cause. Sans doute, il faut bien que nous en parlions en termes de causalité — causalité créatrice — faute de pouvoir la concevoir autrement que selon l'analogie des causalités créées ; mais cette servitude de notre langage ne doit pas nous faire méconnaître qu'elle ne se situe pas dans le même genre. Qu'est-ce donc que l'action divine sur les choses ? C'est la création même, source de tout être participé, et donc, éventuellement, de notre action libre. Or, cette création n'est pas, au sens propre, une prémotion [36], ni même une motion : c'est, dans le créé, une relation pure, et une relation montante, non descendante, puisque Dieu n'en est pas changé, puisque la relation de Dieu à l'homme n'est que de raison, et non pas réelle. Nous pouvons et nous devons dire : Dieu crée ce que je fais librement ; et ce disant nous paraissons énoncer une contradiction, détruire cette liberté que nous voulons assurer. Mais cela tient au fait que nous ne pouvons concevoir le mode propre de la causalité créatrice et, dès lors, l'ignorant dans sa modalité transcendante, nous

34. Id., *ibid.*, pp. 160, 161.
35. Id., *ibid.*, p. 162.
36. Le P. Bouillard (*op. cit.*, p. 161, n. 1) renvoie, à ce propos, à A.-D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, nouvelle édition, 1940, t. I, pp. 229-240. C'est aussi de Sertillanges que notre texte s'inspire, dans son autre ouvrage, *Le christianisme et les philosophies*, Paris², t. I, 1942, pp. 279-283.

ne sommes pas autorisés à dire qu'elle ne ménage pas notre liberté. Sans doute, nous ne voyons pas positivement comment elle la respecte et l'assure (précisément pour la raison que nous ne la connaissons pas en elle-même), mais n'en concluons pas qu'elle ne le peut : pour être créée, notre autonomie n'est pas compromise ; « elle nous est donnée, mais puisqu'elle nous est donnée, nous l'avons, et ce don tout-puissant, dont seul le Transcendant est capable, ne peut pas être en même temps un retrait [37] ».

Que suit-il de là ? Plaçons, supposons-le, l'élection divine — l'action divine « causant » l'acte humain salutaire — dans le temps, dans une antécédence temporelle et voyons, dans cette antécédence, non pas simplement un mode inéluctable de notre représentation, mais la réalité même : voilà que nous l'avons placée par là même dans un ordre qui, n'étant plus transcendant, ne peut plus assurer la liberté de l'acte humain ; nous avons quitté le seul point de vue depuis lequel il ne serait pas impossible de fonder cette liberté. Or, nous l'avons vu, Barth a effectué, selon Bouillard, ce déplacement ; ou du moins à la décision divine strictement éternelle, il a conjoint une décision divine temporelle simplement antérieure à la décision humaine de la foi ; par là il s'est exposé au risque « de laisser voir l'acte de foi comme donné d'avance dans un éternel passé [38] ». Il croyait, assez curieusement, par l'antériorité temporelle, garantir l'indépendance de l'action de Dieu par rapport à l'action de la créature ; mais il faut lui dire : c'est précisément une telle antériorité qui, situant l'action divine au niveau intra-mondain, compromet la transcendance de Dieu et avec celle-ci la liberté de nos actes. A partir de là, sa pensée était condamnée à prendre l'apparence d'un système où, d'avance, tous les jeux sont faits et où l'existence chrétienne ne peut plus apporter une coopération libre au salut.

Ainsi, le P. Bouillard rend l'antériorité temporelle responsable de l'ambiguïté qu'il a désignée : parce que la prédestination et la grâce divine anticipent temporellement la décision humaine, elles anticipent aussi le salut universel [39] dont la foi ne peut plus être que la manifestation, et non la libre actualisation.

Sans doute le P. Bouillard n'estime-t-il pas, par sa remarque critique, avoir apporté toutes les clartés rationnelles possibles dans la théologie du concours de la grâce et de la liberté ni dans celle de la « prescience » divine des actes libres ; viennent à l'esprit des questions qu'il n'avait pas à traiter et que, nous aussi, nous pouvons

37. A.-D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 281.
38. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 161.
39. Id., *ibid.*, p. 163.

omettre [40]. Mais même s'il était vrai que l'antériorité temporelle de l'élection divine met en danger la libre coopération de l'homme à la justification, même alors, on verrait mal qu'elle puisse anticiper le salut *universel*, si cette universalité n'a pas été décrétée par ailleurs. L'est-elle, ou plutôt Barth estime-t-il qu'elle le soit et, si oui, d'où le tient-il ? En d'autres termes, même si l'on concédait que l'élection divine dans le temps menace la libre foi, il s'en suivrait que cette menace atteindrait la liberté de ceux qui croiront effectivement : ceux qui seront sauvés en fait l'auraient été sans vraie coopération de leur part ; mais il ne s'en suivrait pas que tous croiront ni que tous seront sauvés ; la seule notion de l'antériorité temporelle n'apporte pas, avec elle, l'idée du salut de tous les hommes. Or, Barth, nous l'avons vu, a opté, au moins quelquefois, pour cette idée. Les motifs de son option nous échappent encore.

3. Il est vrai, on pourrait dire qu'ils ne sont pas loin. Barth lit dans l'Ecriture que Dieu veut le salut de tous les hommes. Traditionnellement, la théologie chrétienne a entendu par là que l'offre divine du salut était faite à tous ; la rédemption a été acquise pour l'humanité tout entière dans la mort du Christ « en droit, en principe et en puissance [41] » sous réserve, si l'on peut dire, de son actualisation par la foi et par la vie chrétienne. Barth, s'écartant de l'interprétation traditionnelle, supprime cette réserve : pour lui tous sont effectivement justifiés et sauvés en Jésus-Christ, quoi qu'il en soit de leur foi (ou de leur manque de foi). Et pourquoi ? Parce que la foi, en tant qu'œuvre humaine, est « activité de l'homme pécheur : à ce titre, ayant elle-même besoin de la justification, elle n'y peut pas contribuer [42] ». Raison dont on nous montre la faiblesse : « Certes, le croyant est toujours exposé à concevoir l'orgueil de sa foi, en oubliant qu'elle est le don de Dieu. Mais penser qu'il cède inévitablement à cette tentation, n'est-ce pas méconnaître l'intentionnalité de la foi authentique [43] ? N'est-ce pas contredire ce que l'auteur lui-même (Barth) déclare au même endroit, que la foi est pure obéissance et pure humilité ? Ou alors faudrait-il admettre que la foi authentique soit si bien l'acte de Dieu qu'elle ne serait pas l'acte du croyant [44] ? ». Mais pour n'être pas valable, la raison invoquée par

40. Par exemple : la liberté pour le mal, dans son rapport à Dieu (cfr A.-D. SERTILLANGES, *op. cit.*, pp. 283, 284) ; la prédiction possible, dans le temps, d'actes libres à venir...

41. H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 77.

42. ID., *ibid.*, p. 78.

43. Celui qui croit authentiquement au Christ n'a pas la prétention de se justifier par lui-même ; son intentionnalité est tout autre ; il croit précisément qu'il est justifié par Dieu. « Il n'estime pas mériter la grâce. Il sait simplement que *sa* foi est condition de *son* salut... ». (ID., *ibid.*, p. 78).

44. ID., *ibid.*, p. 79, renvoyant à *K.D.*, t. IV, 1, p. 685, pp. 690-693.

Barth n'en expliquerait pas moins la genèse de son option en faveur du salut universel effectif : d'une part, volonté divine salvifique universelle ; d'autre part, non-contribution de la foi à la justification et au salut : donc, même les incroyants seront sauvés.

Nous admettrons la validité de cette explication. Mais il n'est pas impossible que d'autres influences aient agi sur la pensée de Barth. Et ici nous accueillons en la développant une hypothèse suggérée par quelques lignes d'E. Brunner. Il écrit dans sa *Dogmatique* : « Du fait — d'après l'enseignement de l'Ecriture — que Jésus-Christ est l'offre divine du salut pour tous, il (Barth) conclut en conséquence que tous seront sauvés ; cela aussi c'est de la théologie naturelle partant d'une affirmation biblique initiale. En étendant aux incrédules le salut offert à la foi, K. Barth quitte le terrain de la révélation biblique pour en tirer une conséquence qui est claire à ses yeux [45] ». Ainsi, d'après Brunner, ce serait la conspiration d'une affirmation biblique avec une certaine théologie naturelle qui aurait commandé chez Barth sa thèse du salut universel. L'affirmation biblique désignée est l'offre divine du salut pour tous en Jésus-Christ, dont nous avons vu plus haut que, traditionnellement, on l'interpréta comme la rédemption acquise en principe et en puissance, et dont l'actualisation était conditionnée par la foi et par la vie chrétienne. Nous avons vu également que Barth a récusé cette condition. A la question de savoir pourquoi cette récusation, nous avons donné une première raison. Mais c'est ici que Brunner nous en propose une autre ; il nous renvoie à une certaine théologie naturelle. Disons tout de suite qu'à notre sens, ce n'est pourtant pas *immédiatement* la théologie naturelle qui est en cause ; c'est sans doute encore une vue biblique qui a d'abord sollicité Barth vers la voie qu'il a cru devoir prendre : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (*1 Jn 4*, 8). Si Dieu est vraiment et substantiellement amour, il peut paraître qu'étant aussi tout-puissant, son décret sur les hommes ne peut s'accommoder de la possibilité de la perdition d'aucun d'eux. « Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour... » (*1 Jn 4*, 9. 10). Barth a dû penser que l'amour de Dieu au principe de la mission de son Fils, « pour que nous vivions par lui », ne pouvait pas limiter le nombre des bénéficiaires de cette mission ; non pas seulement ceux qui croiraient effectivement, mais aussi les autres, par quelque voie mystérieuse, accéderaient à la vie en Jésus-Christ. Ainsi, Barth pouvait estimer trouver, dans l'Ecriture, une invite à sa déclaration de salut universel ; mais ajoutons — reprenant ainsi la suggestion d'E. Brunner — qu'une vue de théologie naturelle l'a sans doute encouragé, en quelque sorte

45. E. BRUNNER, *op. cit.*, p. 373.

à son insu, à s'engager fermement dans cette voie. Il semble en effet que l'idée naturelle de Dieu chez l'occidental d'ailleurs imprégné, durant deux millénaires, de théologie chrétienne, refuse une certaine représentation d'un Dieu vengeur, appliqué à punir des créatures coupables ; sans doute, en dehors du contexte historique chrétien, la théologie naturelle n'aurait pas, en fait, dégagé, dans sa pureté, son idée d'un Dieu universellement aimant et d'où ne rayonne que beauté, miséricorde et amour ; mais, dans la lumière de la révélation, la théologie naturelle s'aperçoit qu'en raison de ses propres exigences, elle pose un Dieu infiniment parfait, c'est-à-dire infiniment sage et infiniment aimant, et dans cette prise de conscience, le Dieu vengeur ne prend plus pour elle que l'aspect d'un mythe dont les hommes ont à se défaire au plus tôt ; or, s'en défait-elle vraiment, si elle accepte encore la possibilité de la perdition ? Barth a estimé que non.

On nous objectera que nous sommes bien mal venus à postuler, dans l'esprit de Barth, l'influence de la théologie naturelle : nul plus que lui n'a refusé la légitimité de cette influence. Mais nous observerons que ce refus, facile sur le plan des principes, ne l'est pas et n'est même pas possible sur le plan des cheminements concrets de la pensée ; à cet égard, l'herméneutique de Bultmann l'emporte sur celle de Barth [46] ; sans doute, Bultmann admet que la révélation chrétienne est nécessaire à la purification de notre idée naturelle de Dieu, mais il reste que celle-ci existe, qu'elle agit, qu'elle entre dans les éléments constitutifs de la précompréhension (*Vorverständnis*), nécessaire à l'intelligence d'une Parole de Dieu éventuelle : « L'homme peut très bien savoir qui est Dieu, dans la question qu'il pose à son sujet. Si l'existence n'était pas (consciemment ou à son insu) mue par la question de Dieu dans le sens du mot d'Augustin : « Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te », alors il serait impossible à l'homme de reconnaître Dieu comme Dieu même dans une révélation de Dieu [47] ». Cela étant, il est concevable que Barth ait été régi, dans sa pensée, secrètement et comme malgré lui, par des perspectives de théologie naturelle ; nous dirons même que l'action de celle-ci était aussi légitime qu'inévitable.

Mais Barth n'est-il pas allé trop loin dans ses concessions, ne s'est-il pas laissé entraîner à des affirmations que ni l'Ecriture ni la théologie naturelle ne justifiaient ?

Il paraît hors de doute que le chrétien doit effacer de sa représentation de Dieu, l'image d'un Dieu *extérieurement* vengeur, infli-

46. Car il s'agit bien d'herméneutique, d'interprétation du *sens* de la Parole. Bultmann voit mieux que Barth comment nous ne pouvons lire l'Ecriture qu'à partir de notre horizon transcendantal, en mettant en œuvre une précompréhension qui va au-devant du texte et sans laquelle le sens, même spirituel, nous resterait fermé.

47. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tubingue, t. II, 1952, p. 232.

geant une perdition qui ne procéderait pas des profondeurs mêmes de l'être éventuellement perdu. Dieu ne peut être qu'effusion d'amour infini, même pour le pécheur. Est-ce à dire que la « perdition » soit inconcevable et impossible ? Ne prétendons pas dissiper toutes les obscurités d'une notion troublante. Mais ne peut-on pas penser que, si l'homme s'obstine librement et en toute clarté dans le mal, sa liberté pose elle-même le principe de sa perdition ? Dieu, quant à lui, reste ce qu'il est ; mais c'est le pécheur, réfractaire, qui, par l'intérieur, refuse de s'ouvrir à l'amour sans bornes [48]. On peut d'ailleurs ajouter qu'en laissant les libertés être ce qu'elles veulent, Dieu exprime non pas seulement son amour, mais sa sagesse et sa justice : car c'est être juste que de respecter les libertés et de ne pas leur imposer une joie que seul leur consentement aurait rendue possible. Peut-être Barth a-t-il pressenti le bien-fondé de cette remarque ; par là s'expliquerait que sa négation de la possibilité de la perdition ait été, à tout prendre, assez hésitante, et douteuse à ses propres yeux.

Eegenhoven - Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

48. La peine du sens demeure, elle aussi, intelligible : l'obstination dans le mal rompt l'accord du sujet avec la bonté de la création.