NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 10 1962

Un programme de «christologie conséquente». Le projet de Karl Barth

Jérôme HAMER (o.p.)

p. 1009 - 1031

https://www.nrt.be/it/articoli/un-programme-de-christologie-consequente-le-projet-de-karl-barth-1790

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Un programme de « christologie conséquente »

LE PROJET DE KARL BARTH *

Certains m'assurent qu'on ne lit plus les introductions. C'est bien dommage, car la présente introduction est *indispensable* pour la lecture de ce livre, présenté ici en traduction. Elle est la clé de son interprétation. Le lecteur pressé pourrait éventuellement sauter d'autres parties du livre, mais pas celle-ci.

L'étude a donc paru en 1949. Mais elle était déjà achevée en mars 1948. Depuis treize ans tant d'événements sont survenus. La situation n'est plus la même. D'abord Karl Barth a continué à enseigner et à écrire; il a publié dans ce laps de temps plusieurs ouvrages importants. En outre, des théologiens catholiques ont fait paraître des études critiques de valeur sur cet auteur. Je n'en citerai que trois : von Balthasar, Bouillard et Küng. Enfin j'ai pu bénéficier moi-même des recensions et des comptes rendus nombreux consacrés à mon travail. Après treize ans aussi, je vois les choses avec plus de recul et au cœur d'un plus vaste horizon. Le lecteur de cette traduction anglaise est bien en droit de savoir comment je réagis à tout cela, au moment où, sur les instances d'un ami américain, je consens à cette parution. Abordons d'abord les travaux des théologiens catholiques que je viens de citer.

---

* A l'occasion de l'édition américaine (*Karl Barth*, by Jerome Hamer, O.P., translated by Dominic M. Maruca, S.J., Westminster (Maryland), Newman Press, 1962) de l'ouvrage qu'il avait publié en 1949 sur *Karl Barth. L'occasionalisme de Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique* (cfr *N.R.Th.*, 1951, pp. 207-209), le R. P. Hamer, sans rien ajouter ni retrancher au texte lui-même, l'a fait précéder d'une introduction entièrement nouvelle. Nous sommes heureux d'offrir à nos lecteurs le texte original français de ce coup d'œil rétrospectif et de ces mises au point. (*N.d.l.R.*).

L'expression « christologie conséquente » n'apparaît pas telle quelle dans l'œuvre de Barth. Le P. H. Bouillard l'a formulée en l'empruntant à une phrase où elle intervient en termes équivalents. Ce détail a été rapporté au cours de la soutenance que nous mentionnons plus loin.

Présentation et interprétation de la théologie de Barth par H. U. von Balthasar.

Un contact prolongé avec l'œuvre et une fréquentation assidue de la personne de Karl Barth ont permis à Hans Urs von Balthasar d'écrire un ouvrage intéressant [1]. L'accord que lui a manifesté Karl Barth lui-même montre que l'auteur a pu donner de cette pensée si complexe une expression acceptable par celui qui en est l'origine [2]. Nous ne nous trouvons pas en présence d'une introduction à la pensée du théologien protestant sous la forme d'un résumé de ses principales positions. C'est une large confrontation de la synthèse barthienne et de la doctrine catholique sur quelques points essentiels. L'auteur fait de l'analogie et de la christologie le centre de cette étude comparée [3]. Dans les présentes pages notre seul objectif sera de résumer l'auteur, dans quelques parties importantes de son livre.

Quels sont les paliers de la pensée de Karl Barth? Ceux qui ne connaissent que superficiellement la pensée de Karl Barth pourraient être tentés de définir celle-ci comme le refus catégorique de l'analogie. Rien n'est moins vrai. Von Balthasar nous montre même combien la réalité est à l'inverse de cette impression trop générale et trop rapide. A ses yeux, l'œuvre de Karl Barth est une lente évolution vers une idée plénière de l'analogie. Dans ce progrès, il faut discerner trois étapes principales : une période de dialectique qui est celle des deux premières éditions du *Römerbrief* (1919 et 1922), l'orientation vers l'analogie dont on peut suivre les cheminements dans *Die christliche Dogmatik in Entwurf* (1927), et enfin la *Vollgestalt der Analogie* que nous trouvons exprimée de façon de plus en plus nette dans les divers tomes de la *Kirchliche Dogmatik* (premier tome en 1932).

La dialectique de la première période a une triple fonction : elle joue un rôle de correctif par rapport à une pensée déjà existante, elle indique la route à suivre au-delà d'elle-même, et finalement elle protège la Parole de Dieu contre les entreprises d'une pensée humaine qui entend traiter Dieu comme un pur objet. Toutefois la dialectique ne peut être le tout d'une théologie. On ne peut confondre méthode et contenu. Ce triple rôle, qui manifeste une intention très pure, ne peut être exercé qu'au prix de l'introduction d'un élément nouveau, plus dense : l'analogie [4].

« La substitution de l'analogie au principe de la dialectique ne s'est pas faite brusquement. Elle ne peut être saisie dans un texte déterminé. Elle se réalise progressivement et insensiblement dans les pre-

1. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten et Cologne, Editions Jakob Hegner, 1951.
2. *Kirchliche Dogmatik* (*K.D.*), volume IV, tome I, p. 858.
3. *Karl Barth. Darstellung und Deutung...*, pp. 52-54.
4. *O.c.*, pp. 79-93.

miers tomes de la *Kirchliche Dogmatik* et peut être considérée comme acquise dans le troisième tome (*Die Lehre von Gott*, 1940) et dans les œuvres qui lui sont contemporaines (*Credo*, 1935; *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, 1938). Le deuxième tome (1938) en examine les principes sans avoir toutefois l'occasion de les mettre en œuvre. La doctrine de l'analogie se déploiera de façon toujours plus manifeste, de tome en tome, de manière à devenir le thème central des traités consacrés à la création (1945), à l'homme (1948) et à la prédestination (1950). Celui qui ne tiendrait pas compte de ce développement, chercherait en vain dans le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (1932) une formulation nette de cette doctrine [5] ».

Le recours toujours plus exigeant à l'analogie n'est que le double d'un mouvement parallèle de la christologie. Analogie et christologie sont intimement liées dans l'œuvre de Karl Barth. C'est donc sans étonnement que l'on verra le progrès christologique répondre aux étapes du progrès de l'analogie. La christologie est désormais le principe organisateur de la pensée de Barth dans la *Kirchliche Dogmatik*. Le tome deux (1938) est son premier terrain d'action dans l'exposé, encore provisoire, de la doctrine du Christ, vrai Dieu et vrai homme. A partir du tome trois (1940), elle se déploie systématiquement dans l'ensemble de la pensée [6].

Si donc l'analogie évince finalement la dialectique pour n'en sauvegarder que l'intention profonde, c'est parce que d'autre part la christologie remplace la Parole de Dieu comme axe de la théologie. « Dans la *Kirchliche Dogmatik* s'opère progressivement quoique imperceptiblement la substitution de l'idée de Jésus-Christ, Dieu et homme, au concept de Parole de Dieu. L'expression *Wort Gottes* ne peut désigner qu'un des aspects de la nature et du contenu de la Révélation. « Verbe » n'est qu'un des noms du Fils. Le seul terme adéquat est précisément celui de « Fils ». C'est en lui que Dieu a décidé de rassembler toute réalité au ciel comme sur la terre [7] ».

Le miracle de l'Incarnation est ainsi le fondement et la justification de l'analogie. Comme le Christ est la mesure de toutes choses, il ne peut plus désormais y avoir d'opposition entre Dieu et le monde. La réconciliation est opérée dans la personne de Jésus-Christ, dans l'existence de deux natures en une seule personne. Toute incompatibilité se résout dans cette profonde et mystérieuse compatibilité du créé et de l'incréé [8].

Quels sont les résultats de cette confrontation? L'importance même du livre de Hans Urs von Balthasar nous impose d'en suivre les con-

5. *O.c.*, pp. 116 et 117.
6. Voir *o.c.*, pp. 124 et 125.
7. *O.c.*, p. 124.
8. *O.c.*, p. 124.

clusions pas à pas [9]. Nous nous permettons simplement, en les résumant, de les numéroter d'une façon continue pour la commodité de nos lecteurs.

1. Au terme d'une enquête qui a porté uniquement sur les questions concernant la nature et la grâce, von Balthasar estime qu'il y a un réel mouvement de convergence entre les positions de Karl Barth et celles d'un groupe important de théologiens catholiques. Quoique réelles, les divergences qui demeurent ne sont pas de nature à justifier une rupture sur le plan ecclésiastique. Elles ne sont pas plus importantes que celles qui séparent Karl Barth d'Emil Brunner, au sein du protestantisme; ou celles qui opposent des écoles de théologie catholique sur divers points de la doctrine de la grâce et de la christologie.

2. Cette conclusion, dont on perçoit la signification, ne vaut que pour les questions envisagées dans le secteur du *De Deo creante, elevante, redimente*. Elle ne s'applique pas aux motifs de séparation que l'on peut trouver dans un second secteur, celui du *De Ecclesia* et du *De Sacramentis*.

3. En situant les options foncières dans les traités du premier secteur, Karl Barth a inversé le mouvement de la Réforme qui, partant de la vie concrète de l'Eglise et de la pratique sacramentelle, a élaboré d'abord une théologie de l'Eglise et des sacrements, dont l'écho n'a retenti qu'ensuite dans les traités qui occupent la première place chez Karl Barth. Celui-ci s'est, dès lors, vu obligé de résumer les positions respectives du catholicisme et du protestantisme dans le contexte des rapports de la nature et de la grâce. D'où l'opposition antinomique de l'*analogia entis* et de l'*analogia fidei*. Cette opposition est-elle réelle? Von Balthasar ne le croit pas. Elle n'a été possible qu'au prix d'une simplification indue de la position catholique. Cet adversaire, auquel Barth s'attaque avec une telle vigueur, n'a-t-il pas été construit au préalable et de toutes pièces par lui-même? Cette intuition sera développée par Henri Bouillard, comme nous le verrons plus loin.

L'analogie de la foi, dans laquelle Karl Barth condense son christocentrisme, contient implicitement une analogie de l'être. D'autre part, le christocentrisme de beaucoup de théologiens catholiques envisage l'analogie de l'être dans le cadre exclusif de l'analogie de la foi. Si les points de départ sont différents, la convergence n'en est pas moins réelle.

4. Les exigences de l'Eglise sont en effet conciliables avec les lignes principales de la pensée de Karl Barth dans les domaines circonscrits

9. On trouvera les conclusions générales, *o.c.*, pp. 389-393.

plus haut. Essentielle est, aux yeux de l'Eglise, l'existence d'un ordre de la nature et de la raison, dont l'authenticité et la relative indépendance par rapport à l'ordre de la grâce soient assurées, comme aussi la priorité relative du premier ordre sur le second. A ces exigences satisfont les théologiens catholiques qui tiennent que la grâce est le motif et la fin de la création, car ils affirment en même temps que la raison maintient sa propre structure et garde ses propres lois. Le fait que le second Adam est le but et le motif du premier, n'empêche pas celui-ci d'avoir une nature déterminée.

Ce double aspect foncier d'un problème concret unique permet, d'une part, d'envisager l'exercice de l'apologétique et des *praeambula fidei* et, d'autre part, d'admettre que la raison n'est raison que dans l'économie de la foi. Le mouvement apologétique vers la foi n'est possible, en effet, qu'à l'intérieur de l'ordre de la grâce, dans l'économie de la révélation donnée. Résumons cette position théologique de la façon suivante : priorité absolue de la grâce et de la révélation, priorité relative de la nature et de ses possibilités. Sommes-nous tellement loin de ce que Karl Barth entend, dans son propre vocabulaire théologique, par motif externe et motif interne?

Von Balthasar a tenu à préciser ses conclusions générales en ce qui concerne la doctrine de l'Eglise[10] :

5. Comme l'ecclésiologie de Barth est principalement fondée sur les positions que nous avons résumées et comme, par ailleurs, celles-ci ne sont plus de nature à justifier une rupture sur le plan de la communion ecclésiastique, il apparaît clairement que la doctrine barthienne de l'Eglise ne peut plus demeurer aujourd'hui ce qu'elle fut dans la décennie de 1920 à 1930. A cette époque, l'ecclésiologie était conditionnée par le refus de toute continuité, de tout conditionnement permanent. A ce stade, elle correspondait d'ailleurs très exactement à une doctrine de l'événement, identifié avec l'irruption verticale de la Parole de Dieu. Aujourd'hui cette forme de l'actualisme est abandonnée par Karl Barth pour qui, désormais, l'Incarnation est l'événement par excellence. Comme christologie et ecclésiologie se correspondent, la continuité horizontale que postule l'Incarnation doit avoir son retentissement dans une nouvelle ecclésiologie.

6. Aux yeux de Karl Barth, la doctrine catholique est essentiellement une position de synthèse réalisant une fois pour toutes l'unité de la nature divine et de la nature créée. L'humain, considéré comme complément du divin, aurait ainsi en lui-même sa propre consistance et pourrait, dès lors, revendiquer le droit de se mettre au service du

10. Voir *o.c.*, pp. 393-397, ce qui concerne l'Eglise.

divin et en prendre même l'initiative. C'est tout cela que Karl Barth groupe sous l'étiquette générale d'*analogia entis* : synthèse du divin et de l'humain, réalisée par le pouvoir et l'initiative de la créature.

Or rien n'est moins exact. N'est-ce pas l'inverse qui se réalise? Ce n'est pas le divin qui est incorporé à l'humain. Au contraire, l'ordre créé est assumé par la libre volonté de Dieu qui en dispose à son gré. La nature et ses conditionnements sont revendiqués par la libre initiative du Christ. La façon dont la grâce est accordée à la nature est une des manifestations les plus claires de cette doctrine. Jamais la nature, si parfaite soit-elle, n'est la mesure de la grâce (Rm 12, 3). La semence de la nature n'est féconde que dans la grâce, après avoir passé par la croix et par la mort. Dans l'ordre de la grâce, il n'y a pas de fécondité qui serait simplement le retentissement d'une activité ou d'une perfection de la nature. Ce n'est qu'enté dans le cep de la grâce, que le sarment peut donner le centuple.

Ici, dans cette introduction, nous n'engageons pas, *ex professo*, le dialogue avec von Balthasar. La suite de nos pages permettra d'établir indirectement notre degré d'accord et nos points de divergences avec certaines des thèses suggestives avancées par l'auteur. Le livre capital d'Henri Bouillard doit beaucoup à l'ouvrage de von Balthasar. En le commentant et en donnant notre appréciation personnelle, nous toucherons fréquemment des points déjà proposés une première fois par le théologien suisse.

Un mot cependant avant d'aller plus loin. En 1949, von Balthasar écrivait que l'ecclésiologie de Barth devrait prendre une autre direction dans les années à venir pour être fidèle à la nouvelle orientation christologique de toute la pensée. Douze ans se sont écoulés. Rien ne laisse supposer que Barth ait modifié profondément son ecclésiologie. Certes, il y a chez Barth un rétablissement du primat de la communauté chrétienne. C'est là une réaction très nette contre l'individualisme protestant; cette réaction est même de nature à surprendre certains lecteurs catholiques. Mais le caractère événementiel de l'Eglise reste entier. Si Barth rejette toutes les constitutions de l'Eglise pour ne garder que la structure congrégationaliste, c'est parce que l'organisation de la communauté chrétienne n'a de densité qu'en dépendance immédiate et exclusive d'un événement. Or cette thèse de Barth n'est pas indépendante de l'ensemble de sa pensée : *c'est une conséquence immédiate de son anthropologie théologique.*

Les thèses d'Henri Bouillard sur Karl Barth.

Le doctorat ès-lettre du P. Henri Bouillard, S.J., fut un événement universitaire considérable. En Sorbonne, le samedi 16 juin 1956, l'amphithéâtre Quinet était comble. Catholiques, protestants et incroyants

s'y pressaient. Au premier rang Karl Barth assistait en témoin intéressé mais muet à un grand débat dont il était le centre. Le jury de cette soutenance d'un type peu ordinaire était présidé par Jean Wahl; il comprenait également Henri Gouhier, Oscar Cullmann, Paul Vignaux et Henri Marrou.

Selon les normes de la Sorbonne, Henri Bouillard présentait deux thèses. La thèse annexe porte le titre : *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*. La thèse principale est intitulée : *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine* [11]. Historien averti, critique attentif et interlocuteur bienveillant, Henri Bouillard nous offre un livre de philosophie religieuse qui fait honneur à la science catholique, un instrument de travail indispensable.

Malgré son intérêt, nous ne nous arrêterons pas à la thèse annexe. Signalons qu'elle retrace l'histoire de Karl Barth, mais aussi celle d'un petit nombre d'amis rassemblés autour de lui dans les premières années. Dans l'affirmation progressive de la pensée personnelle de Barth, Henri Bouillard discerne trois périodes : la théologie de la crise, la théologie de la Parole de Dieu, la christologie conséquente [12].

Dans la thèse principale, sous la forme d'un dialogue avec la pensée de Barth, le P. Bouillard aborde les principaux problèmes où le rapport de la nature et de la grâce est engagé. Barth est ici le partenaire d'un examen en commun de problèmes majeurs situés aux confins de la théologie et de la philosophie. Sa pensée radicale « oblige à une réflexion radicale » (II, p. 11).

En Jésus-Christ, Dieu interpelle l'homme. Un volume est consacré à l'œuvre de Dieu. Les doctrines de la réconciliation, de la prédestination, de la création et de l'homme sont successivement abordées. Dans cet ensemble, le chapitre sur la prédestination retiendra particulièrement l'attention. La double prédestination calvinienne est rejetée au profit d'une élection collective en Jésus-Christ. La prédestination, telle que Barth la conçoit, est la décision par laquelle Dieu, en Jésus-Christ, « se tourne vers l'homme, fonde, maintient et régit son alliance avec lui » (II, p. 126). Prédestination, alliance et christologie sont étroitement apparentées. Jésus est à la fois Dieu qui élit et l'homme élu en

11. Ces deux thèses ont paru en 1957, à Paris, dans la collection *Théologie*. Elles y portent respectivement les numéros 38 et 39. La thèse annexe se présente comme l'introduction à la thèse principale, publiée en deux volumes. Dans les présentes pages, nous citerons les volumes à la suite : I, désigne donc la première étude; III, le deuxième volume de l'étude principale.

12. Un moment décisif de l'évolution de Barth est la parution en 1931 du commentaire du *Proslogion* de S. Anselme : *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu chez Anselme, en liaison avec son programme théologique*. Elle marque chez Barth le désir d'affranchir la théologie de la Parole de toute justification empruntée à une philosophie autonome de l'existence. Cfr I, p. 260.

qui tous les hommes sont touchés par l'élection. Il est aussi le réprouvé. Il n'y a de réprobation qu'en Jésus-Christ. Dieu a pris notre place. Désormais la réprobation n'est plus notre part. L'élection des hommes est incluse dans celle du Christ : celle de la communauté d'abord, celle des individus ensuite. Barth se sépare du protestantisme orthodoxe entièrement concentré sur les rapports entre Dieu et l'individu. L'objet de la prédestination c'est l'individu, certes, mais en tant qu'il se tient devant Dieu, en tant qu'il est l'objet de la grâce en Jésus-Christ. « Cela revient à dire que l'élection ' nie ' son individualité isolée » (II, p. 135).

Séduit et perplexe, le P. Bouillard s'attache d'abord à souligner tout ce qui lui paraît une opportune mise en œuvre du donné scripturaire. « Le mystère de la prédestination, chez S. Paul, n'a pas d'autre contenu que le mystère de la rédemption (...). En Jésus-Christ, Dieu élit d'abord son peuple, puis les individus en tant que rassemblés dans ce peuple. La prédestination est christologique et ecclésiale » (II, p. 146). Ceci étant reconnu comme un apport positif, le P. Bouillard ne peut se défendre contre le malaise provoqué par une systématisation trop abrupte. La doctrine de Barth sur la réprobation manifeste une ambiguïté de fond. Le lien qui doit unir la grâce divine et la décision humaine n'est pas perceptible. Le schéma général revêt « l'apparence d'un système où tout est donné d'avance », où le péché est réduit à « un défaut tout ensemble nécessaire et sans gravité » (II, p. 163). La prédestination calvinienne et l'apocatastase origéniste sont deux écueils que Barth veut éviter. Mais le spectre de la coopération humaine « l'empêche d'attribuer à la décision humaine une part active au salut » (II, p. 164). Comment incorporer alors à la synthèse le seul correctif capable de retenir le glissement vers une nouvelle forme d'apocatastase? Ceci dit, le mérite de Barth est d'avoir montré que « l'interprétation christologique est ici la seule légitime et qu'elle supprime les faux problèmes » (II, p. 164).

La réponse de l'homme. Devant Dieu, quelle est l'attitude de l'homme? L'homme peut-il connaître Dieu? L'insistance sur le caractère cognitif de la foi est vraiment remarquable (III, p. 30). Cette nette affirmation pose immédiatement le problème de l'analogie. Les mots de rédemption, de sagesse, de miséricorde peuvent être appliqués à Dieu et à la créature. Certes, il n'y a pas alors équivalence de contenu ou de sens, mais pas davantage de non-équivalence absolue. Le concept d'analogie est grevé de l'usage qu'en a fait la théologie naturelle, estime Barth. Mais comment s'en passer? Essayons donc de l'adopter en le purifiant. « Assurément, nos intuitions, nos concepts et nos mots ne peuvent s'appliquer par eux-mêmes qu'à la créature. Mais lorsque Dieu nous donne la permission et l'ordre de les appliquer à lui, il revendique pour eux un sens qui leur appartient déjà originellement et pro-

prement. Car les créatures, leur objet adéquat, sont *sa* création. Notre pensée et notre langage, dans leur adaptation à cet objet, sont aussi *sa* création. Par suite, la vérité de notre connaissance adéquate à cet objet est aussi *sa* création, *sa* vérité » (III, p. 192). Cette phrase du P. Bouillard résume bien la pensée de Barth. Dieu a le droit d'être l'objet de nos concepts et de nos paroles sans que nous puissions revendiquer aucun droit pour eux et pour nous. Nos termes *peuvent* donc se trouver en analogie avec l'Etre divin. Ce pouvoir devient réalité quand Dieu en dispose et donne à nos paroles d'être véridiques. *L'analogie n'est pas, elle devient,* « elle se conçoit de façon dynamique et non statique » (III, p. 193). Jamais le don ne peut être transformé en donné.

Aux yeux de Barth, l'*analogia entis* des théologiens catholiques « consisterait à admettre qu'il y a un concept suprême (*Oberbegriff*), un commun dénominateur, un genre « être » (*Sein*), embrassant à la fois Dieu et sa créature; que l'un et l'autre, malgré toute leur dissemblance, auraient cet être en commun; que cette analogie serait transparente et pourrait être saisie synthétiquement d'un point de vue de spectateur » (III, p. 205). En rejetant cette notion, Barth n'atteint en rien la doctrine thomiste de l'analogie. Le vrai problème n'est d'ailleurs pas là, comme l'a montré le P. Bouillard. En substituant son *analogia fidei* à l'*analogia entis* Barth quitte le domaine de la problématique classique. Il n'a pas pour objectif de remplacer une notion déficiente par une élaboration philosophique plus valable de l'analogie. « Il abandonne le champ de la *structure* ou du *sens* pour celui de l'*événement* » (III, p. 208). Contre une tendance de pensée qui dans l'étude du problème de Dieu négligeait d'expliciter la référence secrète à la foi, Barth a eu le mérite de rappeler l'importance de cet événement. Mais au lieu d'articuler la perspective de l'événement avec celle de la structure, Barth a négligé cette dernière, laissant finalement intact le problème classique de l'analogie. Il croit affirmer l'analogie « en posant cette double thèse : nos intuitions, nos concepts et nos termes, en tant que nôtres, sont totalement inaptes à saisir et à exprimer ce qu'est Dieu; ils reçoivent cette aptitude, ils deviennent véridiques, par la grâce de la révélation. Peut-on voir là une véritable notion d'analogie? On serait tenté de dire que l'auteur superpose à une équivocité naturelle une univocité prêtée par grâce » (III, p. 210). Le P. Bouillard a remarquablement touché du doigt la faille épistémologique de la théologie de Barth. Il faut tenir compte de ce fait pour juger l'ensemble des affirmations de Barth sur la connaissance de foi. Il faut les lire dans le cadre de cette *analogia fidei,* pour leur attribuer une portée exacte *sans risque de majoration.* Avec Barth, tout chrétien admettra que « nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la révélation et dans la foi. Mais il faut admettre aussi que c'est

nous qui le connaissons » (III, p. 217). Sans intime association de l'événement et de la structure dans l'analogie, il n'y a pas de langage humain possible sur le mystère de Dieu et sur le dessein de salut.

Dans les dernières pages du troisième volume, l'auteur ramasse ses conclusions en synthèse. La première concerne la doctrine du Christ. Il est normal de juger avant tout de ce point de vue une œuvre qui se veut uniquement et exclusivement christologie. Après avoir reconnu une fois de plus la valeur de l'entreprise de Barth, le P. Bouillard — dont les démarches sont prudentes et les termes mesurés — n'hésite pas devant la formule : « Rêve christologique projeté sur un ciel platonicien » (III, p. 291). Le jugement est sévère mais il me paraît juste. En vigoureuse réaction contre le libéralisme, Barth reprend le dogme des deux natures défini à Chalcédoine. Mais l'entend-il de la même façon? Chez lui, l'*union* des deux natures se métamorphose en *échange*, en *permutation*. Dans la réconciliation, Dieu se met à la place de l'homme et l'homme est mis à la place de Dieu (cfr II, p. 116). L'action du Christ est comme résorbée dans celle de Dieu. « La conduite humaine de Jésus n'apparaît plus que comme le voile de l'unique action divine » (II, p. 118). En christologie, la pensée barthienne ne reconnaît pas de densité véritable à l'instrumentalité de l'action humaine. Quelle est l'origine de la pensée de Barth? La deuxième conclusion répond à cette question. Le P. Bouillard veut décourager tous les chercheurs de dépendance ou de parenté : l'originalité de cette pensée est irréductible. « On ne peut la situer vraiment que par rapport aux Réformateurs dont elle a accueilli les principes, avec le désir de les faire fructifier de façon plus conséquente, au sein d'un nouvel univers mental » (III, p. 299). Si nous avions interrogé directement Karl Barth, il n'aurait pas donné d'autre réponse. Certes, dans son œuvre, on peut déceler des emprunts à presque tous les courants de la philosophie allemande depuis Kant. Mais ce n'est pas là qu'il faut chercher des sources proprement dites. Kant, Hegel, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger et même Sartre fournissent des apports plus ou moins importants, mais uniquement dans l'ordre de la conceptualisation et de l'expression, et jamais dans celui de la doctrine.

Barth est catégorique. Il ne veut relever que des Réformateurs et de la Bible, en subordonnant d'ailleurs l'attitude confessionnelle à l'attitude biblique. N'est-il pas victime d'une illusion rétrospective? Les scrupuleuses analyses du P. Bouillard fournissent suffisamment d'éléments pour ne pas accepter telle quelle sa conclusion sur les sources de Barth. C'est pas à pas qu'il a étudié cette pensée dans l'élaboration progressive d'une synthèse, il a suivi de près, non seulement l'extension des options théologiques à des domaines toujours nouveaux, mais encore les différentes reprises de ces options elles-mêmes. Après cette

recherche, qui est un modèle de méthode, il en arrive à la conclusion absolument convaincante de la parfaite homogénéité de la pensée barthienne : une seule « intention fondamentale », une seule « visée », depuis la première édition du *Römerbrief* jusqu'au dernier volume de la *Dogmatique*. Or, dans la première étape de son œuvre, Barth n'hésite pas un seul instant à reconnaître l'influence profonde qu'exercèrent sur sa pensée un certain nombre de grands penseurs [13]. Comme par ailleurs, il est impossible d'attribuer à l'Ecriture ou aux Réformateurs la responsabilité d'un radicalisme qui caractérise l'œuvre dès les débuts, il faut bien admettre le rôle marquant d'apports doctrinaux dont Barth n'est plus conscient aujourd'hui [14].

Nous pouvons considérer comme une troisième et ultime conclusion le jugement général qui termine l'ouvrage du P. Bouillard : « Par une réaction massive et unilatérale contre l'accueil de la philosophie, de la psychologie et de la critique historique au sein de la théologie libérale, Barth a adopté une position ultra-dogmatique qui ne paraît pas réserver leur place normale aux critères humains de la vérité d'un discours humain : réflexion philosophique et analyse historique ». Ceci résulte clairement de toute la recherche effectuée dans les deux thèses et emportera l'adhésion de tous ceux qui ont suivi jusqu'ici les démarches de l'auteur. Nous suspendons ici le commentaire de l'ouvrage d'Henri Bouillard. Nous le reprendrons dans la dernière section de cette introduction, où il nous permettra en même temps la mise au point d'une position personnelle.

La doctrine barthienne de la justification, présentée et discutée par Hans Küng.

Sur le livre de Hans Küng, nous passerons plus rapidement [15]. Il concerne indirectement notre propos. Cet ouvrage a fait beaucoup de bruit. Il existe un accord fondamental entre la doctrine barthienne de

13. Parmi les sources de la théologie de la crise, le P. Bouillard étudie : Overbeck et Nietzsche, Platon et Kant, Dostoïevski, Kierkegaard. On sait que Barth a indiqué à plusieurs reprises et de façon particulièrement claire l'influence exercée sur lui par le théologien danois. Mais cette influence n'est pas exclusive des autres, bien au contraire. Ces différents penseurs orientent d'ailleurs tous dans la même direction.

14. Il me paraît, par exemple, difficile d'affirmer que la pensée de Barth pousse jusqu'au bout la logique des options des Réformateurs; elle serait ainsi fidèle à l'esprit au-delà des embarras de la lettre. Comme une telle affirmation sera toujours contestée par les historiens de la Réforme, il faut bien en arriver à poser le problème autrement et à se demander sous quelles influences Barth a interprété la doctrine de Luther et de Calvin. Il suffit par exemple d'ouvrir *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, de Heinrich Heppe, au *locus I. De theologia naturali et revelata* pour constater combien le refus catégorique de toute connaissance naturelle de Dieu est peu conforme à l'esprit de la tradition réformée.

15. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957.

la justification et la théologie catholique. Telle est la thèse avancée et vigoureusement soutenue par l'auteur. De part et d'autre, la justification est considérée comme une déclaration de justice. Mais de part et d'autre également, dans cette déclaration est reconnue toute la force de la Parole de Dieu qui ne demeure pas sans effet, qui opère dans l'homme ce qu'elle prononce. La sentence est efficace de son terme; elle rend juste celui qu'elle absout.

Hans Küng a-t-il pleinement rendu compte de la pensée du théologien réformé? A cette question, Barth répond lui-même, dans une lettre insérée au début de l'ouvrage : « Que vos lecteurs le sachent, vous me faites dire ce que j'ai dit, et je le pense comme vous me le faites dire ». La position de Küng est-elle entièrement fidèle à l'enseignement catholique? Ici la réponse est donnée par le P. Guy de Broglie, professeur à l'Université grégorienne de Rome et membre du jury de doctorat de l'auteur : « Aucun esprit sérieux et bien informé ne mettra en question la pleine orthodoxie catholique de la pensée proposée et défendue par le Dr. Küng » [16]. Cette double approbation ne peut pas être sous-estimée.

Le christocentrisme conséquent de Küng est « catholique, non en ce sens que tout ce qu'il affirme est couvert par le magistère de l'Eglise et s'imposerait à ce titre à tout croyant, mais en ce sens que ce qu'il dit peut être tenu par un théologien catholique, sans qu'il y ait lieu de suspecter son orthodoxie ». Cette remarque de Ch. Baumgartner dans un *Bulletin de théologie dogmatique* permet de situer la position de Küng à l'intérieur de la théologie catholique sans pour autant engager le magistère dans chacune de ses affirmations [17].

Sur l'interprétation barthienne de la justification présentée par Küng, l'accord est loin d'être unanime et cela malgré l'approbation globale donnée par Barth lui-même. Il y a des textes de la *Kirchliche Dogmatik* qui n'entrent pas aisément dans la perspective tracée par l'auteur. Barth reconnaît la réalité ontologique de la justification. Mais est-ce dans le même sens que la théologie catholique? On peut en douter. Pour ma part, je me rangerais plus volontiers à l'avis d'Henri Bouillard : « D'après Barth, la foi en tant qu'acte de l'homme ne change rien; elle ne fait que connaître et attester un changement qui a déjà eu lieu, le changement de la situation humaine qui s'est effectué dans la mort et la résurrection du Christ. Sans doute a-t-elle aussi un caractère créateur, en vertu de l'action du Christ qui la fonde (par l'Esprit Saint) : en elle, le chrétien est 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 Jésus-Christ » (II, p. 103).

16. Cette déclaration est reproduite sur la couverture intérieure du livre.
17. *Recherches de Science religieuse*, 1959, t. 47, p. 137.

A supposer même que l'on puisse partager l'optimisme de H. Küng, qui reste d'ailleurs parfaitement conscient des tendances dangereuses inséparables de la théologie barthienne en général, il n'en demeure pas moins que l'accord ne porte que sur un point limité, coupé par méthode de l'ensemble dans lequel il est inséré, sans considération directe de ses conséquences. L'auteur procède par analyse et séparation. Il coupe la théologie barthienne de la justification des liens qui la rattachent aux questions sur l'Eglise (sa tradition, son autorité, ses sacrements), sur la christologte (et ses conséquences en mariologie), et sur la connaissance de la foi (avec le refus d'une connaissance naturelle de Dieu). Finalement le résultat d'une analyse exclusive ne modifie pas substantiellement les conditions du dialogue théologique avec Karl Barth. Yves Congar a très justement insisté sur l'importance d'une saisie globale dans le dialogue interconfessionnel pour une exacte appréciation des positions respectives : « Là même où (...) des énoncés objectifs sont, dans leur matérialité, unanimement tenus, des divergences interviennent sur leur *sens* et leur *valeur*. Les grandes divisions actuelles sont des divisions *dans la conscience chrétienne*, elles portent sur l'*interprétation* d'ensemble de celà même que nous tenons en commun [18] ».

*
* *

Karl Barth, hier et aujourd'hui. L'humanité de Dieu.

Après cet examen, nous pouvons répondre à deux questions : 1. la pensée de Barth a-t-elle évolué substantiellement? 2. cette évolution met-elle en cause la position que nous avons adoptée en 1948?

Oui, la pensée de Karl Barth a subi une évolution. Certes, ceux qui ont étudié ce problème ne situent pas toujours aux mêmes endroits les jalons de ce développement. Mais tous sont d'accord pour le reconnaître. Barth d'ailleurs est le premier à les confirmer dans cette conviction. Nous avons relaté, au début du chapitre VII de notre ouvrage, la conférence que fit Barth en 1920, à Aarau, en présence de Harnack. Dans l'exposé du jeune Barth, il n'y avait pas une seule idée que le vieux titan du libéralisme pouvait accepter.

Le 25 septembre 1956, Karl Barth fut invité à parler au même endroit devant l'Assemblée de la Société pastorale suisse. Le lieu invitait aux comparaisons, à la considération du temps écoulé. Cette fois Barth se juge lui-même, et mesure les progrès faits en 36 ans de travail théologique. C'est de l'*humanité de Dieu*, que Barth a voulu parler

18. *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Würzburg, 1954, p. 458.

en 1956 [19]. « Je me serais certainement trouvé dans l'embarras, si l'on m'avait demandé de parler de l'humanité de Dieu aux environs de 1920, l'année où je résistai, dans cette même salle, à mon fameux maître Adolf von Harnack. Nous aurions soupçonné bien des arrière-pensées sous ce titre. De toute façon, ce sujet ne nous préoccupait pas alors » [20].

Ce qui préoccupait le Barth des années 1915-1920, le Barth de la « théologie de la crise », c'était la divinité de Dieu : « Nous étions frappés de ce qu'il y a d'absolument unique en Dieu, dans sa relation avec l'homme et le monde, par l'insurmontable hauteur, la distance et la différence devant lesquelles l'homme se trouve placé lorsqu'il prononce le nom de Dieu et que Dieu l'atteint » [21]. Le Dieu « tout autre », celui qui se dissimule à l'instant même où il se dévoile, la majesté de la croix, tels étaient les thèmes majeurs de l'époque.

En 1920, la théologie de Barth se dressait dans une grandeur assez inhumaine. Elle se revêt aujourd'hui d'indulgence et de miséricorde. Nous ne sommes plus à l'époque de la « crise » mais à celle de la « christologie conséquente » pour reprendre l'heureuse expression d'Henri Bouillard. Comme l'a bien montré von Balthasar, Barth travaillait alors presque uniquement avec la notion de « diastase » ; aujourd'hui il accorde une place importante à l'analogie dans sa pensée [22]. Le mot « diastase » évoque distance, division, discorde. Ce terme convient bien à une théologie dont tous les angles sont saillants : après une cassure les arêtes restent vives. L'analogie au contraire vise à l'unité au-delà de toute « diastase ». C'est le Christ qui est l'humanité de Dieu, c'est en lui que se réalise l'analogie.

Barth avait-il tort ou raison? Sa réponse de 1956 est catégorique : « Certes, nous avions raison : il ne pouvait être question alors de continuer simplement dans la même direction, comme venaient de le tenter Wobbermin, Schaeder, Otto ; un tournant radical, tel que celui-ci, s'imposait absolument. Le vaisseau menaçait de s'échouer (...). Ce redressement ne saurait être mis en question. Il s'agit aujourd'hui d'une rétractation, mais ce mot n'entraîne précisément pas l'annulation de ce qui précède : il signifie qu'on va tenter, par un nouvel effort, de dire mieux ce qui a déjà été dit, de le dire d'une manière enfin plus juste [23] ».

Il s'agit donc d'un dépassement, d'une transposition dans une situation nouvelle. Mais le mouvement foncier reste le même. Au stade actuel de la concentration christologique, nous assistons d'abord à l'abandon — mieux, à l'oubli — d'une terminologie désormais périmée.

19. *K. Barth, L'humanité de Dieu* (*Cahiers du renouveau*, 14), Genève, 1956.
20. *L'humanité...*, p. 7.
21. *L'humanité...*, p. 6.
22. Cfr *L'humanité...*, p. 17.
23. *L'humanité...*, p. 13.

Barth ne parle plus du « tout autre » qui descend verticalement, du point mathématique, de la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme, de la tangente qui ne fait qu'effleurer la terre... Plus notable est la récupération de certains thèmes, honnis autrefois : « Le problème de l'éthique nous paraissait rejoindre la maladie mortelle de l'homme »[24]. C'est de façon positive que Barth aborde aujourd'hui le problème de la culture. Ce qui est caractéristique surtout du stade actuel, c'est l'ampleur de la vision. Précisées et mieux formulées, au cours de nombreuses années de réflexion, d'enseignement et de dialogue vivant, les intuitions de base ont trouvé de multiples points d'impact, dans cette richesse de sujets que Barth est amené à considérer tour à tour dans le développement de son œuvre monumentale, sa *Kirchliche Dogmatik*. La confrontation jour après jour avec la complexité du donné théologique n'a pas été sans enrichir le professeur lui-même et le forcer à nuancer pas mal de ses positions. C'est cette concentration christologique qui donne à cette immense activité littéraire sa profonde unité. Les trois théologiens catholiques que nous venons de commenter ont bien mis en lumière comment cet abord du problème théologique a permis à Karl Barth de retrouver une part considérable du patrimoine chrétien traditionnel. C'est là son rôle historique, acquis dès à présent. Nous n'avons pas à y insister ici.

Aux diverses étapes du développement, tout s'est fait dans l'unité d'une même visée fondamentale. Certes, à la lecture des premières œuvres de Karl Barth, il eût été impossible de prévoir les orientations futures. Mais le théologien est resté fidèle à lui-même. Une unique intention anime tous ses écrits. Il ne suffit pas toutefois de dégager cette unité d'intention, il faut reconnaître encore le moment où s'affirme l'unité d'un même corps de doctrine. Il me paraît incontestable que Barth est en possession sûre de ses principes dès le livre sur S. Anselme (1931). Ceux-ci se développent alors d'une façon homogène selon les lignes d'un plan très régulier, dès le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (1932). Depuis lors nous assistons à la construction méthodique d'un vaste édifice, les étages s'ajoutent aux étages, une aile est abordée après l'autre. Le style ne change guère. Le matériau reste pratiquement le même. La pensée s'explicite, se complète, l'intérêt se déplace. *Mais aucune position fondamentale n'est révoquée.* L'orientation christologique est présente dès le point de départ.

Cette mise en place assurée, l'unité d'un seul corps de doctrine reconnue dans l'ensemble de la *Kirchliche Dogmatik*, nous pouvons nous demander si l'évolution de Barth l'a amené finalement à franchir ce seuil qui donnerait aux options foncières de sa pensée droit de cité à l'intérieur de la théologie catholique, où la pluralité des *écoles* de théologie (dans l'unité d'une même foi) est l'expression de la liberté

24. *L'humanité...*, p. 15.

de la recherche et de la réflexion théologiques. Que l'on pense par exemple aux diverses explications de l'efficacité de la grâce, en pleine conformité commune à l'enseignement du concile de Trente ; aux divers systèmes de présentation de la causalité sacramentelle...

Si à cette question il faut, je pense, donner une réponse nettement négative, ce n'est pas parce que le programme de Barth est illégitime. Bien au contraire, c'est parce qu'il ne l'a pas réalisé jusqu'au bout. Aussi la véritable question est-elle la suivante : comment se fait-il que Barth n'ait pas pu réaliser son dessein de christologie conséquente, comment n'a-t-il pas pu exécuter la tâche qu'il s'était fixée : reconnaître en tout l'humanité de Dieu? Ceci m'amènera à présenter sous une autre forme et dans un contexte différent l'appréciation que j'avais avancée en 1948. A mon tour, je voudrais « dire mieux ce qui a déjà été dit », en restant à l'intérieur même de la christologie. Avec plus de nuances, je voudrais reprendre ici ce que j'ai proposé alors dans le langage abrupt et tranché du jeune étudiant en théologie à la veille d'un doctorat.

Peut-on traiter de l'humanité de Dieu sans donner sa pleine dimension à l'humanité de l'homme? Tout le problème est là. En christologie, l'instrumentalité de l'action humaine est dépouillée de toute densité véritable. Nous le remarquions plus haut à propos d'Henri Bouillard. La façon dont Barth traite de l'histoire du salut et de la temporalité est particulièrement typique. « Dans cette théologie de l'événement et de l'histoire, il ne se passe peut-être rien, parce que tout s'est déjà passé dans l'éternité », écrit von Balthasar [25]. L'histoire du salut est transportée en dehors de l'existence humaine concrète. Notre justice est là ; notre péché est passé. Mais le passage n'est réel qu'en Jésus-Christ, nullement dans notre existence. Barth ne connaît pas une histoire du salut au sens fort, qui se passerait dans l'humanité de l'homme. On a l'impression que tout se réduit à des projections de l'unique événement salvifique sur plusieurs plans temporels.

La théologie de l'Incarnation n'est donc pas conduite jusqu'au bout. Peut-elle l'être dans les perspectives barthiennes? Je ne le pense pas. Le défaut est au principe. Si le Christ a assumé une nature humaine, il doit avoir assumé l'historicité propre à toute nature humaine. Le temps est à la fois la forme et la condition de l'existence humaine. Or une curieuse ambiguïté pèse sur la théologie barthienne de la temporalité du Christ. Le temps de Jésus devient un « temps éternel », soustrait d'une façon ou d'une autre à la temporalité commune [26]. La vérité

25. *Karl Barth, Darstellung...*, p. 380.

26. C'est dans *K.D.*, t. III, 2, que Barth traite de la temporalité. On trouvera toutes les références précises dans le livre de Bouillard, II, pp. 268-279. — En traitant du temps du Christ, Barth dit en toutes lettres : « ce temps d'un homme est également et en même temps (*zugleich*) temps de Dieu, temps éternel » (*K.D.*, t. III, 2, p. 557). A ce propos, le P. Bouillard remarque très opportuné-

de l'Incarnation est ainsi compromise. Comme le remarque très justement Henri Bouillard : « Le temps de Jésus, dans sa réalité terrestre, n'est pas le « temps éternel » de Dieu, mais le temps humain d'une existence en laquelle se manifeste la vie éternelle de Dieu » (II, p. 272).

Barth en arrive d'ailleurs à exténuer la notion humaine de temps — celle qui relève de l'expérience commune — pour la reconstruire entièrement à partir du temps du Christ. Ceci manifeste la nécessaire limite de la pensée barthienne. Jamais il n'analyse l'humanité comme telle. Jamais il ne considère en elles-mêmes ces réalités de l'existence humaine terrestre que le Christ a assumées dans la mesure où elles concouraient à son dessein de miséricorde, le salut de l'humanité. Pour parler de l'humanité de Dieu, de manière à être entendu, il faut connaître l'humanité de l'homme. Sans cela on se contente de *faire* à Dieu, de toutes pièces, un visage humain. Il faut annoncer l'alliance de Dieu avec l'homme, dit Barth dans sa conférence de 1956, puis il ajoute : « Voilà ce que nous avons à annoncer aux hommes, en fonction de l'*humanité* de Dieu, et sans aucune référence à *leur* humanisme à eux, plus ou moins épais dans son incrédulité » [27]. Certes, Barth peut être déçu par les « humanismes » successifs rencontrés dans l'histoire de la philosophie. Mais le théologien ne peut pas se contenter de ce constat. Il doit se mettre à l'œuvre. Il lui appartient alors de scruter en *philosophe* ce que peut être un humanisme vrai. Sans cela, ce qu'il dira sur l'humanité de Dieu échappera à la saisie de l'esprit exigeant. Barth a succombé à cette tentation de « survol » qui guette tout théologien [28].

L'élément humain dans la démarche théologique.

Il nous reste à vérifier tout ceci à propos de la méthode théologique, objet propre du présent ouvrage. Barth nous dira : c'est le propre du théologien de se mettre au point de vue de Dieu pour contempler de là son œuvre. C'est en réalité le vœu de tout théologien. Où donc est alors le « survol » ? Avant de répondre à cette question qui engage toute la problématique d'un dialogue théologique avec Barth et aussi, semble-t-il, celle de la nature de la théologie, nous voudrions esquisser à larges traits ce que pourrait être le schéma d'un dialogue à partir de la doctrine de la foi considérée dans sa surnaturalité absolue, pour éprouver si vraiment une théologie qui se met au point de vue de Dieu doit en toute rigueur conduire aux conclusions que le

ment : « De même qu'humanité et divinité ne fusionnent pas dans un terme mixte, temps et éternité ne fusionnent pas dans un temps éternel. Ne risque-t-on pas d'induire l'esprit à opérer ce mélange, quand on déclare que le temps de l'homme Jésus, sans cesser d'être le temps de sa vie, revêt le caractère de l'éternité, où passé, présent et avenir sont intérieurs les uns aux autres ? » (II, p. 271).

27. *L'humanité...*, p. 47.

28. L'expression est du P. Bouillard, III, p. 300.

dogmaticien protestant nous propose. L'ébauche proposée ici poursuit la mise au point d'une position personnelle. Analysant l'édition française de mon livre, H. Fr. Davis s'étonnait du peu de recours que j'y faisais à la théologie thomiste de la foi, plate-forme toute naturelle pour une féconde rencontre avec la pensée dialectique [29]. C'était une lacune. Une élaboration préalable de la théologie biblique de la foi *comme illumination et comme don de Dieu,* dans la ligne de l'école augustinienne, dont le thomisme a valorisé tout l'héritage, me semble aujourd'hui l'indispensable condition pour un échange doctrinal rigoureux et efficace avec Barth.

Tout entière, la foi est suspendue à Dieu. L'action interne de l'Esprit Saint assure le caractère gratuit et surnaturel du premier acte de foi. S. Augustin l'a montré dans la controverse contre le semi-pélagianisme. *L'initium fidei,* acte dans lequel consiste la conversion, est une œuvre de la grâce. Mais il y a plus, la foi n'est pas seulement surnaturelle comme première démarche de la vie chrétienne, comme acte salutaire de soumission à Dieu; elle l'est aussi et surtout en tant que connaissance. Dans ses *Traités sur l'Evangile de Jean,* S. Augustin montre comment la foi est attrait de vérité et illumination de l'intelligence : « Si tu montres à une brebis une branche verte, tu l'attires; si tu montres des noix à un enfant, tu l'attires (...). S'il est vrai qu'un homme se laisse entraîner vers un objet dont les délices et les plaisirs sollicitent son affection (...), le Père, en faisant connaître le Christ, n'exercerait-il aucun attrait? *Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* Pourquoi l'âme doit-elle souhaiter que son palais intérieur soit assez sain pour discerner le vrai? N'est-ce pas pour manger et boire la sagesse, la justice, la vérité, l'éternité [30]? » Plus loin, S. Augustin dira encore du Christ : « La lumière se rend donc témoignage à elle-même : elle ouvre les yeux qui sont sains, et elle est à elle-même son propre témoin pour se faire connaître [31] ». Sans l'enseignement du maître intérieur, la prédication ne rend qu'un son creux : « *Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est* (...). Nous pouvons par le bruit de notre voix vous adresser des leçons; mais si Dieu n'est pas dans votre cœur pour vous instruire, c'est inutilement que nous nous faisons entendre (...). Au dehors se trouvent des maîtres, des aides, des leçons; mais au ciel est la chaire de celui qui instruit intérieurement; aussi le Sauveur a-t-il dit lui-même dans l'Evangile : Gardez-vous d'appeler maîtres sur la terre aucun d'entre vous, car votre unique Maître, c'est le Christ [32] ». Au moyen âge, S. Thomas

29. Cfr *The Downside Review,* 1950, t. 66, pp. 140-141.

30. *Tract. in Ioan.,* 16, 5, *P.L.,* t. 35, col. 1609. Commentaire de Jn 6. 65 : « Nul ne peut venir à moi, sinon par un don du Père ».

31. *Tract. in Ioan.,* 35, 4, *P.L.,* t. 35, col. 1659. Commentaire de Jn 8, 13 : « Je me rends témoignage à moi-même et toutefois mon témoignage vaut ».

32. *In Epist. Ioan. ad Parthos,* 3, 13, *P.L.,* t. 35, col. 2004. Commentaire de Jn 2, 27 : « Son onction vous instruit de tout ».

synthétisera toute la richesse de ce patrimoine biblique et augustinien, dans la formule : « C'est sur le moyen de la vérité divine que la foi repose [33] ». Comme, par ailleurs, Dieu seul peut nous donner Dieu, lui seul est aussi la *propria causa fidei* [34].

C'est au cœur de la surnaturalité de l'acte de foi qu'il faut faire valoir le moment humain. Mais ce sera tout d'abord au service d'une contemplation du mystère. La communication par Dieu d'une vérité cachée mais certaine va inspirer « le désir d'en pénétrer le contenu et donner son plein sens au *crede ut intelligas* [35] ». L'existence concrète de la foi, dans laquelle l'adhésion de l'esprit est inséparable de la purification du cœur, transforme la pensée humaine. Cette « intelligence », récompense de la foi, n'est pas la raison naturelle pure et simple. Foi et « intelligence » chez Augustin ne posent pas encore le problème moderne des rapports entre la foi et la raison. En quête d'une connaissance qui s'épanouira pleinement dans la vie éternelle, ce sommet de la contemplation, la foi recherche dès à présent une transition entre la croyance et la vision face à face. Cet « intellectus », Dieu l'accorde à nos prières : « Prie avec force et fidélité afin que Dieu te donne l'intelligence [36] ». *Fides quaerit, intellectus invenit* [37], cette autre formule de S. Augustin nous introduit de plain-pied dans le *Fides quaerens intellectum* de S. Anselme. Ce dernier mettra en œuvre une connaissance rationnelle plus indépendante, mais demeurera dans le même contexte de contemplation. La prière par laquelle s'ouvre le *Proslogion* dissipe toute équivoque : « Je t'en supplie, Seigneur, affamé, j'ai commencé à te chercher, ne me laisse pas partir à jeûn (...). Apprends-moi à te chercher et montre-toi à celui qui te cherche [38] ». Anselme ne se tourne pas vers l'extérieur. C'est un moine qui s'adresse à des moines.

Jamais on ne quitte le sol et le toit de l'Eglise. C'est un point sur lequel Barth insiste volontiers dans son commentaire sur le *Proslogion*. Cette interprétation exprime sa conception personnelle de la théologie. C'est à ce titre qu'elle nous intéresse avant tout. « La théologie est une méditation sur la foi de l'Eglise, telle qu'elle s'exprime et s'impose à nous dans l'Ecriture Sainte, les Symboles, les définitions conciliaires, les écrits des Pères. Elle ne cherche pas à fonder son objet, mais à le comprendre précisément dans son incompréhensibilité. C'est une science humaine, imparfaite et susceptible de progrès. Elle se développe dans l'obéissance, et son succès dépend de la grâce divine, que le

33. IIª IIæ, q. 1, a. 1.
34. IIª IIæ, q. 6, a. 1.
35. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1943, p. 36.
36. *Epist. 120*, III, 14; *P.L.*, t. 33, col. 459.
37. *De Trinitate*, XV, 2, 2; *P.L.*, t. 42, col. 1058.
38. Chap. I, éd. Schmidt, pp. 99-100.

théologien doit implorer dans la prière », écrit le P. Bouillard (I, p. 145). On sait que Barth a cru reconnaître la méthode susdite dans l'ensemble de l'œuvre religieuse de S. Anselme et qu'il est convaincu que la preuve appelée ontologique n'est qu'un exemple parmi d'autres d'approfondissement de la foi par la raison, simple prise de conscience de la cohérence interne de la doctrine révélée. Dieu existe et rien ne peut être conçu de plus grand que lui. C'est la révélation qui nous l'apprend. En présentant une *ratio necessaria*, Anselme n'a pas en vue une démonstration rationnelle accessible à l'incroyant, mais une simple analyse théologique à l'intérieur de la sphère de la foi. Le P. Bouillard a montré que Barth n'a pas saisi le caractère singulier de cette théologie. Ignorant des distinctions qui n'apparaîtront que plus tard, Anselme « croit pouvoir prouver *sola ratione* toutes les vérités de la foi, y compris la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption » (III, p. 154). Il n'est pas rationaliste pour autant. Les plans ne sont pas confondus. La dialectique, à laquelle l'incroyant a accès, montre la nécessité d'une foi qui la dépasse. « Elle se situe à un niveau inférieur et c'est d'*en-bas*, pour ainsi dire, qu'elle se réfère à la foi » (III, p. 154). Sur ce point, le P. Bouillard adopte la pénétrante conclusion d'une recherche de P. Vignaux sur le *Monologion*. Quand une position apparaît comme nécessaire, « il faut considérer cette nécessité non pas comme absolue, *omnino necessarium*, mais seulement comme provisoire, *interim necessarium*, tant que cette même conclusion n'est point confirmée par une *maior auctoritas* [39] ». Une nécessité d'ordre rationnel cède le pas à une nécessité supérieure, celle de l'Ecriture et de la Tradition.

Au-delà de ce problème d'interprétation d'un grand texte de l'histoire de la théologie, il n'en demeure pas moins que Barth a admirablement saisi ce qui est et reste la principale fonction de la théologie. Dans les deux siècles qui séparent le *Proslogion* de la *Somme théologique*, une décantation va s'opérer. Les théologiens vont distinguer avec soin parmi les vérités chrétiennes, celles qu'ils peuvent démontrer et celles qui échapperont toujours à leurs preuves proprement dites; ils réduiront le secteur réservé aux *rationes necessariae* pour faire une large part aux *rationes probabiles*. Mais il reste que pour un S. Thomas, le procédé théologique dont il fait le plus large usage est celui de la *manifestation* d'un mystère par le recours à des *rationes persuasoriae* dans le but de déceler une harmonie interne du donné de foi [40]. En agissant de la sorte, S. Thomas sait dans quelle tradition il s'ins-

39. P. Vignaux, *Structure et sens du Monologion*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 31 (1947), p. 197.

40. Nous n'abordons pas ici le procédé déductif à partir des articles de foi. Dans le présent dialogue avec Barth, ce procédé est en dehors du débat.

crit. A plus d'une reprise il se réclame de l'exemple et de l'autorité de S. Augustin œuvrant dans le *De Trinitate* [41].

Toutefois l'intention contemplative d'un S. Augustin continue à présider à l'ensemble de l'effort théologique et pas seulement à une de ses fonctions. En réquisitionnant de nouvelles forces, Anselme ne tourne pas le dos à son maître. En analysant, avec soin, les divers services que la raison peut rendre à l'intelligence de la foi, S. Thomas, lui aussi, reste dans la pure ligne du *crede ut intelligas*. Barth, au contraire, semble figé dans un augustinisme pré-anselmien. Là où nous voyons le déploiement historique d'un dynamisme intérieur, il ne verrait sans doute qu'infidélité à l'intuition première. Certes le mérite d'un S. Thomas est d'avoir déterminé avec soin le secteur accessible à la raison dans le domaine de la révélation, *ea quae per rationem cognosci possunt* [42], mais ce n'est nullement pour éliminer en ces matières la nécessité de la Parole de Dieu. Au niveau de l'économie divine collective, qui considère l'ensemble de l'humanité dans l'ensemble des conditions concrètes qui peuvent être celles de ses membres, la révélation des vérités naturelles est indispensable, même si elle est superflue à des individus particuliers dans des circonstances favorables. Aussi la *sacra doctrina* garde-t-elle toute l'extension de la révélation telle qu'elle a été historiquement livrée ; elle est sans restriction *doctrina secundum revelationem divinam* [43] ; elle ne se limite pas à la connaissance des *articuli fidei*, du mystère proprement dit. La présence en elle d'arguments de facture strictement rationnelle ne la transforme pas en un agencement artificiel de fragments philosophiques et théologiques. La pénétration spéculative, qui doit porter sur tout le donné révélé, prendra tantôt la forme d'une démonstration proprement dite, tantôt celle d'une manifestation par des raisons de convenance, tantôt celle d'un processus d'explicitation par voie de déduction. Au terme d'un raisonnement démonstratif, ayant toutes les qualités d'une preuve, l'évidence de la conclusion évacuera la foi. « De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia (...) cum fide » (II^a II^{ae}, q. 1, a. 5, ad 4). Mais il n'en demeure pas moins que cette argumentation, en tant que pénétration spéculative du donné révélé,

41. *Ratio persuasoria* est opposée à *ratio demonstrativa*, dans *In Boeth. De Trin.*, p. 2, a. 1, ad 5. « Inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem : sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus » (I. q. 32, a. 1, ad 2). « Rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur » (II^a II^{ae}, q. I, a. 5, ad 2). — « Ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut *Augustinus* utitur multis similitudinibus (...) *ad manifestandam Trinitatem* » (*In Boeth. De Trin.*, q. 2, a. 3). « *Augustinus* vero procedit *ad manifestandum Trinitatem* personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra : *quam viam supra secuti sumus* » (I, q. 32, a. 1, obj. 2).

42. II^a II^{ae}, q. 2, a. 4, c.

43. I, q. 1, a. 1, c.

constitue pour S. Thomas une authentique démarche théologique. C'est à ce titre que les *quinque viae* pour prouver l'existence de Dieu apparaissent simplement comme une percée d'évidence, comme une réussite, dans l'effort contemplatif.

Cette raison franchement utilisée dans l'*intellectus fidei* à la façon d'une logique supérieure, *Barth ne peut pas la reconnaître porteuse d'une métaphysique.* Pourtant c'est bien la même raison qui, d'une part, est l'instrument d'une recherche au cœur du mystère et qui, d'autre part, peut s'ériger en preuve et se constituer en science, parce qu'elle a des lois propres et une autonomie. La continuité entre les deux usages est bien marquée lorsque la preuve éclôt au sein même de la *sacra doctrina.* Dans l'histoire la prise de conscience des virtualités de la raison ne s'est pas faite d'une façon continue. Abélard, utilisant les méthodes dialectiques dans le domaine sacré, rencontrera déjà la résistance de ceux « pour qui la raison et ses méthodes n'ont pas consistance valable dans la vocation divine de l'esprit [44] ». Mais bientôt se dégage une nouvelle zone dans laquelle la raison ne fournit pas uniquement des *procédés* mais des *objets,* comme l'a bien montré le P. Chenu : « Il ne s'agit plus seulement de référer à Dieu, par voie dialectique ou symbolique, les réalités créées, dont la finalité suprême dévaluerait le contenu, le comportement, l'usage terrestres ; il y a de ce monde et de l'homme une connaissance autonome, valable en son ordre, efficace en vérité de spéculation et d'action, laquelle est transférable en science théologique (...). Chez un saint Thomas, nous aurons toute une anthropologie dans son traité théologique de l'homme, et, dans son traité du gouvernement divin, toute une vision de l'univers ; ce sera un péché mortel de les éliminer de sa théologie sous prétexte que l'une et l'autre sont matière philosophique [45] ». Karl Barth se reconnaîtrait mal dans l'idéal abélardien de la théologie. Pourtant sa méthode lui reste encore apparentée sous un certain aspect. Mais c'est la seconde zone que Barth se refuse résolument à franchir. Il lui paraîtrait inconcevable d'intégrer à sa *Dogmatique* une anthropologie valable dans son ordre propre, indépendante dans sa structure d'une référence *ontologique* à la parole de Dieu [46].

Devant la carence d'une théologie de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, qui ne parvient pas à trouver le contact avec l'homme, le P. Bouillard se fait l'écho du malaise du philosophe et de l'inquiétude de l'apologète. En face d'un essai de position pure qui va absolument jusqu'au bout de la transcendance, il fait valoir tout ce qui dans l'homme

44. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* Paris, 1957, p. 314.
45. M.-D. Chenu, *op. cit.,* pp. 314-315.
46. J'ai eu l'occasion d'aborder certains aspects de l'anthropologie *christologique* de Barth dans *Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain,* dans *Istina,* 1956, t. 3, pp. 99-124.

constitue la « condition transcendantale de la foi [47] ». Le théologien souhaiterait davantage encore : un dialogue doctrinal porté d'emblée à l'intérieur même de la foi. Dès que Dieu s'adresse à l'homme, il y a une introduction du point de vue de Dieu dans la théologie. Cette irruption dans l'univers de la nature et de l'histoire pose des problèmes pour une certaine autonomie de l'homme. Mais pour aller au cœur du débat, le théologien doit saisir *le moment humain dans l'acte même de la foi,* selon l'exemple de S. Augustin et de ses disciples. Dans l'instant où la science de Dieu devient foi, il y a médiation d'une intelligence créée. Entièrement au service de la dimension divine mais dans les perspectives de l'unique économie providentielle qui englobe création et rédemption, cette intelligence reste elle-même, garde sa consistance, ses lois propres et la possibilité de développer ses virtualités dans les domaines de la métaphysique et de l'histoire. Une théologie de la surnaturalité absolue de l'acte de foi met en lumière comment la Parole de Dieu, loin de compromettre, sauvegarde au contraire l'intégrité humaine.

Nous ne sommes donc nullement enfermés dans un dilemme. Avec Barth, nous dirons que le propre du théologien est de se mettre au *point de vue* de Dieu, et non *au point de vue* de l'homme [48]. La théologie part d'en haut; son mouvement est descendant. Mais pour atteindre l'homme dans sa situation concrète, pour éviter de planer dans ce « survol » que le P. Bouillard a si justement décrit, l'« humanité », déployée dans toutes ses dimensions légitimes, doit être présente à l'élaboration théologique. C'est là une autre conséquence du *Verbum caro factum est,* d'une authentique « christologie conséquente », d'une théologie de l'Incarnation menée jusqu'au bout.

Le Saulchoir Jérôme HAMER, O.P.
Etiolles (S. et O.), France.

47. Voir les chapitres II et III du t. III, plus particulièrement les pp. 100-112.
48. « Fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio (S. Thomas se réfère ici à la vision de Dieu) et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam » (*In Boeth. De Trin.,* q. 2, a. 2, c).