NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

55 N° 9 1928

Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 650 - 663

https://www.nrt.be/fr/articles/un-mouvement-recent-de-la-theologie-protestante-l-ecole-de-karl-barth-3291

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Un mouvement récent de la théologie protestante

L'ÉCOLE DE KARL BARTH

Cette jeune école — jeune par ses années d'existence : elle vint au jour après-guerre, jeune aussi de la jeunesse de ses membres qui appartiennent tous à la plus récente génération des théologiens protestants allemands — cette jeune école a jeté un certain émoi dans les universités d'outre-Rhin.

Son chef, Karl Barth, est un Suisse, né à Bâle en 1886, étudiant à Tubingue et à Berlin, fortement influencé alors par Harnack, avec qui son désaccord est actuellement complet, professeur à Göttingen en 1921, et depuis 1925 à Münster en Westphalie. En 1918, il publiait un commentaire de l'épître aux Romains, promis à une rapide fortune : dès l'année 1926, en paraissait une cinquième édition (1). Rarement l'exégèse savante remporta pareil succès : qu'est-ce

(1) Karl BARTH, *Der Römerbrief*, 5e édit., Munich, Christian Kaiser, 1926. — La littérature de l'école est fort abondante. On trouvera une bibliographie, déjà insuffisante il est vrai, chez G. KRÜGER, *The Theology of Crisis. Remarks on a recent movement in German Theology*, dans *Harvard Theological Review*, vol. XIX, 1926, p. 257 ; et dans la monographie de Max STRAUCH, *Die Theologie Karl Barth's*, 3e édit., Munich, Kaiser, 1926, p. 58 et 59. — La revue « *Zwischen den Zeiten* », Munich, Kaiser, fournit de ci de là et incidemment des renseignements plus récents.

donc que cet ouvrage présentait d'étrange et d'original pour acquérir une publicité si inouïe?

Étrange, il l'était à la vérité. Jusqu'alors, un axiome régnait, incontesté, parmi les théologiens non moins que parmi les historiens de l'Écriture sainte : les méthodes philologique, historique et archéologique sont l'instrument *nécessaire et suffisant* d'une œuvre exégétique véritablement scientifique. Or, voilà que Barth rejetait ce dogme, ou plutôt, il dénonçait, dans la préface de son œuvre, la triste insuffisance de l'herméneutique classique dès qu'on l'applique à des écrits religieux. A ses yeux, ces écrits relevaient de principes d'interprétation tout spéciaux qu'il s'efforçait d'établir, et c'est un essai de leur application qu'il présentait au public dans son commentaire de l'épître aux Romains.

L'allure délibérément rétrograde de cet ouvrage lui donna l'air d'un bloc erratique égaré au milieu de l'exégèse officielle. En fallait-il davantage pour rallier la jeunesse, toujours frondeuse, des écoles? Et pourtant, l'originalité de la structure le cédait vite à une nouveauté plus scandaleuse encore, la nouveauté de la doctrine théologique qui faisait le fond de l'ouvrage. Sous la forme insolite d'un commentaire de saint Paul, ce n'était rien moins qu'une critique radicale de la théologie régnante que Barth avait entreprise; ou plutôt l'objectif précis de son attaque, c'était la conception même qu'on se faisait de la science théologique au détriment de la conception authentiquement luthérienne, dont il s'annonçait le restaurateur.

Cette apparition d'une doctrine nouvelle répondait à point aux désirs obscurs de la jeune génération. Celle-ci assistait alors à l'effondrement des espérances allemandes, qui équivalait pour elle à la ruine de la civilisation occidentale. Les malheurs présents condamnaient la culture du passé. Pour rebâtir la cité, il fallait chercher des formules nouvelles en matière d'éducation, d'art, de sociologie, de religion

même. Précisément, sur le terrain religieux, Barth apportait-il peut-être les pierres d'assise de la théologie de demain ?

Un groupe de jeunes ne tarda donc pas à se ranger derrière le nouveau prophète. Il eut bientôt son organe, *Zwischen den Zeiten*, dont le succès dut être rapide, puisque les numéros des premières années sont épuisés. Et que firent les anciens ? Harnack, avec bien d'autres, supporta mal ces enfants turbulents. En 1923, dans la « *Christliche Welt* » il adressait à Barth « Quinze questions à ceux des théologiens qui méprisent la théologie scientifique, *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen* ». Peu après, paraissait la réponse de Barth : « Seize réponses et lettre ouverte à Adolphe von Harnack, *Sechzehn Antworten und offener Brief an Adolf von Harnack* (1) ». Le seul titre de ces questions indique le sentiment qui a inspiré leur auteur.

Plus récemment, en mai 1926, Harnack donnait à Bonn six conférences reproduites par la « *Christliche Welt* » (1926, n. 16-20) et réunies l'année suivante en un fascicule : « La formation (Entstehung) de la Théologie chrétienne et du dogme ecclésiastique » (Gotha, Klotz, 1927). Dans sa courte préface, il explique le choix de son sujet : il fut dicté par l'intention d'inspirer à la jeunesse studieuse le souci de la vérité historique, « en une époque qui court le risque de sous-estimer la recherche critique de cette vérité et de se dispenser de tout travail sévèrement méthodique, voire même de le récuser sous l'appellation d'historicisme ». N'en doutons pas, c'est contre Barth et consorts que Harnack défend ici les droits de « l'ancienne théologie scientifique ».

Dans le groupe des partisans de l'école nouvelle, se distingua dès la première heure un jeune homme dont le nom est déjà célèbre dans l'Allemagne intellectuelle protestante,

(1) *Christliche Welt*, 1926, n. 37 et nn. 5-6 et 16-17.

le Docteur Friedrich Gogarten, pasteur à Dorndorf, en Thuringe. Il se révéla pour la première fois en 1920, à Wartburg, par une conférence inspirée des idées de Karl Barth, qu'il prononça devant une assemblée de théologiens protestants de la vieille école. Au dire du vieux Krüger, qui était présent, l'impression en fut profonde : « Nous nous séparâmes, écrit-il ingénument, avec le sentiment d'avoir entendu quelque chose d'important, sans être toutefois capables d'en donner un rapport exact » (1). Depuis lors, Gogarten a déployé une belle activité littéraire. Enfin, l'an dernier, au congrès de Lausanne, il intervint dans l'après-midi du 4 Août 1927, à la suite de la conférence d'Adolphe Deissmann sur « le message de l'Église au monde, l'Évangile ». Le rapport de son intervention, malgré sa brièveté, permet néanmoins de reconnaître les idées chères à son groupe (2).

Parmi les autres disciples de Karl Barth, citons encore le Docteur Édouard Thurneysen, pasteur à Bâle, un des collaborateurs les plus assidus de leur périodique, et Émile Brunner, auteur de plusieurs études de philosophie religieuse. Fait remarquable, l'historien bien connu du Nouveau Testament, Rodolphe Bultmann semble se laisser entraîner par ce courant nouveau. Et même le « Jésus » qu'il nous a donné récemment est composé d'après les principes de l'exégèse barthienne appliqués aux Synoptiques (3).

Max Strauch a écrit, au sujet de sa propre étude sur l'œuvre compacte et apocalyptique de Barth, qu'elle ouvrait un étroit sentier à travers une forêt vierge. C'est assez dire qu'on ne peut résumer la doctrine barthienne sans s'exposer au risque de la fausser, ou tout au moins de l'appauvrir. Nous ne pré-

(1) G. KRÜGER, art. cité, p. 234. — (2) *Faith and Order. Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3-21, 1927.* Edited by H. N. BATE, Canon of Carlisle, Londres, Student Christian Movement, 1927, p. 102. — (3) R. BULTMANN, *Jesus*, Berlin, 1926.

senterons donc ici que l'« essai » d'une reconstruction d'ailleurs partielle, nous promettant d'y revenir pour la compléter.

L'œuvre théologique (1) de Karl Barth prétend se fonder sur une intuition *biblique*, l'intuition d'un Dieu transcendant, à la fois juge et sauveur.

Serait-ce que la Bible ait à ses yeux la valeur d'une révélation sur Dieu faite par Dieu lui-même? sur ce point déjà, sa pensée n'est pas aisée à saisir. En fait, croyons-nous, il établit son système sur une connaissance de Dieu que l'esprit humain tire de lui-même et non d'un enseignement extérieur, oral ou scripturaire. Seulement, la perception directe que nous avons du divin, Barth la conçoit non comme l'exercice d'une faculté active de l'esprit, mais comme une opération exercée par Dieu lui-même dans la pensée, comme une « parole divine » prononcée à la raison supérieure de l'homme, comme une « révélation » enfin dans laquelle le Dieu caché se manifeste librement.

Or, fait remarquable — et inexpliqué — l'enseignement de la Bible traduit avec un rare bonheur cette révélation divine. Bien plus, il en explicite fort distinctement le contenu trop confusément perçu. La Bible n'est donc pas la voix de Dieu qui nous parle; cette voix nous parle sans mots ni phrases au sommet de notre pensée; mais au moins la Bible nous interprète-t-elle la parole divine dans le langage humain le moins inapproprié. De là vient qu'il est de bonne méthode de s'imprégner de la doctrine biblique pour prendre peu à peu conscience du contenu de notre propre pensée. C'est en

(1) De sa méthode exégétique, O. Cullmann a fait une critique fine et pénétrante et un essai de mise au point assez heureux. Toutefois, au point de vue catholique, son article appelle d'importantes réserves. Cfr. O. CULLMANN, *Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth* dans *la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* de la faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 1928, p. 71.

ce sens bien particulier que Barth appuie sur la Bible toute sa construction théologique.

L'intuition biblique d'un Dieu transcendant est, disions-nous, le fondement de la théologie barthienne. La transcendance divine est assurément un des dogmes les plus incontestés de la littérature judaïque et chrétienne. Il s'y formule en des termes symboliques et poétiques que Barth traduit dans le langage plus technique — mais non pas nécessairement plus adéquat — de la philosophie moderne. Dieu sera appelé l'Absolu vis-à-vis du relatif, l'existentiel vis-à-vis du contingent, le totalement hétérogène « das ganz-andere », l'au-delà incommensurable du monde de notre expérience, « gegenüber allem Hier das incommensurable Dort ». Sa transcendance l'élève hors de la portée de toutes les formes de notre savoir, hors du sentiment religieux, de nos déterminations conceptuelles, de notre conscience morale.

Et pourtant, nous connaissons Dieu, nous le désignons dans son être propre. Mais rappelons-nous que cette connaissance n'est pas due à un exercice d'une faculté opérative; elle nous arrive par la voie d'une « révélation » que Dieu fait librement à la pensée et que celle-ci reçoit en quelque sorte passivement. De la sorte, le problème de la possibilité d'une connaissance du transcendant — problème que d'autres cherchent à résoudre grâce à la notion d'analogie — Barth veut le résoudre au moyen du concept de révélation.

De plus, la connaissance de Dieu une fois acquise par révélation, est susceptible d'être interprétée par les formes innées de notre connaissance active, par nos déterminations conceptuelles. Il est vrai, cette interprétation sera forcément inadéquate; pour trahir le moins possible son objet, elle fera appel à la méthode dialectique hégélienne, qui ne s'arrête ni à la thèse ni à l'antithèse, sachant que l'Absolu échappe à l'une et à l'autre; néanmoins, malgré ses défectuosités, elle constituera un système rationnel de Dieu, une

« théologie » scientifique, aussi parfaite que puisse la construire l'esprit humain.

Ces premiers principes de la doctrine barthienne l'opposent déjà radicalement, dans les intentions de son auteur, à la conception protestante contemporaine de la théologie.

D'abord et surtout, opposition à « la romantique religieuse » née avec Schleiermacher. Ce dernier avait rabaissé la théologie au rang d'une science du « sujet » psychologique. La religion, disait-il, consiste en un ensemble complexe de jugements spéculatifs et pratiques et d'expériences sentimentales; mais la valeur ontologique de ces connaissances religieuses est irrémédiablement problématique; on ne peut donc assigner comme objet à la science théologique des réalités indéterminables; reste à faire d'elle une science de nos expériences religieuses elles-mêmes, non pas en tant qu'elles se présentent — faussement — comme des jugements de valeur sur la réalité objective, mais simplement en tant qu'elles sont des formes et des modifications originales de notre vie intime; la théologie aura donc pour unique tâche de définir le phénomène religieux, d'en démêler et d'en classer les diverses formes, d'en déceler les origines psychologiques obscures et subconscientes, d'en prévoir les répercussions affectives et les efficacités pratiques. Bref, conclut Barth, Schleiermacher a fait de la théologie une phénoménologie de la conscience religieuse et une anthropologie. Cela équivaut à la négation même de la théologie, qui doit être une science de *l'objet*, de l'autre que le sujet, du totalement étranger à notre expérience psychologique.

Opposition à Schleiermacher, opposition également à la théologie exclusivement historique. Celle-ci en est venue aujourd'hui à faire du Christianisme un chapitre de l'histoire des religions et l'histoire des religions elle-même n'envisage les différentes religions que comme autant de formes plus ou moins originales et plus ou moins pures d'une unique

activité religieuse inhérente à la nature même de l'homme. Ici de nouveau la théologie est devenue une science de l'homme et n'est plus ce qu'elle devrait être, une science de Dieu.

Opposition enfin à toute théologie qui s'appuie sur une philosophie idéaliste. Sans doute, c'est à cette philosophie que Barth emprunte la méthode dialectique grâce à laquelle il veut construire sa propre théologie. Seulement, chez Barth, l'usage de cette méthode est subordonné à une connaissance préalable de l'Absolu, au lieu que chez Hegel, elle est la voie qui nous y conduit. Pour le premier, l'Absolu se donne à notre pensée, librement, dans une révélation; la dialectique n'a pour tâche que de balbutier en de pauvres mots humains cette révélation originelle. Pour le second, au contraire, la pensée se donne à elle-même, en obéissant à son rythme de thèses, d'antithèses et de synthèses, toute sa possession de l'Absolu.

Et de nouveau, objecte Barth, cet idéalisme est une négation de la théologie. Il suppose que l'Absolu est naturellement immanent à la pensée, qu'il suffit à celle-ci de suivre son cours pour se rencontrer et coïncider avec lui. Dans cette hypothèse, la science théologique s'identifiera donc avec la déduction rigoureuse des moments dialectiques qui constituent la nature même de la pensée; elle ne sera plus la science de cette transcendance qui définit l'être de Dieu.

La notion de transcendance, corrigée en quelque sorte par celle de révélation, tel est le premier moment de la doctrine barthienne. Le second — joint étroitement au premier — est constitué par la notion de salut. On peut même dire que cette notion non seulement continue le développement du système, mais que prise dans toute son ampleur, elle le conduit à son terme. Par quelle voie Barth est-il amené à l'introduire? Il nous répond en nous faisant prendre une vive conscience de la condition dramatique de l'homme, dans la vie présente et de son urgente nécessité d' « être sauvé »

La nature et la loi du monde présent est moins de vivre que d'aspirer à la vie. « Der Drang zum Leben » : tout ici-bas est mû par cette poussée essentielle ; rien ne se possède vraiment, tout est en insatisfaction, en appétition, en « Eros ». Or, ironie amère de la Nature, cet Eros cosmique, ce vouloir-vivre du monde l'achemine en fait à son anéantissement et à sa mort. Et en effet, telle est encore une des conditions de ce monde, qu'il ne peut se réaliser dans des formes nouvelles qu'en se supprimant dans les anciennes. Les âges de la vie, les générations humaines, les civilisations millénaires, tout s'écoule et s'évanouit à chaque instant au rythme impitoyable des ans. Qu'on ne dise pas de l'homme qu'il *vit* ses joies, ses hautes pensées, ses desseins généreux, les productions de son art, les certitudes de sa science, toute sa culture enfin ; qu'on dise plutôt qu'il est mourant à toute heure ; puisque toute heure nouvelle en supprime une autre avec laquelle l'homme semblait coïncider tout entier. Misérable sort d'un monde impuissant à être jamais égal à lui-même, énigme formidable de ce qui ne vit qu'à condition de mourir !

Qu'est-ce donc qui a mérité à l'homme cette destinée de mort ? C'est le péché, répond Barth. Le péché, mais entendons bien non pas l'acte individuel ni même collectif d'une volonté désordonnée, non pas un fait inscrit dans l'histoire temporelle de l'homme, mais une « disposition transcendantale » de l'humanité. Barth veut dire sans doute que la succession de ses états résulte pour l'homme de sa condition d'être fini et matériel, la matière ayant pour effet d'étirer en quelque sorte son existence et de la distribuer en moments extérieurs les uns aux autres.

La volonté de vivre du monde aboutit donc à sa mort non moins qu'à sa vie, parce qu'elle est le vouloir-vivre de l'être qui n'est plus totalement être, de l'être tombé de son illimitation essentielle, de l'être déchu et pécheur.

Mais enfin, ce vouloir-vivre du monde est-il donc inéluc-

table? D'où vient que le monde subisse sa dure contrainte? Ne pourrait-on pas s'y soustraire et par conséquent échapper à l'universelle déception?

Eh non! il ne le peut pas. Le monde présent, bien qu'infiniment distant du monde divin, en est néanmoins la créature. En vertu de l'action créatrice, ou peut-être même s'identifiant avec elle, s'exerce sur notre monde une pression divine qui tend à le porter au delà de lui-même; un mouvement d'origine divine traverse le monde inférieur qui le pousse à se dépasser et à retrouver à son terme le principe dont il émane.

Or, il semble bien, si toutefois nous sommes fidèles à la pensée barthienne, que la « volonté de vivre » du monde exprime en termes philosophiques cette tendance essentielle — Barth ne dira pas métaphysique mais « transcendantale » — que Dieu met au cœur des choses et par laquelle il les attire vers lui. Et dès lors on saisit pourquoi le vouloir-vivre du monde est inéluctable, puisqu'il est la loi que Dieu impose à son être.

Pour tout dire, en tant que le monde est de Dieu, il ne peut pas ne pas vouloir vivre; en tant qu'il est du péché, il ne peut pas ne pas mourir.

Dualisme de Dieu et du monde, dualisme non pas encore en voie, mais en volonté de se résoudre en un monisme, ainsi pourrait-on caractériser le système de Barth au point où nous en sommes de son exposé. Et ne croyons pas que cette doctrine du retour du monde à son principe divin, Barth la présente comme le fruit de la réflexion philosophique. On ne pourrait trop répéter qu'il veut trouver dans la Bible, comme dans un écho fidèle de la Parole divine, la réponse aux problèmes de l'existence. Et précisément, la doctrine qu'on vient de voir trouve elle aussi son expression dans la Bible, dans le dogme de l'eschatologie judaïque et paulinienne. Seulement les principes exégétiques de Barth l'autorisent — du moins ainsi le croit-il — à dépouiller ce dogme des représentations

matérielles et cosmologiques dans lesquelles sa formule première s'est présentée. La « dernière heure » attendue n'est pas, à parler rigoureusement, une « heure », un « moment » du temps : c'est l'état de l'être se retrouvant dans son identité avec lui-même, par delà la succession temporelle, c'est l'éternité sans commencement, sans mouvement et sans terme, c'est Dieu engendrant dans son existence éternelle ce qu'il a créé dans le temps.

Le salut de l'homme, on l'a deviné, est exactement ce passage de son existence temporelle à une existence éternelle. Par quelle voie l'homme va-t-il l'effectuer ? Existe-t-il un chemin de l'homme vers Dieu ? Y a-t-il peut-être un effort humain, aussi difficile que sublime, qui puisse satisfaire cette universelle appétition de Dieu qui est la forme même de notre monde ? Barth répond résolument, en conformité prétendue avec la pensée la plus authentiquement paulinienne : l'homme est radicalement impuissant à se sauver.

Pour le prouver, il ne faut en appeler à aucun nouveau principe. Sous la poussée de son désir incoercible de salut, la vie du monde se répand et se spécifie en une foule d'activités, qui sont, consciemment ou à son insu, autant d'essais tentés en vue d'apaiser son désir. Mais il se fait que ces activités, au lieu de l'acheminer à la fin convoitée, l'en éloignent, nécessairement. En effet, il ne s'agit de rien moins pour le monde que de mettre en soi l'unité et l'identité absolue. Or, de par sa propre nature, il est, nous l'avons vu, division d'avec soi-même, multiplicité quantitative et succession temporelle. Telle est la loi de son être ; telle sera aussi celle de son opération. Celle-ci, loin d'effectuer l'unité du monde, l'épuisera donc en une multitude indéfinie d'états qui s'opposeront et se détruiront les uns les autres.

Aussi n'est-il aucune forme de l'activité humaine sur laquelle Barth n'ait voulu jeter ou le ridicule ou le mépris. Il poursuit l'action dans toutes les voies qu'elle se fraie, dans

son dévouement à toutes les causes, dans son savoir, dans son art, dans tout le système de sa vie morale : rien ne trouve grâce devant son pessimisme radical. Mais c'est la religion qui subit de sa part la plus acerbe critique. Il n'en épargne aucune des formes : ni la dogmatique conceptuelle — celle qui se raidit dans des thèses, sans leur opposer leurs antithèses — ni l'ascétisme moral, ni la vie sociale religieuse ou l'Église, ni la piété, ni la mystique.

Sans doute, Barth le reconnaît, la vie religieuse est la tentative la plus héroïque et la plus hardie de l'homme, pour effectuer entre lui et Dieu cette fusion éternelle en laquelle consiste le salut. Mais elle est aussi son activité la plus dangereuse : parce que, plus que toute autre forme de notre action, elle nourrit cette funeste illusion qui nous fait croire au pouvoir salvifique de notre effort. Ne trouve-t-on pas chez les mystiques la naïve persuasion de s'être approchés très près du Dieu très haut?

Et pourtant, il est un moment de la religion où elle devient salutaire. C'est, il est vrai, le moment suprême, moment, semble dire Barth, que tous les hommes même religieux ne connaissent pas, à savoir précisément, le moment où l'homme confesse la stérilité de la religion. Oui, vécue à fond, il arrive que la religion fasse éclater son impuissance et aspirer à sa suppression. Saint Paul et Luther vécurent ce moment-là. Tous les deux, après une activité gigantesque en vue de leur justification par les œuvres et l'obéissance à la loi, ont constaté tout à coup l'inutilité de leur effort. Comme si la véhémence même de cet effort leur avait soudain brisé le cœur et qu'alors enfin, au prix de la plus tragique expérience, ils avaient connu l'essentielle misère de l'homme.

En tout cas, qu'on y arrive par l'excès de la religion ou autrement, il reste que la confession de l'inutilité des œuvres humaines est une première attitude indispensable en vue du salut. Certes, nous ignorons encore jusqu'ici l'existence ou

même la possibilité du salut. Nous disons seulement que si l'homme peut être sauvé, il faudra d'abord qu'il s'avoue sans cesse irrémédiablement condamné. Tel est le paradoxe dans lequel Barth se complaît. Et il veut dire que pour arriver à l'unité et à l'harmonie de l'existence éternelle, l'homme commencera par confesser le déséquilibre foncier et la vivante contradiction — qu'en vain son action cherche à résoudre — de son existence temporelle.

Mais l'homme peut-il être sauvé ? Puisqu'il ne peut *se* sauver lui-même, peut-être Dieu a-t-il pris l'initiative de son salut? C'est en effet ce qui arrive, déclare Barth, conformément à la Bible. Dans sa réponse, il fait une place au Christ Sauveur, il donne un rôle salvifique à une certaine « foi », celle qu'il croit être la foi vraiment luthérienne, enfin il rend un sens à la notion d'Église que sa critique des œuvres humaines semblait avoir vidée de tout contenu.

Nous traiterons à fond plus tard, s'il plaît à Dieu, cette dernière partie de l'œuvre barthienne. Ce que nous en avons dit nous permet déjà d'apprécier sa sotériologie du point de vue du dogme catholique.

Barth a raison, incontestablement, en faisant dépendre le salut de l'homme d'une initiative divine. Sans elle, toute la vie humaine, même religieuse, est, non pas pécheresse — comme l'a dit Luther, et comme le répète Barth — mais au moins stérile et vaine relativement au salut. Seulement, dans la doctrine catholique, la démarche initiale de Dieu a précisément pour résultat de rendre à nos œuvres une valeur salvifique. Sa grâce en effet n'est pas une pure attitude de bienveillance, fictive et inagissante ; elle est une opération de son amour qui nous atteint et qui nous transforme au plus intime de notre être. A son tour, notre être sanctifié sanctifie notre activité ; celle-ci en rapporte un surcroît de grâce à notre être, lequel en féconde plus abondamment nos opérations, de sorte que le chrétien est véritablement l'artisan de son salut. Et

non seulement c'est l'action spécifiquement religieuse qui retrouve de cette manière une valeur salvifique, mais toute œuvre humaine est désormais salutaire, qui, conforme à l'honnêteté naturelle, procède d'un cœur sanctifié. A notre travail, à notre science, à notre art, à notre industrie, à notre famille, à notre amitié, à notre pays, à tous nos gestes de bonté, à nos bons désirs les plus obscurs comme à nos desseins les plus généreux, à toutes ces formes si caduques de notre existence présente, à tout ce monde dont nous sommes faits et dont l'évanouissement incessant peut sans doute nous attrister, la grâce intérieure donne la vertu de construire et pour ainsi dire de fabriquer des réalités éternelles. Et c'est pourquoi, à l'intérieur du catholicisme, le pessimisme, la doctrine qui « condamne notre culture », ne peut pas avoir le dernier mot.

Barth en est resté, ou, si l'on préfère, est revenu délibérément à la thèse luthérienne de la justification extrinsèque suivant laquelle Dieu pourrait nous sauver, tout en nous laissant tels que nous sommes, pécheurs et « condamnés ». Quoi qu'il en pense et n'en déplaise à sa méthode exégétique, cette thèse ne peut pas se réclamer de saint Paul, pas plus au reste qu'elle ne peut se justifier devant la pensée philosophique. Au contraire, la thèse catholique de la grâce sanctifiante non seulement s'appuie sur les Écritures, mais résiste bien à la critique de la raison. Certes, elle ne s'impose pas à l'esprit comme une nécessité analytique, mais elle lui propose un « mystère » bon et salutaire à « croire ». Mystère, la grâce intérieure l'est en ceci qu'elle est à la fois don créé, qualité finie et principe d'inhabitation du Dieu transcendant ; que, tout en nous conservant notre existence temporelle, elle nous confère déjà notre existence éternelle. Réalité mystérieuse donc, mais non pas néant impensable. Pour l'accepter, il eût fallu renoncer plus généreusement au rationalisme, auquel l'école de Barth, malgré des efforts sincères, succombe encore.

L. MALEVEZ, S. I.