NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 2 1949

La vision chrétienne de l'histoire

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 113 - 134

https://www.nrt.be/it/articoli/la-vision-chretienne-de-l-histoire-2725

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA VISION CHRETIENNE DE L'HISTOIRE

I. — DANS LA THEOLOGIE DE KARL BARTH

Aux termes du protestantisme barthien, la raison de l'homme pécheur, même régénéré dans le Christ, manque de toute clarté naturelle sur Dieu et sur notre destinée dernière. Fâcheuse en bien des points, cette thèse donne du moins à Barth l'avantage, justement convoité par des théologiens catholiques (1), de pouvoir construire avec une facilité relative une théologie strictement christocentrique. Le Christ reçu dans la foi est l'unique foyer d'où quelque lumière rayonne pour nous sur les seules choses qui comptent : c'est à partir de lui que Dieu se donne à connaître, non seulement dans sa Trinité, mais dans sa simple puissance créatrice ; à partir de lui que l'homme ouvre les yeux sur sa véritable situation existentielle, sur sa double condition simultanée de pécheur et de pardonné. Au surplus, le Christ est seul à éclairer l'homme sur le déroulement de son histoire, sur sa signification et sa valeur. C'est ce dernier point que nous allons traiter dans ces pages : quelle est la pensée de Barth au sujet de notre devenir historique et comment avons-nous à la juger ?

Le lecteur de Barth serait quelquefois tenté de le comprendre comme suit : Dans le Christ, l'histoire humaine a atteint sa consommation : la mort du Christ nous a mérité le salut ; sa résurrection l'a accompli ; sans doute, sa condition d'Homme céleste ne nous est pas encore conférée ; nous ne la « revêtirons » qu'au terme de l'histoire ; mais celle-ci ne l'effectue, ni même ne nous y dispose en aucune me-

(1) Cfr par ex. J. Huby, compte rendu de l'ouvrage du R. P. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste,* dans *Etudes,* t. 256, 1948, p. 128 : le souhait, formé par le P. Huby, d'une synthèse dans laquelle le Christ serait « le centre de toute la perspective chrétienne » n'est certes pas irréalisable, à l'intérieur de la théologie catholique : on peut même dire que cette œuvre est aujourd'hui en marche. Mais il va de soi que le fait d'admettre une philosophie autonome des réalités dernières, (j'entends la possibilité, pour l'esprit, d'acquérir une science de Dieu et de nos fins indépendante, sinon historiquement, du moins logiquement de la révélation), rend plus difficile au théologien catholique l'essai de christocentrisme. Plus difficile, mais pas impossible, s'il se souvient que « tout », et donc la raison naturelle elle-même, « a été créé par lui et pour lui » et que « toutes choses subsistent en lui » (*Col.,* 1, 16, 17).

sure ; Dieu la tient en réserve, infailliblement, pour nous tous : dès lors, en quoi notre temps pourrait-il encore contribuer à son avènement ? Et c'est ainsi que, du point de vue des choses dernières, il ne se passe plus rien : au regard de l'éternité, le temps n'est plus désormais qu'une illusion tenace, dont la mort est seule à nous guérir. Le lecteur se fortifierait d'autant plus dans son interprétation qu'ici et là Barth a semblé tenir la foi au Christ comme facultative pour le salut : le drame de la Rédemption, dirait Barth, est intégralement objectif : il s'est joué tout entier en Jésus-Christ ; c'est à ce point que notre foi subjective n'est même plus requise à titre de condition ; aussi les incrédules ne sont-ils pas moins bien partagés que les croyants ; et par suite aussi, notre histoire présente et à venir, qui est le lieu de la foi, perd, même en tant que telle, toute importance et toute signification. Ainsi du moins Brunner interprète-t-il certaines pages récentes de la *Dogmatik* (2) (et il repousse, quant à lui, un objectivisme aussi radical, flagrante adultération de la pensée chrétienne).

Mais, selon nous, Brunner s'est mépris sur la pensée de Barth ; sans doute, celui-ci renonce à l'idée de la damnation éternelle ; mais il n'approuve pas, pour autant, le refus de croire : tout au contraire, il voit encore dans la foi la condition du salut ; seulement il semble réserver à ceux qui sont morts dans l'incroyance des possibilités de repentance et de conversion (3). Quelles sont ces dernières, nous n'avons pas à le dire ici. Ce que nous voulons noter, c'est que Barth persiste à subordonner le salut à notre adhésion au Christ, et comme celle-ci se situe normalement dans notre histoire, c'est donc à l'histoire qu'il reconnaît une valeur rédemptrice. A ses yeux, il n'est pas simplement vrai que, depuis le Christ, le temps soit évacué.

Mais quelle portée eschatologique lui reconnaît-il exactement ?

Tout d'abord, voici l'affirmation, sans ambages, de la nécessité de croire, d'inscrire la foi dans le temps : « Est-ce que je compte vraiment *sur lui* (le Christ) ? Est-ce que je crois qu'il est mon unique et total salut ? Voilà l'unique question que le jugement universel aura à trancher. Si je crois, ma vie dans la foi — non du simple fait de cette foi, mais parce qu'elle est foi en *lui* — se révélera à la lumière de Dieu comme une vie éternelle, sainte et bienheureuse... » (4). Par

(2) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, Zurich, 1942, pp. 182, 348, 351-353, 385, 391, 552. La critique de Brunner se trouve dans sa propre *Dogmatik*, t. I, *Die Christliche Lehre von Gott*, Zurich, 1946, pp. 375-379.

(3) Voir, dans le même sens, Philippe H. Menoud, *Le sort des Trépassés*, Collection *Cahiers Théologiques de l'actualité protestante*, n° 9, Neuchâtel, 1945, pp. 47-49.

(4) Ces lignes sont extraites de l'ouvrage *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zurich, 1938, traduit en français sous le titre *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel et Paris, 1945, p. 112. — A vrai dire, le trait objectif est fortement accusé : si la foi sauve, c'est par son *objet* Jésus-Christ (surtout dans le texte allemand, p. 117 : « nicht weil er Glaube, sondern weil er Glaube an *ihn* ist »). Il n'en reste pas moins qu'est requise, en moi, la relation à cet objet.

où l'on voit que, si l'unique fondement de ma confiance est le Christ, sa mort, sa résurrection, et non point moi-même, ni mes œuvres, encore faut-il que je me l'approprie par la foi.

Mais il y a plus : non seulement mon adhésion au Christ d'aujourd'hui et de demain et donc mon histoire présente et future intéresse mon salut, mais cette adhésion n'est salutaire que dans la mesure où elle s'exprime dans mon action même phénoménale ; Barth, en d'autres termes, ne se contente pas d'une foi pure et pour ainsi dire désincarnée, sans retentissement dans ma conduite, sans aucun effet de transformation dans mon histoire terrestre. Tout au contraire : « Comment pourrions-nous croire sans qu'il ne soit immédiatement question de cette transformation (5) ? »

Pour saisir sa pensée sur ce point, il faut se rappeler celle des Réformateurs. Ceux-ci, chacun le sait, considéraient qu'à la justification devait suivre la sanctification : ils entendaient par là que la foi, instrument de notre appropriation de la justice du Christ, devait susciter en nous les « œuvres », c'est-à-dire la vie morale, l'acceptation de la loi, tout ce que Calvin appelait, bien négativement, la repentance, le déplaisir d'avoir fait le mal et l'amour du bien (6). Précisément, Barth fait sienne cette doctrine ; ou mieux, il resserre davantage encore les liens des œuvres et de la foi : non seulement celle-ci doit être source de vie chrétienne, mais elle est cette vie même. Il s'élève « contre l'erreur selon laquelle la connaissance de Dieu est une théorie, la contemplation d'un objet, contemplation qui ne concerne et n'engage pas notre existence... contre l'erreur d'après laquelle l'homme pourrait croire, sans faire le bien, servir Dieu et par conséquent vivre chrétiennement ». « Là où Dieu est authentiquement reconnu, l'homme cesse d'être son propre maître, cet homme devient lui-même un homme sanctifié par le Saint-Esprit... Il ne peut par conséquent pas y avoir de connaissance de Dieu qui ne soit elle-même et comme telle service divin (7) ». Et encore : « Connaissance de Dieu selon l'enseignement réformé signifie *obéissance* envers Dieu, c'est-à-dire déjà culte rendu à Dieu... Croire signifie : servir le Seigneur. Voilà pourquoi la connaissance de Dieu n'est pas autre chose que le culte et le service de Dieu (8) ».

Ainsi la foi, en portant l'homme vers le bien, le transforme historiquement, elle est elle-même cette transformation. Transformation

(5) *Connaître Dieu*, p. 125. Au mot « transformation » correspond dans le texte allemand « Wechsel » (*Gotteserkenntnis*, pp. 128, 131, 132) mais aussi « Veränderung » (*Ibid.*, p. 130).

(6) Jean Calvin, *Le catéchisme de Genève*, Paris, Editions Je sers, 1934, pp. 52, 53.

(7) *Connaître Dieu*, pp. 122, 123.

(8) *Ibid.*, p. 116.

dont il pense même à présent qu'elle est déjà en nous un commencement « d'homme nouveau » suscité par l'opération de l'Esprit. Dans ses premières œuvres il parlait autrement ; tout en professant la réalité de la sanctification, il ne consentait pas, me semble-t-il, à y voir une ébauche de l'homme à venir. « Je suis malade des pieds à la tête » : ainsi devait s'humilier le juste lui-même, et il avait à se refuser jusqu'à tout « aimable petit commencement en moi de non-péché, de santé spirituelle, de bonne œuvre, sinon d'action, du moins de cœur et d'intention (9) ». Dans ses écrits plus récents, Barth tempère cette sévérité ; sans doute, a-t-il pris conscience de l'impossibilité de concevoir une sanctification qui resterait extrinsèque à notre vouloir : que serait-ce qu'une « transformation » de l'homme sans effet dans sa liberté ? Toujours est-il qu'il écrit : « L'homme devenu chrétien... n'est pas meilleur que les autres, que les incroyants. Il est pécheur comme eux. Il se distingue cependant d'eux en ce qu'il *commence à aimer ce qu'il haïssait et à haïr ce qu'il aimait auparavant* (10) ». Et un peu plus loin : « L'ancien amour et l'ancienne haine existent encore. Ils existeront dans chaque vie humaine jusqu'à la fin, dans ce sens qu'on ne pourra jamais parler que du *commencement* d'un nouvel amour et d'une nouvelle haine. Ce commencement n'en est pas moins décisif, si petit et faible qu'il soit jusqu'à la fin ; car il constitue un changement radical dans l'objet de nos affections, même si cette transformation n'est que partielle et peut-être imperceptible (11) ». Affirmation non équivoque : certes, Barth s'obstine à voir dans le juste le « semper peccator » du « jeune Luther (12) », mais cette survivance du péché ne consiste plus qu'en ceci : le chrétien *viator* ne vérifie pas encore en soi-même cette volonté pleinement affranchie de l'attrait des mobiles sensibles, cette libération à l'égard de toute complicité intérieure, même indélibérée, pour le mal, dans laquelle seule, Barth le déclare, consiste la vraie justice intrinsèque (13) ; le « peccatum » du chrétien n'empêche aucunement la présence en lui d'un commencement authentique de bonté. Tout au contraire : il n'y a pas de croyant digne de ce nom qui ne communie avec Dieu dans la haine du péché et dans l'amour du bien. Amour naissant si vraiment neuf, si authentique effet, en nous, de l'Esprit du Christ ressuscité qu'un disciple de Barth le déclare entièrement hé-

(9) *Le culte raisonnable,* Paris, 1934, p. 71 ; sous ce titre, les Editions Je sers ont réuni un certain nombre de conférences de K. Barth ; le texte cité par nous est extrait de la conférence *Justification et sanctification,* prononcée en 1927.

(10) *Connaître Dieu,* p. 123.

(11) *Ibid.,* p. 125. A noter que le mot « imperceptible » rend mal le texte allemand « wahrscheinlich minimalen » (*Gotteserkenntnis,* p. 131).

(12) *Le culte raisonnable,* p. 71.

(13) Voir dans le recueil *Parole de Dieu et parole humaine,* Paris, 1933, la conférence intitulée *Le Problème éthique à l'heure actuelle* (1922), pp. 170-174.

térogène à la sympathie naturelle : divine agapè, à laquelle notre eros inné ne nous prépare aucunement (14).

Telle est une première vue de Barth sur la valeur de la vie chrétienne et donc aussi sur le sens de notre histoire. Si sa pensée s'arrêtait ici, s'il ne s'apprêtait à énoncer une réserve que nous allons entendre à l'instant, non seulement, on ne pourrait dire que sa théologie enlève toute importance, du point de vue des fins dernières, à notre temps — on ne le pourra, même après la « réserve » que nous avons annoncée — mais on aurait plaisir à constater que Barth s'accorde substantiellement avec la conception de la théologie catholique. Sans doute, cette dernière refuse de voir encore dans le juste un « pécheur » ; dans la justification, nous dit-elle, la « ratio peccati » ne cesse pas seulement d'être imputée, elle est intégralement effacée (15) ; mais elle entend avant tout par là que l'homme justifié n'a plus de complaisance volontaire et libre pour le mal ; elle ne proclame nullement que sa justice intérieure soit une justice déjà consommée. Devrions-nous penser, chrétiens catholiques, que, dès la vie présente, la liberté du chrétien s'engage irrévocablement pour le bien selon tout ce qu'elle est, sans possibilité de reprise, et confère au sujet moral cette pureté absolue dans laquelle Barth voit l'essence de la justice parfaite ? En aucune façon. La réalité, le catholique le sait bien, est plus modeste : certes, le redressement effectif de notre volonté par l'Esprit suscite en nous une adhésion actuelle à Dieu, mais il nous laisse, bon gré mal gré, dans un état, sinon de complicité, du moins de fragilité à l'égard du mal ; fragilité indélibérée, sans doute, mais assez opérante pour que le juste en demeure encore voué à la certitude du péché : car il ne peut, sans secours surajouté, persévérer longtemps dans sa justice, ni même, sans un privilège particulier, éviter toute faute vénielle. En somme, pour le croyant catholique comme pour le protestant barthien, notre justice intérieure terrestre, si réelle que soit l'ordination qu'elle nous donne au Royaume de Dieu, n'est guère qu'une ébauche et qu'un essai encore imparfait de la justice absolue.

Mais justement, Barth formule ici une réserve, capitale à ses yeux, qui va marquer sa théologie de l'histoire d'une note distinctive et la séparer de la théologie catholique. Réserve dont il nous faut dire d'abord qu'elle s'inspire de la plus authentique tradition des Réformateurs. Nous l'avons vu, ces derniers faisaient suivre la justification par la foi de la sanctification par l'obéissance et le service : par là, ils repoussaient formellement l'accusation, avancée contre eux par

(14) R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 146 : Exactement : « ... la charité, laquelle est sans commune mesure avec la sympathie naturelle ».

(15) Ainsi le concile de Trente, sess. V, cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 792.

quelques « théologiens papistes », de favoriser l'indifférence du croyant à l'égard de la moralité. Mais, ajoutaient-ils, la moralité requise du chrétien n'est, il est vrai, aucunement méritoire de l'au-delà ; elle demeure sans proportion avec le monde des promesses. Improportion qu'énonce, après l'Ecriture, l'expérience même du croyant : en vérité, si vous êtes sérieux et sincère, ne confessez-vous pas que, mise en rapport avec l'objet de la divine espérance — voir Dieu et devenir un seul esprit avec lui ! — votre vie vous paraît justement en demeurer indigne, ainsi que toutes les œuvres même saintes, même héroïques qui sont sorties de vos mains ? Et même ne seraient-ce pas surtout ces œuvres saintes, où bon gré mal gré se dissimule toujours, à leur principe, la confiance pharisaïque en votre propre pouvoir, qui ont besoin de se faire pardonner ? — Mais alors, pourquoi donc les requérir ? Quelle fonction leur reconnaître autre que celle de mériter ? Voici : elles ne sont requises qu'à titre de signes et d'attestations nécessaires de l'authenticité de notre foi. *Fructus et testimonia fidei,* disait Mélanchthon ([16]). Elles ne nous connaturalisent pas au Royaume. Mais elles attestent la réalité de notre justice : un chrétien qui manquerait d'elles, qui se livrerait au péché, devrait douter qu'il a vraiment foi au Christ, qu'il s'approprie, par la foi, l'imputation de la justice de Jésus-Christ ; il devrait en douter, car si la foi, œuvre de l'Esprit Saint, est vraiment en lui, elle s'y trouve comme conseillère et source de sainteté.

Ainsi les Réformateurs ; ainsi, à son tour et à sa manière, la théologie barthienne. Tout en concevant la sanctification comme une transformation radicale et un commencement de l'homme nouveau, Barth croit devoir — et pouvoir ajouter sans contradiction — que cette transformation et ce commencement n'est qu'un signe qui nous est donné, le signe d'une réalité qu'il n'est pas lui-même, bien plus à laquelle il ne nous proportionne ni ne nous dispose. « Il est bien permis, écrit-il, de voir dans cette transformation et dans cette lutte (que déchaîne en nous contre l'homme charnel la transformation) un signe, mais il n'est pas permis de voir plus qu'un signe ». « Supposons qu'on nous demande si notre nouvel amour et notre nouvelle haine sont assez forts, ou si nous avons livré ce combat avec succès ou simplement avec sérieux, qui pourrait alors subsister ([17]) ? » Ce qui signifie entre autres choses : supposons que Dieu nous demande de mesurer cette transformation et les victoires qu'elle nous permet de remporter sur le mal, avec la justice plénière qu'un Dieu saint réclame de nous, avec cette justice parfaite du monde des promesses, avec les biens du Royaume, qui pourrait sérieusement affirmer l'existence d'une condignité ? Du moins reste-t-il que cet amour initial a pour nous valeur de signe, et que sa présence

(16) Mélanchthon, *Apologia, Corpus Reformatorum,* III, 63, p. 119.
(17) *Connaître Dieu,* p. 126.

nous atteste l'existence d'une justice que Dieu tient cachée pour nous, dès à présent, hors de nous, en Jésus-Christ.

Précisément, pour mieux saisir cette vue de Barth sur la simple valeur symbolique de notre transformation terrestre, nous avons à l'interroger sur la réalité qu'elle signifie, sur la justice cachée dont elle témoigne. L'homme nouveau que nous deviendrons après la mort n'existe vraiment que dans le Christ mort et ressuscité. Ne l'oublions pas : selon la doctrine scripturaire, le Christ, étant notre chef, nous contient tous en lui. « En lui, c'est nous qui avons fait ce qu'il a fait ([18]) ». Or, par sa résurrection, le Christ est entré dans l'existence pneumatique selon son corps même, existence qui est la vraie nouveauté de vie. Par suite, nous qui sommes en lui, nous avons déjà nous aussi notre vie nouvelle. Mais, parce que cette existence du Christ est mystère, parce qu'elle transcende le monde de notre expérience présente, il faut dire de notre renouvellement qu'il demeure caché en Jésus-Christ. Il existe certes, dès à présent, il n'est pas une réalité future : le Christ ne nous a-t-il pas sauvés effectivement, en lui la décision divine n'est-elle pas tombée en notre faveur, la victoire n'a-t-elle pas été remportée très certainement par sa mort et par sa résurrection, au point que nous n'avons plus à la gagner, à la mériter par nos peines ? Nous pouvons nous en remettre à lui, nous n'avons plus à expier notre faute ; il nous suffit de regarder vers lui, dans le regard de la foi, pour être sûrs de notre condition déjà céleste. Mais, encore une fois, celle-ci n'est pas une réalité qui a pris sa place dans l'histoire des hommes.

Que s'en suit-il, du point de vue de cette histoire, et singulièrement des progrès moraux que nous allons inscrire en elle ? D'abord, nous ne manquerons pas de les y inscrire ni de développer, sous la motion de l'Esprit, la sainteté de notre vouloir ; car, nous l'avons vu, si nous ne tendions toutes nos forces vers le bien, nous mettrions en péril la sincérité de notre foi, nous lui refuserions la signature garantissant son authenticité. Mais ensuite, et surtout, nous saurons que cette transformation croissante (que Barth appelle cependant, nous l'avons vu, commencement de la vie nouvelle) n'effectue ni même ne prépare par l'intérieur, comme la fin à laquelle elle tendrait progressivement, la grande transformation eschatologique. « Si toutes sortes de changements se produisent dans notre vie extérieure, aucun d'eux n'est pourtant la *grande* transformation qui s'est opérée pour nous et en nous dans nos relations avec Dieu. Jésus-Christ est la grande transformation. On se trompe toujours, on se fait toujours illusion, au risque de compromettre son salut, quand on cherche ailleurs (la grande transformation), et non pas auprès de lui seul, quand au lieu d'y croire on veut déjà la voir ([19]) ». Ainsi Barth ;

(18) *Connaître Dieu*, p. 142.
(19) *Connaître Dieu*, p. 109.

et Mehl, plus clairement encore : « L'homme nouveau est tout différent du *type chrétien*, réalité historique que psychologues et moralistes peuvent fort bien nous décrire en l'opposant tant au sage antique, qu'au citoyen moderne. Ce type chrétien porte la marque du christianisme... mais en tant que type de civilisation, il ne nous offre pas l'image (20) de l'homme nouveau. Celui-ci n'est pas une réalité expérimentale... Ce que nous sommes, dans la réalité, c'est-à-dire aux yeux de Dieu (c'est-à-dire aussi en Christ), cela n'a pas encore été manifesté. Lorsque le Christ, qui est notre vie, paraîtra, alors, vous aussi, vous paraîtrez avec lui dans la gloire (21) ». Nos progrès empiriques ou « empiriquement enregistrables » « ont bien sûr une réalité psychologique, sociale et morale » mais « qui pourrait décider qu'ils ont une réalité absolue et qu'ils sont dignes d'être intégrés à la personnalité de l'homme nouveau ? L'erreur des directeurs de conscience est parfois de les présenter comme tels à leurs dirigés ; cette erreur est fréquente dans le catholicisme... Elle consiste à confondre l'apparition de l'homme nouveau avec le progrès éthique. Elle prépare pour les consciences scrupuleuses de douloureux réveils, car celles-ci seront tentées de douter de leur salut lorsqu'elles apercevront la relativité de leurs progrès éthiques ; ...trop souvent la pensée chrétienne s'est indûment indignée des analyses sociologiques qui faisaient apparaître la relativité des notions éthiques (22) ».

Notons-le bien : si ces lignes se bornaient à dire : d'aucun de ses actes moraux en particulier, le chrétien ne peut inférer, avec une entière certitude, en se fondant sur les caractères de sainteté visible de cet acte, qu'il est salutaire et l'ordonne au Royaume, il n'y aurait rien, en somme, à y reprendre. Après tout, tel est aussi l'avis du théologien catholique : « C'est une chimère que de vouloir démontrer l'influence de la grâce par voie purement inductive (23) » ; dès lors, ce serait chimère également d'espérer établir, par la même voie, qu'un de nos actes soit méritoire de l'au-delà béatifique, puisque cette valeur méritoire ne peut résulter que de l'influx de la grâce cachée au cœur de l'acte ; dans la mesure où Mehl donnerait à penser que dans le catholicisme les directeurs de conscience parlent autrement à leurs dirigés, il commettrait une méprise ; mais Mehl entend aussi autre chose : non seulement, les notes empiriques de nos progrès éthiques n'autorisent aucune inférence certaine sur la présence de l'homme

(20) Barth, je pense, au lieu d'image, écrirait : la réalité. Car le type chrétien est, à ses yeux, un signe, un symbole de l'homme nouveau, ainsi que nous l'avons vu et le verrons mieux encore ; au reste, Mehl lui-même nous en parle plus loin comme d'un *signe* (Mehl, *op. cit.*, p. 152).

(21) Mehl, *op. cit.*, pp. 148, 149.

(22) Mehl, *op. cit.*, p. 152.

(23) J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. I, 2e édit., Bruxelles, 1938, p. 239.

nouveau, mais ces progrès *ne sont pas* l'homme nouveau, pas même par manière de disposition lointaine.

Que sont-ils donc, positivement ? Une fois de plus, on nous répond : ils sont nécessaires ; ils ne sont pas « sans signification pour le croyant (24) » ; mais ils ne sont guère qu'« un signe sensible, relatif comme tous les signes, de la grâce dont il (le chrétien) est l'objet », « un encouragement gracieux que Dieu lui donne dans sa course d'homo viator (25) ». Tout au plus, le type chrétien « peut-il nous renvoyer à cet homme nouveau, être le doigt tendu qui désigne l'homme nouveau (26) ».

Rappelons-nous ici les toiles des vieux maîtres où Jean le Baptiste est seul à figurer, annonçant celui qui viendra : sur son visage émacié, la sainteté resplendit ; pourtant elle n'arrête pas notre regard ; car le saint lui-même tient à nous distraire de sa personne, par le geste de son bras levé ; geste qui indique une réalité invisible, au-dessus et par delà le tableau. Justement, ainsi en est-il de la sainteté de toute vie chrétienne ; si éclatante soit-elle, sa fonction première consiste à renvoyer le regard de l'âme et des yeux de la foi à une réalité déjà effective, et pourtant absente, à l'homme nouveau qui est dans le Christ, hors du cadre, au delà du théâtre de la vie, à un monde hétérogène au déroulement de l'histoire des hommes et dont la suscitation est dans les mains de Dieu seul. « Le saint que nous rencontrons rayonne, cela est certain, une lumière spirituelle. Il y a des âmes de lumière. Elles nous renvoient à l'homme nouveau qu'elles annoncent ; elles ne sont pas l'homme nouveau (27) ».

Après ces déclarations, nous voilà en mesure de définir, dans son intégrité, la conception barthienne de l'histoire : Nous ne dirons pas qu'avec la résurrection du Christ, Barth tienne notre temps et notre avenir pour absolument révolu et vide de substance du point de vue des choses dernières : c'est dans notre histoire que se place cet événement surnaturel, ce miracle des temps de la fin qu'est la descente du Saint-Esprit dans l'âme du croyant ; événement et miracle, sans lequel point d'espoir, pour nous, d'accéder au Royaume : la foi par lui suscitée est la condition indispensable de la gloire, foi qu'il faut comprendre comme service et comme sainteté, authentique image de la justice à venir, anticipation terrestre de l'homme céleste. Et s'il est vrai que la vision chrétienne a ceci de propre qu'elle conçoit l'histoire comme une prophétie, c'est-à-dire comme une action « où les événements et les institutions d'une époque, d'un éon, sont des esquisses de ceux de l'éon suivant (28) » ; cette vision est celle de

(24) M e h l, *ibid.*
(25) I d., *ibid.*
(26) I d., *op. cit.*, p. 148.
(27) M e h l, *op. cit.*, p. 153.
(28) J. D a n i é l o u, *Christianisme et Histoire*, dans *Etudes*, t. 254, 1947, p. 170.

Barth, du moins en ceci : pour lui, l'éon actuel est la prophétie de l'éon éternel, dans toute la mesure où la vie chrétienne ébauche, par la sincérité de son service, la réalité du salut cachée dans le Christ. Pareillement, et pour la même raison, Barth prendrait à son compte ce mot heureux : « le monde futur est déjà là, mais en mystère sous le sacrement (29) » : ici-bas, écrit-il, la présence de Dieu est sacramentelle, et l'Église est la « parabole » du Règne à venir (30).

Toutefois, condition nécessaire du salut, la foi n'en est guère que la condition tout extrinsèque ; elle n'en est pas la semence et moins encore « la jeune pousse » et « l'arbuste (31) ». Nous touchons ici à l'élément spécifique de la conception barthienne. Dieu requiert la foi de ceux qu'il entend sauver et il leur fera le don de sa gloire en raison de cette foi, vivace jusque dans la mort ; mais ce faisant, il exécutera un décret librement porté par lui, il ne viendra pas au-devant d'une exigence de vie céleste qu'il aurait lui-même suscitée dans les croyants ; la foi a beau vérifier les caractères d'une esquisse de la gloire : elle n'appelle pas par droit, par nécessité interne, son merveilleux accomplissement ; ni même elle n'y prépare par l'intérieur ; cet accomplissement reste suspendu, à l'égard de l'âme fidèle, non seulement aux mains de la toute-puissance, mais même à la discrétion de l'infinie liberté ; et c'est pourquoi notre temps présent et notre avenir phénoménal est privé, par rapport à l'avènement des choses dernières, de toute efficacité *intrinsèque*, au même degré que notre passé de pécheurs et d'incroyants. Sans doute, le chrétien « soupire » ici-bas après une résurrection, et il est permis de traduire la réalité de ce soupir en termes de finalité et de mouvement : viatores, ne sommes-nous pas les pèlerins du Ciel ? Et néanmoins, notre vouloir, notre tension, notre effort, ne produit rien qui vaille, en soi-même, pour l'au-delà. Dès les premières années de sa théologie, Barth écrivait : « Jamais ce qui est dernier, l'ἔσχατον, la synthèse, n'est la suite, la conséquence de l'avant-dernier, mais au contraire la rupture radicale avec toutes les choses avant-dernières (32) », et, dans le même sens, il se refusait à voir, en nos fins, une *Schlussgeschichte*, le dénouement et l'épilogue de notre existence terrestre, car nos actions saintes elles-mêmes n'ont pas de rapport interne au monde des promesses. Sans doute, l'homme nouveau, déjà présent dans le Christ, attend encore sa révélation dans l'avenir ; mais précisément cette révélation ne sera que la manifestation d'une réalité déjà décrétée, en aucune mesure le terme d'une édification (33)

(29) J. Daniélou, *op. cit.*, p. 181.

(30) Cfr dans l'ouvrage *Die Theologie und die Kirche*, Munich, 1928, la conférence intitulée *Die Kirche und die Kultur* (1926), pp. 383 et 387.

(31) Ces mots sont de Mehl, *op. cit.*, p. 156.

(32) Cfr dans l'ouvrage *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris, la conférence *Le chrétien dans la société* (1919), p. 87.

(33) Nous le verrons plus loin, à la différence du barthisme qui s'exprime

et d'une « croissance organique » ; et il est faux de dire, comme le font les théologiens catholiques, que les chrétiens ont à gagner la gloire « en s'assimilant progressivement l'image du Christ (34) ». Nous ne nions pas, ajoutent les barthiens, que l'avènement de l'homme nouveau n'implique une crise — appelée symboliquement la Parousie — mais de cette crise, la vie organique n'offre pas d'exemple ; elle se fera « en un clin d'œil », elle sera radicale (et ils invoquent ici *1 Cor.*, XV, 52) ; elle ne sera pas l'achèvement d'un processus en cours ; elle nous conférera une grandeur à la production de laquelle nous n'aurons en rien contribué : « intervention décisive du Seigneur qui manifestera de cette façon aux yeux de tous et à nos yeux en premier lieu l'œuvre qu'il a accomplie en nous et pour nous (35) ». Pour tout dire, il ne faut rien concéder à une doctrine d'évolutionnisme cosmique : le sens dernier des hommes et des nations ne s'inscrit pas dans le temps, où c'est bien en vain que l'y cherchent, depuis Hegel, les philosophes de l'histoire ; il est le Christ ressuscité ; or celui-ci est caché en Dieu, dans une autre dimension.

Telle est donc, dans son ensemble, la doctrine barthienne de l'histoire chrétienne. Il s'en faut bien qu'elle nous invite à prendre notre destin pour celui d'« une passion inutile » : car non seulement, il y a, pour elle, un absolu avec lequel nous sommes appelés à entrer en communion ; mais de plus, notre action terrestre elle-même intéresse, à titre de condition extérieure, notre accès à cet absolu. Pourtant, selon Barth, l'action chrétienne ne le produit pas par elle-même ni même ne nous y dispose par le dedans.

Or, n'y a-t-il pas dans cette dénégation une « relativisation » indue et décourageé de notre vie religieuse et morale ? Notre union eschatologique au Christ, nous dit-on, attend encore sa révélation éclatante, mais elle n'est plus susceptible de progrès ; dès à présent, elle a toute sa perfection : affirmation bien contraire, semble-t-il, aux espoirs dont vit et que suggère la vie héroïque du chrétien et ses essais terrestres de la charité et de l'intimité avec le Christ : si nous nous adonnons à la prière, si nous ne cessons de la purifier et de l'approfondir, n'est-ce pas dans la confiance qu'elle nouera peu à peu, de nous à Dieu, l'union consommée ? A quoi Barth répliquerait : C'est au contraire ma théologie qui, seule, réussit à prévenir, dans le chrétien, le désespoir. Certes le chrétien doit s'efforcer à toute pureté du cœur. Mais son échec à vérifier en soi la justice absolue, la vraie

exclusivement sur les fins dernières en termes de manifestation, le théologien catholique peut et doit, nous semble-t-il, utiliser à la fois et synthétiquement les concepts de manifestation et d'édification, il peut et il doit dire : Ces réalités dernières manifesteront une réalité qui s'élabore à présent dans le secret. C'est ce qu'a fait le P. Daniélou, dans l'article déjà cité (voir p. 174, 181), encore qu'on eût souhaité mieux définie la part due à chacun des deux concepts, tâche que ne permettaient guère, il est vrai, les limites de son étude.

(34) M e h l, *op. cit.*, p. 156.

(35) I d., *ibid.*

justice de l'homme nouveau, n'abattra jamais son courage ; le chrétien catholique attend de ses efforts, prévenus et soutenus par la grâce, l'avènement et le développement progressif de l'homme nouveau ; mais cette attente finit par le désoler sans espoir, car il constate de plus en plus la vanité de ses luttes ; tout au contraire, le chrétien réformé : celui-ci est sauvé d'avance de toute démission, par sa foi en un homme nouveau qui est hors de lui, d'autant plus assuré qu'il n'est pas en sa puissance : « Je ne suis pas saint, mais qu'importe ; il me suffit de croire en la sainteté qui, dans le Christ, m'attend et m'est déjà octroyée ; mon destin est déjà scellé en Jésus-Christ ; c'est à lui que je m'en remets pour l'authentique nouveauté de vie ».

L'existentialisme l'a bien montré : c'est la condition temporelle dans laquelle l'homme est jeté — la Geworfenheit — qui est la racine de son angoisse ; vivant dans l'instant présent qui s'évanouit sans cesse, il est à la fois troublé par son passé et par son avenir ; le passé l'afflige, parce que, irréversible, il est tout entier déterminé ; tous nos efforts ne peuvent plus rien y changer ; l'avenir l'afflige aussi, mais pour le motif opposé : non plus ici en raison de son excès de détermination, mais au contraire, en raison de son indétermination insuffisante : il est bien le lieu de nos projets, mais nous avons trop conscience de notre impuissance à l'informer de nos rêves et de nos désirs ; nous ne le maîtrisons pas ; d'avance nous pressentons que nos volontés les plus véhémentes et les plus généreuses vont au-devant de terribles déceptions, car nous n'avons pas le pouvoir d'imposer au temps qui vient la forme de nos desseins les meilleurs. Eh bien, c'est ici qu'intercède le message du Christ. Il nous dit : Aie foi en Dieu qui te sauve ; ton avenir absolu, le seul qui compte, cet avenir est déjà fait ; ta nouveauté authentique, plus belle que tes rêves, est déjà acquise et garantie dans le Christ. Aussi le chrétien domine-t-il son temps et son présent : allons jusqu'à dire que son avenir précède en quelque sorte son présent, car l'homme nouveau dont il attend la manifestation est plus réel, plus nouménal que l'homme ancien, assez illusoire, que nous racontons dans le temps des phénomènes. Certes, ce dernier garde son prix, comme lieu de la fidélité et de l'engagement, et comme reflet possible du monde éternel ; mais au regard des choses dernières et durables, notre avenir terrestre arrive à nous les mains vides.

Toutes les vues exposées jusqu'ici concernent la conception barthienne de notre histoire *sainte*. Il y a lieu de les compléter par les vues de Barth sur l'histoire *profane*, sur la culture du chrétien.

Ici, il est courant de présenter le barthisme comme une provocation au désengagement et à la passivité à l'égard des réalités terrestres. Je note qu'un disciple de Barth proteste contre cette interpré-

tation, dans laquelle il voit un contre-sens (36). Mais je note aussi que cette protestation s'inspire sans doute partiellement d'un motif assez étranger à l'intelligence de la Parole et de la révélation. Sous l'influence du marxisme, la pensée contemporaine semble avoir posé en postulat qu'une doctrine qui ne ferait pas leur place aux valeurs humaines ou nous inciterait à la désertion de la terre, révélerait par là sa fausseté ; aussi, voyons-nous les philosophies de l'absurde et l'existentialisme sartrien, pour conserver l'audience des esprits, s'appliquer à montrer qu'en dépit des apparences, elles intègrent un authentique humanisme (37). Par suite, le barthisme se sent obligé, lui aussi, à proposer une conception positive de la culture.

Il faut dire d'ailleurs qu'il y réussit très naturellement, à partir de ses propres points de vue strictement christocentriques. Dieu, observe-t-il, a voulu, par amour, ne plus être lui-même sans l'homme, il a assumé notre nature, il est devenu l'Homme-Dieu. Or nous savons quel miracle valut à l'homme, à tous les hommes, cet événement du Dieu incarné : par la croix, le Christ a racheté notre existence, par sa résurrection, il l'a vivifiée ; d'un mot il a restitué à notre monde toute sa splendeur première. Dès lors, comment ne verrions-nous pas, dans cette passion de Dieu pour sa création, une intimation, à nous adressée, d'insertion et de culture ? A nous aussi, incombe la tâche (Aufgabe) d'informer la nature par l'esprit (38). Nous l'avons vu, la sincérité de notre foi appelait de nous l'amour pour Dieu, l'œuvre de notre sanctification ; à son tour, cet amour commande en nous notre participation à l'incarnation, à l'engagement de Dieu pour son œuvre ; participation qui doit aller jusqu'à l'accueil de toutes les tâches profanes, parce que celles-ci qui ont nom politique, art, science, technique et économie, contribuent à donner au monde une harmonie et une unité semblables à celles qu'il reçoit de la rédemption de Jésus-Christ. — Ainsi se fonde, aux yeux de Barth, notre action terrestre et notre humanisme : à savoir comme un prolongement de l'incarnation, et d'une manière plus précise de la « réconciliation » en Jésus-Christ (39).

Mais divine dans le principe qui la justifie, la culture l'est beaucoup moins dans ses expressions et dans ses fruits : relativement à ceux-ci, s'impose une réserve analogue à celle que nous avons vue plus haut sur la valeur de la sanctification du chrétien. Certes, nous l'avons dit, la croix et la résurrection du Christ, étant vraiment ré-

(36) Voir dans l'ouvrage *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel et Paris, 1946, l'étude de André Dumas, *Théologie et Humanisme*, p. 197, n. 2. C'est de cette étude que nous nous inspirons partiellement dans les pages qui suivent.

(37) J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.

(38) K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, p. 370.

(39) Id., *ibid.*, p. 387.

demptrices, ont renoué du monde à Dieu la relation primitive et rendu à notre existence sa splendeur originelle ; seulement, cette restauration, nous le savons également, ne se situe encore à présent que dans le royaume des choses dernières, elle demeure eschatologique et transcendante, « cachée en Dieu avec Jésus-Christ » ; par rapport à notre temps actuel, elle n'existe encore qu'en attente et qu'en espérance. « Ici-bas le Christ frappe à la porte ; il n'est pas à l'intérieur (40) ». Dès lors, notre participation à l'engagement divin voit se limiter et se « relativiser » singulièrement la portée de ses accomplissements : pas d'espoir, pour nous, de réaliser, par la culture, l'en-soi du monde des promesses ; pas plus que notre effort moral ne nous mérite le royaume, ne nous « proportionne » à sa qualité transcendante, pas davantage nos prestations de civilisés ne font descendre le ciel sur la terre. « La vraie culture absolue, comme réalité formée (gestaltet) et comme forme réalisée, est un événement à venir et qui est dans la main de Dieu (41) ».

Positivement, qu'est-ce donc que nous produisons ? Uniquement, un certain reflet, un certain symbolisme des choses dernières : nous réussissons, par l'art, par la science, par les techniques, quelque réduction à l'unité de l'âme et du corps, de l'esprit et de la nature (42), quelque équilibre et quelque santé de la vie, et par là nous imprimons à notre monde terrestre des traits qui lui donnent une *ressemblance* au monde parfait de la justice. Nous permettons à l'ombre du royaume de descendre et de se poser sur notre univers. Mais l'ombre n'est pas la substance, ni la ressemblance la présence, ni l'image l'anticipation : « Il y a — écrivait Barth dès 1922 — une collaboration nécessaire aux œuvres de la culture (technique, scientifique, artistique, politique et même religieuse), car cette culture a sa valeur et sa dignité, non qu'elle soit un ordre visible de la Création (originelle et rachetée), mais parce qu'elle peut être un *témoignage*, un *reflet* exclusivement terrestre de la Création, lequel demeure, dans nos circonstances concrètes, perdu et caché pour nous (43) ». Et ailleurs : « Notre action dans ce monde n'est avec l'action divine (de la rédemption) que dans un rapport d'analogie et non dans une relation de continuité (44) ». « Il n'y a aucune continuité entre les analogies et la réalité divine, aucune relation objective entre ce qui est *signifié* et ce qui *est*, et donc aucune transition objective, définissables en termes d'évolution, de l'un à l'autre (45) ». De la sorte, se trouve rigoureusement circonscrite l'aire de notre humanisme :

(40) Id., *ibid.*, p. 388.
(41) *Die Theologie und die Kirche*, p. 383.
(42) Id., *ibid.*, p. 366. Cfr aussi *Römerbrief*, pp. 203-205.
(43) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 186.
(44) *Ibid.*, p. 78.
(45) *Ibid.*, p. 85.

d'une part, ses succès ne sont pas négligeables : sans lui, le monde de l'homme, abandonné au déchaînement des instincts, déchiré par nos péchés et nos haines, champ clos de la barbarie, ne reflète en aucune mesure son Créateur, n'offre de nous à lui aucune analogie naturelle (chacun connaît les protestations barthiennes contre l'*analogia entis* ; elles ne perdent rien, ici, de leur intransigeance ni de leur radicalisme) ; grâce à l'humanisme au contraire, à ses lumières « philosophiques » pour l'esprit, à son affinement des mœurs, nous réussissons à marquer notre vie de quelque divine empreinte ; mais, d'autre part, ses accomplissements les plus élevés ne préparent pas les réalités futures : celles-ci, Barth persiste à l'affirmer, ne termineront pas une évolution ici commencée ; sous aucun rapport, elles n'apparaîtront comme le couronnement de l'histoire profane, comme la conclusion de nos progrès ; absolument transcendantes à toutes les œuvres de nos mains, au pouvoir d'une liberté divine souveraine que rien, en nous, ne peut contraindre au moindre degré, elles n'appellent de notre part qu'une disposition de pure attente et d'espoir fidèle. En bref, la culture est un jeu « plein de sens (46) », un « jeu sérieux », un jeu cependant, une forme d'être privée du « sérieux dernier (47) ».

Mais, dira-t-on, un tel langage ne risque-t-il pas d'attiédir la nécessaire passion du chrétien pour le monde ? On lui dit : point de continuité de votre humanisme à l'au-delà ; votre culture ne construit rien pour l'éternité : Comment cette réserve ne freinerait-elle pas l'élan de son engagement ? Barth estime, au contraire, qu'elle le redouble : « Le jeu de la culture, écrit-il, se joue d'autant mieux qu'on ne le prend pas au sérieux (48) ». Réponse paradoxale dont le sens paraît être celui-ci : La théologie catholique, par sa doctrine du mérite, établit une continuité de la vie présente du chrétien à la vie future ; à première vue, elle semble par là valoriser notre vie profane elle-même ; en réalité, elle désaffectionne les chrétiens des tâches terrestres. En effet, le croyant catholique n'assume plus ces tâches que dans la seule intention de gagner le ciel ; mais dès lors, qui ne le voit, la terre cesse de l'intéresser pour elle-même, dans son en-soi ; son action dans le monde vise une réalité qui n'est pas du monde ; comment n'y aurait-il pas, dans cette disposition d'esprit, une moindre estime, un moindre amour de la culture ? Tout au contraire, chez le chrétien réformé : ici, on le sait dès le principe, l'action terrestre, incapable de rien produire d'éternel, ne peut se vouloir qu'elle-même ; elle ne poursuit qu'un but « immanent » : imprimer à l'œuvre divine de la création toute la beauté, dont elle est, en soi, susceptible. Une telle limitation de nos fins s'inspire d'un amour vrai de la terre et

(46) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 75.
(47) *Die Theologie und die Kirche*, p. 384.
(48) *Ibid.*

porte en soi la promesse de plus magnifiques accomplissements. Les peuples protestants avaient renoncé à l'espoir d'une action valable pour l'au-delà, ils avaient borné à l'horizon planétaire la portée de leurs efforts religieux, moraux et profanes ; ne serait-ce pas pour cette raison que leurs réussites colonisatrices, industrielles, techniques et culturelles reçurent, à tout prendre, un grand éclat ?

Maintenant, de cette culture conçue comme un pur symbole des choses dernières, Barth estime-t-il que les moyens sont éminemment dans le pouvoir du chrétien et que, par suite, celui-ci soit en mesure de fonder une civilisation qui lui soit propre ? En d'autres termes, l'idée d'une philosophie chrétienne, d'un art chrétien, d'une politique chrétienne est-elle légitime, aux yeux de Barth comme elle l'est aux yeux des théologiens catholiques ([49]) ? Quelles sont ses vues, sur la question de savoir si la foi habilite le croyant à créer, par exemple, un art qui redresse les déviations de l'art de l'homme pécheur, et qui ennoblisse positivement ses productions d'une qualité spécifique ? Il semble que; dans la mesure où Barth traite expressément ce problème, il incline vers la réponse négative. Il écrit ceci : « Cette culture n'est pas susceptible et n'a pas besoin d'être christianisée spécialement ([50]) ». Nous ne voyons pas qu'il invoque la Parole de Dieu pour justifier cette négation ; sans doute se réfère-t-il plutôt à une donnée d'expérience : il est manifeste, en effet, que les prestations profanes du croyant ne l'emportent pas nécessairement, il s'en faut bien, en beauté, en puissance, et donc en valeur de signification divine, sur celles de « l'infidèle ». Que conclure de ce fait, sinon que le chrétien n'a sans doute ni la vocation ni les moyens de fonder une culture qui lui soit propre, et que son élection dans le Christ ne le désigne pas comme le seul auteur possible de l'humanisme authentique ? Par suite, il n'existerait donc ni art, ni philosophie, ni sociologie, en un mot ni civilisation chrétienne dont la Parole nous dicterait l'instauration et en face de laquelle les civilisations dites non-chrétiennes trahiraient une infériorité et mériteraient notre désaveu.

Pourtant, cet argument d'expérience ne semble pas décisif, ou, disons mieux, Barth nous paraît le faire prévaloir exclusivement, au détriment d'une vue biblique qu'il connaît bien mais dont il n'a pas remarqué qu'elle conseillait, dans le problème présent, une solution plutôt positive. Nous avons vu plus haut qu'aux yeux du barthisme, l'incarnation fondait pour nous la légitimité et le devoir de l'engagement et de la culture ; mais, justement, ce n'est pas encore assez dire : l'incarnation nous confère des pouvoirs nouveaux de civilisation : car elle culmine dans la résurrection, et la résurrection, c'est, Barth le professe expressément, l'âge de l'Esprit actif au cœur des croy-

(49) Voir, récemment, l'ouvrage de C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, I. *La hiérarchie apostolique*, Paris, 1941, p. 232.
(50) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 186.

ants : *actif* en vue de susciter en eux non pas seulement l'élan vers la vie chrétienne, mais aussi le goût des tâches terrestres, expression normale de cette vie ; au surplus, *principe* d'ordre et d'harmonie, facteur éminent de symbolisation de l'au-delà : car, ne l'oublions pas, la culture consiste en une réduction à l'unité du corps et de l'esprit, et il va de soi que l'Esprit Saint, source de toute concorde des âmes et des choses, nous aide excellemment dans cette réduction. Tout cela, répétons-le, est la doctrine de l'Ecriture, ou tout au moins une vue que la réflexion théologique dégage naturellement des enseignements de la Parole. Comme le remarque Cullmann, « le Saint-Esprit, le πνεῦμα, saisit le monde tout entier de la σάρξ, de la matière », et s'il est vrai que cette saisie ne s'effectuera en plénitude qu'à la Parousie finale, il n'en reste pas moins que dès à présent le Saint-Esprit « fait dans le monde de la chair » des « irruptions temporaires (51) ». Ainsi Barth pouvait trouver dans les sources exclusivement bibliques l'affirmation d'un principe capable de fonder l'idée d'une culture spécifiquement chrétienne.

D'ailleurs, en fait, il admet implicitement l'existence de celle-ci. Il exige du chrétien qu'il se distingue de l'infidèle tout au moins par le sentiment sans cesse avivé de la relativité de toute culture. Pour le non-croyant, l'humanisme se corrompt infailliblement en une divinisation de l'homme : les valeurs terrestres cessent d'être à ses yeux de simples symboles de l'au-delà, pour devenir son en-soi, son absolu, son royaume des réalités dernières et il ne peut pas résister à la tentation prométhéenne de substituer son art, sa pensée, sa race à l'adoration du seul Seigneur. Tout autre, déclare Barth, l'accueil du croyant, le oui qu'il donne aux fruits du labeur des hommes : oui plein de chaleur, sans doute, mais comme à des buts qui demeureront toujours avant-derniers — et par là même, le croyant assure à la culture son être vrai et sa santé, il la sauve d'elle-même, et d'une apothéose de soi qui équivaudrait à sa perte. Mais, chacun le voit, une telle « relativisation » obligée de la culture implique une condamnation de certaines formes de civilisation qui se proclament absolues, par exemple la condamnation d'une doctrine raciste, d'un Etat fondé sur le principe de la valeur suprême de la race ; et par suite aussi, cette même relativisation implique certaines affirmations sur les composantes nécessaires d'un Etat chrétien : en d'autres termes, Barth ne peut pas ne pas accepter l'idée de sociétés qui soient chrétiennes et d'autres qui ne le soient pas.

Ici Barth objecterait peut-être : dans mon combat contre le national-socialisme, je n'ai pas voulu prendre parti sur la question de l'Etat, je n'obéissais nullement à l'intention de consacrer comme

(51) O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, pp. 100, 101.

chrétienne telle forme politique au détriment de telle autre. Je n'avais en vue que la pureté de l'Église : les chrétiens allemands, ralliés au nazisme, acceptaient le paragraphe aryen, et voyaient dans les juifs convertis des chrétiens de seconde classe ; cette disqualification sapait par la base l'Église ou plutôt l'arrachait à sa seule assise véritable, qui est le Christ : tandis qu'aux yeux des chrétiens authentiques, seule l'appartenance au Christ, sans distinction de Juifs ni de Gentils, fonde la qualité de membre parfait de l'Église, voilà que pour les chrétiens allemands, il apparaissait légitime de discriminer les chrétiens entre eux d'après le sang et la race ! C'est cette adultération de l'Évangile, et elle seule, que j'ai entendu repousser ; encore une fois, je ne me prononçais pas et je n'avais pas à me prononcer sur l'idée d'une société chrétienne. — Mais cette protestation n'est guère opérante : la lutte de Barth contre le nazisme pour la pureté de l'Église équivalait à une condamnation de l'État nationaliste en lui-même, car c'est en lui-même et de par ses principes essentiels sur la valeur du sang que cet État s'opposait au christianisme ; ainsi, de toutes manières, Barth le disqualifiait comme non-chrétien, et par suite aussi, il admettait l'idée d'une société chrétienne. Après tout, lorsque les théologiens catholiques parlent de la société chrétienne, eux non plus ne placent pas nécessairement sous ce mot autre chose que le concept d'une société en accord avec les faits et les principes évangéliques.

Par des considérations analogues, sans doute réussirait-on à montrer que le barthisme accepte au moins implicitement le concept d'art et de philosophie chrétienne.

Ainsi, à la question de la valeur de l'histoire profane, comme à celle de la valeur de l'histoire chrétienne, Barth apporte une réponse qu'il lui est permis de qualifier de positive. Pourtant l'accent propre au barthisme est posé ailleurs, je veux dire sur la vanité intrinsèque de notre temps au regard des réalités absolues. Barth le répète sans cesse : l'être que nous sommes vraiment ne peut apparaître dans l'ici-bas : aussi la foi « qui nous fait accepter calmement la vie nous ôte ce calme ([52]) » : langage dialectique par lequel Barth nous donne à entendre la nécessaire prépondérance de notre désir de l'éternité sur notre participation au temps. Le chrétien doit accueillir dans un grand amour les tâches de la vie, car elles lui vaudront de pouvoir glorifier Dieu, en restituant au visage meurtri du monde les traits de son Créateur ; mais, à l'heure même de son engagement le plus passionné, il veillera par-dessus tout à nourrir en soi une pure espérance : il se maintiendra en état de disponibilité à l'égard d'un miracle absolu, d'un événement *vertical* ([53]) (par rapport au développe-

(52) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 79.
(53) *Der Römerbrief*, p. 35 : « das reine absolute vertikale Wunder ».

ment horizontal de l'histoire), sur lequel ses prestations ne peuvent rien par elles-mêmes, et qui demeure dans la toute-puissance et dans la liberté du Seigneur ; miracle et événement dont nous sommes au reste absolument sûrs, car un Dieu fidèle nous l'a promis dans le Christ, — aussi sûrs que le paysan qui travaille sa terre sous le ciel grisâtre de l'hiver finissant est sûr du miracle du soleil. Encore cette comparaison est-elle partiellement fallacieuse : car l'événement des temps de la fin, si conditionné qu'il soit du dehors par notre foi, ne fera ni s'épanouir ni mûrir un germe mystérieux que notre labeur eût enfoui dans nos œuvres. Ainsi l'Eglise doit-elle vivre dans l'attente d'un accomplissement qui ne prolonge pas nos civilisations les plus spiritualisées. Au regard de notre existence dans le Christ, déjà effective eschatologiquement, toute l'histoire humaine est radicalement périmée ; elle s'est évanouie et fondue dans un pur passé, même selon sa présence, même selon son avenir terrestre le plus lointain. « Ce temps-là, dans sa totalité, est révolu ; dans la Croix du Christ, il est devenu passé, avec toutes ses possibilités passées, présentes et futures... Dans ce temps-là, c'est-à-dire dans la succession des événements que nous appelons l'histoire, l'Eglise n'a rien à attendre (54) » et toutes les virtualités, encore secrètes, de notre univers expérimental, sont pour elle, en ce qui concerne son vœu d'absolu, privées de toute valeur. A tous les événements empiriques, d'avance, elle dit déjà : τὰ ἀρχεῖα παρῆλθεν, vetera transierunt (55). « Venturus est », Il viendra : en ces deux mots du symbole, se concentre toute son attente (56) ; son regard n'aperçoit plus d'autre avenir, et elle engage toute notre vie sur cette promesse.

Reste à savoir si ces vues de Barth lui sont propres, au sein du protestantisme orthodoxe contemporain. A notre avis, la réponse négative ne fait pas de doute. A première vue, l'ouvrage récent d'un autre théologien protestant, Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, donne l'impression de porter un autre jugement que Barth sur la valeur de l'histoire chrétienne et profane ; mais cette impression ne résiste pas à l'examen.

Certes, dans *Christ et le Temps*, le barthisme se voit adresser un grave reproche. Selon Cullmann, l'Ecriture ignore absolument une « éternité » qui serait « atemporalité » (Zeitlosigkeit) ou forme d'être supérieure au temps (Ueberzeitlichkeit). Là où elle salue en Dieu l'Eternel, elle n'entend pas par cette désignation le soustraire à la condition temporelle ainsi que le fait le concept platonicien d'éternité : elle lui confère simplement une durée indéfinie et sans doute aussi le privilège d'échapper à tout vieillissement. Pareillement, quand

(54) *Credo*, Paris, 1936, p. 154. Et déjà *Der Römerbrief*, p. 181.
(55) *Dogmatik*, I, 2, p. 60, p. 285.
(56) *Credo*, pp. 152, 156, 158.

l'Ecriture exprime nos fins en termes de « vie éternelle » et les oppose par là à notre existence temporelle présente, elle ne suggère aucunement l'opposition, platonicienne elle aussi, du Jensseits au Diesseits, d'un au-delà à un en-deçà ; elle distingue simplement deux phases d'un même temps, deux éons, l'éon de ce monde et l'éon du monde céleste, situés en prolongement l'un de l'autre sur la ligne de la même durée historique. Ainsi, estime Cullmann, bibliquement, les « choses dernières » désignent bonnement les choses *à venir*, dans le sens le plus immédiat et, pour ainsi dire, le plus expérimental de ce mot. Tout autre la conception eschatologique barthienne. Sans doute, dans ses ouvrages les plus récents, Barth renonce à ses vues premières selon lesquelles l'éternité eût été atemporalité pure (57) ; il la conçoit désormais comme une « Ueberzeitlichkeit », comme une sorte de condensation du temps ; mais il n'en reste pas moins qu'à la manière grecque, il maintient entre le temps et l'éternité une différence qualitative, une relation d'opposition ontologique de l'en-deçà à l'au-delà, au lieu de voir simplement dans l'éternité « le temps prolongé à l'infini vers le passé et vers l'avenir (58) ». C'est là, chez lui, la survivance d'un thème puissamment orchestré à l'époque du *Römerbrief* suivant lequel la temporalité était la « forme cosmique de la chute (59) », et l'histoire, la condition même de l'homme pécheur ; d'où il suivait — et il suit encore chez le Barth d'aujourd'hui — que la futurition *temporelle* des choses dernières n'est temporelle qu'à nos yeux : en réalité, l'ἔσχατον, et entendons bien *notre* ἔσχατον, est déjà présent, de la présence même de l'éternité divine supra-temporelle ; il n'est à venir que « pour nous », « de notre point de vue » et qu'en raison d'une sorte d'illusion qui nous le fait voir du dehors (60).

En tout cela donc, estime Cullmann, Barth trahit les simples notions de l'Ecriture. Accusation grave assurément, surtout si l'on observe que cette trahison de la foi se fait au profit de la raison et consacre la suprématie de celle-ci : plus que quiconque Barth entend refuser toute concession à la théologie naturelle ; mais il ne voit pas qu'en utilisant, pour définir les choses dernières, des concepts d'*éternité* et d'*absolu* empruntés à la philosophie grecque, il subordonne la doctrine de l'Ecriture sur Dieu et sur notre destinée à des constructions métaphysiques de notre raison péchéresse. Dieu et nos fins dernières sont, dit-il, des réalités supra-temporelles ; comment ne

(57) *Christ et le temps,* p. 44. Cullmann cite ici la *Dogmatik* de Barth, II, 1, 1940, p. 685.

(58) *Christ et le temps, ibid.*

(59) *Ibid.*, p. 45.

(60) *Ibid.*, p. 46. Au sujet de cette conception barthienne de l'accomplissement déjà actuel de nos fins, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *Histoire et réalités dernières,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* t. XVIII, 1941, t. XIX, 1942, surtout pp. 245-250.

comprend-il pas qu'un tel langage, en subsumant Dieu sous nos catégories philosophiques, sacrifie sa souveraineté sur nos esprits ([61]) ?

Ainsi Cullmann contre Barth. Et de fait, aujourd'hui encore, dans sa *Dogmatik* comme naguère dans son *Römerbrief*, Barth situe les choses dernières dans une sphère supra-temporelle : Cullmann a raison de l'affirmer. Mais ce serait une question de savoir si, ce faisant, Barth manque à l'Ecriture ou si au contraire ce n'est pas Cullmann, qui, par son interprétation purement temporelle de l'éternité, méconnaît les orientations certaines de la pensée biblique. Nous n'avons pas, ici, à prendre parti sur ce point ([62]). Ce que nous voulons observer — car c'est bien ici que nous voulions en venir — c'est que la réponse à ce problème n'intéresse pas, comme on pourrait le croire, l'unique question traitée dans ces pages, la question de la valeur de l'histoire chrétienne et de l'histoire profane. Imaginons que Barth

---

(61) *Ibid.*, p. 10.

(62) Observons seulement ceci : l'Ecriture, il est vrai, ne conçoit guère *explicitement* l'éternité que comme une existence temporelle sans commencement ni fin ; mais dès l'Ancien Testament (cfr par ex. *Is.*, 40, 28 ; 41, 4 ; 43, 10 ; 44, 6 ; 48, 12) elle sollicite nos esprits vers l'idée de l'éternité supra-temporelle (cfr Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, p. 93) ; dans le nouveau Testament, même sollicitation, même énonciation implicite dans *Jo.*, 8, 58 ; 17, 24 ; *Apoc.*, 1, 4 ; *2 Cor.*, IV, 18 ; *1 Tim.*, VI, 16, etc. C'est l'avis de H. Sasse, à l'art. αἰών dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, p. 208 : « Als Gottesprädikat enthält αἰώνιος nicht nur den Begriff der unbegrenzten, anfangs- und endlosen Zeit, sondern zugleich den der die Zeit transzendierenden Ewigkeit » ; avis bien préférable à la négation un peu simpliste de Cullmann. Ce qui est vrai, c'est que la conscience chrétienne n'amena ce concept à l'état explicite que sous l'influence de la philosophie grecque. Mais précisément, c'est cette influence que les théologiens protestants ne veulent pas reconnaître ; ou plutôt, ils en admettent le fait, mais quand il a lieu, cette « hellénisation » du christianisme aboutit toujours, selon eux, à une corruption de celui-ci : jugement qui s'inspire de l'axiome spécifiquement protestant suivant lequel la raison, « tombée de Dieu », est incapable de toute théologie : historiquement donc, la raison grecque, appliquée à déterminer l'absolu, n'a pu réussir à dégager aucune note applicable au Dieu vivant de l'Ecriture ; et dans le cas présent, sa conception de l'éternité n'a pu que fausser la notion biblique de l'Eternel. Si un théologien catholique se sentait tenté de dénoncer, lui aussi, comme dommageable sous tous rapports l'action de la pensée grecque et de ses « catégories » sur les catégories rigoureusement chrétiennes, peut-être ferait-il bien de remarquer que cette condamnation ne pourrait guère se fonder à priori qu'à partir d'une doctrine de l'aveuglement total de la raison en matière de réalités dernières ; doctrine bien peu conciliable avec sa profession de foi.

Ainsi, nous donnons raison à Barth (contre Cullmann) : son concept d'éternité est à tout le moins dans le prolongement de l'Ecriture. D'un autre côté, nous lui disons : pourtant, ce concept n'accède pas à sa formulation explicite sans l'influence de la raison naturelle. Dès lors, nous lui adressons à lui aussi une critique : Barth va répétant que nos idées philosophiques sur Dieu n'ont rien de commun avec le Dieu de la Bible ; mais c'est que lui-même se méprend sur les démarches de sa propre pensée : quand il parle de « choses dernières » *opposées* aux « avant-dernières » et de réalités « éternelles » *opposées* aux « temporelles », il met en œuvre un contenu métaphysique, connaturel à notre esprit, et que la Bible ne lui procure pas explicitement ; quoiqu'il en ait, il affirme, en l'exerçant, la possibilité d'une théologie naturelle.

renonce à ses vues sur la différence qualitative entre le temps et l'éternité, pour embrasser les vues de Cullmann : il n'aurait pas, pour autant, à renier sa théologie des valeurs terrestres, telle que nous l'avons exposée plus haut. Nous l'avons vu : cette théologie a ceci de propre et même d'essentiel qu'elle refuse la moindre continuité ontologique entre les prestations de notre vie présente et le royaume de Dieu : de notre existence actuelle à l'existence eschatologique, pas de proportion ; pas même de *disposition* intrinsèque de la première à l'égard de la seconde ; eh bien, cette dénégation, ce refus de toute « condignité », Barth pourrait le maintenir, si, à la manière de Cullmann, il en venait à situer la vie future dans un avenir temporel homogène à notre présent. Cela est si vrai que Cullmann professe, lui aussi, toute discontinuité entre le ciel et la terre ; je veux bien que, dans son ouvrage, il a omis de traiter expressément ce point (63) ; pourtant, telle ou telle énonciation incidente indique assez la direction de sa pensée. Il reproche au catholicisme de « transposer en grande partie dans le présent ce que le christianisme primitif déclare au sujet de l'avenir (64) ». N'en doutons pas : ce reproche a pour lui la signification que voici : le catholicisme commet l'erreur de voir dans la vie chrétienne d'aujourd'hui une certaine préparation, par l'intérieur, une mystérieuse élaboration des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Ainsi pense Cullmann, et ainsi doit-il penser, en théologien protestant : car cette vue est celle de la Réforme tout entière, et son abandon signifierait le renoncement à celle-ci.

(A suivre). Léopold MALEVEZ, S. I.

---

(63) Dans la troisième partie de son livre, Cullmann consacre le chapitre IV à la question : *Faut-il opter pour le monde ou renoncer à lui* (pp. 151-153) ? Il répond qu'aux termes de la Bible, le monde appelle de nous une acceptation mêlée de renonciation. Mais il n'énonce rien sur le sujet qui nous intéresse particulièrement, à savoir sur la relation des œuvres de ce monde à la vie future : simple symbolisation, ou bien quelque chose de plus ? Je note aussi que, selon lui, l'opposition (barthienne) entre temps et éternité devrait conduire logiquement à une renonciation pure et simple au monde. Ce n'est pas si sûr : nous avons vu que la théologie de Barth lui permet de fonder une doctrine d'engagement.

(64) *Ibid.*, p. 104.