

Réflexions sur les rapports de la théologie et de la philosophie dans la pensée de Karl Barth

Autor(en): **Neeser, Maurice**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1935)**

Heft 96

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380276>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RÉFLEXIONS SUR LES RAPPORTS
DE LA THÉOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA PENSÉE DE KARL BARTH (1)

Karl Barth est l'homme qui, naguère, à Paris, parlant de la théologie, s'est exprimé de la façon suivante : « Est-il rien de plus désolant que la tentative, développée depuis des siècles, pour déterminer un lien systématique ou, inversement, une distinction systématique entre le domaine de la théologie et celui de la philosophie ? S'est-il trouvé un philosophe digne de ce nom pour accorder la moindre attention aux constructions des théologiens voués à cette tâche ? L'inquiétude, l'incertitude avec laquelle on s'y est voué n'auraient-elles pas dû rappeler que cette tâche ne saurait être entreprise qu'avec une mauvaise conscience ? Il est évident que la théologie ne peut devenir intéressante pour le philosophe que dès l'instant où elle renonce à l'intéresser. Il est évident que le rapport de la théologie à la philosophie ne peut devenir positif et fructueux que dès l'instant où la théologie a résolument renoncé non seulement à être elle-même une philosophie, mais aussi à vouloir démontrer et fonder en principe son existence à côté de la philosophie » (2). Aux yeux de l'éminent maître la théologie digne de ce nom est, au sens propre du terme théologie, θεοῦ λόγος, vraie parole de Dieu, parole parlée par Dieu lui-même. Elle appartient à un monde, le monde de Dieu, totalement autre que la philosophie, qui est parole de l'homme et appartient au monde de l'homme. Au principe même de l'attitude de Barth, le dualisme des deux mondes...

(1) Causerie faite devant le groupe neuchâtelois de la Société romande de philosophie, le 4 juin 1935. — (2) K. BARTH, *Révélation, Eglise, Théologie*. Paris, éd. « Jersers », 1934, p. 42.

Une discussion entre barthiens et philosophes risque donc d'être malaisée. Et c'est bien ce que fait voir le *Bulletin de la Société française de philosophie* de décembre 1933. Ladite Société a accepté, ou demandé à M. Maury une communication sur la pensée de Karl Barth, sans se bercer de l'illusion d'être à même de la discuter : « On pourrait être surpris, au premier abord », dit M. Blondel, « de voir une société de philosophie accepter une communication sur une pensée religieuse dont le trait le plus saillant est la négation même de tout caractère philosophique »⁽¹⁾. En fait la discussion n'est pas allée bien loin. J'aurais pu vous renvoyer à cet intéressant fascicule, où l'on voit clairement que barthiens et philosophes ne s'entendront que grâce aux ressources de la politesse. J'ai préféré suivre une autre voie, pas originale du tout, et où je vais commencer par faire appel, à titre de jalons, aux données courantes de la pensée chrétienne sur le problème en jeu.

A. *Jalons*. La position moyenne et, à ce titre, orthodoxe dans le monde de la théologie chrétienne quant au rapport de la théologie et de la philosophie consiste à admettre une collaboration des deux attitudes. La philosophie et la théologie, la raison et la foi, la révélation naturelle et la révélation surnaturelle entretiennent une collaboration dans laquelle, au reste, la philosophie est subordonnée à la théologie. Telle une maison à deux étages, où la philosophie occuperait le premier, servant d'assise au second, celui de la théologie. Le catholicisme affirme très carrément les droits de la révélation surnaturelle ou de la théologie, telle que la garantit à ses yeux l'Église. Mais il n'est pas moins catégorique quant à la nécessité, dans son ordre, de la révélation naturelle, c'est-à-dire de la philosophie basée sur la raison et sur l'observation. Il admet que l'existence de Dieu, par exemple, est affaire de démonstration philosophique certaine. « Dieu », dit le pape Pie X dans le *Motu proprio* de 1910, « peut être connu, et par conséquent démontré avec certitude par la lumière naturelle de la raison au moyen des choses qui ont été faites, c'est-à-dire par les ouvrages visibles de la Création, comme la cause par ses effets. »⁽²⁾ Et le concile du Vatican prononce l'anathème contre ceux qui mettraient en doute cette affirmation⁽³⁾. Quant au protestantisme moyen, il affirme, cela va de soi, le droit de la révélation surnaturelle, garantie à ses yeux

(1) *Bulletin*, p. 48. — (2) Formule du serment antimoderniste, MIRBT, *Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums*. Tübingen 1924, p. 516. — (3) MIRBT, *ouvr. cité*, p. 457 s.

par les saintes Écritures. S'il y met moins de raideur, il reconnaît d'autre part aussi la légitimité, voire la nécessité, dans son ordre, de la révélation naturelle, et donc de la philosophie. Consultez sur ce point l'immortel J.-F. Ostervald — car, n'en déplaise à ses détracteurs, Ostervald est certainement immortel, et précisément en sa qualité de représentant de la théologie protestante moyenne —. Son *Catéchisme*, hors d'usage et toujours vivant, vous renseignera. Il est bien entendu que « Dieu s'est fait connaître de la manière la plus claire et la plus parfaite dans sa parole, ou dans l'Écriture Sainte ». Mais nous le connaissons aussi « par les lumières de la raison, par les sentiments de la conscience... La raison fait comprendre qu'il doit y avoir une cause première de tout... la conscience nous fait sentir qu'il y a un Juge qu'il faut craindre... »⁽¹⁾. Le *Catéchisme* d'Ostervald est tombé. La substance en subsiste dans les cours d'instruction religieuse, voire dans les recueils de passages bibliques (quelle revanche !) généralement en usage parmi nous et sur la foi desquels nous enseignons que la connaissance de Dieu a pour source la nature, la conscience aussi et la Bible, autant dire la raison et la foi.

De cette position moyenne et orthodoxe se détachent deux tendances extrêmes, opposées l'une à l'autre, qu'il faut reconnaître hétérodoxes. Elles portent dans l'histoire de la pensée chrétienne les noms étroits et partiellement inexacts de rationalisme et de supranaturalisme.

Je rappelle d'abord l'existence de cette attitude qui croit pouvoir négliger toute révélation surnaturelle et, en somme, toute théologie. On l'appelle communément rationalisme ; elle comporte en réalité deux variantes, le rationalisme proprement dit et l'empirisme, unis par le même dédain de la révélation surnaturelle. La raison, pour le rationalisme, l'observation des faits, pour l'empirisme, offrant de suffisantes bases de connaissances même dans le domaine religieux, on se passera des prétendues données de la foi. Vieux comme le monde, le rationalisme, comme le monde de la pensée. Asservi au moyen âge, libéré par la Renaissance, épanoui dans le kantisme. Il faut reconnaître que le catholicisme lui a toujours fermé ses parvis. Il a influencé en revanche, de loin, le protestantisme. Et cela dans ses deux nuances. Intellectualiste et particulièrement confiant dans la raison « théorique », tel qu'il s'est exprimé surtout chez Hegel, il n'est pas sans avoir impressionné certains de nos théologiens, Richard

(1) *Abrégé du Catéchisme*, chap. I.

Rothe par exemple. Il en a influencé un plus grand nombre lorsqu'il a insisté sur l'aspect « pratique » de la raison (voir Albrecht Ritschl et l'école romande des « théologiens de la conscience » : Malan, Frommel, Fulliquet). Et vieux comme le monde aussi, sans doute, comme le monde de l'observation, cet empirisme religieux dont Schleiermacher passe pour être le père. Et il l'est sans doute, pour un assez vaste courant du protestantisme moderne, par sa fameuse définition de la religion : *Weder Denken*, dit-il contre le rationalisme intellectualiste, *noch Handeln*, ajoute-t-il contre le rationalisme éthique, *sondern Anschauung und Gefühl des Universums*, intuition et sentiment provoqués en l'homme par la contemplation du monde. On précisera ; Schleiermacher lui-même précisera ; cette contemplation de l'univers proposée à l'origine, en qualité de point de départ de la connaissance religieuse, sera remplacée par l'observation de la vie de l'Eglise ou par celle de l'expérience chrétienne individuelle. Mais de toute façon il s'agira d'empirisme. Et cet empirisme, représenté avec un éclat particulier par William James, a joui depuis quelque soixante ans d'une réelle vogue chez de nombreux théologiens protestants.

Au total, notons-le, ce rationalisme qui prétendrait faire fi de toute révélation surnaturelle, même si l'on y joint l'empirisme, n'a pas submergé la théologie protestante. Et encore moins le catéchisme. Théologie et catéchisme sont restés dans la large moyenne signalée tout à l'heure.

La seconde attitude extrême porte le nom de supranaturalisme, qui est ici synonyme de suprarationalisme. Nous pourrions lui appliquer aussi celui de supra-empirisme. Elle est l'un et l'autre. Tendance vieille comme le monde, comme le monde de la foi, elle a son principe dans l'affirmation de la nécessité et de la réalité d'une révélation qui n'emprunte rien ni à la raison ni à l'expérience, donc rien à la philosophie. Elle a reçu au XVI^e siècle une expression de haut relief dans la théologie des Réformateurs, celle de Calvin en particulier. Epoque unique, cette Renaissance, où les positions essentielles se marquent : à gauche et à droite du catholicisme qui s'affermi dans l'admission du synergisme de la science et de la foi, le rationalisme plus ou moins expérimental des philosophes d'une part et, de l'autre, l'intrépide irrationalisme des Réformateurs.

Disons-le tout de suite : le calvinisme de Calvin n'a pas fait longue fortune dans le calvinisme. Il est resté à la limite extérieure de ce dernier, submergé par la tendance moyenne, où, s'agissant des aspects

généraux du problème de la révélation et des rapports entre la révélation surnaturelle et la philosophie, les protestants sont fort près des catholiques. Calvin lui-même, le plus intrépide des pères de la Réforme, celui en qui la Réforme est le plus elle-même, n'est pas d'une conséquence parfaite dans son suprarationalisme, et il se pourra que Barth le développe. Mais il y a dans sa conception des rapports entre la raison, unie à l'observation, et la révélation surnaturelle un point qui le caractérise très nettement : les arguments avancés par la raison ou par l'observation (ces arguments qui pour certains philosophes constituent en eux-mêmes la matière d'une foi rationnelle, et qui pour les théologiens orthodoxes préparent activement, de façon positive, la voie à la foi surnaturelle) ne servent à rien, dit Calvin, si un argument venu de Dieu et dont seule la souveraineté divine dispose ne s'est imposé préalablement. Les *argumenta humana* avancés pour établir la révélation surnaturelle sont vains si l'*argumentum divinum*, que Calvin appelle le témoignage du Saint-Esprit, n'a pas opéré au préalable, cette opération dépendant de Dieu seul (1). Thèse étroitement rattachée à celle de la prédestination, que l'on sait centrale chez Calvin, et qui revient à ceci : la révélation proprement dite, celle qui est source du salut, ne dépend en aucune façon de l'homme, ni du monde de l'homme, mais de Dieu seul. Dieu l'accorde, avec cette souveraine indépendance où éclate Sa gloire, à qui il veut...

Et l'on entrevoit les valeurs engagées dans ce débat. Le débat implique une prise de position personnelle ou, plus simplement, une mise au point, une reconnaissance personnelle à l'égard de la Puissance qui domine la vie.

La thèse traditionnelle, c'est celle de la coexistence et de la collaboration de Dieu et de l'homme, conçus comme deux forces appariées qui se coudoieraient.

La thèse rationaliste et empiriste, c'est l'exaltation de l'homme et du monde de l'homme. Dieu s'y résorberait en vertu d'une totale immanence.

La thèse suprarationaliste, telle que Calvin la représente, c'est le refus d'attribuer à l'homme et au monde de l'homme aucune valeur vraiment religieuse ; c'est l'exaltation de Dieu en tant que Toute-Puissance absolument transcendante.

(1) *Institution chrétienne*, I, 1, 8.

B. *L'attitude de Karl Barth*. Elle se rattache étroitement au suprarationalisme de Calvin. Son originalité, son très grand intérêt, c'est de l'épanouir, ce suprarationalisme, sur deux points particuliers.

1. Barth nie résolument la valeur de la théologie naturelle, soit rationnelle, soit empirique. A l'entendre, il n'existe aucune possibilité de parvenir à la connaissance du vrai Dieu par les voies de la raison ou de l'expérience, par les chemins qui partent soit du microcosme humain, soit du cosmos universel. C'est une question actuellement débattue (entre K. Barth et E. Brunner surtout) de savoir si Calvin fut à ce point sceptique sur la valeur des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Les chapitres III à V du livre I de *l'Institution*, considérés dans leur allure générale, laissent penser que le Réformateur les admet au moins à titre provisoire. Barth est à cet égard d'un pessimisme irréductible. Les arguments tirés du monde de la raison ou de la nature, contraignants selon le catholicisme, adjuvants selon la plupart des protestants, sont à ses yeux de purs mensonges. « Il n'y a pas de plus grande profanation qu'une affirmation rationnelle sur Dieu » lui fait dire un disciple fidèle⁽¹⁾. Les vénérables preuves démontées par Kant et toujours vivantes serviront, tout au plus, à celui que la révélation surnaturelle aura préalablement éclairé. Seule compte la révélation surnaturelle.

2. Où est cette révélation surnaturelle ? Dans l'Eglise, disent les uns. Dans l'Écriture sainte, disent les autres. Calvin a le sentiment que la révélation de Dieu ne saurait être enchaînée ni dans une organisation ecclésiastique toujours humaine, ni dans la lettre d'un livre sacré, humaine elle aussi. Sur ce dernier point, il ne va pas jusqu'au bout de la thèse de la liberté divine. L'Écriture sainte, enseigne-t-il, sera le lieu de la révélation divine pour ceux en qui aura agi le témoignage du Saint-Esprit. Mais, à ses yeux, ces derniers possèdent dans l'Écriture sainte une permanente révélation divine. L'Écriture constitue pour eux un établissement surnaturel bien près de se confondre, et qui, en fait, se confond avec la lettre elle-même. Calvin n'accuse-t-il pas constamment ceux de ses adversaires qui restent insensibles à l'autorité d'un argument scripturaire de résister à Dieu lui-même ou au Saint-Esprit ? Ne prête-t-il pas aux textes bibliques, à tous les textes bibliques et en tout temps, une *permanente* force de persuasion divine ? Ne se comporte-t-il pas dans

(1) Visser t'Hooft, *Introduction à Karl Barth*, p. 13.

la discussion en homme qui disposerait *de façon définitive*, dans la lettre des textes sacrés, de la révélation surnaturelle ? Et c'est ici que Barth, semble-t-il, dépasse Calvin et le complète. Le maître a du génie ; il peut s'accorder ici et là les profondes obscurités ou même les contradictions du génie. Ce n'est pas dans sa conférence sur la révélation que je vous engagerais à chercher la définition vraiment barthienne de la révélation ; Barth s'y rapproche de la thèse protestante moyenne. Vous le trouverez plus nettement barthien dans ces lignes du disciple, qu'il approuve pleinement : « Nous ne pouvons jamais disposer de la Parole de Dieu comme si elle était nôtre. Il la prononce où il veut... Nulle part il n'est captif, ni dans l'Eglise, ni dans la Bible... Notre situation humaine est telle que nous ne pouvons jamais dire : Voici la Parole est ici, la Parole de Dieu est là »⁽¹⁾. Elle est, et la révélation est avec elle — c'est un refrain dans la bouche de Barth — là où Dieu parle, là et dans le moment et pour le temps où il daigne parler.

En somme, aux yeux de l'illustre théologien, l'Eglise, les saintes Ecritures (à quoi il convient d'ajouter l'expérience chrétienne) ne constituent nullement en elles-mêmes le monde surnaturel. En elles-mêmes elles sont, à côté de la raison et de la nature, une autre province du monde de l'homme ; elles appartiennent à notre monde, à ce monde-ci. Et Barth nous invite à les distinguer comme telles du monde de Dieu, qui est essentiellement un *autre* monde : monde de l'éternité, de la souveraine transcendance, monde « eschatologique », c'est-à-dire toujours à venir pour notre monde et pour nous-mêmes. Deux mondes que sépare un abîme. Et voici les formules désormais familières : aucun pont de bas en haut, du monde de l'homme au monde de Dieu ; seul celui que « hic et nunc », au gré de sa souveraine liberté, Dieu daigne jeter et dont l'homme, le chrétien pas plus que quiconque, ne tient jamais la tête. Vous l'entendez bien : aucune théologie naturelle, aucune apologétique, aucune philosophie, aucun effort de la raison, aucune conquête de l'expérience ne sont capables de vous servir de chemin. Seule vaut, venant d'en haut, l'inspiration que rien n'enchaîne.

Telle est l'admirable conséquence (ou telle elle serait, si vraiment le maître pouvait s'y tenir) de cette affirmation de l'absolue liberté divine : Dieu n'est jamais ni dans la nature, ni dans la raison de l'homme ; aucune histoire naturelle, aucun idéalisme, aucune science,

(1) Visser t'Hooft, *ouvr. cité*, p. 13.

aucun humanisme ne révèlent rien de lui. Dieu n'est pas non plus, du moins de façon permanente, dans aucune institution réputée surnaturelle. Aucune histoire sainte ne le produira nécessairement, ni celle que tisse l'Eglise, ni celle que raconte la Bible. En soi la Bible est parole humaine sur Dieu, elle n'est pas Parole de Dieu. Dieu n'est captif nulle part, ni dans l'Eglise, ni dans l'Ecriture. Il est présent là où il veut, quand il veut, pour la durée qu'il veut. Et humainement inaccessible. Aucune méthode humaine ne force son secret, pas même la méthode dialectique.

Et voici l'occasion de dire quelques mots de la méthode désormais fameuse. Ou plutôt de laisser parler Karl Barth, en résumant les pages qu'il consacre à ce sujet, si belles et si grandes, que l'on peut douter qu'il écrive désormais rien de mieux sur ce point :

Aucune méthode de ce monde, aucune méthode qui prendrait son point d'appui dans ce monde ne permet à l'homme de parler de Dieu. La méthode dogmatique ? Elle s'appuie sur cet aspect de notre monde qu'est l'histoire sainte ; elle reprend avec dévotion l'enseignement de l'Eglise, les formules du catéchisme, les paroles bibliques respectées dans leur lettre même. Elle affirme d'autorité. Qu'elle le fasse ; elle a pour elle d'excellentes raisons. Mais qu'elle ne s'imagine pas conduire à Dieu : Dieu n'est pas le prisonnier des formules, fussent-elles les plus orthodoxes.

La méthode critique ? Elle s'appuie sur cet aspect du monde et de l'homme que raconte l'histoire naturelle. Elle consiste dans l'analyse critique que nous faisons de la nature et de nous-mêmes pour trouver Dieu dans la nature ou en nous-mêmes. Cette analyse est à faire ; elle doit être faite. Mais nous amène-t-elle à un autre résultat que de nous saisir, nous-mêmes et le monde, dans notre néant ?

La méthode dialectique ? Elle consiste dans l'utilisation alternée des deux précédentes, qui étaient en somme, vous l'avez compris, la méthode religieuse et la méthode scientifique. « Les grandes vérités » de la voie dogmatique et de la voie critique sont ici présupposées... » mais ne sont pas considérées indépendamment les unes des autres ; » au contraire, elles sont constamment rapportées à leur présupposition » commune, à la vérité vivante, à qui certainement l'on ne peut donner » de nom, mais qui se tient au centre, entre l'affirmation et la négation, » pour donner à l'affirmation et à la négation leur sens et leur portée. » La vérité vivante, dont le Nom est au-dessus de tout nom, le dialecticien tentera de s'en approcher en marchant en « fils des monta-

gnes » sur l' « étroite arête » où la pensée, sans cesse, oscille entre le oui de l'adhésion et le non de la critique. « C'est la voie de beaucoup la meilleure ». Conduit-elle au but ? Barth vient de laisser entendre que non. Mais il va insister, et c'est sur ce point qu'il convient de ne pas l'interrompre :

« Comment établir le rapport nécessaire de ces deux aspects de la vérité à leur centre vivant ? Le vrai dialecticien sait que le centre ne peut être ni appréhendé ni contemplé ; il ne se laissera donc que rarement entraîner à en parler directement, sachant que toute affirmation directe sur cette vérité, qu'elle soit positive ou négative, est impossible et qu'elle ne sera pas réellement une affirmation sur cette vérité, mais toujours ou bien de la dogmatique ou bien de la critique. Sur cette étroite arête de rocher on ne peut qu'avancer, mais pas s'arrêter, sous peine de tomber à droite ou à gauche, mais sûrement en bas. Ainsi donc il ne nous reste — émouvant spectacle pour ceux qui n'ont pas le vertige — qu'à rapporter constamment ces deux attitudes *l'une à l'autre*, la positive et la négative, à expliquer le « oui » par le « non » et le « non » par le « oui », sans jamais nous arrêter un instant sur le « oui » ou sur le « non » ; c'est-à-dire à ne pas parler de la majesté divine dans la création sans souligner en même temps et très fort (en nous rappelant Romains VIII) que, pour notre regard, Dieu est totalement caché dans la nature... »

Suivent de multiples exemples que faute de place je passe sous silence. Ce qu'il importe de relever, c'est la « faiblesse intrinsèque » que Barth reconnaît à la méthode dialectique elle-même et qu'il signale, en particulier, dans l'impossibilité où le dialecticien se trouve souvent, lorsqu'il prétend parler de Dieu, de persuader son entourage : « S'il parlait vraiment de Dieu... il ne lui arriverait jamais de laisser partir son interlocuteur hochant la tête... *Toutes les fois où une affirmation dialectique a vraiment rendu témoignage à la réalité* — et il semble que tel ait été le cas pour certains interlocuteurs de Platon, de Paul et des Réformateurs — *ce n'est pas à cause de l'effort du dialecticien*, ce n'est pas à cause de son affirmation, en elle-même sujette à caution, plus sujette à caution que le spectateur dédaigneux de ces jeux logiques ne le suppose, *c'est à cause de la vérité vivante elle-même qui était au centre de ses assertions* claires et ambiguës, de la vérité même de Dieu qui s'affirmait... *Mais cette possibilité, la possibilité que Dieu lui-même parle là où on parle de lui, n'est pas un des moments de la méthode dialectique. Elle ne saurait se trouver sur le chemin dialecti-*

que, mais bien là où ce chemin même est coupé. Car on peut se dérober aux affirmations des dialecticiens, l'expérience le prouve. *Le dialecticien comme tel ne réussit pas mieux que le dogmaticien ou le critique...* »

J'ai souligné les phrases les plus essentielles de ce passage où tout est essentiel et qui culmine en cet humble et intelligent aveu : le dialecticien, comme tel, ne réussit pas mieux que le dogmaticien ou le critique. Il est, aux yeux de Karl Barth, l'homme qui, mieux que le dogmaticien ou le critique, se courbe devant cette constatation : il n'y a de révélation que lorsque le chemin de l'homme vers Dieu se trouve « coupé » d'en haut, par une libre descente de Dieu.

C'est de ce point de vue que, avec une hardiesse admirable (bien que la conséquence y soit quelquefois en défaut), seront définies les réalités religieuses centrales : la Parole de Dieu, conçue, au sens propre de l'expression, comme acte divin, acte libre et momentané dont le message biblique est l'occasion ; la révélation, étroitement liée à l'acte de la parole, car il y a révélation là où et pour le temps où Dieu parle ; l'Eglise, groupe de ceux à qui la Parole se révèle, et dont on peut se demander si elle sera autre chose que l'invisible corps des élus ; la théologie enfin, tâche nécessaire, tâche humainement irréalisable, tâche dont la réalisation exigée de l'homme dépend de Dieu seul. Dans les trois thèses que voici Barth en dénonce, avec une verve austère, le caractère paradoxal :

« Nous devons parler de Dieu », dit-il, s'adressant à des théologiens ;
 » notre nom le dit. Mais pas seulement notre nom... Qu'attendent les
 » hommes de nous, les hommes qui désirent ou qui tolèrent que nous
 » soyons ce que nous sommes, des théologiens ?... L'homme réclame
 » Dieu... Mais nous sommes des hommes et comme tels nous ne pou-
 » vons parler de Dieu... Quiconque a compris tout cela, quiconque a
 » sondé les possibilités de toutes ces voies [il s'agit des trois méthodes
 » analysées plus haut, dont Barth dit encore : je n'ai parlé que de
 » celles qui méritent qu'on les prenne au sérieux] que peut-il, sinon
 » sentir sa détresse ? »

« Nous devons savoir à la fois que nous devons parler de Dieu et
 » que nous ne le pouvons pas, et par là même rendre à Dieu la gloire...
 » Passer au service du silence ? Dire adieu à la théologie ? Si nous
 » ne l'étions pas, il faudrait que d'autres fussent théologiens, et dans
 » les mêmes conditions. La mère ne peut pas abandonner ses enfants,
 » ni le cordonnier ses savates... »

« Il ne nous reste qu'à persévérer et rien d'autre... Maintenir

» notre regard, fixement, invariablement, sur ce que l'on attend
 » de nous,... et tout autant nous rappeler que Dieu *seul* peut par-
 » ler de Dieu.»⁽¹⁾

C. *Remarques.* Ma tâche consistait à vous donner une vue sommaire de l'attitude barthienne... Me hasarderais-je à l'apprécier ? Très brièvement.

Quelques mots d'abord de sa grandeur. Elle a sa source, cette grandeur, dans le caractère absolu du dualisme introduit par Karl Barth entre le monde de Dieu et le monde de l'homme. Ce dualisme libère, en effet, et l'essor de la théologie et celui de la philosophie. Théologie libérée, à même de déployer l'affirmation religieuse dans sa plus large ampleur en manifestant le souci le plus respectueux de la libre souveraineté divine. Deux fois proclamé dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce souci. Une première fois dans l'effort trinitaire des grands conciles où il s'agit de reconnaître l'essence divine des organes de la rédemption : le Christ et le Saint-Esprit. Une seconde fois au XVI^e siècle, par l'insistance avec laquelle les Réformateurs s'opposent à la doctrine du salut par les œuvres de l'homme. Il y a, dans l'efficace dislocation de toute confiance terrestre à laquelle s'acharnent Karl Barth et ses disciples — ils le disent et je suis disposé à les en croire⁽²⁾ — une poussée nouvelle, une nouvelle et puissante trouée de ce même mouvement.

Et de même, philosophie libérée, humanisme affranchi. La philosophie, l'humanisme, pourront aller leur train dans leur monde, qui est notre monde, le monde de l'homme et de la nature, et de la logique rationnelle et de l'observation empirique. La théologie allant dans son monde, qui est le monde de Dieu, son train, qui est le train de Dieu, la philosophie ira le sien, désempêtrée de toute préoccupation théologique. Barth, théologien à ses heures, qui sont dans sa vie les heures de Dieu, ne laissera pas d'être en d'autres heures, qui sont celles de l'homme, un philosophe averti, un humaniste féru de Goethe, un critique pénétrant, un impitoyable ironiste.

Mais la faiblesse de cette position n'en est pas moins réelle, faite de cette grandeur même ou en rapport intime avec elle. Elle a sa source, elle aussi, dans ce dualisme absolu, dans cette abyssale séparation des deux mondes, s'il est vrai qu'il faille irrévocablement la

(1) *Parole de Dieu et parole humaine.* Paris 1933, p. 197, 206, 218-219.

(2) Cf. *Révélation, Eglise, Théologie*, spécialement la première des trois conférences.

considérer comme *un fait*. Est-elle un fait ? Cela est fort douteux. S'il en était ainsi, si Dieu était en réalité totalement absent de notre monde ; disons ici (laissant de côté le problème de l'immanence divine dans l'histoire sainte) : si Dieu était en réalité totalement absent du monde de la nature et de la raison humaine, il y a longtemps que la conversation entre philosophes et théologiens serait rompue. Elle n'eût jamais commencé. Cet animal assez commun qu'est un théologien nourri de philosophie ou un philosophe ouvert aux données de la révélation chrétienne n'existerait nulle part. De nombreux esprits, qui n'ont rien d'anormal, ne reviendraient pas sans cesse, pour la confirmer, à la collaboration séculaire de la raison et de la foi révélée. L'apologétique ne serait pas toujours entreprise à nouveau comme elle l'est en effet ; elle ne le serait pas si elle se trouvait aussi inefficace que Karl Barth le prétend.

Bref, le dualisme qui, s'il était un fait, entraînerait l'intelligence et la conscience de nos dialecticiens (leur pensée, leur morale) à de funestes déchirements, n'est pas un fait... Mais il est peut-être — c'est sur cette note où se mêlent la réserve et l'adhésion reconnaissante que je voudrais m'arrêter — un postulat du sentiment chrétien, tel du moins qu'il se fait jour dans cette manifestation accentuée de l'Évangile qu'est le paulinisme. N'est pas rationaliste qui veut. Tous ne sauraient soutenir cet élan de l'idée qui emporte les hégéliens ; tous ne sauraient nourrir la confiance qu'il implique en la bonté foncière de la nature. D'autre part, la thèse traditionnelle de la coexistence des deux mondes, celui de l'homme et celui de Dieu, et de la collaboration des deux forces, celle de l'homme et celle de Dieu, cette image d'un coudoisement de l'homme et de Dieu, courante et commode, n'est vraiment intéressante ni pour la philosophie ni pour la théologie. Resterait à considérer le dualisme, la pure transcendance du monde de Dieu d'une part et de l'autre la totale corruption du monde de l'homme comme une limite idéale. L'action conjuguée de la réflexion philosophique et de la grâce nous y ferait tendre, sans nous permettre de l'atteindre jamais. La réflexion philosophique, à quoi il faut ajouter l'action morale, certaines méditations du sens esthétique, tout le labeur de la science, tout l'apparent bonheur et tout le réel malheur des initiatives de la liberté ne semblent-ils pas concourir, pour certaines âmes du moins, à préparer cette confession de la vanité du monde et de l'incapacité de l'homme, qui implique un plus mystérieux Appel ou qui en est le signe ?

Maurice NEESER.