

Un conflit doctrinal au sein de la théologie dialectique

Autor(en): **Grin, Edmond**

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-380278>

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.

UN CONFLIT DOCTRINAL AU SEIN DE LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE

L'année dernière, un conflit doctrinal d'une importance capitale pour la théologie et pour la vie de l'Eglise a éclaté entre deux des chefs de la pensée protestante contemporaine : les professeurs Emil Brunner et Karl Barth. Nous voudrions présenter les éléments essentiels du débat aussi impartialement que possible ; puis — sans nous ériger le moins du monde en juge — esquisser la solution que nous entrevoyons à cette controverse passionnante... et passionnée.

Le feu a été mis aux poudres au printemps 1934 par une publication de M. Brunner : *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (1). A plus d'une reprise, est-il dit dans l'introduction de cette brochure, Karl Barth a traité très durement son ami de Zurich. Déjà en 1933, dans la revue *Zwischen den Zeiten*, Emil Brunner a été désigné aux lecteurs comme un théologien peu sûr, inclinant à la fois vers le thomisme et vers le modernisme protestant, en un mot comme un traître. Plus tard, Barth est allé plus loin encore : il a carrément rangé Brunner dans la catégorie des conciliateurs, de ces gens qui ne sont ni froids ni bouillants, et qui sont cependant redoutables parce qu'ils disent tout ensemble le oui et le non.

Il n'est guère agréable d'être traité de la sorte. Cependant M. Brunner n'a pas eu même l'idée de se fâcher ; au contraire, il a éprouvé de la joie à lire son ami. Dans cette vivacité même il y a une preuve de fidélité à la tâche entreprise : tel un soldat d'avant-poste, Barth fait feu sur quiconque ne possède pas le mot de passe — fût-il un frère.

Mais, s'il y a incontestablement de la grandeur dans cette attitude résolue, — grandeur faite d'une entière sincérité — il y a aussi de l'étroitesse. C'est pourquoi *Natur und Gnade* poursuit un triple but : montrer que, malgré les apparences contraires, les deux théologiens sont animés d'une même volonté ;

(1) Tübingen, Mohr, 44 p. in-8°.

marquer nettement que les conséquences tirées par Barth de prémisses excellentes en elles-mêmes sont en somme extrêmement fâcheuses ; prouver enfin que le théologien de Bonn se trompe quand il considère comme traître quiconque ne le suit pas en tous points.

Si M. Brunner en appelle au jugement du public, c'est après avoir vainement essayé de convaincre un ami. Cet écrit n'a rien de polémique ; il ne poursuit qu'un but : la défense de la vérité.

Le grand mérite de Barth, selon l'auteur de *Natur und Gnade*, c'est d'avoir réussi, en peu d'années, à modifier du tout au tout la situation du protestantisme. Aujourd'hui on ne discute plus autour des idées chères à l'*Aufklärung* ; la préoccupation centrale de la théologie protestante, c'est la Bible, sa valeur pour nous, son sens. Et, dans la Bible même, le centre d'attraction, en quelque sorte, c'est le message retrouvé et proclamé par Luther : le salut par grâce pure, la croix, la justification par la foi. On comprend aujourd'hui ce qu'on a trop longtemps méconnu : le message de l'Eglise n'a pas deux sources et deux normes, la révélation et la raison, ou encore la Parole de Dieu et l'histoire. Ce petit mot *et* n'a l'air de rien ; pourtant il entraîne des conséquences redoutables. Sur ce point fondamental, je suis, dit Emil Brunner, en parfait accord avec Barth. Le titre de mon dernier ouvrage : *Das Gebot und die Ordnungen* ne doit pas induire en erreur. Il ne signifie pas : le commandement de Dieu *et* les communautés sociales. Ce *et* marque l'existence d'un problème et non pas du tout une coordination dont les résultats, du point de vue de l'Evangile, seraient singulièrement fâcheux.

Les prémisses posées par Barth sont donc parfaitement exactes, selon Brunner. Par contre les conséquences tirées de ces prémisses sont fausses. Par malheur le théologien de Bonn se refuse à le reconnaître. Intransigeant comme personne, il s'estime seul capable d'empêcher l'intrusion de l'hérésie dans l'Eglise. Oublierait-il qu'il peut, lui aussi, se tromper ?

Voici, d'après M. Brunner, les six conséquences, évangéliquement erronées, que Barth tire de sa double affirmation de la valeur unique de la Bible et du salut *sola gratia* :

1. Puisque l'homme, pécheur, ne peut être sauvé que par grâce, c'est donc que l'image de Dieu, reçue au moment de la création, a été *totalelement effacée* en lui par la chute. Ni sa nature, ni sa raison n'en renferment plus la moindre trace.

2. Puisque l'Écriture sainte est l'unique source de la révélation, il n'y a pas de révélation générale, pas plus dans la nature que dans la conscience morale ou dans l'histoire. Il n'y a qu'une seule révélation qui, elle, est parfaite : la révélation en Jésus-Christ.

3. Du fait que la seule grâce de Dieu est en Christ, il suit qu'il n'y a pas dans notre monde de grâce conservatrice, donc pas de Providence au sens traditionnel. Admettre une telle grâce, ce serait porter atteinte au caractère unique de la grâce en Jésus-Christ.

4. Par conséquent, prétendre que Dieu nous fait connaître sa volonté aussi par le moyen des communautés sociales au sein desquelles il nous fait naître et vivre : famille, Eglise, nation, etc., c'est une pensée nettement païenne.

5. Comme l'image de Dieu en l'homme a *totalelement disparu* du fait de la chute, il n'y a aucun point d'attache, dans l'être humain, pour l'action divine. S'il en allait autrement, c'en serait fait de l'œuvre rédemptrice et toute-puissante du Christ, qui constitue le cœur même de la Bible, comme l'ont justement relevé les Réformateurs.

6. Etant donné tout ce qui précède, la nouvelle naissance n'est en aucun cas un accomplissement. Elle est bien plutôt l'établissement, la création en nous d'un donné *totalelement neuf*. Le vieil homme est anéanti et remplacé par l'homme nouveau. Et cette « nouveauté totale » ne peut être le fait que d'un pur miracle. L'affirmation fameuse de saint Thomas : « La grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne », n'a aucune valeur chrétienne, selon Barth. Cette phrase renferme, au contraire, une hérésie redoutable.

A ces six affirmations de Karl Barth, M. Brunner en oppose six autres, qu'il prétend étayer par de solides arguments scripturaires.

1. D'abord la question de l'image de Dieu en l'homme. A en croire le professeur de Zurich, pour y voir clair dans ce grave problème, il faut distinguer nettement le point de vue formel du point de vue matériel. Au sens formel du terme, l'image de Dieu en l'homme, c'est l'élément qui différencie l'être humain de toute autre créature. Sur ce point-là, la Bible est catégorique. D'après Gen. 1, 26 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, et qu'il domine sur toute la terre » — et d'après Ps. VIII, 4-6 : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ?... Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu,... tu as tout mis sous ses pieds... », l'homme est bel et bien porteur de l'image de Dieu. Cette image divine, l'homme ne l'a pas perdue par la chute. En effet, même déchu, l'homme demeure le sommet de la création parce que, même pécheur, il reste un sujet, c'est-à-dire un être raisonnable et responsable de ses actes. Tout cela est si vrai que, pour sauver l'homme, *Dieu s'est fait homme*. Voilà pour le côté formel de la question.

Du point de vue matériel, par contre, il n'en va pas de même ; matériellement parlant, l'image de Dieu en l'homme est *totalelement* perdue, en ce sens que tout en lui est souillé par le péché. Sans doute, malgré la chute, l'homme est demeuré une personne, mais cette personne est déviée, faussée.

2. La révélation générale : Le monde est l'œuvre de Dieu. Or par définition, dit M. Brunner, on peut reconnaître dans toute création l'esprit de son créateur, car toute œuvre loue son maître d'une façon ou d'une autre. Relativement à notre monde, la Bible parle avec une grande netteté : « Les cieux racontent la gloire de Dieu et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains ». (Ps. XIX, 2.) La Bible va même plus loin : elle condamne celui qui ne sait pas discerner le chant de louange qui de la création monte vers Dieu. Singulière fidélité à la Bible, donc, que celle de Barth ! Sous couleur de sauvegarder le caractère *unique* de la révélation scripturaire, il supprime toute une partie

de cette révélation : la révélation de Dieu dans la nature. Barth oublierait-il que le péché, précisément, rend l'homme aveugle ? Et, dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains, l'apôtre Paul ne déclare-t-il pas *inexcusables* ceux qui ne savent pas discerner les perfections invisibles de Dieu, ces perfections qui éclatent aux yeux depuis la création du monde, pour quiconque sait regarder ? (1, 20, 21.)

Et l'on peut en dire autant de la conscience morale : elle nous donne le sentiment de notre responsabilité personnelle devant Dieu et, par conséquent, de notre péché. L'animal, qui ne se sent pas responsable devant Dieu, ne pêche pas.

La question qui se pose n'est donc pas, comme le prétend Barth : Y a-t-il deux révélations ? Cette question-là est tranchée une fois pour toutes — et affirmativement — par l'Écriture elle-même. La question à résoudre est bien plutôt celle-ci : Quel est le rapport entre les deux révélations ? A cette question, la Bible et la chrétienté tout entière répondent : la révélation naturelle ne suffit pas à nous amener au salut. Elle nous fait connaître le créateur dans sa majesté et dans sa sagesse. Mais l'homme, pécheur, remplace l'adoration de ce Dieu par le culte des idoles. La révélation en Christ, par contre, dépasse de beaucoup cette révélation première, et fait même pressentir à l'homme une révélation totale : la vision face à face. Les païens laissés à eux-mêmes pour un temps, et cependant point abandonnés de Dieu, c'est le message même de Paul aux habitants de Lystres (Actes xiv, 16).

3. Quant à la Providence — grâce qui conserve le monde —, elle est une réalité pour le chrétien. Cette grâce ne supprime pas le péché, mais seulement ses conséquences extrêmes. D'une part Dieu ne s'éloigne pas totalement de l'homme pécheur ; d'autre part il donne à l'homme déchu des moyens de parer aux résultats les plus redoutables du mal : l'Etat, par exemple, qui permet d'éviter les abîmes dans lesquels nous entraînerait le complet égoïsme.

Pareille notion de la grâce est nettement biblique. L'Évangile ne déclare-t-il pas que Dieu fait luire son soleil sur les bons comme sur les méchants ? Mais, naturellement, seul celui qui a été éclairé par le Christ peut reconnaître cette grâce générale.

4. Ce qui précède nous conduit à voir une manifestation de cette grâce conservatrice dans l'existence des communautés sociales au sein desquelles l'homme est appelé à vivre. Il y a, en effet, des institutions qui sont des constantes de la vie sociale, mariage, famille, Etat, etc., et sans lesquelles l'existence humaine serait impossible. Le degré d'importance de ces institutions varie. Mais, pour le croyant, elles sont toutes une preuve de la bonté de Dieu.

5. Quant au point d'attache, en l'homme, pour l'œuvre de la grâce divine, nul n'en peut contester sérieusement l'existence. En effet, Dieu adresse sa parole non pas à des pierres ni à des morceaux de bois, mais toujours à des hommes. Seuls des sujets humains sont susceptibles de recevoir le Saint-Esprit. D'où vient cette capacité, sinon du fait que, même déchu, l'homme porte encore en lui l'image de Dieu ? Si le péché avait détruit jusqu'à cette

capacité, il n'y aurait plus aucun pont entre Dieu et l'homme, et l'œuvre du salut serait compromise à tout jamais.

6. Le dernier point, l'homme nouveau, n'est ni moins important, ni moins évident. Ce que l'Écriture dit de la mort du vieil homme doit toujours s'entendre dans le sens matériel, et non dans le sens formel. S'il en allait autrement, l'identité du moi serait sacrifiée. Dans l'acte de la nouvelle naissance, la conscience du moi ne disparaît pas, comme dans l'extase mystique par exemple. Notre Dieu, qui est une personne, ne peut pas vouloir supprimer notre personne, fût-ce pour nous sauver. A cet égard, le passage Gal. II, 20, qui paraît friser le mysticisme, est cependant significatif : « Je vis, mais non pas moi pourtant, c'est Christ qui vit en moi ». Ce « je vis », qui suit immédiatement l'affirmation : « je suis mort à la Loi... j'ai été crucifié avec Christ » montre bien que la personnalité du sujet, au sens formel, *demeure* à travers la nouvelle naissance. Transformé par le Christ, le croyant ne devient pourtant jamais *Christ*.

On peut en dire autant des déclarations bibliques relatives au Saint-Esprit. Si la Bible fait de la foi l'œuvre et le don du Saint-Esprit, jamais pourtant elle ne déclare que ce soit, en moi, le Saint-Esprit qui croie ; c'est toujours moi qui crois, par le moyen de l'Esprit. « Ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment », lit-on par exemple dans I Cor. II, 9, 10, « c'est à nous que Dieu l'a révélé par son Esprit. » (Cf. I Cor. II, 12, qui parle dans le même sens.) C'est dire que, sur ce point encore, l'identité du moi, du sujet humain ne disparaît pas ; sans quoi la nouvelle naissance, qui est *réparation*, ne serait plus possible. Comment, en effet, réparer quelque chose qui n'existe plus ? Par contre, une chose abîmée, on peut la réparer de façon si complète, si totale qu'on soit obligé de dire : tout est devenu nouveau !

Telles sont, dit M. Brunner, les affirmations essentielles de ma théologie naturelle. Contre elles Karl Barth jette l'anathème. Oublierait-il que Calvin est allé beaucoup plus loin dans cette direction et que, sur le fond, Luther est en parfait accord avec l'auteur de *l'Institution* ?

Là-dessus M. Brunner examine brièvement ce qu'il appelle la théologie naturelle de Calvin. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail de cet exposé (1). Il suffira à notre propos de le résumer à grands traits.

Le mot nature a pour Calvin un sens particulier. Le réformateur désigne par ce terme la création originelle, si bien que pour lui les mots « la nature enseigne » sont presque synonymes de « Dieu enseigne ». Cette nature originelle, le péché l'a gâtée, mais non pas anéantie. Par conséquent, aujourd'hui encore cette nature nous « montre Dieu » et cette connaissance de Dieu par la nature vient compléter celle que nous donne l'Écriture. Comme le dit Calvin dans son style imagé : la nature nous montre les pieds et les mains de Dieu, mais

(1) *Natur und Gnade*, 1^{re} éd., p. 22 à 36. Toutes les affirmations de Calvin sont appuyées par des références. M. Brunner nous apprend que l'un de ses étudiants vient de se livrer à une étude approfondie de ce sujet encore assez neuf : « *Theologia naturalis bei Calvin* ».

non pas son cœur. Le cœur de Dieu, le pardon de Dieu, ils ne nous sont connus qu'en Jésus-Christ.

L'homme, beaucoup plus que la nature, a subi l'atteinte du péché. Depuis la chute, l'être humain est en proie à la division intérieure. Mais, si grave que puisse être ce déchirement, l'image de Dieu n'a pas totalement disparu de l'homme. Elle est abîmée, certes, mais non pas supprimée. En chacun de nous il y a, selon Calvin, un reste de cette image. A ce reliquat le réformateur attribue une importance très grande. Cette affirmation constitue même, à en croire M. Brunner, une des colonnes maîtresses de sa théologie. En effet, aux yeux de Calvin ce reste, c'est notre âme immortelle, notre conscience morale, le sentiment de notre responsabilité, et plus encore... Ce reste distingue l'homme de l'animal. C'est pourquoi il n'est pas permis de trop rabaisser l'homme : ce faisant, on porte atteinte à l'honneur même de Dieu.

M. Brunner conclut l'examen de son second point en campant les unes à côté des autres les trois positions théologiques relatives au résultat de la chute :

Pour le catholicisme, la chute n'a enlevé à l'homme que les *bona superaddita*, la perfection additionnelle ajoutée par Dieu à la créature par pure grâce — perfection point indispensable pour nous. Cela étant, les conséquences du péché ne sont pas si graves : c'est une maladie, et non une destruction.

Pour Karl Barth, la chute a totalement détruit en l'homme l'*imago Dei*.

Pour Emil Brunner, qui se prétend fidèle à Calvin et à Luther, la chute a abîmé l'image de Dieu en l'homme. Elle ne l'a pas supprimée pour autant.

Du point de vue de Barth donc, Brunner se rapproche évidemment de Rome. Mais il n'en va plus de même du point de vue des Réformateurs.

Le troisième et dernier objet de la brochure — la signification et la valeur de la théologie naturelle pour la théologie et pour l'Eglise — nous retiendra moins longtemps.

Selon Barth, défenseur d'une position extrême, aucune créature en elle-même ne peut avoir une ressemblance avec Dieu. Il faut la révélation en Christ pour que nous osions parler de cette ressemblance. Si donc, d'après Barth, nous appelons Dieu : notre Père, ce n'est pas que Dieu ressemble davantage à un père humain qu'à n'importe quel autre être, mais simplement parce que Dieu, dans l'Evangile, nous ordonne de l'appeler ainsi. Mais, dit Brunner, ce point de vue est tellement exagéré que dans sa Dogmatique Barth lui-même est obligé d'y apporter des atténuations. N'a-t-il pas écrit : La Parole est la forme par laquelle la personne divine entre en communion avec la personne humaine, et cela en pleine analogie avec ce qui se passe dans la sphère naturelle⁽¹⁾. Qu'est-ce à dire sinon que la théologie de Barth, infidèle à ses prétentions insoutenables, admet bel et bien la notion (formelle) de l'*imago Dei* ? Preuve péremptoire que nulle théologie chrétienne ne saurait se passer de cette donnée-là.

(1) *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, p. 139.

En effet, la notion formelle de l'*imago Dei* est condition de toute prédication chrétienne : sans elle, comment parler de Dieu aux hommes ? Et comment parler de l'incarnation de Dieu *dans un homme* ? — Condition, aussi, de toute pédagogie chrétienne : comment, sans cela, établir le contact entre l'Évangile et l'enfant ? — Condition, enfin, de toute apologétique chrétienne efficace : le refus de toute théologie naturelle risque fort d'amener à des conséquences redoutables, de condamner l'Église à un isolement fatal parce que total !

Assurément, dans le passé — à l'époque lamentable du rationalisme — on a fait un mauvais usage de la théologie naturelle. Est-ce une raison suffisante pour tomber aujourd'hui dans l'excès opposé ? Aucunement. Jusqu'ici la théologie dialectique a négligé la *theologia naturalis*. A notre génération de combler sans retard cette lacune !

* * *

A cet appel en faveur de la théologie naturelle, Karl Barth a répondu, en novembre 1934, par une brochure au titre aussi bref que catégorique : *Nein! Antwort an Emil Brunner* (1). A en croire le professeur de Bonn, il ne s'agit pas du tout, dans ce débat, d'une affaire personnelle. Il s'agit du cœur même de l'Évangile. Entre Brunner et lui il y a infiniment plus qu'une nuance théologique, il y a un véritable abîme.

Il serait fastidieux de reprendre ici un à un les six points controversés, et mentionnés déjà par deux fois. Nous nous bornerons donc à résumer de façon très brève les thèses essentielles par lesquelles Barth répond à son adversaire :

Prétendre que l'homme déchu a conservé une capacité naturelle à recevoir une révélation, c'est être infidèle à la doctrine des Réformateurs, à l'affirmation du salut *sola gratia* et *sola scriptura*. De plus, si les religions païennes sont vraiment une révélation partielle, mais imparfaite de Dieu, le caractère *unique* de l'Évangile est menacé, même abandonné. En outre, s'il y a, comme Brunner le déclare, une grâce conservatrice dans notre monde, que devient la valeur exclusive, absolue de la grâce qui est en Jésus-Christ ? Et surtout, attribuer la moindre valeur aux communautés sociales dans lesquelles Dieu nous demande de vivre, c'est oublier que l'homme — et par conséquent aussi tout ce qui porte son empreinte — est totalement pécheur. Le même motif nous interdit de statuer en l'homme une capacité quelconque à recevoir la Parole, un point d'attache quelconque pour l'œuvre divine, donc une image de Dieu (même au sens formel du terme), qui serait demeurée en nous malgré la chute. Au reste, Brunner joue vraiment par trop avec les termes *formel* et *matériel*. Il y a là une distinction facile, mais qui peut mener loin ! Enfin la nouvelle naissance n'est pas du tout, comme le veut Brunner, une réparation. C'est bien plutôt un pur miracle, opéré sur l'irréparable... Toutes ces considérations prouvent nettement qu'Évangile et

(1) Cette brochure constitue le n° 14 de la collection *Theologische Existenz heute* (Munich, Chr. Kaiser, 63 p.).

théologie naturelle sont des données antithétiques, absolument inconciliables. Prétendre opérer leur synthèse, c'est tenter une gageure. Si Brunner persiste dans la voie funeste où il s'est engagé, il ira forcément toujours plus loin de l'Évangile.

Qu'en est-il au juste de Calvin ? Barth conteste formellement que le grand réformateur ait pensé comme le veut Brunner. Interpréter Calvin de cette façon-là, c'est le trahir. Une étude de Peter Barth, le pasteur de Madiswil, spécialiste en la matière, se chargera de le prouver⁽¹⁾. Pour l'instant, le théologien de Bonn se borne aux grandes affirmations que voici : Jamais Calvin n'a parlé d'une connaissance de Dieu par la nature, connaissance que Jésus-Christ serait venu simplement parfaire, améliorer. La connaissance de Dieu restée à l'homme naturel depuis la chute est bien plutôt, d'après Calvin, la source d'abominables superstitions. Si donc il fallait lui trouver un nom, il faudrait l'appeler : point de répulsion, beaucoup plutôt que : point d'attache. Certes Dieu peut être connu par la contemplation de sa création. Mais c'est à ceux-là seulement qui connaissent le Christ que la création parle de Dieu, montre Dieu. Donc, loin d'être comme le support de la révélation totale en Jésus-Christ, la connaissance de Dieu par la nature suppose au contraire et exige la révélation en Christ. Sans elle, elle ne peut pas exister.

Et voici la conclusion de Karl Barth : la différence fondamentale entre Brunner et moi est affaire d'attitude religieuse. Pour ma part, j'affirme qu'il suffit pleinement de dire à l'homme : Tu es interpellé par Dieu — tandis que Brunner veut encore à tout prix montrer à l'homme comment il est interpellé. Singulier manque de respect à l'égard du Maître de nos vies ! De quelle façon Dieu nous atteint, de quelle manière Dieu nous trouve, cela ne regarde que Lui. La seule chose qui nous importe à nous, la seule chose que doit proclamer l'Église, c'est que Dieu a trouvé l'homme et qu'il le trouve, aujourd'hui encore, par Jésus-Christ.

La théologie naturelle ? Simple réponse au désir, tout humain, de succès dans la prédication, comme aussi réponse à la hantise d'abstraction qui empoisonne la théologie. Mais soyons sur nos gardes : cette théologie naturelle émane de l'Antéchrist en personne. C'est pourquoi elle ne peut apporter à la pensée évangélique que la maladie et la mort !

* * *

Au début de 1935 paraissait une seconde édition de *Natur und Gnade* ⁽²⁾. Alors même que la position théologique du professeur de Zurich n'a pas varié, il n'est pas sans intérêt de dire quelques mots de cette nouvelle brochure.

Nous nous arrêterons surtout à la préface qui est entièrement neuve.

(1) Elle a paru en janvier 1935 : *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, Theologische Existenz heute, n° 18, 60 pages. — (2) *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. Zweite, stark erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr, 1935, 60 pages.

Pourquoi — demande Emil Brunner — pourquoi l'apôtre Paul, qui ne veut rien savoir d'autre que Jésus-Christ crucifié, a-t-il commencé son exposé de la foi chrétienne aux Romains par des affirmations relatives à la révélation de Dieu dans la nature ? Rom. I, 19 et 20 parle du Dieu révélé dans ses œuvres, Rom. II, 15, de la Loi de Dieu écrite dans les cœurs. Est-ce là pur hasard ? Est-ce infidélité de l'apôtre à sa propre pensée ? Certes pas. Paul entend simplement poser une base pour une doctrine chrétienne de l'homme naturel, et aussi pour une doctrine chrétienne des religions païennes.

Pourquoi les païens sont-ils déclarés inexcusables ? Parce que, connaissant tout ce qu'ils connaissent naturellement de Dieu, ils ne l'ont cependant pas adoré. Autrement dit, Paul entend éveiller en l'homme naturel le sens de sa responsabilité en ce qui concerne son éloignement de Dieu. L'impiété ne provient pas d'un abandon de l'homme par Dieu ; l'impiété consiste dans le fait que l'homme s'est détourné d'un Dieu connu, et qu'il a adoré la créature au lieu du créateur. Par conséquent les païens sont païens, non pas parce que *privés* de toute révélation quelconque, mais du fait qu'ils se sont *détournés* de la révélation qu'ils possédaient. Cet abandon est péché, du point de vue humain, et, du côté divin, il suscite la colère de Dieu.

Ces constatations-là sont le point de départ de toute prédication missionnaire chrétienne. Preuve en soient les deux seuls discours missionnaires du Nouveau Testament : le discours de Paul à Lystres (Actes XIV, 15) et le discours de Paul à Athènes (Actes XVII, 22). Un missionnaire ne peut pas apporter Jésus-Christ aux païens autrement. Et, loin de causer préjudice à la doctrine du salut *sola gratia*, ces constatations rendent possible au contraire le message de la justification par la foi seule. Sur ce point Luther est catégorique : si la loi naturelle n'avait pas été inscrite par Dieu dans le cœur de l'homme, a-t-il dit quelque part, on pourrait prêcher longtemps, longtemps, avant d'atteindre les consciences. Les animaux ont, eux aussi, des oreilles, des yeux, un cœur ; ils entendent tout comme nous... Mais ils n'ont pas de loi divine gravée en eux.

Incontestablement cette révélation toute générale ne mène pas loin. A cause de l'aveuglement du péché, l'homme se forge des idoles ; il croit à la justice des œuvres, et prétend mériter son salut par ses efforts propres. C'est seulement grâce au Christ, par la foi en Lui que nous pouvons trouver le vrai Dieu dans la création. Mais cela, c'est la faute de l'homme — et non pas celle de Dieu.

Quant au texte même de cette seconde édition, il reproduit, à quelques détails près, celui de la première. En effet l'auteur estimait n'avoir rien à modifier d'essentiel. A la fin de la brochure, il a introduit une quinzaine de pages d'*Eclaircissements* relatifs à tels points pouvant prêter à malentendu. Les citations de Calvin, dans lesquelles s'étaient glissées pas mal d'erreurs de référence, ont été corrigées. La publication de l'étude de Peter Barth : *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin* apporte, selon Brunner, une confirmation complète des idées prêtées à Calvin dans *Natur und Gnade*. Le pasteur de Madiswil n'a prouvé qu'une chose, c'est qu'il n'y a pas, chez Calvin, de théologie naturelle au sens catholique, c'est-à-dire rationnel du

terme. Par contre, il n'a pas prouvé qu'il n'y ait pas chez le Réformateur une théologie naturelle chrétienne, au sens où l'entend Brunner. Et il n'a pas prouvé non plus que chez Brunner ces deux données se confondent. Si d'emblée Karl Barth avait reconnu et admis tout ce qu'on peut lire dans l'étude de son frère, j'aurais pu, nous dit M. Brunner, m'épargner la peine d'écrire ma brochure (1).

Répondre à Barth, l'auteur de *Natur und Gnade* y renonce. Dans ses parties les plus dures, *Nein* repose essentiellement sur des malentendus, que les *Eclaircissements* ajoutés à cette seconde édition dissiperont.

Quant aux cris de joie par lesquels les *Deutsche Christen* ont salué, dit-on, l'apparition de *Natur und Gnade*, ils importent fort peu : ils sont sans rapport direct avec le contenu de l'écrit. La preuve, c'est que certains adversaires de ce mouvement ont aussi jubilé. Au reste, quels que soient les dangers qui la menacent, l'Eglise n'a jamais le droit de porter la moindre atteinte aux données bibliques, ni de laisser certaines d'entre elles dans l'ombre. Nous ne sommes pas les maîtres de l'Écriture. Et bien loin d'affermir l'Eglise, toute atteinte portée aux données scripturaires ne peut que l'affaiblir.

* * *

Avant de dire en quelques mots notre sentiment sur ce grave problème, nous voudrions souligner l'importance capitale de la question. Importance théorique, d'abord : nous sommes là en présence d'un problème de toujours, comme celui des rapports entre la raison et la révélation, ou encore entre l'action de Dieu et l'action de l'homme. Importance pratique, aussi, car la solution adoptée a fatalement une influence sur toute la prédication et sur tout l'enseignement religieux.

Cela étant, il est infiniment regrettable de trouver l'esprit de parti à un pareil degré dans un débat dont il devrait être exclu. Nous n'en citerons qu'une preuve : parlant d'un voyage à travers la Suède comme expérience œcuménique, le Dr Winterhager écrit : « Le mouvement de la jeune Eglise de Suède a des principes théologiques qui sont à peine réformés. Ils sont bien plutôt dans l'esprit d'Emil Brunner » ! (2)

Pareille déclaration se passe de commentaires. Mais il serait facile de prouver à M. Winterhager que les Réformateurs, disciples de Paul, connaissaient une révélation de Dieu à l'homme et dans la nature et dans la conscience. Et l'ancienne théologie protestante a adopté ce même point de vue, basé sur l'Écriture (Rom. 1). De là est née la doctrine de la double révélation, générale et spéciale.

La lutte contre la théologie naturelle ne date pas d'aujourd'hui, certes. Mais au XIX^e siècle on protestait contre l'idée d'une révélation générale au nom d'une tendance philosophique : avec le néokantisme, avec les exagérations de la science surtout, Dieu était comme exclu de la nature... Aujourd'hui on mène l'attaque au nom de l'honneur dû à Jésus-Christ. Le relati-

(1) *Natur und Gnade*, 2^e éd., pp. v et 55. — (2) Cité par Paul Althaus dans la revue *Luthertum*, janvier 1935, p. 5.

visme moderne, disent Heim, Barth et leurs amis, a fait de la religion un phénomène entre beaucoup d'autres. Par là on lui a donné un caractère tout relatif. Or il faut, coûte que coûte, lui rendre son caractère absolu. Rejetons donc tout ce qui est entaché de relativisme, par conséquent la théologie naturelle, et comprenons tout « à partir de Jésus-Christ ».

Avec un pareil mot d'ordre, on peut aller très loin. Dans une publication récente, *Die Gewissheit um Gott und der neuere Biblizismus*, un disciple de Heim, M. Engelland, écrit par exemple : « L'homme naturel ne parvient pas à se débarrasser de l'idée qu'il peut, avec un droit égal, penser des données contradictoires, voler ou respecter le bien d'autrui, haïr ou aimer son frère » (1). Seule la rencontre avec le Christ transforme tout cela.

En présence d'affirmations aussi massives, nous demandons : ces déclarations sont-elles vraiment conformes aux faits ? Ne sont-elles pas plutôt dictées par l'esprit de système ? Le respect absolu du fait, le respect de toute la réalité dans sa complexité et dans sa richesse, voilà ce qui manque, nous semble-t-il, à beaucoup de penseurs religieux d'aujourd'hui.

On doit le reconnaître, la position théologique de Barth comme celle de Brunner est dictée par la conviction. Le professeur de Zurich est hanté par la vision des masses, des intellectuels surtout, qui ne comprennent plus le message de l'Evangile. Ces gens, il voudrait les atteindre et, pour cela, leur montrer qu'il y a un pont jeté entre Dieu et eux. Affirmer, au nom de l'honneur divin, que tous les ponts sont coupés entre le Créateur et la créature, c'est un malheur pour les âmes. Quel sens cela peut-il avoir de prêcher : « Tu es interpellé par Dieu » à des gens qui ne savent plus rien des choses de Dieu ?

Le nouveau professeur de Bâle ne peut pas autrement que s'opposer à son ami de Zurich, étant donné le but qu'il poursuit. Le seul souci de Barth, c'est de conserver le trésor confié à l'Eglise : la Parole de Dieu. Lui aussi, certes, est préoccupé par la situation spirituelle de tant d'hommes cultivés, étrangers à la foi. Mais, il en est certain, il suffira pour les gagner de leur prêcher fidèlement que Christ est mort et ressuscité aussi pour eux.

Nous l'avons dit au début de ces pages, nous ne pouvons pas prétendre, dans une étude aussi brève, apporter une solution à un problème infiniment complexe. Nous nous bornerons à marquer la seule position qui nous paraisse tenable, et pour ce, nous reprendrons brièvement les quatre points essentiels du débat.

a) Pour que puisse naître en l'homme le sentiment de culpabilité, une révélation générale est nécessaire. A cet égard la voie suivie par Paul est significative. Dans Rom. 1, 18 s., l'apôtre part de la révélation naturelle pour faire sentir à l'homme et son caractère inexcusable et sa désobéissance. Car cela seulement peut faire comprendre à la créature humaine sa culpabilité, la réprobation si méritée qui l'atteint de la part de Dieu et la valeur unique du Christ pour lui, seule porte de salut. Selon Barth, on doit se borner à prêcher à l'homme Jésus-Christ mort et ressuscité pour lui. Mais comment l'homme

(1) *Ouvr. cité*, Munich, Kaiser, 1933, p. 65.

saisirait-il ce message si on ne lui montre pas qu'il est coupable ? Et comment le ferait-on sans lui parler d'une révélation générale, antérieure au Christ ? Sans cette révélation-là, en effet, il n'y a pas de culpabilité. Ne l'oublions pas, il n'y a de péché que contre Dieu. Et s'il n'y a aucune connaissance de Dieu en l'homme naturel, cet homme ne peut pas pécher.

Si, après la chute, l'homme est encore capable d'une connaissance de Dieu, il n'est donc pas entièrement pécheur, dit-on. A notre avis il faut renverser les termes et dire : depuis la chute l'homme est tellement pécheur qu'il vit comme s'il n'avait aucune connaissance (naturelle) de Dieu, alors même qu'il en a une. Si on repousse cette connaissance-là de Dieu, le mot péché — encore une fois — perd sa signification. Mais tout cela, bien entendu, ne peut être compris que du chrétien.

b) Il importe grandement d'être au clair sur le sens des termes : l'image de Dieu en l'homme. La doctrine des *donna superaddita* nous paraît trop rationaliste pour être conforme aux données bibliques. Puisque Celui qui a « réparé les brèches » — le Christ — nous a appris à dire à Dieu : Notre Père, l'image de Dieu en l'homme avant la chute ne consistait-elle pas dans une relation filiale pleine et joyeuse entre l'homme et son Dieu ? En face de son créateur, l'homme se sentait « fils ».

Si cela est vrai, la chute représenterait la séparation volontaire d'avec Dieu, la rupture de cette relation filiale par désobéissance. Barth aurait alors raison dans une large mesure : l'image de Dieu aurait presque totalement disparu de l'homme, puisque l'homme naturel est devenu incapable de considérer Dieu comme son Père, et qu'il faut Jésus-Christ pour rétablir en lui cette « vision »-là. Mais il aurait tort en ce sens qu'il y a encore une relation entre Dieu et l'homme. A preuve les diverses religions. Seulement — c'est frappant — en dehors de l'Evangile, partout, même en Israël, l'homme tremble devant Dieu.

c) Les communautés sociales ont une valeur religieuse. Il semble bien que Paul (Rom. II, 14, 15) parle des « ordres naturels » créés par Dieu, et connus de tous les hommes. S'il en est ainsi, il est difficile de prétendre demeurer biblique tout en déclarant, comme le fait Barth par exemple : les ordres naturels n'ont qu'une valeur sociale... Comment comprendre, de ce point de vue-là, le passage Rom. I, 32 : le décret de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui ne respectent pas les « ordres naturels » ?

Luther, on le sait, a vu dans les divers cercles de la vie sociale une expression de la volonté même de Dieu. Pour notre part, nous sommes porté à lui donner raison. Car seul un acte de foi dans l'origine divine de ces cercles sociaux permet d'édifier une morale pratique, tant individuelle que collective, et permet par conséquent à l'homme de vivre en chrétien ici-bas. En dehors de cet acte de foi, pas de morale chrétienne possible, et partant pas de possibilité d'échapper à l'angélisme ou à l'illuminisme. Mais la souveraineté de Dieu doit être expressément réservée : celui qui est absolument libre ne peut jamais être lié par l'existence de communautés sociales qu'il a lui-même créées.

d) L'œuvre de la grâce est essentiellement une œuvre réparatrice.

Faut-il vraiment rejeter, comme hérétique, la formule de saint Thomas : *Gratia non tollit naturam, sed perficit* ?

Incontestablement cette formule est dangereuse, parce qu'elle peut favoriser l'idée anti-évangélique de mérite humain. Elle risque de faire oublier à l'homme que, quoi qu'il fasse, il demeurera toute sa vie un « fils du pardon », et que ses « œuvres » seront toujours insuffisantes pour exprimer sa reconnaissance au Dieu de pure grâce. Elle risque encore de faire passer au second plan la nécessité pour l'homme de mourir à soi-même et de ressusciter comme sarment nouveau greffé sur le cep Jésus-Christ...

Mais, malgré ces dangers, nous n'avons pas le droit de repousser totalement cette formule. Nous devons être assez respectueux de la vérité pour retenir de cette affirmation ce qui est conforme à l'Évangile, tout en nous gardant des erreurs possibles. En un mot, nous ne devons être ni plus sages ni plus prudents que Dieu.

La phrase de saint Thomas doit être conservée. Mais il la faut compléter. Nous le ferions comme suit : *Gratia non tollit naturam* — voilà qui assure la continuité du moi —, *sed totaliter reparat* — c'est la nouvelle naissance, avec son caractère d'entière nouveauté — *et perficit* — c'est la porte ouverte à la sanctification, qui se poursuit jusqu'à l'établissement de la perfection dans l'Au-delà.

On ne nous accusera pas, pour tout cela, de porter atteinte aux *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, auxquels nous tenons de toute notre âme. Nous sommes à l'abri de ce reproche du fait que nous affirmons que tout ce dont nous avons parlé est perceptible *pour le chrétien seulement*. C'est lui — et lui seul — qui reconnaît cette bonté de Dieu se manifestant et dans l'*imago Dei* point totalement perdue, et dans la révélation générale, et dans l'existence des communautés sociales, et dans le caractère total de la grâce.

De même la valeur unique, absolue du Christ est pleinement sauvegardée : seul il rétablit la relation filiale entre l'homme et Dieu, parce que seul il apporte ce dont l'homme a besoin sans pouvoir y atteindre par lui-même : la grâce du pardon.

Enfin, au point de vue tout pratique de l'évangélisation, nous ne pouvons qu'être d'accord, jusqu'à plus ample informé, avec les idées exprimées dans la nouvelle préface de M. Brunner. Aujourd'hui encore, les deux seuls discours missionnaires du Nouveau Testament nous doivent être un exemple et un modèle. N'est-ce pas pour cela que Dieu a permis qu'ils nous fussent conservés ? Il y aurait péril pour l'Église à l'oublier.

Edmond GRIN.