

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1947)
Heft: 142

Artikel: Études critiques : le système de Karl Barth à la lumière de la "kirchliche Dogmatik" III
Autor: Rilliet, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380479>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE SYSTÈME DE KARL BARTH
A LA LUMIÈRE DE LA « KIRCHLICHE DOGMATIK »,
III, I

Le cinquième tome de la *Kirchliche Dogmatik*, qui a vu le jour à la fin de 1945, rend aux lecteurs de cette étonnante construction intellectuelle l'immense service d'éclairer sur plusieurs points essentiels la pensée de l'auteur et de faciliter ainsi sa compréhension. Grâce à M. Karl Barth lui-même, la perplexité dans laquelle nous a longtemps maintenus une méthode d'exposition, magnifique de fougue, mais paradoxale de forme, diminue considérablement. Partisans et adversaires du barthisme ne devront plus désormais batailler seulement sur les conséquences de son système, mais prendre position pour ou contre celui-ci en l'étudiant dans ce qu'il a de fondamental. Quelles que soient d'ailleurs les conclusions auxquelles cette confrontation les amènera, tous seront d'accord pour admirer la surprenante puissance d'abstraction d'un homme qui tient en haleine depuis plus de vingt-cinq ans les théologiens protestants, et qui les a contraints *volens nolens* à s'occuper de ses idées, fascinant les uns, irritant les autres, sans que la plupart parviennent à déchiffrer le dernier mot de l'énigme intellectuelle qui leur était présentée.

Pourtant rien n'est en somme plus simple que la pensée de M. Karl Barth. Comme tous ceux qui, sur le plan de la philosophie, ont fait parler d'eux, il n'a fait, dans les milliers de pages qu'il a publiées, que tirer toutes les conséquences d'une ou deux idées centrales. Nous parlons intentionnellement de philosophie, car c'est à cette discipline que l'œuvre de notre compatriote nous paraît, en dernière analyse, appartenir. La théologie est le manteau dont il a recouvert un système qui prendra place, dans l'estime des historiens, à côté de ceux de Fichte, de Schelling, de Hegel, ses illustres prédécesseurs en Allemagne, la forme donnée à une pensée qui est, en fin de compte, une explication de ce monde dans sa réalité contradictoire, dans son *oui* et son *non*. Le pasteur qui, dans le presbytère de Safenwil, méditait sur le mystère de notre destinée, a cru retrouver toutes ses conclusions dans l'Écriture sainte, mais une analyse perspicace révèle souvent l'inadéquation des termes employés. Le vêtement trop étroit des mots bibliques

se déchire sous la pression d'idées qu'ils ne contenaient pas et l'originalité de la pensée barthienne apparaît.

La Dogmatique de M. Karl Barth peut être sommairement divisée en deux parties principales, d'importance à notre avis très inégale et dont les chapitres enchevêtrés doivent être séparés par l'analyse. La première expose sa conception de l'Écriture sainte. C'est une introduction à son système proprement dit et nous nous bornerons à en donner ici une très brève esquisse ⁽¹⁾. Le livre que le chrétien ordinaire vénère comme lui apportant la pensée même de Dieu, révélée par les prophètes, le Fils, les apôtres, et les actes merveilleux accomplis au cours de l'histoire pour le salut de l'humanité, devient essentiellement, pour le théologien-philosophe, le véhicule de la conception qu'ont eue de Dieu ceux qui l'ont rencontré. Cette définition, qui n'est pas sans analogie avec celle de plusieurs théologiens « libéraux », étonnera sans doute certains de nos lecteurs. D'autres méconnaîtront l'importance de la distinction à laquelle nous donnons tant d'importance, puisque la Bible, dans la seconde des deux conceptions opposées, nous apparaît plus comme une spéculation inspirée sur l'essence de Dieu que comme une révélation. Pour bien nous faire comprendre, nous prions ceux qui ont peine à nous suivre de recourir aux textes si clairs du cinquième volume de la *Dogmatik*. Qu'ils lisent eux-mêmes dans ce livre l'éloge que Barth fait de la légende ou *Sage* (p. 88-95 et 98-103) ; ils verront celle-ci décrite comme le revêtement poétique dont l'auteur sacré enveloppe sa connaissance de Dieu. La *Sage* ne contient rien d'historique (*historisch*), au sens où en français nous entendons ce terme. Elle ne relate que la *Geschichte* — au sens que Barth donne à ce mot — c'est-à-dire en somme l'événement dans lequel Dieu et l'homme se rencontrent. Mais alors que la *Geschichte* se passe souvent dans et à travers l'histoire (*Historie*), dans certains textes, comme ceux de la Genèse, il s'agit de rencontres, d'événements, antérieurs à l'*histoire* et en ce sens absolument *unhistorisch* ou *prae-historisch* (p. 88). Le récit de la création est en effet, pour M. Karl Barth, une description des actes divins, du mouvement de Dieu, en eux-mêmes, dans leur pureté originelle. L'auteur du premier livre biblique a saisi et décrit cette réalité première sous la forme d'un naïf compte rendu dont la lettre — au dire de M. Karl Barth — recouvre des profondeurs que l'humble lecteur des Écritures ignore. Tout dans ces deux premiers chapitres devient symbole pour le dogmaticien qui brosse, en partant des simples tableaux de l'écrivain anonyme — que la science du XIX^e siècle nommait Jahviste, Elohistes, ou P — une splendide fresque métaphysique.

Dans une telle perspective, l'Écriture n'est plus guère — reprenons le mot employé plus haut — que le *véhicule* d'une spéculation philosophique. Sa lettre ne compte plus que comme moyen de communiquer une Idée.

(1) Nous supposons connus du lecteur les quatre premiers tomes de la *Dogmatik* et nous nous y référons tacitement, ne mettant en évidence que les définitions précisées grâce au tome III, 1.

Le philosophe de la Genèse, dont M. Karl Barth croit retrouver la pensée, était-il un instrument choisi par Dieu ou seulement un penseur audacieux qui tentait de s'élever jusqu'au cœur du mystère originel ? Nous ne disputons pas maintenant sur ce point. Qu'il suffise de souligner que l'Écriture devient de toute manière le revêtement poétique d'un système qui nous décrit le mouvement de Dieu et ses rapports avec la vie et avec l'homme. C'est ce système qui va maintenant retenir notre attention (1).

* * *

Ce que le théologien contemporain nous décrit tout d'abord dans son livre (2) en se servant des termes du *Credo* — un Dieu qui est à l'origine d'une autre réalité que la sienne (p. 5), un Dieu qui a été créateur et qui l'est encore (p. 12), dont le monde dépend donc absolument (p. 15), un Dieu qui se tourne vers l'extérieur (p. 44) et cesse d'être seul avec soi (p. 45), un Dieu dont la vie intérieure multiple trouve une « correspondance », une « analogie » (p. 52) dans la vie qui existe désormais à côté de lui ; un Dieu qui, de même qu'il n'est pas seul en lui-même (le Fils !) ne veut pas non plus le demeurer en dehors de soi, qui est le Créateur comme il est le Père (p. 53) — la Genèse le raconte donc en des tableaux apparemment enfantins, mais dont M. Karl Barth démontre qu'ils ne le sont point du tout. Si le théologien du XX^e siècle est audacieux, s'il ne recule pas devant une description de l'essence même de Dieu, l'écrivain juif dont des siècles nous séparent lui fait écho et sa naïveté « barthianisée » se trouve merveilleusement accordée au commentaire d'un disciple qui pourrait bien être le maître ! (3)

Ce *mouvement* de Dieu dans son éternité dont il est parlé à la page 73, ce mouvement qui prélude à l'histoire (*Geschichte*) grâce à l'abaissement de l'être premier (p. 74), serait donc saisi et exprimé poétiquement par la *Sage* dans les premiers chapitres de la Bible. Avant que l'histoire (*Geschichte*) établisse son lien entre Dieu et la créature, il faut que celle-ci existe. Alors pourra se former le temps véritable (p. 78-80), c'est-à-dire la rencontre entre Dieu et l'homme, la création continuée dans les décisions (*Entscheidungen*) par lesquelles sans cesse le Créateur arrache l'homme au

(1) Cet article était déjà rédigé lorsque nous avons lu celui que le professeur danois Prenter a consacré à *Dogmatik*, III, 1, dans la *Theologische Zeitschrift*, 1946, p. 161-182. Nous avons été très heureux de l'accord qui existe entre le jugement de cet auteur et le nôtre. Mais, comme on le verra, déplorant avec M. Prenter la confusion entre foi et intellect que commet M. Karl Barth (voir l'analyse de l'*Einsicht*, article cité, p. 163), nous estimons que, sous le nom de foi, M. Karl Barth se livre purement et simplement à une spéculation métaphysique et nous voyons dans celle-ci une réédition de l'hégélianisme. — (2) Les références se rapportent à la *Kirchliche Dogmatik*, III, 1. — (3) Comme le dit, non sans ironie, M. Prenter, l'exégèse de M. Karl Barth est « trop belle » pour être vraiment convaincante (*art. cité*, p. 167).

néant et lui donne ainsi à la fois un présent, un passé et un avenir (p. 80). Entre l'histoire (*Geschichte*) actuelle d'ailleurs et le premier acte divin, celui de la création, comment établir un rapport de succession ou d'antériorité ? Le mouvement divin est un et toujours le même, en sorte que M. Karl Barth, dans un langage propre à égarer ses adeptes aussi bien que ses critiques, remarque que la grâce est l'*Urbild* de la création (p. 82). N'est-ce pas d'ailleurs à travers Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'ultime rencontre, que la vérité première nous apparaît (p. 29) ? (1)

Tout cela, la Genèse le dit — du moins à en croire la *Dogmatik*. Lisez plutôt : Dieu tout d'abord sépare la lumière des ténèbres (p. 130) et M. Karl Barth trouve une première fois dans cette affirmation biblique la conception de la Parole comme d'une réalité où se mêlent le positif et le négatif (2). Les ténèbres sont l'ombre de l'action divine ; elles ne sont jamais aujourd'hui, mais hier (p. 130), et toute création participe à cette rupture de la lumière d'avec la nuit. Aussi faut-il que chaque acte créateur soit accompagné de son versant négatif, pour que le jour reste partout le passage du soir au matin (p. 139). Le lecteur suit avec émerveillement l'effort du dogmaticien pour retrouver sa thèse essentielle dans l'humble description que nos pères attribuaient à Moïse et à travers lui à Dieu : n'y a-t-il pas les eaux d'en haut et celles d'en bas (p. 148), ce qui implique une limite ? Et la séparation de la terre d'avec les eaux (p. 158) ? Ou encore des créatures animées (p. 188) à côté de la nature sans mouvement, preuve que la vie est possible à côté du chaos (p. 189) ? Alors la création s'achève et manifeste le mouvement qui est en Dieu : la *göttliche Bewegung zu einem göttlichen Anderen und von diesem zurück* (p. 205).

Si nous ne craignons pas de lasser ceux qui jeteront les yeux sur ce sec résumé, nous énumérerions encore maints autres épisodes qui deviennent symboles du mouvement éternel de Dieu. Mieux vaut que notre lecteur recoure au texte même de M. Karl Barth : quelle baguette magique a jamais accompli plus de merveilles que son génie ! Les plantes, les oiseaux, la femme, tout se métamorphose en réalités ontologiques. Force est bien de choisir parmi ces prodiges : signalons les légumes mangés par Adam, symboles de la paix primitive (p. 234-35), tandis que la manducation des animaux, avec le sang répandu qu'elle implique, indique le début du drame de la *Geschichte*. Le repos de Dieu prouve sa liberté ; il existe en lui-même, avant d'inaugurer le mouvement fatal de sa révélation (p. 243), avant de « répéter » en sa créature ce qui était en lui-même (p. 244) et de se lier à elle pour poursuivre avec elle l'évolution dont M. Karl Barth est le chantre (3).

(1) Il faut lire sur ce point l'intéressante critique de M. Prenter (*art. cité*, p. 174), qui reproche à M. Karl Barth d'aller au-delà du triple *credo*, d'arracher la création à la foi pour la mettre dans la dépendance d'une *Einsicht* qui spéculé sur la rédemption. — (2) Point essentiel sur lequel M. Karl Barth reviendra systématiquement dès la page 424. — (3) En sorte, précise l'auteur de la *Dogmatik*, que le mot d'*immanence* convient (p. 244).

Ainsi la création révèle-t-elle le plan de Dieu (p. 260), il faudrait presque dire l'essence de Dieu. L'homme est l'*exponent* de Dieu, c'est son rôle, sa mission (p. 260). La création est donc le cadre prévu de la *Geschichte* qui débutera par la chute (p. 264). Et l'homme tiré de la poussière (encore un élément négatif) reçoit la mission de conduire celle-ci, comme cultivateur, de la sécheresse à la fécondité, c'est-à-dire de la mort à la vie (p. 268) : Jésus sera, de ce point de vue, le cultivateur parfait (p. 271), source de notre espérance, car la rencontre de Dieu et de l'homme dans la conjugaison de la mort et de la vie est l'acte dernier de l'existence (p. 280).

On sait que le paradis contient deux arbres, l'arbre de la vie et celui de la connaissance du bien et du mal. Le premier devient pour M. Karl Barth l'image de la vie en soi, telle que Dieu l'a préparée (p. 292 et 321) pour l'homme : aussi celui-ci n'a-t-il pas besoin d'en manger les fruits. Quant à l'arbre du bien et du mal, qui ouvre les yeux, qui apprend à distinguer le *oui* du *non* (p. 293), il représente le fait que Dieu seul peut séparer le bien du mal, le positif du négatif. L'homme ne peut usurper ce privilège et doit accepter la contradiction inscrite dans l'existence de la main de Dieu (p. 293). Avec la manducation, le drame de la *Geschichte* va commencer. Ce drame est sans doute nécessaire et la faute de l'homme aurait consisté à vouloir juger à la place de Dieu (p. 297). La créature qui usurpe la place du Créateur ne pourra atteindre que le néant (p. 298) : la connaissance en soi n'était cependant pas la mort, car la liberté de l'homme devait ratifier la décision de Dieu (p. 302), son *oui* et son *non* ⁽¹⁾. Au paradis perdu de la *Sage*, correspond dans la *Geschichte*, Israël, lieu nouveau où l'homme rencontre son Dieu dans la profondeur de sa chute (p. 312-313). Enfin la création de la femme rappelle, en inscrivant cette vérité dans la nature même de l'homme, que celui-ci a besoin d'un vis-à-vis (*gegenüber*), d'un « toi », d'une rencontre (p. 331) : l'alliance avec Dieu est ici préfigurée (p. 337). Le négatif que la *Sage* représentait ailleurs par la nuit reçoit un vêtement nouveau et inattendu : la blessure créée par l'ablation d'une côte (p. 339).

Laissons au lecteur le soin de se perdre dans l'étude de ce que la nudité paradisiaque peut devenir sous la plume de M. Karl Barth (p. 351 ainsi que dans l'allusion au *Cantique des cantiques* relevée à la p. 359) et soulignons le caractère audacieux de l'exégèse que nous avons tenté de résumer. Peut-être le théologien contemporain a-t-il vraiment retrouvé sous le revêtement de la légende la métaphysique qu'y avait cachée jadis un dogmatique de génie ? Peut-être a-t-il simplement affublé sa conception de l'absolu, de l'Être originel, d'images arrachées au vieux livre ? La question déjà

(1) On le voit, l'existence côte à côte d'un positif et d'un négatif est inhérente à la création ou, pour mieux dire, au mouvement de Dieu. Le négatif n'est pas la conséquence de la chute. La faute de l'homme se situe uniquement sur le plan de la connaissance. En Israël, le négatif ne disparaît pas (la croix !) parce qu'il appartient à l'essence de Dieu.

posée remonte à notre esprit, mais nous doutons qu'il soit possible d'y répondre sur le terrain de la seule exégèse. La virtuosité ⁽¹⁾ dialectique de M. Karl Barth aura raison — les notes serrées qui accompagnent le texte le présagent — de maintes objections. La discussion doit donc se porter sur la notion même de Dieu que son interprétation — juste ou fausse — du texte nous propose, et ceci à la lumière des pages capitales que nous trouvons à la fin du volume.

* * *

En effet, le paragraphe que l'auteur de la *Kirchliche Dogmatik* a intitulé : *Schöpfung als Rechtfertigung* nous livre sous une forme enfin dépouillée de tout pathos inutile la clef des allusions mystérieuses auxquelles se sont heurtés dans ses premiers livres les analystes de sa pensée. Chose curieuse, le dictionnaire du langage barthien que nous aurions si souvent désiré posséder nous est offert ici, après vingt-cinq ans d'attente. Les termes longtemps imprécis, parce que remplis d'un contenu ignoré de Luther ou de Calvin, s'éclairent. Chose plus curieuse encore, ces pages récemment imprimées rejoignent celles que nous avons lues dans *Parole de Dieu et parole humaine*, ou dans le *Römerbrief*. On s'est souvent imaginé que M. Karl Barth évoluait — et peut-être l'a-t-il cru lui-même ! Mais il devient permis d'en douter : l'intuition primitive, qui s'exprimait encore gauchement, s'est certes approfondie, clarifiée ; celui qui l'exprimait jadis en termes inadéquats a trouvé une meilleure expression de sa pensée : le fonds paraît être resté le même ; l'œuvre crie son unité.

La *création en tant que justification* (p. 418) est le titre d'un paragraphe capital. Le mot de justification y prend un sens inconnu du moine de Wittenberg qui se penchait avant tout sur le problème de son péché personnel. Ce qui était individuel chez Luther devient ici cosmique. M. Karl Barth ne s'intéresse guère aux angoisses d'un cœur tourmenté par ses fautes : sa préoccupation centrale est d'un tout autre ordre. Le monde est-il bon ou mauvais ? Faut-il à son sujet se réjouir ou désespérer ? Certains signes nous le disent voulu de Dieu (p. 419 et 424) : « fleurs et fruits, formes harmonieuses, couleurs et tons, faits qui conservent et favorisent la vie... » (p. 424). D'autres nous parlent de mort, de rejet. La création elle-même entend confusément ce *oui* et ce *non* ; elle ne sait comment les relier l'un à l'autre ; elle est tentée de mettre en doute l'aspect qui lui apparaît secondaire. Il est des philosophies tout à fait optimistes, d'autres tout à fait pessimistes (voir note, p. 446-476). La véritable sagesse, celle qu'enseigne la révélation, est de maintenir côte à côte le *oui* et le *non*, car tous deux ont leur origine en Dieu. Le *oui*, certes, est le dernier mot de l'énigme que nous sommes. Quand Dieu crée, il dit *oui*, mais en même temps qu'il

(1) Nous retrouvons sous la plume de M. Prenter (*art. cité*, p. 167) la même qualification et celle-ci contient évidemment à la fois un éloge et une réserve !

affirme et appelle du néant, il dit aussi *non*, ou, plus exactement — traduisons le texte même — « son silence appartient à sa parole. Ce qu'il dit s'accompagne de ce qu'il ne dit pas, son *non* appartient à son *oui*, son jugement à sa grâce. L'annonce qu'il fait de lui-même (*seine Selbstkundgebung*), la révélation du Dieu créateur, contient aussi, comme étant sa vraie parole, son silence, son non, son jugement » (p. 425). La révélation est donc toujours double, et c'est pourquoi elle ne s'identifie pas avec le *oui* du monde des créatures, elle inclut aussi le *non* que nous rencontrons ici-bas, sans être cependant liée au côté de l'ombre ⁽¹⁾. La révélation n'est ni le *oui* seulement, ni le *non* seulement ; elle est tous deux à la fois. Comme les fleurs et l'harmonie ont leur vérité, le désespoir, le sens de nos limites, la découverte de la perte intérieure ont aussi la leur (p. 427). L'obscurité cependant n'est pas toute la révélation et Dieu n'a pas seulement les témoins de son non, de son silence, de son jugement (p. 428). On ne peut arriver à Dieu par la seule *via negativa* (p. 429).

On comprend en quel sens la création est *justifiée* : c'est en ce qu'elle contient les deux aspects de la Parole de Dieu. La révélation elle-même dépasse ces deux aspects : elle les inclut ; elle dit un *non* et un *oui* absolu et ne s'épuise pas dans le *oui* et le *non* de la création (p. 432). Son unité absolue nous sera révélée en Jésus-Christ où le oui et le non s'unissent, où la mort se mue en résurrection. Christ est la réalité dernière dont la création n'était que le reflet. Dieu en lui nous rencontre dans le double aspect de son existence (p. 432), c'est-à-dire dans sa perfection (p. 433).

Grâce à ces pages si importantes, l'œuvre de M. Karl Barth s'explique enfin. Si une révélation nous était nécessaire, c'était bien celle — disons-le sans irrévérence — que contient la fin de ce cinquième livre.

Par elles nous comprenons les paradoxes déjà anciens — songez au *Römerbrief* et à *Parole de Dieu et parole humaine* — l'éternelle tension du *oui* et du *non* qui nous y était déjà exposée. C'est à cette lumière nouvelle qu'il faudra désormais lire les obscures descriptions de la Trinité (vol. I, 1) et surtout celles de l'élection et du rejet qui étonnaient à juste titre M. Gaston Deluz ⁽²⁾. Que Judas puisse être un témoin de Dieu, aussi bien que Pierre ou Jean, rien d'étonnant si le oui et le non unis forment l'existence. L'extraordinaire d'une christologie où Jésus apparaît vidé de toute grandeur morale ⁽³⁾ perd son mystère : ne fallait-il pas qu'en lui le non absolu

⁽¹⁾ Ainsi, l'ombre est liée à la lumière par la volonté de Dieu, pour ne pas dire par la nature même de Dieu. La notion barthienne du péché s'en éclaire. Il faut que le péché demeure même dans l'âme chrétienne ; l'idée d'une âme pénétrée et transformée par la lumière est exclue par le dualisme qui est à la base du système.

— ⁽²⁾ Voir sa thèse de doctorat : *Prédestination et liberté*, Delachaux & Niestlé (en particulier p. 103, 104, 155, 156, 157 et 194-197. Si le oui et le non sont les deux formes nécessaires de la Parole, on comprend que Judas aussi bien que Pierre soit témoin de la Parole et Caïn aussi bien qu'Abel (voir *Dogmatik*, II, 2, p. 391).

— ⁽³⁾ Voir nos études sur la christologie du *Römerbrief* et sur la christologie de la *Dogmatik* dans cette Revue, juillet 1942 et septembre 1944.

de la mort totale se fit entendre conjointement avec le oui absolu de la résurrection pour que Dieu soit entièrement révélé ?

La notion barthienne de la foi s'éclaire aussi : croire, c'est discerner l'éternelle dualité de Dieu révélé en Jésus-Christ. La foi ne supprime pas la tension : elle consiste à savoir que la contradiction a son origine en Dieu, que Dieu l'a portée et vaincue pour nous (p. 10 et 435). Pour parvenir à cette foi, il faut renoncer à l'optimisme comme au pessimisme, en sorte que le barthisme renvoie dos à dos le bourgeois et le romantique. La dialectique du oui et du non exige une souplesse que donne seule la gnose contenue dans la *Dogmatik* : toute connaissance partielle mérite donc d'être ébranlée. Si les pages que nous avons analysées éclairent la pensée de M. Karl Barth, n'expliquent-elles pas aussi son action, sa pédagogie ? Ce mépris de la piété, de l'œuvre constructive, ces efforts pour abattre aussi bien l'assurance des orthodoxes que celle des libéraux, qu'on lui a si souvent reprochés, n'étaient-ils pas nécessaires pour empêcher l'homme de s'arrêter à un seul aspect de la création ?

Certes, tout ce qui précède gagnerait à être complété par de longues citations, mais les limites fixées à un article de ce genre nous empêchent de livrer ici un matériel abondant et prêt depuis longtemps. Les livres maintes fois soulignés permettent, en effet, de retrouver les passages nombreux où le système de M. Karl Barth marque sa présence par des rigueurs inattendues, des conclusions déroutantes. A ceux qui ont peiné comme nous sur son œuvre de les relire. Nous avons ici maintenant, dans la mesure du possible et sans apporter d'autres références, à examiner ce que la construction élevée par M. Karl Barth vaut en soi.

* * *

Si nous la comparons aux dogmatiques de l'expérience, qui se basaient sur une étude psychologique de l'âme chrétienne, ou si nous la rapprochons de l'historicisme de l'école ritschlienne, la théologie barthienne se caractérise comme un brusque retour aux audaces métaphysiques auxquelles se plut le romantisme au début du XIX^e siècle. Son système, comme ceux de Hegel et de Schelling, satisfait l'esprit par la grandeur des problèmes abordés. Remonter à la cause première, s'efforcer de la définir, est un besoin permanent de l'homme : Platon et Aristote en savaient déjà quelque chose ! L'esprit ne se contentera jamais du plan limité de l'histoire ou de celui, profond certes, mais également restreint, de la psychologie : aux patientes recherches menées sur ce que nous pourrions appeler — reprenant un terme barthien — le plan horizontal, il préfère, à un moment donné, les grands coups d'ailes qui l'entraînent au-dessus de la terre. La Bible a sa métaphysique, et ce fut l'erreur du rationalisme, sous sa forme critique à la fin du siècle dernier, que de le nier. M. Karl Barth a eu raison de réagir, avec la vigueur que l'on sait : la nouveauté comme la vérité de son point de vue lui valurent un succès mérité.

Mais donner la place qui leur revient dans notre esprit aux réalités transcendentales et spéculer sur elles sont deux. Si l'absolu qui nous domine a sa place dans l'Écriture, celle-ci demeure d'une étonnante réserve à son égard. Elle parle de Dieu en termes enfantins, avec un anthropomorphisme continu. Les termes de Père, d'éternel, d'amour lui suffisent pour évoquer les réalités qui nous dépassent. La création est narrée de manière à ce que le plus petit comprenne ce récit. Moïse et David étaient bergers, ne l'oublions pas, comme plus tard Pierre et Jean furent pêcheurs d'hommes. Seul le rabbinisme hellénisé de Paul donne plus de place dans le livre des livres à la spéculation du théologien, mais demeure d'une extrême prudence. Message de vie, la Bible mêle à notre nourriture spirituelle juste assez de métaphysique pour que la grandeur de Dieu nous apparaisse. Peut-être y a-t-il un regret dans la réflexion de Paul (I Cor. XIII) : « Nous connaissons en partie », mais l'apôtre possédait assez de modestie pour accepter les bornes fixées par Dieu à notre soif de savoir.

M. Karl Barth appartient à la cohorte des impatients, et c'est sans doute pourquoi il a rallié des foules autour de sa théologie. La retenue de la Bible lui est étrangère et il poursuit le mystère, auquel si souvent nous nous heurtons ici-bas, jusque dans le sein du Créateur. Avec une audace qui frise le blasphème, il situe l'origine du mal en Dieu lui-même. Lorsque la Genèse décrit la chute, lorsque Job parle de Satan, ils se gardent de placer la source du péché en Celui dont les yeux sont trop purs pour voir le mal. La liberté humaine et la présence inexplicquée d'un ennemi sont les dernières réponses des textes les plus anciens à nos questions. Une parole de saint Jean les confirme : « Dieu est lumière et il n'y a point en lui de ténèbres » (I Jean 1, 5). La notion de la chute met tout le poids de la faute sur la créature qui a mal usé du don royal de la liberté.

C'est à cette prudence qu'échappe M. Karl Barth. Alors que Charles Secrétan, s'éloignant de Schelling, essaie de rejeter sur l'homme la responsabilité de son malheur, l'auteur de la *Kirchliche Dogmatik* nous présente ce qu'il faut bien appeler — que le terme déplaie ou non ! — une *idée* de Dieu dans laquelle le mal apparaît comme une nécessité. La Bible laisse entendre que le mal aurait pu ne pas exister et qu'il disparaîtra ; dans le schéma des origines que nous pouvons extraire des œuvres de M. Karl Barth, le mal est inévitable, le non accompagne toujours le oui, le silence est associé éternellement à la parole.

Certes, il serait injuste de ramener purement et simplement le barthisme à n'être qu'une réédition de Schelling et de Hegel. Si son système offre avec ceux de ces deux philosophes, avec celui du second en particulier — j'y reviendrai plus loin — d'indéniables parentés, il en diffère nettement par son insistance à rappeler la notion de révélation. C'est dans l'actualité d'une relation, qui a sa source dans l'initiative de Dieu, que celui-ci se découvre à nous et que nous percevons son essence. Peut-être faudrait-il parler, sur ce point, d'une christianisation de pensées empruntées aux philosophes

que nous venons de nommer. M. Karl Barth ne veut pas que son lecteur contemple du dehors une notion dualiste de Dieu. L'unité dans le créateur du *oui* et du *non*, du bien et du mal ne se découvre que dans la rencontre avec sa Parole, *hic et nunc*. Plus exactement, c'est le Christ qui nous dévoile le mystère dernier, ce Christ si spécial et si peu biblique du *Römerbrief* et de la *Dogmatik* qui unit le *oui* et le *non* dans le choc réconciliateur de la Croix et de la résurrection. Mais la volonté de relever le caractère actuel de notre connaissance de Dieu n'empêche pas celle-ci de reposer sur une base dont nous dirons volontiers, comme Ernest Naville commentant certains textes de *La philosophie de la liberté* et se demandant si son ami Secrétan échapperait à la méthode de Hegel, qu'elle est « métaphysique et universelle » (1). Il suffit de lire le cinquième tome de la *Dogmatik* pour s'en convaincre. Si M. Karl Barth a longtemps fait déferler sur nous sa théorie, nous entraînant dans le fleuve tourbillonnant des paradoxes afin que nous percevions ainsi l'unité originelle du *oui* et du *non*, il a bien fallu qu'une fois la source dont étaient issues ces milliers de pages apparaisse. Nous l'avons rencontrée dans *Dogmatik*, III, 1, sous la forme d'une théorie rationnelle, celle de la parole toujours accompagnée du silence.

Une telle audace, nous l'avons déjà dit, dépasse la prudence biblique. Si elle explique l'origine du mal de manière rationnellement satisfaisante, elle a l'inconvénient de le justifier. Comment condamner un *non* qui est le compagnon nécessaire du *oui* ? Les ténèbres ne font-ils pas ressortir la lumière ? Dans la perspective de la vérité que M. Karl Barth nous présente, une seule faute est possible : la négation de la conjonction du *oui* et du *non*. Pécher reviendrait donc à se croire purement *oui* ou purement *non*. Avec de telles prémisses, on s'explique que le barthisme combatte tous les satisfaits : les trop heureux, les trop paisibles. Mais la pauvre femme qui s'efforce candidement de servir Dieu *dans une conscience pure* (I Tim. 1, 3) risque de se voir plus mal traitée par lui que les êtres partagés entre Dieu et le démon.

Si cette conséquence dans ce qu'elle a d'outré peut être évitée par un maître dont la personnalité morale et la foi sont naturellement indépendantes de ses idées, si nombre de pasteurs barthiens retrouvent sur le terrain pratique le sens aigu des problèmes moraux et de leur importance que l'enseignement reçu avec enthousiasme risquait de leur faire perdre, la théorie barthienne justifiant le *oui* et *non* peut avoir cependant de fâcheuses répercussions sur l'estimation de la vie chrétienne. Le fait a été trop souvent signalé pour que nous y insistions (2).

(1) Ces mots se trouvent dans un exemplaire de la *Philosophie de la liberté* annoté par Ernest Naville, en notre possession. — (2) L'indifférence envers l'effort moral qu'ont professé tant de barthiens est bien dans la ligne du système. Ainsi s'explique la différence si nette qui sépare la conception calviniste du péché et de la grâce de celle de M. Karl Barth. Pour Calvin, il y a une régénération réelle, inconcevable dans la perspective de la *Dogmatik*. Même sur le point de l'élection, un accord est impossible. L'élection calviniste donne au croyant une assurance

Mais la conséquence la plus grave nous paraît la méconnaissance possible du rapport qui doit s'établir entre le Christ et ses disciples. Si le Sauveur du monde n'est plus que l'incarnation voulue par Dieu de son *oui* et de son *non* éternels, que devient le Maître doux et humble de cœur, dont un témoin de sa mort disait : *Celui-là est vraiment le Fils de Dieu ?* Il y a chez Kierkegaard, en dépit de son accentuation de la *Knechtgestalt*, un écho plus complet du message évangélique que dans le barthisme. Nous avons cité dans cette *Revue* (voir les deux études mentionnées plus haut) les textes si frappants où Jésus apparaît dépouillé de toute vertu, de toute grandeur. Le crucifix le plus vétuste dressé à un carrefour, l'Évangile le plus mal imprimé et le plus usé parlent un langage bien différent. Ce qui attire l'âme au Christ, c'est la perfection qu'il a réalisée ici-bas jusque dans le suprême sacrifice, la lumière brillant en lui au milieu des ténèbres que nous sommes. Le lecteur de M. Karl Barth est souvent tenté de s'écrier, comme Marie : « On a ôté mon Seigneur et je ne sais où on l'a mis » (Jean xx, 13). L'Église, qui a lutté jadis pour conserver son chef menacé par le rationalisme critique des exégètes, ne se le laissera pas arracher par un rationalisme métaphysique. Instinctivement, sans toujours comprendre la cause même de son inquiétude, elle se sent vaguement menacée, malgré l'orthodoxie verbale et le sentiment incontestable et puissant de l'absolu divin qui caractérise l'œuvre de M. Karl Barth ⁽¹⁾. Au temps du gnosticisme, un effroi semblable a dû saisir beaucoup de fidèles, mais le traité d'Irénée montre aussi que l'émanatisme de Basilide ou de Carpocrate ne fut pas sans exercer sa séduction sur beaucoup d'esprits ⁽²⁾.

Peut-être ce jugement paraîtra-t-il sévère à beaucoup ? Même ceux qu'étonne l'indifférence avec laquelle M. Karl Barth considère la destinée individuelle des âmes, lui savent gré d'avoir jeté à terre la critique biblique ratiocinante du XX^e siècle. Le service ainsi rendu à l'orthodoxie traditionnelle les empêche de regarder plus avant. Il faudra bien un jour se décider à examiner le redoutable problème posé par la nouvelle école. Cet article, intentionnellement, n'a ménagé aucune susceptibilité. Nous y avons parlé aussi fort qu'il était possible. Peut-être nous sommes-nous outrageusement trompé ? Le remède est alors à la portée de tous : il suffit de prendre les textes mêmes que nous avons cités. Si nous nous sommes mépris, nous sommes prêt à nous en excuser. Mais le silence n'est plus possible : un sérieux débat est devenu nécessaire.

Zurich.

Jean RILLIET.

difficilement compatible avec le jeu du oui et du non (voir sur ce point notre analyse dans l'*Election éternelle de Dieu* (Labor), p. 64, et la réponse de M. Karl Barth (*Dogmatik*, II, 2, p. 208).

⁽¹⁾ On comprend pourquoi, dans les milieux piétistes wurtembergeois, par exemple, l'œuvre de notre illustre compatriote suscite souvent plus d'inquiétude que d'admiration. — ⁽²⁾ Il est curieux de constater que M. Prenter arrive aussi, à propos de la notion de la création contenue dans *Dogmatik*, III, 1, à formuler le reproche de docétisme (*art. cité*, p. 175).

* * *

P.-S. — Il nous faut encore revenir ici brièvement sur la question, évoquée en passant, des rapports entre la philosophie de Hegel et la dogmatique de M. Karl Barth. Elle mériterait, à elle seule, une longue étude. La comparaison des deux systèmes fait constater à la fois de grandes ressemblances et de grandes différences. Tous deux contiennent les notions d'un Dieu en mouvement et de la présence en celui-ci, dans une éternelle unité, du positif et du négatif, de l'être et du non-être. La différence essentielle réside dans l'insistance avec laquelle M. Karl Barth relève la liberté de Dieu et subordonne l'esprit humain à l'esprit divin. On sait que Hegel, au contraire, les identifie. Les pages que M. Karl Barth lui a consacrées dans un cours sur l'histoire de la théologie protestante depuis Schleiermacher, professé à Bonn en 1929-1930, qui a été multicopié en 1943 par le pasteur Hans Walt, de Zurich, méritent d'être lues ; si l'auteur de la *Dogmatik* s'y oppose à certains aspects de l'hégélianisme, il ne peut s'empêcher de lui trouver de grands mérites ⁽¹⁾ et n'hésite pas à conclure son étude sur Hegel en affirmant que sa philosophie constituait « une grande question, une grande déception et peut-être aussi une grande promesse » (p. 167). Le lecteur de la *Dogmatique* — troublé par les rapports évidents qu'il constate entre une série d'auteurs — ne peut s'empêcher de se poser la question que voici : Dans quelle mesure, réagissant contre le subjectivisme aigu de Kierkegaard, qui lui-même était en réaction contre l'objectivisme hégélien, M. Karl Barth n'aurait-il pas évolué peu à peu vers une doctrine objective de la vérité qui rejoindrait l'hégélianisme, mais en le corrigeant, c'est-à-dire en mettant le mouvement de l'absolu dans la dépendance des décisions divines ? Le reproche essentiel qu'il faisait à Hegel en 1930 n'était-il pas d'avoir méconnu la liberté divine, parce qu'il avait confondu le mouvement humain avec le mouvement divin ? ⁽²⁾

Si l'on prend la peine de lire, dans la *Phaenomenologie des Geistes*, les pages où Hegel étudie le rapport du sujet pensant et de l'objet pour conclure à leur unité foncière, on a l'impression que le barthisme est, à maints égards, le transfert sur le plan métaphysique de cette théorie de la connaissance. Rappelons que la connaissance de l'objet dans la certitude sensible apparaît comme un mouvement constant, l'être ou la chose examinée étant perçu tantôt comme une réalité et tantôt comme son contraire. Ainsi ⁽³⁾ la définition du *maintenant*, qui est en cet instant la nuit, mais qui demain à midi sera non-nuit ; qui est donc successivement un existant et un non-existant, dont l'essence est d'être aussi peu jour que nuit, ou, si l'on préfère, à la fois jour et nuit. Cette ambiguïté de l'objet — voyez aussi l'étude de l'*ici* qui est tantôt arbre, tantôt non-arbre, mais plutôt maison — n'est

(1) Voir les pages 136-167, ainsi que celles où est analysée la pensée de Marheinecke (p. 223-230). — (2) *Cours cité*, p. 166. — (3) *Phaenomenologie des Geistes*, éd. Bolland, Leiden, 1907 p. 66.

pas sans rappeler l'ambiguïté de l'homme dans la *Dogmatik* qui, pour M. Karl Barth, est aux yeux du sujet divin tantôt élu et tantôt réprouvé, ou qui plus exactement est l'un et l'autre en Jésus-Christ.

Certes, il se peut que de telles analogies soient purement formelles. Mais elles donnent un nom au malaise ressenti souvent par le lecteur de la *Dogmatique* devant le jeu du négatif et du positif. Aux yeux de Dieu, la terre et l'homme ne seraient-ils finalement que ce que Hegel appelait *ein Allgemeines*, en sorte que le oui et le non, momentanément dissociés, seraient en somme deux faces contraires d'une seule et même réalité ? Si nous rapprochons ces remarques de la critique faite dans les *Stimmen der Zeit* en 1928 par le Jésuite G. Przywara ⁽²⁾ qui voyait dans ce barthisme un renversement du panthéisme libéral — le barthisme trouvant l'homme dans l'essence de Dieu et non Dieu dans l'essence de l'homme — disons que celle-ci nous paraît susceptible d'être reprise, mais en étant modifiée et précisée de la manière suivante : le barthisme serait un renversement du panthéisme hégélien, l'homme étant en Dieu comme l'objet de sa connaissance, l'homme étant connu au lieu de connaître. Cette différence très importante mise en lumière, le système de M. Karl Barth nous apparaît donc comme la reprise sur le plan théologique de quelques éléments essentiels de la pensée hégélienne. Comme celle-ci, il donne, par l'inclusion dans l'être de la contradiction, le sentiment d'avoir rendu hommage à la tension à laquelle notre existence est soumise, mais ce résultat — cette dissociation du oui et du non s'achevant dans une médiation — est finalement illusoire, le sérieux même de l'opposition entre le positif et le négatif se volatilissant à cause de leur unité dernière. Seule une liberté réelle de la créature et par conséquent une chute réelle — étrangères au système de M. Karl Barth comme à celui de Hegel — constituent un véritable, un tragique négatif. Ajoutons que, tandis que Hegel a développé les rapports établis entre sujet et objet dans le mouvement « horizontal » de l'histoire, le barthisme fixe le mouvement divin dans une ligne éternellement « verticale ». Pour Hegel, Dieu entraîne dans le mouvement de l'esprit humain ; pour M. Karl Barth, l'homme est saisi par Dieu et se découvre entraîné dans le mouvement de Dieu : différence considérable d'accent et de perspective, mais qui n'exclut pas une étroite parenté. Une théologie reprend souvent ainsi de son point de vue les thèses d'une philosophie.

J. R.

(1) Citée *Dogmatik*, I, 1, p. 178.