NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *Les chemins de la foi* . 97

* * * • *Trois Poèmes* 113

JOSEPH CZAPSKI • *Via dei Fiori* 116

* * * * * * • *Le Père Vayssière,* Quelques souvenirs personnels 127

MARCEL MICHELET • *La colporteuse,* Poème . . 145

CHARLES JOURNET • *L'ecclésiologie de Karl Barth* 149

BIBLIOGRAPHIES • *Capitalisme, communisme, socialisme. L'idée russe. L'esprit bourgeois selon Berdiaev, Bloy, Grœthuysen. — Marthe et Marie. — Urs von Balthasar.* 190

XXIVME ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1949

NOVA ET VETERA

paraîtra en 1949 en quatre numéros.

ÉDITEUR: FRAGNIÈRE FRÈRES, FRIBOURG (SUISSE)

Prix de l'abonnement:

Suisse: Fr. 10.—, le numéro: Fr. 3.50;

Belgique et Luxembourg: Fr. 100.—, le numéro: Fr. 35.— ;

France: Fr. 700.—, le numéro: Fr. 200.—. Compte courant postal 608 778, *M. Bernard Anthonioz, 37, avenue Rapp (PARIS VII^e^);*

Canada: $ 3.—, le numéro: $ 1,2. Le prix de l'abonnement est à verser à *Mademoiselle Germaine St-Laurent, Ministère du Commerce, Edifice Ouest, OTTAWA.*

Directeur: Charles Journet, Fribourg (Suisse)

Secrétaire de rédaction: R. P. Jean de la Croix Kaelin, O. P., 14, rue du Botzet, Fribourg.

Les chemins de la Foi [1]

I

C'est sous le signe de la foi que se déroulera la deuxième Semaine des Intellectuels catholiques. Les organisateurs de la Semaine m'ont fait l'honneur de me demander de vous parler de la vertu de foi dans la séance inaugurale. Je dois tout de suite éclaircir un petit malentendu concernant le titre de ma conférence et dû à des retards de correspondance. Le titre indiqué dans le programme: «Qu'est-ce que croire ? » n'a jamais été adopté par moi. Etant philosophe, non théologien, je n'ai nullement l'intention d'entamer un exposé sur l'essence de la première vertu théologale. Les recherches du philosophe chrétien présupposent la théologie, elles n'empiètent pas sur son domaine. Quand j'ai rédigé les réflexions que je vous proposerai aujourd'hui, j'ai pris comme sujet: « Les Chemins de la Foi ». J'espère que la signification de ce titre: « Les Chemins de la Foi », se précisera au cours de mon exposé.

Je l'ai rappelé à l'instant, je ne suis qu'un philosophe — pas même un de ces théologiens que la Minerve cartésienne décrivait ironiquement comme des surhommes. Pour vous dire quelque chose des excellences de la Foi je céderai la parole à qui est placé plus haut que les philosophes et les théologiens, à l'apôtre Paul lui-même.

Lorsque dans l'Epître aux Hébreux qui, si elle n'a pas été rédigée directement par lui, nous transmet du moins fidèlement sa doctrine et sa pensée, saint Paul vient à parler de la Foi, XI, 1-39:

La Foi, dit-il, *est la substance des choses que nous espérons...*

C'est par la Foi qu'Abraham mis à l'épreuve offrit Isaac en sacrifice...

C'est par la Foi qu'Isaac bénit Jacob et Esaü, en vue des choses à venir....

---

[1] Nous avons la joie de pouvoir présenter à nos lecteurs le texte de la conférence d'ouverture de la Semaine des Intellectuels Catholiques, prononcée à Paris, le 8 mai 1949.

C'est par la Foi que Moïse à sa naissance fut caché pendant trois mois par ses parents... C'est par la Foi qu'il quitta l'Egypte sans craindre la colère du roi...

C'est par la Foi que les Israélites passèrent la Mer Rouge comme une terre ferme...

C'est par la Foi que les murailles de Jéricho tombèrent...

Par la Foi [les héros de Dieu et les prophètes] ont conquis des royaumes, exercé la justice, obtenu l'effet des promesses, fermé la gueule des lions, éteint la violence du feu, échappé au tranchant de l'épée, ...mis en fuite des armées ennemies ; par eux des femmes ont recouvré leurs morts ressuscités...

On aimerait pouvoir tracer de nos jours le tableau de semblables merveilles. Est-ce parce que nous sommes des hommes de peu de foi ? Est-ce parce que l'âge actuel est pour la foi elle-même un âge d'angoisse et de nuit purificatrice ? On dirait qu'en attendant Henoch et Elie les signes et les merveilles se font si rares parmi nous que pour en maintenir périodiquement le témoignage la Reine du Ciel est obligée de se déranger elle-même et de tracer sur le sol de cette planète des lettres de feu proposées à l'inattention des mortels.

II

La foi elle-même est un mystère. Elle est un don du ciel, mais qui est reçu en nous. On peut observer, me semble-t-il, que le mode de fonctionnement qui caractérise en général l'état de l'intelligence à une époque comme la nôtre tend de soi, si nous n'y prenons pas garde, à se répercuter inconsciemment sur la manière dont la foi est reçue en nous, sur le chemin que la foi suit en nous. Précédant toute formulation d'une philosophie athée, parfois même dans des philosophies qui se targuent de faire une place à la religion, voire de la protéger, il y a un *mode de fonctionner* de l'intelligence qui est en lui-même athée, parce qu'au lieu d'avoir le zèle de l'être il élimine et évacue l'être. C'est peut-être pourquoi Kierkegaard, placé en face d'une intelligence fonctionnant de cette manière, et sachant bien par ailleurs les droits de la raison, a vu dans la foi une exigence de déchirement de l'âme, et un défi perpétuel porté à la raison.

Mais les remarques que je voudrais vous proposer sont d'un ordre moins général, elles concernent deux caractères typiques du

fonctionnement moyen de l'intelligence à notre époque. Je ne parle pas des théories philosophiques de la connaissance, en ce cas j'appellerais idéalisme et empirisme les deux caractères en question. Je parle de la façon concrète de mettre en œuvre leur intellect que les habitudes de l'époque imposent à un grand nombre d'individus pensants, et dont au surplus les théories philosophiques de la connaissance ne sont peut-être qu'un miroir. Cette façon concrète d'user de l'intelligence me semble caractérisée par deux symptômes, que je me permettrai d'appeler le productivisme mental d'une part, et d'autre part le primat de la vérification sur la vérité.

Le productivisme dont il s'agit a pour objet les concepts et les énoncés conceptuels, les signes et les symboles. A considérer le comportement intellectuel de beaucoup de nos contemporains on peut dire que nous négligeons autant que possible et méconnaissons le moment de passivité où nous *écoutons* avant de *dire*, où le réel capté par le sens et l'expérience vient s'imprimer dans l'intelligence avant d'être porté dans le concept ou l'idée à l'état d'intelligibilité en acte. Nous ne nous intéressons qu'à l'aspect *productif* de l'activité de l'intelligence, à la fabrication des concepts et des idées. Le résultat est que les signes ainsi fabriqués sont ce qui importe avant tout, et non pas l'être manifesté par eux. Nous allons au-devant des choses dans un jaillissement de formules. Nous poussons en avant des concepts incessamment fabriqués. Au moindre contact un nouveau concept est produit, dont nous usons pour tirer parti de l'être en nous protégeant de lui, en nous dispensant de le subir. Nous ne cherchons pas à voir, notre intelligence ne *voit* pas. Nous nous arrêtons aux signes, aux formules, à l'énoncé des conclusions. Nous avons attrapé une information sur le réel, elle nous servira, c'est tout ce qu'il nous faut. Il n'est pas question d'entrer par son moyen dans une vue du réel lui-même. Je lis au thermomètre la température qu'il fait aujourd'hui: je prendrai ou non mon pardessus pour sortir; de chercher avec cela à pénétrer ce qu'est la chaleur il est d'autant moins question que cette qualité ne nous offre pas de prise intelligible. Pareillement, j'apprends que tel de mes amis a perdu son père: je lui écrirai quelques mots de condoléances; il ne sera pas question d'entrer dans la vue de sa douleur.

Cette manière de fonctionner de l'intellect — appelons-la « fixation dans le signe » — fait très bien l'affaire des sciences phy-

sico-mathématiques, parce que celles-ci ne demandent à la réalité que de fonder les êtres de raison sur lesquels elles travaillent. Elle ne fait pas l'affaire de la philosophie. Elle ne fait pas l'affaire de la foi. Dans l'une et l'autre le mode de fonctionnement de l'intelligence n'est pas du type « fixation dans le signe », mais du type « passage au réel signifié », — comme lorsque savoir que mon ami a perdu son père est vraiment pour moi entrer dans la vue de sa souffrance, connaître que mon ami *est* dans la douleur. «La foi, dit saint Thomas d'Aquin, ne s'arrête pas aux énoncés, aux signes conceptuels, elle n'a son terme que dans la réalité même atteinte par le moyen de ces signes [1]. » C'est-à-dire dans le mystère substantiel de la Déité se communiquant à nous.

Eh bien c'est cela même que nous méconnaissons en pratique lorsque notre foi se laisse contaminer par le productivisme mental dont je viens de parler, emprunte le chemin suivi dans son fonctionnement par l'intelligence moderne. Alors elle se fixe dans le signe, elle ne passe pas, ou passe le moins possible, au réel signifié. Et ainsi elle fait injure à ces signes conceptuels infiniment précieux que sont les formules dogmatiques, par où le Dieu vivant se raconte lui-même dans notre langage, et dont la vertu et la dignité sacrées tiennent précisément à ce qu'elles sont les véhicules de la réalité divine. Il y a toujours eu des chrétiens pour qui savoir que le Christ a racheté les péchés du monde est une information du même type noétique que savoir que la température était ce matin de 12 degrés centigrades. L'énoncé leur suffit, comme la lecture du thermomètre leur suffit. Ils entendent bien utiliser cette information pour gagner le ciel — ils n'ont jamais été mis en présence de la réalité du mystère de la rédemption, de la réalité des douleurs du Sauveur, ils n'ont jamais éprouvé le choc de la connaissance de foi, les écailles ne leur sont pas tombées des yeux. Ce que je veux dire, c'est que le mode de fonctionnement de l'intelligence moderne risque de faire tenir pour normale cette manière de cheminer dans la foi qui, à la vérité, tend d'elle-même à évacuer la foi.

III

Le second caractère typique du mode de fonctionnement de l'intelligence contemporaine dérive naturellement du premier ; je l'ai

[1] II-II, qu. 1, a. 2, ad 2.

appelé primat de la vérification sur la vérité. Nous nous intéressons plus à vérifier la validité des signes et symboles que nous avons fabriqués qu'à nous nourrir de la vérité qu'ils nous montrent. Est-ce que pour bien des philosophes contemporains le mot même de vérité n'est pas devenu suspect ? De fait notre intelligence ne se soucie guère des délices et des séductions de la vérité, non plus que de celles de l'être ; elle s'en effraie plutôt ; elle s'arrête à la vérification, comme elle s'arrête au signe.

Quelles conséquences cette disposition d'esprit entraîne-t-elle à l'égard de la croyance ? La croyance repose sur le témoignage. Eh bien, croire ne sera pas pour nous être sûrs d'une chose *comme si nous l'avions vue*, sur l'affirmation d'un témoin digne de foi. Croire sera pour nous avoir vérifié qu'un témoin digne de foi rapporte une chose *dont nous lui laissons la responsabilité*, et que nous acceptons certes, mais sans nous engager personnellement sur sa vérité. Voilà qui fait l'affaire de l'histoire. Mais non pas celle de la foi. Car dans la foi je m'engage moi-même sur la vérité de ce qui m'a été dit, j'en suis plus sûr que de moi-même, parce que c'est la Vérité Première elle-même qui me l'a dit, par l'intermédiaire de l'Eglise qui n'est là qu'une cause instrumentale, un instrument de transmission du révélé, et qui est elle-même un objet de foi: « id *quod* et *quo* creditur. » « Il y a trois choses, écrit saint Thomas, qui nous conduisent à la foi du Christ: la raison naturelle, les témoignages de la Loi et des prophètes, la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Mais quand un homme a été ainsi conduit comme par la main jusqu'à la foi, alors il peut dire qu'il ne croit pour aucun des motifs précédents: ni à cause de la raison naturelle, ni à cause des témoignages de la Loi, ni à cause de la prédication des hommes, mais seulement à cause de la Vérité Première elle-même... C'est de la lumière que Dieu infuse que la foi tient sa certitude [1]. »

C'est ainsi que celui qui reçoit la grâce de la foi entend dans son cœur la voix du Père, est surnaturellement éclairé par le *lumen fidei*, et, d'un seul et même mouvement adhère aux vérités objectives proposées par l'Eglise, et dans un rapport ineffable de personne à personne se fie totalement à Dieu, Vérité Première, et se jette au Christ Sauveur.

---

[1] In Joan., IV, lect. 5, a. 2.

Il y a des croyants cependant dont la foi consiste seulement à accepter ce que l'Eglise leur enseigne en en laissant à l'Eglise la responsabilité et sans s'engager eux-mêmes dans l'aventure. S'ils s'enquièrent de ce que l'Eglise tient pour vrai, c'est afin d'être renseignés sur des formules dûment vérifiées qu'on leur demande d'accepter, non afin d'être instruits de réalités qu'on leur donne à connaître. Dieu a dit des choses à l'Eglise, l'Eglise à son tour me les dit, c'est leur affaire, moi cela ne me regarde pas, je souscris à ce qui m'est dit, et moins j'y pense plus je suis tranquille. J'ai la foi du charbonnier, et je m'en vante. A la limite une telle foi ne serait plus du tout connaissance mais seulement obéissance comme le voulait Spinoza. Et je ne crois pas sur le témoignage de la Vérité Première m'instruisant du dedans par le moyen des vérités universellement proposées par l'Eglise. Je crois sur le témoignage de l'Eglise *comme agent séparé*, sur le témoignage des apôtres pris séparément du témoignage de la Vérité première, qu'eux ils ont entendue mais qui ne me dit rien à moi ; je crois sur le témoignage des hommes. Où est alors la foi théologale ? Ici encore la manière dont l'intelligence fonctionne dans la foi tend pratiquement à évacuer la foi. Ici encore on a affaire à une intelligence qui dans sa manière générale d'opérer a renoncé à voir ; et qui par cela même fausse les conditions d'exercice de la foi. Car la foi, qui croit, et ne voit pas, réside — en dépendance de la volonté mue par la grâce — dans l'intelligence, dont la loi est de voir. De là vient qu'il est essentiel à la foi de n'être pas tranquille, mais de comporter une tension, une inquiétude, un mouvement auxquels la vision seule mettra fin. *Credo ut intelligam.* La foi est par essence un élan vers la vision, c'est pourquoi elle demande à s'épanouir ici-bas en contemplation, à devenir par l'amour et les dons *fides oculata*, à passer à l'expérience de ce qu'elle connaît « par énigme » et « dans un miroir ». A vrai dire la foi n'a jamais les yeux fermés. Elle ouvre les yeux dans la nuit sacrée ; et si elle ne voit pas, c'est que la clarté qui remplit cette nuit est trop pure pour un regard qui n'est pas encore divinisé.

Précisément parce qu'elle est une vertu surnaturelle infuse dans l'intelligence, il n'est pas étonnant que les modes accidentels selon lesquels celle-ci fonctionne à tel ou tel moment de l'évolution humaine aient tendance à affecter la foi elle-même dans ses conditions d'exercice. C'est en mal plutôt qu'en bien, je viens de le dire,

que l'affecte la manière de fonctionner de l'intelligence contemporaine. Un prêtre de mes amis me disait que selon son expérience du confessionnal bien des cas de doutes et vacillations sur la foi, qui n'ont rien à voir avec les authentiques épreuves de la foi, relèvent des habitudes de l'intelligence moderne que j'ai essayé de caractériser tout à l'heure. Et il se demandait si les âmes auxquelles il faisait allusion avaient jamais eu vraiment la foi. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'aujourd'hui l'esprit de foi doit remonter les pentes d'une intelligence déshabituée de la connaissance de l'être. Et sans doute il se peut qu'une foi héroïque soit d'autant plus pure et sublime qu'elle habite une intelligence dont le régime général lui est plus contraire. Il reste que de soi la foi demande, pour se trouver dans des conditions d'exercice normales, à résider dans une intelligence qui ait elle-même retrouvé son climat normal. Une intelligence exclusivement formée aux habitudes mentales de la technologie et des sciences des phénomènes n'est pas un milieu normal pour la foi. L'intelligence naturelle, celle qui est à l'œuvre dans le sens commun, est spontanément centrée sur l'être, comme la philosophie l'est d'une façon systématique et réfléchie. Jamais les hommes n'ont eu plus grand besoin du climat intellectuel de la philosophie, de la métaphysique et de la théologie spéculative ; c'est sans doute pourquoi ils ont l'air d'en avoir tellement peur, et pourquoi on prend tant de soin de ne pas les effaroucher avec elles. Elles sont pourtant l'unique moyen de rendre l'intelligence à son fonctionnement le plus naturel et le plus foncier, et par là même de mettre de nouveau ses voies d'accord avec le chemin propre de la foi.

IV

La foi est une communion obscure à la connaissance infiniment lumineuse que l'Abîme divin a de lui-même. Elle nous instruit sur les profondeurs de Dieu. Elle est au-dessus de tout système humain, si vrai soit-il ; elle porte sur le révélé, sur cela même qu'aucun nom humain ne peut nommer, et qui a voulu se faire connaître de nous en termes accessibles à tous. La transcendance de la foi entraîne un singulier paradoxe : la foi dans son domaine propre — dans les choses qui sont *de foi* — unit les esprits d'une manière absolue et sur des certitudes absolument centrales pour la vie humaine, elle

seule peut faire une telle unité entre les esprits — et la foi ne fait l'unité entre les esprits que par en haut, elle ne fait l'unité de doctrine ou de conduite dans aucun des secteurs de nos activités qui ne touchent qu'aux choses humaines, aux choses qui ne sont pas *de foi*.

Les Intellectuels catholiques qui prennent part à cette Semaine sont unis dans la Foi et dans la discipline de l'Eglise ; sur tout le reste, qu'il s'agisse de philosophie, de théologie, d'esthétique, d'art, de littérature, de politique (bien qu'il y ait des positions qu'aucun d'eux ne tiendra parce qu'elles sont incompatibles avec la foi) ils peuvent tenir et ils tiennent sans doute les positions les plus variées. L'unité de foi est trop haute pour s'imposer aux choses humaines, sinon quand elles sont dans une connexion nécessaire avec la foi. La foi elle-même veut la raison libre dans les choses humaines et garantit cette liberté. Et l'intelligence veut bien être captive, mais captive de Dieu seul, de la Vérité Subsistante.

La foi fait l'unité entre les hommes, mais cette unité elle-même est une unité divine, non humaine, aussi transcendante que la foi.

Et pourtant le bien n'est-il pas diffusif de soi ? Est-il possible que du haut des montagnes éternelles cette unité divine ne se répande pas dans nos plaines, portant avec elle à chaque moment sa vertu d'unification ? Oui, elle se répand, elle se communique ; oui, si nous avions l'esprit de foi, si notre foi n'était pas anémique et souffreteuse, si elle trouvait en nous les pleines conditions d'exercice qu'elle réclame de soi, si, informée par la charité pour être vertu parfaite, elle informait elle-même toute notre vie intellectuelle et morale, l'unité transcendante de la foi vive répandrait parmi nous l'unité à tous les degrés de nos activités humaines : mais de la façon mystérieuse et cachée, libre et internelle, et sous le mode transcendant qui est propre à la foi elle-même ; non par un conformisme ou une régimentation quelconque, non sous un mode visible et formulable et que la main peut saisir, mais par les ressorts tout spirituels et sous le souffle invisible des opérations de la grâce. Unité causée par la foi dans les choses qui ne sont pas de foi, donc unité d'inspiration, plutôt que de doctrine ou de conduite objective. Il n'y a pas de code ni de système capable d'exprimer une telle unité, elle naît aux sources de l'âme, comme cette paix que Jésus donne et que le monde ne peut donner.

Pouvons-nous essayer de la caractériser davantage ? Je dirai qu'elle comporte une certaine attitude produite par la foi à l'égard de la vérité, à l'égard de la sagesse, à l'égard de la liberté ; je dirai aussi qu'elle dépend de la profondeur à laquelle l'Evangile pénètre en nous.

V

L'unité dont je parle comporte une certaine attitude à l'égard de la vérité. Une attitude très simple, évangéliquement simple, une attitude de simple d'esprit. Avoir la candeur de préférer la vérité à tout opportunisme intellectuel et à toute rouerie, qu'il soit question de philosophie, de théologie, d'art ou de politique, une telle candeur requiert des purifications plus radicales qu'on ne pense. Tout philosophe aime la vérité, mais avec quels mélanges ? Le surmoi du philosophe est là pour introduire dans cet amour bien des monstres masqués. Analysez de ce point de vue les systèmes philosophiques, vous trouverez que nombre d'entre eux enveloppent non seulement une recherche sincère de la vérité, mais tout à la fois un sagace désir de trouver les positions intellectuelles les plus avantageuses ou d'être en connivence avec son temps, ou la passion de régner despotiquement sur un univers fictif afin de compenser je ne sais quelles frustrations. Si le feu de la foi purifiait notre amour de la vérité nous n'aurions pas tous la même doctrine, mais nous serions délivrés d'un nombre appréciable de motifs parasitaires de division.

Je voudrais signaler, en ce qui concerne la théologie, une autre manière dont l'opportunisme intellectuel peut se mêler à la recherche de la vérité. On sait qu'enracinée dans la foi surnaturelle, la théologie se sert des disciplines purement rationnelles et de la philosophie comme d'instrument pour acquérir quelque intelligence des mystères révélés. La philosophie est un *moyen* pour elle, elle choisit donc pour son service la philosophie la plus *utile* à ses propres fins. Eh bien, quelle sera donc la philosophie la plus utile ? Celle qui, plus ou moins vraie, plus ou moins fausse, a le plus de prise sur notre temps, et permet donc le plus facilement d'atteindre les âmes et de les tourner vers Dieu ? Voilà dans la sphère même du plus haut savoir l'opportunisme à la place de la vérité. Car la philosophie *la plus utile* à la théologie ne saurait être que la philosophie *la plus*

vraie, qu'elle plaise ou non à nos contemporains. L'instrument de connaissance mis au service de la vérité théologique ne saurait être que la vérité philosophique, telle que nous l'atteignons d'abord dans son ordre propre, tout naturel et rationnel: si disproportionnée qu'elle soit vis-à-vis du mystère divin, la philosophie est surélevée à son égard par l'usage même que la théologie fait d'elle, comme la cause instrumentale est surélevée en étant mue par l'agent principal; mais c'est la vérité philosophique, non l'erreur philosophique, qui peut être ainsi surélevée. Pour être un instrument utile, il est demandé à la philosophie d'être vraie, il ne lui est demandé que d'être vraie.

A ce point, je demande la permission d'ouvrir une parenthèse, parce qu'il me semble entendre quelques voix un peu choquées. « Voilà bien, me dit-on, où vous voulez en venir ! Vous voulez que nous soyons tous thomistes ! » — Plût à Dieu que, philosophes et théologiens, tous nous fussions thomistes, certainement c'est la grâce que je nous souhaite. Mais je ne veux pas nous obliger tous à être thomistes au nom de la foi ! Aux théologiens qui se méfient de saint Thomas ce n'est pas un manque de foi que je reproche, non, bien sûr; c'est seulement un manque d'intelligence. Ils peuvent être beaucoup plus intelligents que moi, je n'en doute pas. Ils ne sont pas encore *assez* intelligents. Leur foi n'est pas en question. Mes remarques au sujet de la théologie n'allaient pas plus loin que celles que je proposais tout à l'heure au sujet de la philosophie. Dans un cas comme dans l'autre je ne prétends point que l'unité qui descend de la foi aboutirait à une unité de système ou de doctrine. Mais à une autre sorte d'unité, invisible, informulable, qui dans le domaine humain lui-même de la théologie et de la philosophie serait une unité d'esprit, une même attitude d'esprit fondamentale. Elle diminuerait sans doute la diversité et l'opposition des systèmes, elle ne les supprimerait pas. Nous ne serions pas tous thomistes, mais dans notre amour de la vérité à tous il y aurait moins de mélanges.

Puisque je viens de parler du thomisme, je voudrais me permettre une autre digression, simplement pour marquer un point de fait. Je voudrais remarquer qu'entre les deux guerres une occasion historique a été offerte en France à ce qu'on a appelé la renaissance thomiste, et que l'intelligentsia catholique française n'a pas su en profiter. Elle avait autre chose en tête, des philosophies plus mo-

dernes, les exigences de l'activité immédiate, les rivalités d'Ordres, d'écoles ou de tendances. Je ne voudrais rien dire de désobligeant pour personne, je dois pourtant noter qu'un certain ferme propos de se garder de saint Thomas ne fait guère honneur à la perspicacité des enfants de lumière. Au surplus l'essentiel est que le travail continue, et il continue, et il continuera, en France et ailleurs. Le thomisme n'est pas mort et les ouvriers sont encore là, anciens et nouveaux, pour l'œuvre collective. Mais le thomisme aura toujours deux choses contre lui: l'enseignement même qui le vulgarise dans les écoles, avec ses manuels, ses formules stéréotypées, ses inévitables simplifications et ses inévitables routines; et sa propre perfection technique, qui effraye les esprits qui se croient originaux, et n'ont pas compris que les clefs préparées avec tant de soin par saint Thomas sont destinées à ouvrir les portes, non à les fermer.

Ma parenthèse est close. Il faudrait ajouter que l'attitude envers la vérité que j'ai essayé de décrire, et qui est produite en nous par la foi vive — l'esprit de foi, s'il était davantage répandu, ne la produirait pas seulement dans le domaine de la philosophie et de la théologie, mais aussi dans le domaine de l'art — où la vérité en question n'est plus la vérité universelle mais la vérité de l'intuition créatrice de l'artiste, de son unique, à quoi il s'agit d'être fidèle en y sacrifiant tout le reste; et il la produirait aussi dans le domaine de la politique, où la vérité en question s'appelle justice.

VI

J'ai parlé du premier caractère — attitude envers la vérité — de l'unité descendue de la foi transcendante. Le second caractère de cette unité est, me semble-t-il, une certaine attitude envers la sagesse. La sagesse est science savoureuse, *sapida scientia*, elle est fruition; et des trois sagesses distinguées par saint Thomas, sagesse métaphysique, sagesse théologique, sagesse de contemplation, cette dernière, qui opère selon le mode supra-humain du Don de Sagesse, et dont la racine est la foi vive, mérite par excellence le nom de sagesse. Eh bien donc, est-ce que la foi, comme je le rappelais tout à l'heure, ne tend pas d'elle-même à la contemplation, à l'expérience contemplative qu'à elle seule pourtant elle ne suffit pas à procurer, puisque cette expérience dépend aussi de l'amour et des dons du Saint-Esprit ? Si nous avions plus de foi nous tendrions les uns et

les autres, chacun selon son mode, vers cette expérience de l'union à Dieu qui est la plus haute Sagesse, nous comprendrions qu'elle seule rend l'action vraiment féconde. S'accomplissant par et dans la charité, la contemplation infuse tend au surplus à surabonder en action, mais seule, avec les épreuves qu'elle comporte, elle désapproprie vraiment, fait vraiment de l'homme un instrument, un coopérateur de Dieu. L'activité la plus généreuse, si elle n'est pas mystiquement désappropriée, si elle ne déborde pas en quelque manière de l'expérience de la contemplation, si cachée, si masquée soit-elle, risque fatalement de déboucher sur la déception, ou sur l'amertume.

Je crois bien que l'esprit de contemplation est appelé à assumer de nouvelles formes, à se faire plus souple et plus libre, à prendre les livrées de l'amour du prochain, à mesure qu'il se répandra dans la vie commune. Cela veut dire que l'action peut être un déguisement de la mystique, mais non pas qu'il peut y avoir une mystique de l'action. Il n'y a pas plus de mystique de l'action qu'il n'y a de mystique de l'inertie. Arrête donc, dit le Seigneur, *wait a minute*, tiens-toi un peu tranquille ; arrête, et vois que je suis Dieu.

Ceux d'entre nous qui ne croient qu'à l'activité auront sans doute quelques surprises. Nous avons tous lu le livre de Bergson sur les *Deux Sources*. Nous savons quelle leçon nous adresse un Aldous Huxley, qui ne comprend rien à nos dogmes, mais qui a saisi l'importance majeure de l'expérience spirituelle dans l'humanité. Nous savons quelle part une certaine méditation mystique, fût-elle d'ordre seulement naturel, a eue dans l'activité d'un Gandhi. Laissez-moi vous signaler qu'un livre écrit sur la contemplation par un poète qui s'est fait trappiste se vend actuellement par centaines de milliers d'exemplaires aux Etats-Unis, ainsi que l'ouvrage où le même auteur raconte sa conversion ; ce n'est là qu'un indice minime, mais qui m'intéresse particulièrement, parce que depuis bien des années je pense que le pays le plus actif du monde est travaillé par un obscur désir de la contemplation. A quoi ce désir aboutira-t-il ? Ce qui est sûr, c'est qu'en quelque lieu que ce soit du monde la sagesse et la contemplation sont des filles de Dieu dont la race humaine ne peut pas se passer.

VII

Le troisième caractère de l'unité descendue de la foi est, me semble-t-il, une certaine attitude à l'égard de la liberté. S'il est vrai que la grâce fait de nous des fils adoptifs de Dieu, la foi, plus profondément elle chemine en nous, plus intensément elle doit nous faire aspirer à la liberté des fils, à cette liberté d'autonomie qui est indépendance à l'égard des créatures et dépendance à l'égard de Dieu. Alors le théologien est libre à l'égard de la théologie, le philosophe à l'égard de la philosophie, l'artiste à l'égard de l'art, le politique à l'égard de la politique. Et cette sorte de liberté par où nous transcendons ce qui engage chacun de nous le plus inflexiblement est aussi une manière mystérieuse, ironique et ailée, de transcender nos différences.

Alors aussi nous sommes libres vis-à-vis du monde. Nous faisons passer l'invisible avant le visible. Nous mettons le social et le juridique à leur vraie place, qui est importante sans doute, mais secondaire. C'est aux forces en jeu dans les âmes que nous reconnaissons la première importance. Nous respectons en elles cette liberté dont nous avons pris conscience en nous-mêmes. Nous ne souhaitons pas que les hérétiques soient convertis en cendres, mais plutôt au Dieu vivant. Nous comprenons la portée du mot de saint Augustin: « Tu croyais haïr ton ennemi et c'est ton frère que tu haïssais. » Dans les plus durs conflits le sens des droits et de la dignité de notre adversaire n'est jamais effacé. Cette liberté intérieure, quand elle est mutuellement reconnue et respectée, est la marque d'une unité d'esprit qui touche au plus profond des relations humaines et qui réfracte en nous d'une certaine façon l'unité transcendante de la foi surnaturelle.

VIII

Ainsi c'est par rapport à la vérité, à la sagesse, à la liberté que se caractérise l'unité que nous cherchons à définir, et qui descend au cœur des choses humaines, mais qui ne concerne qu'une attitude d'esprit. Elle est trop subtile et ténue pour avoir une expression formulable, et toutefois elle est aussi d'une importance centrale et d'une portée souveraine — tout cela parce qu'elle procède d'une vertu surnaturelle unissant de soi les hommes dans l'adhésion à

la vérité divine et dans cette adhésion seulement, autrement dit parce qu'elle est cette unité transcendante répandue au delà d'elle-même, épanchée dans nos vases fragiles.

Il est clair que cette unité produite en surcroît par la foi dépend de la profondeur à laquelle l'Evangile descend en nous. Chaque fois qu'on relit l'Evangile une nouvelle face apparaît de ses exigences et de sa liberté, terribles et douces comme Dieu même. Heureux qui s'égare à jamais dans cette forêt de lumière, est pris au piège de l'Absolu rayonnant dans l'humain. Plus notre expérience grandit plus nous nous sentons loin de pratiquer les mœurs évangéliques, mais en même temps plus l'idée et le désir de leur mystérieuse vérité s'impriment en nous: c'est cela que j'appelle l'Evangile descendant en nous. Quand nous méditons sur les vérités théologiques, c'est nous qui méditons sur les vérités théologiques, mais quand nous méditons sur l'Evangile c'est l'Evangile qui nous parle; il suffit d'écouter. Et sans doute Celui que raconte l'Evangile n'est-il pas loin de nous, pour nous ouvrir un peu l'esprit, lorsque nous cheminons ainsi avec Mathieu, Marc, Luc et Jean. *Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit.* Restez avec nous, Seigneur, parce que le soir tombe.

Il me semble que si une nouvelle chrétienté doit venir à l'existence, ce sera un âge où les hommes liront et méditeront l'Evangile plus qu'il ne l'ont jamais fait.

IX

Je viens de faire allusion à l'idée d'une nouvelle chrétienté. A vrai dire j'y ai déjà fait allusion tout au long de cet exposé: qu'est-ce en effet que ces chemins de la foi dans les profondeurs des activités humaines, cette unité descendue de la foi dont j'ai parlé, sinon une des conditions préalables de l'avènement d'une nouvelle chrétienté?

Plus un espoir nous est cher, plus nous devons nous garder des illusions à son sujet. L'espoir en l'avènement d'un nouvel âge chrétien de civilisation est à mon avis un espoir à longue portée, à très longue portée. Ma position là-dessus était déjà indiquée dans un livre écrit il y a une quinzaine d'années. Les événements qui se sont produits depuis lors n'ont fait que confirmer ces vues — pessimistes quant au présent, optimistes pour le futur. Après la guerre l'esprit n'aurait pu prendre le contrôle des forces déchaînées dans le monde

malade que moyennant une sorte d'héroïsme impossible à demander aux nations. L'intelligence humaine ayant ainsi inévitablement manqué à sa tâche, on peut espérer que pour l'avenir immédiat les choses s'arrangeront vaille que vaille grâce aux ressources végétatives de l'humaine médiocrité, je veux dire grâce à une perspicacité en quelque sorte animale s'ajustant aux poussées naturelles de l'histoire. Mais à considérer dans son ensemble la période de l'histoire du monde où nous sommes entrés, c'est devenu une remarque des plus banales de dire que nous avons passé le seuil de l'apocalypse. La bombe atomique fait brillamment la publicité de Léon Bloy.

Est-ce à dire que la fin du monde est pour demain, et qu'après les grandes crises une nouvelle période de l'histoire du monde ne commencera pas ? Je pense, quant à moi, qu'une nouvelle période commencera, et c'est à cette période que je députe mes espoirs en l'avènement d'un nouvel âge de civilisation chrétienne mieux réussi que le moyen âge : *après* la liquidation générale dont nous avons vu les commencements — avouons que d'ici là il y a trop de poisons à éliminer — et notamment *après* l'événement capital annoncé par saint Paul, la réintégration d'Israël, qui suivant l'apôtre sera pour le monde comme une résurrection d'entre les morts ; — avouons aussi que les choses en sont venues à un tel point que pour que le christianisme prenne de nouveau la tête de l'histoire ce ne sera pas trop que les Gentils reçoivent l'appoint du vieil esprit des prophètes.

Si la nouvelle chrétienté que nous espérons n'est à attendre que pour un avenir éloigné, c'est dès à présent cependant qu'il faut la préparer, et avec d'autant plus d'énergie. Dans cet ordre des préparations historiques d'une nouvelle chrétienté, je crois que nous sommes redevables de gages précieux à l'effort des catholiques de notre pays. Permettez-moi d'apporter mon tribut d'admiration aux initiatives apostoliques qui ont pris naissance depuis la libération sur la terre de France, avec l'encouragement et le soutien inlassable de S.E. le Cardinal de Paris, et avec la bénédiction du Pape. Par la manière dont elles font pénétrer le ferment divin dans l'épaisseur du monde, par leur respect du mystère des âmes et leur confiance en les ressources de la grâce, par leur sens de ce que saint Paul appelle la philanthropie de Notre Seigneur Dieu, ces initiatives nou-

velles m'apparaissent comme les prémices de l'esprit d'une nouvelle chrétienté. Pour un homme qui a beaucoup voyagé par le monde il semble clair que la France a sous ce rapport le grand et dangereux privilège de se trouver en avance historique sur les autres nations. J'ai horreur du nationalisme en matière religieuse. J'ai conscience de ne céder à aucun sentiment de cette sorte en constatant qu'en France on comprend un peu mieux que dans beaucoup de pays que l'universalité de l'Eglise embrasse virtuellement le genre humain tout entier, en sorte que les catholiques n'ont pas seulement à prendre soin de leurs propres intérêts, de leurs hommes, de leurs œuvres, de leurs positions juridiques, mais aussi de tout ce qui touche aux biens sacrés de l'homme comme à la cause de la justice et aux exigences du droit naturel, ou aux souffrances des persécutés et des abandonnés, des offensés et humiliés de toute la terre. On y comprend aussi un peu mieux qu'ailleurs que la meilleure manière de gagner les victoires de l'esprit n'est pas de se retrancher derrière les murs d'une forteresse, mais de sortir sur les routes pour les conquêtes de l'amour et du don de soi. Enfin en dépit de l'activisme qui occupe aujourd'hui le devant de la scène, n'oublions pas que c'est en France, avant la deuxième guerre mondiale, que le renouveau des études mystiques a produit ses fruits les plus abondants et a contribué de la façon la plus large à réveiller le sens de la contemplation dans les milieux laïques comme dans les milieux religieux. Ce n'est pas amour-propre national, c'est simple constatation de fait de dire que beaucoup des chemins de la nouvelle chrétienté passent par notre pays.

Je ne veux pas terminer cette conférence inaugurale sans adresser au suprême gardien du dépôt de la Foi, au nom de tous les organisateurs et participants de cette Semaine, l'hommage de notre vénération. Ayant eu pendant trois ans l'honneur de représenter la France auprès de S. S. Pie XII et me souvenant avec une vive gratitude de son incomparable accueil, je suis particulièrement heureux d'exprimer, dans cette séance d'ouverture, les sentiments de dévouement filial et d'absolue fidélité qui animent les catholiques de France, et notamment les membres du Centre Catholique des Intellectuels Français, à l'égard de Ses enseignements comme à l'égard de Son auguste personne.

JACQUES MARITAIN

Trois poèmes

CHANT DE LA TENDANCE

L'aspiration infinie
Par laquelle je vais à Toi
En elle je Te connais
Comme l'amour éternel qui m'aspire
Et tire mon âme à soi

Tu me sépares de moi-même
Mon âme tend à me quitter
Je me perds en Ta charité
Je ne suis qu'un néant qui aime

Dans le cœur prisonnier de Ta main invisible
Tes secrets flamboyants paraissent s'entr'ouvrir
Tous nos sens dépassés — serviteurs inutiles
Recherchent le sommeil pour mieux T'appartenir

Et cependant je veille guettant Ton passage
L'esprit tendu vers Toi qui seul peux le remplir
Je n'ai pour Te saisir que le toucher de l'âme
Et cet amour cet amour qui me lie

Parfois pour soutenir le poids de Ta présence
Mon souffle gémissant s'évade en vocalises
Etrange mélodie et chant de la tendance
A Toi dont j'ai la connaissance mystérieuse
Et plus certaine que ma vie

Quand Ta miséricorde paraît se dérober
Si Ta justice me laisse aller à ma misère
Je me retrouve avec ma solitude
L'essaim des futiles pensées
Prend la place de Ta lumière
Le bruit se répand dans mes fragiles retraites

Ton absence est-elle feinte ou réelle
Une forme de Ta grâce ou de ma mort ?
L'angoisse et la déréliction
Seront-elles mon partage ?
Ou Ton dur amour

LA PRÉSENCE DE DIEU

Quand nous sentons Votre présence nous envahir
Nous submerger
Nous connaissons que Vous seul pouvez tenir ensemble
Notre cœur et nos os
Cet envahissement de connaissance pure de toute image
Et de toute abstraction
Divine en sa nature
Ferait éclater nos liens en un instant
Si Vous ne les gardiez unis
Ah ! comment subsister en telle connaissance
Sans liberté de Vous joindre à jamais

COMME ON MEURT

O douloureux repos ô pure inconnaissance
Dieu présent mais voilé
Du voile éblouissant de Vos Mystères de Votre essence
Aimant de toute créature !
Et l'âme que Votre Esprit attire
Vous même êtes présent et Seul en elle
Vous Dieu caché que nul de Son vrai Nom n'appelle
Elle n'a pour Vous parler que son souffle et sa plainte
Elle éprouve d'une crainte sacrée
L'œuvre que Vous accomplissez dans les profondeurs où elle s'ignore
Elle gémit comme l'arbre qui va tomber
Comme on meurt.
Elle souffre — néant — Votre action
Que son esprit contemple
Interdit submergé et se heurtant
Au cristal de Votre Domaine
Comme un aigle enténébré
Frappe de ses ailes errantes
Aux colonnes de l'air illuminé.

***

Via dei Fiori

Rome. Une petite chambrette. Un été torride. De la cour étroite, pleine de fleurs, les feuilles pointues, gris d'argent d'un eucalyptus, tamisent par la fenêtre une lumière verdâtre.

Je suis assis sur un divan étroit dans la chambre d'étudiante de Marie, Via dei Fiori:

Je l'ai connue toute petite fille il y a quelque vingt ans. Ses parents étaient nos voisins dans les confins orientaux de la Pologne. La Marysia de cette époque — je m'en souviens comme à travers un brouillard. Elle avait des boucles rousses soigneusement peignées, des tâches de rousseur sur son maigre minois. Elle jouait dans l'herbe, sur les terrasses, devant notre maison, sagement, avec précaution, pour ne pas salir ses robes.

Mais il est d'autres souvenirs qui nous unissent plus fortement: notre séjour en Russie entre 1939 et 1942. C'est cette « franc maçonnerie » souvent agaçante pour les autres qui nous rapproche, nous qui sommes sortis de Russie. Nous ne pouvons partager avec personne la réalité de ce que nous avons vécu, car pour nous même cette réalité n'est pas tout à fait distincte. Il s'y trouve un noyau de ténèbres, qui échappe en partie à notre analyse, mais que nous ressentons si vivement qu'il nous oppresse et nous sépare des autres hommes, qui eux n'y voient rien de plus qu'un faisceau « d'atrocités » plus ou moins grandes.

Il suffit que deux d'entre nous se rencontrent: « Vous étiez à Komi ? Non, à Karaganda ». Et c'est un flot d'abréviations soviétiques: *goulags*, *liessozagotowki*, *santchasti*, etc. Et ce sera assez de quelques misérables mots, de quelques dénominations, pour que l'autre ait une *évocation*, pour

---

[1] Nous sommes heureux de publier ces pages encore inédites de Joseph Czapski. Son livre *Terre inhumaine*, Editions Self 20, Place Dauphine, Paris, 1949 qui est « essentiellement le récit d'un an de séjour dans l'Union soviétique en guerre, 1941-1942 », — nous dirions, nous, le passage d'une âme humaine au milieu d'autres âmes humaines et d'une machine inhumaine, d'une âme d'artiste et d'une âme chrétienne, — est plein de pages déchirantes, et plus propre que toutes les propagandes à nous donner la vérité sur une Russie dont notre cœur ne se détachera jamais. *(N.d.l.R.)*

qu'il sache déjà ce que son interlocuteur a vécu dans les espaces immenses de l'URSS, parmi des Russes, des Kalmouks, des Ouzbeks, au milieu de bandits (d'« ourks »), de fanatiques, ou parmi des hommes simples, très malheureux, et souvent très bons. Il y en a eu qui n'ont en somme pas tellement souffert personnellement, si ce n'est de la faim ; et ce n'est pas seulement les insultes et les outrages qui comptent. Il s'agit d'autre chose.

Combien sommes-nous qui, avant 1939, faisions des lectures sur la Russie et qui, cérébralement, en connaissions tout dans les grandes lignes. Mais chacun de nous, en séjournant dans l'Union Soviétique, a dû tout redécouvrir à nouveau de ce monde qui pour les uns est le monde de l'esclavage et pour les autres le monde de l'espérance.

* * *

Quand je rencontrai pour la première fois Marie, après tant d'années chez un ami commun, Prélat du Vatican, je fus immédiatement frappé par cette humanité concentrée, silencieuse, de si rare valeur.

On peut difficilement parler de beauté à propos de cette femme trop élancée, de cette tête au cou si fin qu'il était émacié, de cette bouche sensuelle posée sur une petit mâchoire étroite, de ces fortes pommettes presque mongoles.

Sous le casque lourd de cheveux d'un roux cuivré, coiffés à la garçonne, de grands yeux verts au regard droit, frappant de hardiesse.

Aujourd'hui Marie, dans la chaleur étouffante de cette après-midi romaine, me sert chez elle un fort café américain dans de petites tasses blanches. Je la regarde aller et venir, à pas légers et rapides, dans sa chambrette. Après quoi s'asseyant à mes côtés sur le divan, elle tourne vers moi son pâle visage mobile, et pourtant très paisible. A chaque sourire de ses lèvres fortes, des zébrures délicates sillonnent ses joues, comme si la peau en était trop fine. J'ai l'impression singulière, la certitude même, d'avoir sous les yeux un alliage rare de courage et de finesse. Tout ce qu'elle me dit a l'accent infaillible de la vérité et offre une précision de nuances peu commune.

* * *

Marie fut emprisonnée dès 1939. Elle était alors infirmière à l'hôpital de Krzemieniec. Détenue dans cette ville jusqu'en juin 1940, puis à Tarnopol et à Kharkow, transférée ensuite dans quatre prisons successives,

elle aboutit à une station de répartition de l'ancienne Sibérie méridionale, dans la steppe de Karaganda.

Et voici ce qu'elle me relate:

« On n'y faisait rien, tout au long de cet hiver. Mais vers le printemps les « vahabs » se présentèrent: des hommes qui venaient choisir leurs esclaves. C'était toujours l'impression que j'avais en les voyant. On prenait parmi nous des femmes pour les travaux les plus divers: pour soigner les vaches, les moutons, pour le drainages, pour travailler aux champs. Les « vahabs » passaient lentement entre les couchettes de planches en nous examinant, et leur choix se faisait littéralement « d'après la tête » de chacune. Je ne voulais pas quitter la baraque pour l'inconnu, j'appris donc à fuir les « vahabs ». Dès que l'un d'eux entrait dans la salle, je me cachais derrière les couchettes.

» Un jour pourtant, quelqu'un vint dire que je serai employée, dès le lendemain comme infirmière et qu'il y aurait beaucoup de travail. Il devait arriver des gens d'un camp disciplinaire. Le bruit courait qu'il y avait une épidémie dans ce camp, qu'il en arriverait des dizaines de ces malheureux empoisonnés par le cuivre, car ils n'avaient d'autre eau à boire que celle qui suintait de la mine. D'autres encore étaient gravement atteints d'avitaminose. On se mit à préparer un cantonnement pour les arrivants.

» Pour commencer, il en arriva quelques-uns. On les descendit de voiture, ils ne pouvaient pas marcher. Etendus dans le corridor ils ressemblaient à des cadavres. Ils se traînaient par terre. Il y en avait quatre ou cinq: hommes ? femmes ? Que sais-je ! Des squelettes. Ils ne pouvaient même pas parler. Fiévreusement les infirmières s'affairaient en préparant de l'eau chaude. Les malades étaient couverts de crasse et de poux. Nous n'avions pas de baignoires, quelques baquets seulement. Je pris l'un des malades, un vieillard, et voulus le porter. Je lui demandai son âge. Il me répondit dans un murmure qu'il avait... dix-huit ans !

» Le lendemain, les malades commencèrent d'affluer à la baraque, mais déjà moins exténués: c'étaient surtout des « ourks » (ourks ou ourkatch était le nom qu'on donnait dans les camps et les prisons aux criminels de droit commun): ils formaient dans les camps, la plupart du temps, des groupes parfaitement organisés terrorisant tous les autres détenus. Dans ma salle, il y avait exclusivement des bandits. Pas même des voleurs mais bien des assassins condamnés à dix ou quinze ans de travaux forcés. Je me rappelle qu'avant leur arrivée nous avions soufré les baraques, qui

après deux désinfections gardaient encore des milliers de punaises sous chaque planche.

» On envoya les grands malades à l'hôpital. Chez moi, dans ma baraque il y avait une salle de dysentériques, d'hommes atteints d'avitaminose aiguë, et de nombreux empoisonnés par le cuivre. Ces derniers étaient enflés et pouvaient à peine se mouvoir. Une des malades mourut dans la nuit, puis on emporta les femmes. Je restai avec les hommes. Le chef de la NKVD m'expliqua qu'en Russie la vie humaine ne vaut rien, que je ne devais pas me laisser impressionner ni par ces hommes, ces bandits, ni par leur état de santé et faire la ronde une fois seulement durant la nuit. Ensuite, je pouvais ne plus bouger, les laissant crier et faire du tapage. S'ils hurlaient par trop fort, je pouvais appeler la sentinelle du mirador. A part cela il ne me recommanda qu'une chose: découvrir lequel d'entre eux était le « chef ».

— Si vous vous entendez avec lui, tous vous obéiront.

» Ils me donnaient beaucoup de difficultés, ces bandits. Ils avaient le génie de me chiper les rations du repas, parfois sur deux cents rations, il en manquait cinquante ! Ils volaient les couvertures. Ils se volaient tout mutuellement. De plus, ils jouaient aux cartes, ce qui est formellement interdit en Russie, et je sais que plus d'une fois ils jouèrent la vie d'un homme. De loin, ils indiquaient du doigt un malade et il était entendu que le perdant devrait assassiner ce malade et le gagnant aurait les hardes du mort.

» Ils me questionnèrent au sujet de ma provenance. Je leur dis que j'étais une voleuse à la tire. Satisfaits ils m'appliquèrent des tapes sur l'épaule en me disant: « Toi, tu es des nôtres, il ne t'arrivera rien de mal ».

» Le premier jour, toutes les feuilles de température de ma collègue disparurent. Elle était au désespoir. C'était un papier « officiel ». Elle savait que si elle ne retrouvait pas ces papiers, on prolongerait la durée de sa peine. Elle s'en vint dans la salle supplier qu'on lui rendît ses feuilles. Un instant après, on lui avait rapporté les papiers.

» Les thermomètres me valurent à moi une autre pénible aventure. J'avais apporté des thermomètres dans la salle. Deux individus firent exprès de me bousculer. Les thermomètres tombés à terre se brisèrent. Le mercure s'était répandu, et les bandits s'en emparèrent aussitôt. Je savais à quoi leur servait ce mercure: précisément à s'empoisonner les uns les autres. Et subitement je n'y pus résister.

» On s'étonnait dans les prisons de mon endurance, mais c'est parce qu'il y avait quelque chose qui s'était desséché en moi pendant ma captivité. A ma première journée de détention j'avais pleuré douze heures de suite ; après quoi je n'avais plus versé une seule larme. Pourtant cette fois je n'y tins plus. J'allai dans le coin d'un réduit abandonné, à côté de la salle des malades, là je me mis le visage contre le mur, et je fondis en larmes.

» Soudain je sentis une présence derrière moi. C'était un homme de trente et quelques années : il me toucha le coude et me demanda si j'étais Polonaise : « car moi aussi je suis Polonais » me dit-il (il ne savait plus parler polonais).

» Pourquoi pleures-tu ? A cause de ces sales thermomètres ? N'aie pas peur, tous m'obéissent ici et on te rendra ce mercure. Seulement ne pleure pas. Tiens, *je vais leur parler.*

» Il s'en alla, et ce fut évident que c'était bien lui le « chef ». Il réclama le mercure et on le rendit. Il m'affirma que pas un cheveu ne tomberait de ma tête, et il en fut ainsi. Il s'appelait Charles. Il me dit qu'il se souvenait encore que sa mère parlait le polonais. Il m'avoua le motif de sa détention. Il avait une fiancée, il tua un homme, on le condamna à cinq ans. Revenu au bout de cinq ans il sut que sa fiancée l'avait trahi.

» — Eh bien, pouvais-je ne pas la tuer ? Et maintenant on m'a collé encore dix ans... »

* * *

L'après-midi romaine est étouffante, nous ne comptons plus nos tasses de café. Marie continue son récit, il est difficile d'arrêter son flot de souvenirs. Je lui demande soudain :

— Etes-vous croyante ?

« ...Oui... à ma façon... »

J'insiste. — Mais vous êtes catholique, vous pratiquez ?

Encore une ombre d'hésitation :

« Comme tout le monde... Oui, par périodes. »

— Cela n'est pas tout à fait clair pour moi. Aidez-moi à mieux comprendre :

Marie baisse la tête, s'exprime avec peine, lentement, en pesant ses mots.

« Comprenez-moi, on nous a appris au catéchisme que Dieu est un, et que Dieu est juste ; or, j'ai la foi, une foi totale, tout en rejetant l'une

de ces affirmations. Si Dieu est *un*, Dieu *n'est pas* juste. Il est impossible de croire en un seul Dieu juste si l'on a regardé les hommes, il est impossible de croire qu'ils sont tous créés à l'image et à la ressemblance de Dieu et de ce Dieu *seul*... Mais si Dieu est *juste*, comment pouvons-nous croire qu'il soit *un* ? Non, Monsieur, il y a Dieu et il y a Satan, et les hommes ne sont *pas* créés *seulement* à l'image et à la ressemblance divine ».

Nous nous taisons. Je dis après un moment de réflexion :

— C'était, me semble-t-il, la croyance des fidèles de Zoroastre, c'est celle des Mazdéens que nous avons rencontrés en Iran.

« ...J'ignore la croyance de ces gens » répond Marie d'une voix détachée.

Je lui demande, après un instant de silence, quels réflexes religieux elle a observés en Russie. Marie s'anime.

« Je vous raconterai quelques scènes dont je me souviens. Je n'en ai pas vu beaucoup. Ce furent la plupart du temps des réflexes timides, à peine esquissés, ne dépassant pas en général le stade de l'étonnement, d'une émotion étouffée, d'une ancienne habitude, ou encore celui de la surprise, surprise de gens pour qui ce monde de la religion n'a absolument pas existé ou presque pas. Le contact avec les Polonais qui manifestaient leur sentiment religieux d'une manière presque provocante, éveillait parfois des réactions inattendues».

Un souvenir personnel me revint à cet instant à l'esprit. En 1939, au lendemain de notre défaite les Russes nous emmenaient entassés comme du bétail, abattus et affamés, dans des camps lointains. C'était au début d'octobre. La physionomie d'un vieux cheminot attira mon attention. Il longeait au petit matin notre convoi tandis que nous chantions en cœur notre vieux cantique « Au lever de l'Aurore » :

... Beaucoup sont morts
Qui se sont hier couchés
Nous nous sommes réveillés
Pour chanter Tes louanges.

La figure jaune du vieux cheminot moustachu grimaça de mépris : « Et c'est ce qui s'appelle un peuple intelligent ! » grommela-t-il.

Je raconte cette scène à Marie.

« J'ai au contraire assisté à beaucoup de réactions différentes, me dit la jeune femme. Dans la prison de Krzemieniec, en 1939, nous avions un gardien nommé Sacha. Il avait 28 ans tout au plus. Je ne sais à quoi

nous devons sa conduite très humaine à notre égard. Il était, disait-on, épris de la fille d'un agent de la police polonaise. En tant que membre de la NKVD, il ne pouvait obtenir l'autorisation de l'épouser. C'était l'époque ou l'on nous surveillait moins étroitement. Dans la cellule où nous étions détenus se trouvait une lucarne qui donnait sur les latrines. Nous étions évidemment fort curieux et sautions jusqu'à cette lucarne pour observer les entrées. C'était notre seul moyen d'obtenir des nouvelles de l'extérieur. Nous chantions aussi en chœur des cantiques. Un grand nombre d'entre nous priaient. Un jour une jeune Juive, détenue avec nous, sauta pour regarder par la lucarne au moment même ou le gardien entrait dans notre cellule. Il lui demanda pourquoi elle faisait cela alors que c'était défendu ; la Juive chercha un démenti, assurant qu'elle n'avait pas sauté. Alors Sacha s'avança et vint tout près d'elle.

— Pourquoi mens-tu, si tu crois en Dieu ? — demanda-t-il à mi-voix.

» Dans cette même prison, un soir, je priais à genoux. C'était ainsi, vous le savez, en Russie. Beaucoup d'entre nous ne se cachaient pas pour prier, ceux mêmes qui en Pologne ne priaient qu'à peine. On venait de remplacer les geôliers, des Ukrainiens, par des Grands Russiens et des demi-Tartares, plutôt braves gens. L'un d'eux entra un jour dans la salle au moment ou j'étais agenouillée et s'arrêta derrière moi. Je sentais sa présence mais ne regardais pas en arrière. Finalement il n'y tint plus, me prit par le bras et me posa avec l'accent du plus grand étonnement cette question : — Mais que fais-tu là ?

» On nous disait que les vieux seuls priaient en URSS sans l'avouer aux enfants. Mais cela n'est pas exact pour toute la Russie soviétique. J'ai vu moi-même un village où, dans chaque chaumière, il y avait des icônes, où les enfants priaient aussi, et où tout le monde se signait avant chaque repas.

» Dans le dernier camp où j'ai séjourné, j'ai assisté à un événement que je n'oublierai jamais : un procès de religieuses. On disait que c'étaient des religieuses qui ne voulaient pas travailler, qui se révoltaient. Aucune peine, disait-on, n'agissait sur elle. C'était, je pense, comme une espèce de troisième ordre religieux orthodoxe, car on ne les avait pas arrêtées dans des monastères — liquidés de longue date — mais dans leurs foyers. S'il s'agit du refus de travailler, vous connaissez la Russie, vous savez que les lois changent fréquemment et que, suivant les endroits, elles diffèrent. Dans notre camp, le régime était encore relativement libéral. Il fallait avoir refusé trente fois le travail pour être jugé. Mais déjà au bout de trois

jours de refus, on diminuait la ration de pain, puis on supprimait presque entièrement la nourriture. Je m'intéressais à ces « moniales ». Je voyais l'une d'elles, une vieille, je ne sais de quoi elle vivait, uniquement peut être de quelques aumônes, vêtue de haillons, mais toujours tête couverte et jupe longue. Avant leur détention, elles travaillaient normalement, elles se mariaient même, disait-on. Mais elles n'acceptaient aucun travail du gouvernement, car elles jugeaient que c'était travailler pour le diable.

» On avait enfermé dix de ces religieuses dans un cachot, à côté de notre baraque, pour être jugées. Avant cela, quand on ne savait pas encore ce qu'on allait en faire, on les avait livrées aux « ourks » qui logeaient dans une baraque à part. Ces bandits pillaient et mettaient à nu tous les « non-bandits » qui essayaient de pénétrer chez eux. Mais ces femmes avaient trouvé le moyen de vivre même chez les « ourks » qui ne leur faisaient aucun mal. On les expédiait de force, sous escorte armée, pour les faire travailler au sarclage de potagers. Une fois arrivées, elles s'asseyaient sur les plates-bandes et se signaient, mais aucune d'elles ne se mettait à l'œuvre. On les gardait tout le jour sous un soleil brûlant, on les ramenait au crépuscule, et on les enfermait dans le cachot. Apparemment, elles devaient manger quelque chose, car elles seraient mortes de faim, mais je sais de façon sûre qu'à l'époque du procès on leur avait complètement supprimé la nourriture, seuls les prisonniers leur jetaient de temps en temps par une lucarne quelques aliments.

» La nouvelle se répandit que le procès serait public et que quiconque s'y intéressait pourrait assister aux débats.

» J'ai assisté au procès. Une des baraques fut aménagée en salle de tribunal.

» Cette baraque était longue et obscure, bondée de détenus du camp qui suivaient les débats dans un silence plein de gravité à peine interrompu par quelques quintes de toux.

» Dans le fond se trouvait une longue table couverte d'un drap rouge. Au centre, face à nous tous, étaient le procureur, maigre, frétillant, avec de petits yeux très noirs, les deux juges plutôt ternes (l'un d'eux ne cessait de se curer les dents), et le commandant du camp, un grand vieillard à barbe hirsute. Au bout de la table se tenait la secrétaire en béret rouge et vis-à-vis d'elle, à l'autre bout de la table, le soit disant avocat.

» Toutes les religieuses, assises en deux rangs en face du procureur, nous tournaient le dos.

» Deux bougies flambaient sur la table. Le drap rouge éclairé par cette lumière vacillante jetait des reflets rouges et mouvants sur les visages des juges que nous fixions tous. La salle était remplies d'ombre flottantes projetées par les bougies à chaque souffle des discours. Le procureur ouvrit la séance, il prononça son réquisitoire d'une voix aiguë et bégayante, il nous dit que le pouvoir soviétique, malgré sa mansuétude était dans l'obligation d'intenter un procès contre ces femmes. On avait employé à leur égard les méthodes les plus douces, puis des méthodes sévères et des sanctions, sans qu'on eût pu obtenir le consentement d'une seule à exécuter un travail même très facile. Après quoi, il se mit à lire les noms des religieuses, et demanda à chacune d'elles séparément ses nom et prénom. Chacune se leva à son tour et répondit d'une voix morne et indifférente, mais de manière à être entendue de toute la salle:

— Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Dieu a voulu que je m'appelle telle et telle...

» A chacune des questions les religieuses répondaient par la formule « Dieu a voulu » (Boh vieiliel). Il n'y eut aucune discussion. C'étaient des femmes simples, d'une volonté inébranlable et d'une foi inflexible. Figurez-vous l'impression extraordinaire produite par les réponses de ces douze personnes à la suite qui, sans se concerter, sans échanger un seul mot, ne faisaient que répéter l'une après l'autre les mêmes paroles. Et ce même nom de Dieu, dans le silence de cette baraque bondée, devant un tribunal soviétique.

» Le procureur posa, à la troisième de la série, la question pourquoi elle ne travaillait pas. Et de nouveau:

— Dieu a voulu que je ne travaille pas.

» A quoi le procureur — Est-ce que vous travailliez autrefois ?

— Dieu a voulu que je travaille.

— Mais pourquoi donc ne travailles-tu pas à présent ?

— Dieu a voulu qu'on ne travaille pas pour Satan.

» En général elles disaient toutes *je*, parlant toujours au singulier, jamais au pluriel. Le procureur essaya de déceler laquelle de ces femmes était l'inspiratrice, le chef du groupe, mais il était impossible de leur en arracher l'aveu ; aussi bien, même auparavant, il semblait que ces femmes ne parlaient pas entre elles, mais se contentaient de prier. En interrogeant l'une d'elles, le procureur tenta de provoquer une discussion au sujet du pouvoir. Il demanda à l'une des vieilles religieuses si elle reconnaissait l'autorité. Elle répondit qu'elle reconnaissait l'autorité de Dieu. Alors il

s'informa si elle reconnaissait l'autorité en général. La réponse fut encore affirmative.

— Mais pourtant, chez vous, il est dit que toute autorité vient de Dieu ?

A quoi la vieille femme répondit à voix haute: — Votre autorité vient de Satan.

» Finalement on s'enquit si elles travailleraient dorénavant ? Toutes répondirent que non. Puis vint la plaidoirie de l'avocat. Celui-ci s'informa si réellement ces femmes avaient suffisamment été formées par le système soviétique de « rééducation ». La question fut alors posée au commandant de la baraque: Avait-il eu des entretiens éducatifs avec elles ? Le commandant, le vieillard à barbe hirsute, déconcerté par la question, assura qu'il venait les voir, qu'il essayait de les former, qu'il leur parlait, mais qu'elles gardaient toujours le silence; il ne pouvait même pas deviner quelle était celle qui dirigeait le mouvement: — J'ai essayé de leur parler du prix du travail, et même qu'il est dit dans leur Evangile: « Celui qui ne travaille pas ne mange pas »[1].

» Nous autres Polonaises, ajoute Marie, nous nous rappelâmes alors le passage sur les lis des champs et les oiseaux qui ne sèment ni ne moissonnent. Mais le procureur s'empara du texte et renchérit:

— Eh bien, vous voyez, cela est aussi dit dans *votre* livre !

» L'avocat considérait son rôle, comme terminé. D'ailleurs que peut-on dire des avocats dans la Russie d'aujourd'hui ? A une de mes compagnes de captivité, à qui on reprochait, dans une prison soviétique, une série de « crimes », l'avocat avait déclaré textuellement: « Si vous n'avouez pas votre culpabilité, je ne vous défendrai pas ». A Krzemieniec, l'avocat m'avait dit à moi: « Nous avons une autre législation qu'en Occident, où l'on préfère relâcher cent coupables plutôt que de condamner un innocent. Chez nous il n'en est pas ainsi: nous aimons mieux condamner cent innocents que de laisser échapper un seul coupable ».

» Là se termina pour moi le procès des religieuses. Les juges sortirent pour délibérer; quand à nous, les prisonniers, on nous emmena sous prétexte de l'heure tardive. Il ne resta que quelques personnes qui n'étaient pas soumises au même régime, et c'est d'elles que j'appris le lendemain le verdict.

---

[1] Le texte est dans saint Paul: « Quand nous étions chez vous, nous vous disions: *Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas !* » II Thess., III, 10.

» On avait condamné trois accusées à mort, le reste avait de dix à quinze ans de prison.

» On me rapporta encore qu'après la lecture de la sentence toutes les religieuses s'étaient levées, avaient fait le signe de la croix, et d'une voix forte avaient remercié Dieu de cet arrêt.

» Le lendemain toutes furent emmenées dans l'énorme auto grillagée appelée « le corbeau noir » que nous craignions tant, emmenées dans une direction inconnue» .

Marie interrompit son récit: Le jour tombait. Un reste de café s'était refroidi dans les tasses blanches. La chambre s'éclairait de la lumière du soir qui tombait d'un ciel verdâtre sillonné de rose et d'or. Tels de petits sabres tartares les feuilles pointues de l'eucalyptus se détachaient en noir sur ce fond de lumière. Je regardais dans l'ombre croissante de la petite pièce le visage silencieux de Marie. Elle ajouta tout bas comme si elle se parlait à elle-même:

« C'étaient des martyres ».

Joseph CZAPSKI

Traduit du polonais par Marie-Adèle Dziadulska

Le Père Vayssière

Quelques souvenirs personnels

Quand j'essaie de l'évoquer, il m'apparaît toujours tel que je l'ai vu pour la première fois au Noviciat de Saint-Maximin dont il était le confesseur extraordinaire et où je n'étais entré que depuis peu de temps.

Je rencontrai un jour dans l'escalier un religieux, la tête recouverte de son capuce, et qui était tout rayonnant de simplicité, de pureté, de blancheur. Oui, c'était bien là ce qui distinguait le Père Vayssière: en lui tout était simple, tout était pur, tout était blanc.

Si donc, pour la commodité de l'exposé, j'ai dû établir quelques divisions dans mon souvenir, celui-ci n'en demeure pas moins extrêmement simple.

Il arrive que les jeunes novices redoutent cette visite au confesseur extraordinaire chez lequel cependant ils sont tenus de passer, ne fût-ce que pour lui demander sa bénédiction. Mais ceux qui ont eu la grâce de s'adresser à celui-ci, savent qu'il leur a été donné de connaître le *confesseur extraordinaire* par excellence, et que cette rencontre demeure une des grandes dates de leur vie spirituelle.

Il était d'ailleurs fort accueillant et d'une simplicité remarquable. Il écoutait et ne disait presque rien ou, s'il parlait, c'était toujours pour remettre les choses au point, pour nous replacer dans la ligne de Notre-Seigneur. Un jour que je lui demandais ce qu'il fallait faire pour diriger les âmes, il me fit cette réponse:

— « En réalité il faut voir et, si l'on ne voit pas, il faut se taire... il ne faut jamais craindre de ne rien dire ».

— « Quand on vous demande un conseil, ajoutait-il, si vous voyez qu'il y a quelque chose à dire, quelque chose qui manque, qui n'est pas tout à fait adéquat à la mesure de Notre-Seigneur, à cette mesure qui doit vous être toujours présente, alors attirez

les âmes vers cette limite sans limite que vous entrevoyez. Autrement de dites rien et ayez la simplicité, l'humilité d'avouer que vous ne voyez pas, que vous n'avez rien à dire. »

Pour en revenir au confesseur extraordinaire, cette impression de mon premier contact avec le Père Vayssière est demeurée vivante en moi tout au long des années. Dès cet instant je l'ai considéré non seulement comme un Père, mais comme un être exceptionnel, car je n'ai jamais rencontré personne qui fît autant rayonner Notre-Seigneur en lui.

I. *Quelques aspects de sa vie extérieure.*

Son histoire est très belle. C'était un petit paysan du Plateau Central qui reçut une forte éducation chrétienne. L'appel à la vie sacerdotale se manifesta à lui d'une manière assez remarquable. Une voix lui dit: « Tu seras prêtre... » Et quelques années plus tard, au séminaire, la voix devait à nouveau se faire entendre: « Tu seras dominicain ».

Comme il l'avait fait la première fois, il obéit à cette voix et c'est ainsi qu'il arriva au Noviciat. Jeune homme plein de promesses, possédant beaucoup de capacités, il était très intelligent, très actif (peut-être trop, comme il le reconnaissait lui-même). Les premières années de noviciat et d'études furent des années pleines d'une belle vie religieuse et qui autorisaient les plus grandes espérances pour l'avenir. Il se voyait déjà bon professeur et bon prédicateur. Il était le condisciple du Père Pègues, et leurs continuelles disputes théologiques sur toutes sortes de sujets leur avait valu d'être appelés « les deux théologiens ».

Mais, alors qu'il avait déjà reçu les ordres mineurs, il tomba malade, atteint de cette fatigue cérébrale profonde qui ne devait jamais plus le quitter et dont il souffrit jusqu'à la fin.

Il dut interrompre ses études, fermer ses livres et partir pour Saint-Maximin afin d'y achever sa préparation au sacerdoce. Cet arrêt dans son travail devait être définitif: jamais il ne put rien reprendre. Ce fut pour lui quelque chose d'infiniment tragique, l'écroulement de toutes ses espérances (peut-être encore trop humaines), le bouleversement de tous ses plans. Les supérieurs jugèrent toutefois qu'un bon religieux peut toujours être utile à

l'Ordre et c'est ainsi que, ses études terminées, sans examen, il fut ordonné prêtre.

Après un court séjour à Biarritz, il fut envoyé à la Sainte-Baume où il allait passer trente-et-un ans comme gardien de la Grotte où il a respiré à pleins poumons cette grâce magdaléenne d'amour dont il aimait à parler à la fin de sa vie.

Il avouait lui-même que ce lui fut un sacrifice très dur de se voir ainsi placé dans cette grotte pour une période indéterminée. Il était loin de se douter que plus de trente années de sa vie seraient employées à ce service et que cela lui apparaîtrait un jour comme une grâce privilégiée.

Pour le moment, il se sentait suffoqué sous un poids écrasant quand il se retrouvait chaque matin, dans cette grotte, seul et sans aucune perspective d'activité pour tout l'hiver.

On a déjà dit[1] — car à plusieurs de ses fils il en fit la confidence — comment, au début il recherchait l'hôtellerie où il descendait régulièrement, en quête de compagnie humaine et de nouvelles. Ce fut alors qu'un jour, au sortir de la forêt, un mouvement intérieur lui fit comprendre le néant de ce qu'il allait chercher et qu'il était nécessaire de tout cesser, de tout couper, de tout donner à Dieu, absolument tout, même les attraits qui pouvaient paraître légitimes.

Il dut à ce moment soutenir une véritable lutte intérieure, mais cette lutte ne fut pas trop terrible, car quelqu'Un était victorieux en lui. Il prit l'autre chemin, celui de sa nouvelle vocation et revint à la grotte. Dès cette date, pendant ses deux heures de promenades, il monta quotidiennement au sommet du Saint-Pilon qui est le point culminant de la crête qui surplombe la grotte de la Sainte-Baume. Tous les jours, durant de longues années, il monta là-haut. Pour lui ce fut quelque chose de définitif. Désormais non seulement il se résigna à sa vie d'ermite, mais il commença à l'aimer.

Je lui posai un jour cette question:

— Comment faire pour qu'une telle vie ne pèse pas ?

— Le grand secret, me répondit-il, c'est d'avoir une vie très

---

[1] Cf. l'étude du T. R. Père Nicolas, *Le Père Vayssière, Ermite et Provincial,* aux éditions de l'Abeille, Lyon.

bien organisée, une journée bien divisée. Et le secret le plus grand c'est d'avoir Dieu en soi et de savoir lui parler.

Or, le Père Vayssière avait certainement Dieu en lui et il savait très bien lui parler.

A l'âge de 68 ans, il fut élu Provincial de Toulouse, puis réélu. Et ces deux provincialats furent une bénédiction pour la Province.

II. *Quelques aspects de sa vie intérieure.*

La vie extérieure du Père Vayssière se présente, nous venons de le voir, comme quelque chose de très simple. Il en est de même de sa spiritualité: elle se ramène à quelques pensées, je dirais même à une pensée d'une extrême simplicité et que l'on retrouve sans cesse présente. Cette pensée c'est celle de la volonté de Dieu.

A. *La volonté de Dieu.*

Le Père Vayssière parlait, et aimait à parler, de cette présence réelle de la volonté de Dieu qui nous entoure à chaque moment de notre vie. Bien des fois, je lui ai entendu formuler sa doctrine qui se réduisait à ceci:

« Dieu et Sa Volonté ne font qu'un; il n'y a pas de distinction réelle entre Dieu et sa volonté. »

Et encore: « Cette volonté de Dieu qui ne se distingue pas de Lui-même, mais qui est Dieu, embrasse tout, rien ne lui échappe. Donc Dieu est en réalité à chaque moment autour de nous, dans chaque chose, dans chaque événement qui nous arrive. Tout cela c'est la volonté de Dieu, c'est Dieu Lui-même... Pourquoi alors le chercher extrêmement loin, par des chemins et des moyens extraordinaires, puisqu'il suffit de le rechercher en nous, en dehors de nous, pour nous heurter, à chaque moment, à cette volonté ?

« Et cette volonté qui est dans tous les événements n'est autre que Dieu, et Dieu n'est autre chose que l'amour. Dieu et sa volonté ne font qu'un. Par conséquent, si Dieu est partout autour de nous, si sa volonté nous enveloppe, ce qui nous arrive est un effet de cet amour: nous sommes entourés de cet amour... »

C'était le fondement extrêmement simple de la doctrine du Père Vayssière.

Il avouait, et rien ne peut rendre l'accent avec lequel il exprimait ces paroles:

« L'autre jour, je me disais: pourquoi chercher la joie ou la tristesse, ceci ou cela ? Tout ce qui arrive ce sont des baisers de feu de la bouche de Dieu. Pour tout ce qui nous arrive, recevons ce baiser de l'amour divin.

« Et ces baisers de l'amour divin peuvent être non seulement brûlants, mais parfois ils sont extrêmement douloureux, mortels même... qu'importe ! puisque c'est l'Amour. La douleur vient de nous et non de la dureté de Celui qui nous afflige, car *Lui, Il est l'Amour !*

« Ainsi donc, tout le progrès consiste dans l'acceptation de cette volonté du moment présent, à croire d'une manière non seulement spéculative, mais à arriver à être pénétré de la profonde conviction que ce « moment présent » n'est pas autre chose qu'un baiser de cette bouche divine qui est l'Amour. Et, ajoutait-il, demeurons continuellement dans cet amour.

« Oui, disait-il encore, nous autres Dominicains, au fond nous avons la doctrine de la prémotion physique, de cette causalité continuelle qu'exerce Dieu en tant que Cause première, et nous en tant que cause seconde. Bien souvent, pour nous, ce ne sont là que des paroles... Nous sommes intellectuellement des thomistes, mais nous le sommes bien rarement dans notre spiritualité... »

Qu'entendait-il par là ? Exactement la même chose. Il voulait dire que si nous étions véritablement thomistes, si nous avions foi en cette causalité continuelle de Dieu en chaque chose, nous vivrions dans cet amour divin, nous répondrions à cet amour divin qui nous entoure, nous ne nous perdrions pas dans d'infimes détails, mais notre amour serait une continuelle réponse à l'Amour.

B. *Ses effets en nous :*

1) *ne rien craindre :* « Si ce baiser de la bouche divine nous est doux, remercions. S'il est douloureux, même mortel, là encore ne craignons pas: acceptons-le et remercions encore. »

2) *ne rien désirer :* mais toujours tout accepter avec amour, être comme une cire malléable et toujours prête à recevoir les motions divines.

3) *se donner sans réserve à cette volonté.* Quant il disait que cette volonté divine, ce baiser de l'Amour divin, pouvaient être mortels, il ajoutait:

« Oui, c'est vrai, en principe, la doctrine est facile: accepter à chaque moment la volonté de Dieu, la suivre à chaque moment. Mais quel renoncement cela vous demande ! C'est alors qu'il faut vraiment l'héroïsme du renoncement pour suivre dans sa vie, à chaque moment, cette volonté divine. En réalité nous sommes toujours en lutte avec les événements, avec les choses, parce que nous désirons toujours que notre volonté se fasse... Cette soumission, cette acceptation totale de la volonté de Dieu présuppose un renoncement, une soumission totale de notre volonté à nous, une vraie pauvreté évangélique.

C. *La vie de pénitence.*

De ce qui précède on peut comprendre l'attitude du Père Vayssière en ce qui regarde la vie de pénitence. Il parlait rarement de pénitence, plus rarement encore il conseillait les pénitences extraordinaires.

Il estimait qu'un Religieux doit évidemment suivre la Règle et s'y conformer pleinement, mais il n'insistait que peu sur les pénitences extérieures. Il était pourtant lui-même très pénitent, non point parce qu'il faisait des excès de pénitence corporelle, mais par sa vie extrêmement régulière et par une réelle et totale soumission à la volonté de Dieu... et aussi aux volontés de son « Frère Henri ».

Je n'aurais garde, en effet, d'oublier le Frère Henri. C'était un Frère convers qui était à la Grotte depuis plus longtemps que le Père. Il s'occupait du Père Vayssière au point de vue matériel. Pensait-il que le Père était malade ? Aussitôt, Frère Henri le soignait de son mieux avec des tisanes ; il lui préparait de petits menus fort peu mangeables. Et toujours le Père Vayssière les acceptait. Or, Frère Henri avait un grand scrupule, c'était son « café aux carottes ». Il vendait, en effet, aux pèlerins du café qu'il faisait lui-même avec un mélange de carottes et de pois chiches. Fallait-il dire à chaque pèlerin que c'était du café aux carottes et non du véritable café ? C'était là son grand cas de conscience ! Bien enten-

du il offrait son café au Père et toujours le Père Vayssière buvait le jus de carottes !

Telle était donc la pénitence du Père Vayssière: l'acceptation de la volonté divine à chaque moment de la vie. Il lui arrivait, certains hivers, de devoir rester bloqué par la neige (quelquefois jusqu'à un mois durant) avec fort peu de réserves alimentaires, sans chauffage. Tout cela constituait un ensemble de pénitences très réelles, mais lui disait:

« Ce n'est rien... la vraie pénitence, c'est celle de la soumission totale, à chaque moment de la volonté divine, c'est ce renoncement qui parvient jusqu'à l'héroïsme... »

Et l'un de ces actes les plus héroïques, ce fut certainement pour lui l'acceptation de la charge de Provincial.

On peut aisément imaginer ce que fut pour cet homme, ermite dans l'âme, après trente années de vie vécue pour ainsi dire dans le désert, l'élection au Provincialat ! Je sais combien cela lui a été douloureux. Et bien, sans un mot, sans une plainte, il prit son baluchon et descendit de la Grotte. Il n'y remonta presque plus, car les huit dernières années de sa vie se passèrent dans un continuel mouvement. Il en plaisantait lui-même, disant qu'il ne savait plus jamais le matin de quel côté il devait sortir de son lit, parce que le mur était, tantôt à droite, tantôt à gauche. Tous les jours cela changeait.

Malgré ce grand mouvement d'existence, on ne l'entendit jamais proférer la moindre plainte, le moindre murmure. Bien plus, jamais on ne lui vit le visage tant soit peu tendu. Il garda toujours ce même sourire si bon, très limpide, que l'on avait accoutumé de lui voir lorsqu'il vivait dans sa grotte.

Tel est donc le fondement de cette doctrine: abandon total à la volonté divine; ne rien craindre, ne rien désirer, être toujours reconnaissant, toujours attentif au moment présent.

Une autre forme d'héroïsme du Père, c'était son obéissance aux indications de la Providence, non seulement aux indications extérieures, mais aux indications intérieures, c'est-à-dire à cette voix de la conscience qui est en quelque sorte l'agent de Dieu en nous.

Il me disait un jour:

« Lorsque quelqu'un se plaint de ne pas être assez mortifié de ne pas pouvoir se mortifier, je lui réponds ceci: il n'est pas question de mortification au point de vue quantité. Mais lorsque vous entendez en vous: ne fais pas ceci, ne prends pas cela, alors chaque morceau de sucre en plus peut devenir un reproche de Dieu. »

C'est là l'obéissance, non seulement aux événements, mais encore aux voix intérieures.

D. *Confiance absolue.*

Puisque cette volonté divine est Amour et qu'elle nous entoure continuellement, il va de soi que nous devons avoir une confiance absolue.

« Confiance absolue »... il avait une manière toute particulière de prononcer ces mots. Tout ce qu'il disait, toutes ses lettres toutes ses instructions au confessionnal finissaient par cet appel à la confiance en cet amour divin qui nous entoure.

« Puisque la volonté de Dieu est l'amour de Dieu, puisque nous sommes entourés de cette volonté divine à chaque moment de notre vie, cette volonté divine nous est manifestée par des instruments. Et l'instrument principal de la volonté divine pour nous Dominicains, c'est Saint Dominique.

E. *Dévotion à saint Dominique, instrument de la volonté divine.*

a) *avant tout, aimer saint Dominique.*

Le second aspect de la spiritualité du Père, c'est une immense dévotion à saint Dominique, issue, comme on peut s'en rendre compte, de cette dévotion fondamentale à la Volonté divine présente partout.

« Puisque nous sommes Dominicains, que Dieu nous a voulu Dominicains, nous devons être Dominicains profondément; et si nous voulons répondre fidèlement à notre vocation et être vraiment Dominicains, il faut nous imbiber de l'esprit de saint Dominique en tâchant de le reconnaître toujours plus et de l'aimer davantage. Si nous avons l'amour de saint Dominique, nous pouvons affirmer que saint Dominique, lui, nous aime beaucoup plus que nous ne l'aimons. »

b) *doctrine de la grâce capitale de saint Dominique.*

De là, découlait tout naturellement la très belle doctrine du Père sur ce qu'il appelait la « grâce capitale » des fondateurs d'ordres et, pour nous en particulier, de saint Dominique.

« Saint Dominique a été chargé par Dieu de fonder une famille, un Ordre qui va subsister probablement — espérons-le — jusqu'à la fin du monde. Dominique a enfanté cet Ordre qui n'est pas une abstraction, mais qui est formé par chacun de nous. Il nous a enfantés par ses prières, par ses souffrances, par ses flagellations, par sa vie extrêmement pénitente. » Le Père ajoutait alors: « Pourquoi était-il un grand pénitent ? Parce qu'il devait gagner, guider, inspirer par son exemple non seulement les âmes qui l'entouraient, mais toutes les âmes qui, jusqu'à la fin du monde, entreraient dans cet Ordre et y feraient du bien. »

C'était une grâce d'une certaine manière analogue à la grâce capitale de Notre-Seigneur.

Il avait un amour tout spécial pour saint Dominique: « Je reproche aux Dominicains, disait-il parfois, de ne pas avoir assez d'amour pour saint Dominique. Il arrive que l'on aime plus saint Thomas que saint Dominique. On peut aimer saint Thomas, car c'est un saint prodigieux et un grand Dominicain au sens plein du mot; mais nous manquons à saint Dominique quand nous l'aimons moins, car c'est lui qui a conçu l'ordre et, si saint Thomas est ce qu'il est, il le doit aussi en majeure partie à saint Dominique. Car, sans l'Ordre de saint Dominique, point de saint Thomas et sans Dominique, point de Dominicains. »

Tel nous apparaît donc le second trait de la spiritualité du Père Vayssière: une soumission totale à l'esprit de saint Dominique. Saint Dominique, en effet, nous a gagnés à l'Ordre et à l'Eglise par ses prières et ses souffrances terrestres, et maintenant nous sommes, en quelque sorte, entrés dans son auréole; car la réussite de notre propre vocation élargit le rayonnement de sa gloire. Il demeure notre Père au Ciel et, si nous cherchons à réaliser ses désirs, nous pouvons être assurés de son perpétuel appui.

F. *Dévotion à la Sainte Vierge et au saint Rosaire.*

La dévotion qui domina pourtant toute sa vie, c'était la dévo-

tion à la très Sainte Vierge Marie. Le Père Vayssière fut une âme profondément mariale.

Sa doctrine sur ce point était classique et très simple. La Sainte Vierge n'est pas seulement Mère de Dieu, mais elle est Mère de Grâce, notre Mère à tous, car le Corps mystique n'est pas séparé de son Fils. Parce qu'elle l'a conçu et porté dans son sein, la Sainte Vierge aime son Fils d'un amour immense et qui déborde sur l'Eglise. Or, qu'est-ce que l'Eglise sinon chacun de nous ? Nous sommes ainsi tous placés dans la sphère de cet amour maternel de la Sainte Vierge. Elle a vaincu le mal, elle a vaincu le démon. Nous pouvons donc être libérés de toute crainte si nous allons à elle comme à une Mère.

« Toute la vie spirituelle est là-dedans, dans cette donation à l'Infini Amour. Mais n'oublions pas qu'elle se fait dans les bras de Marie, dans la grâce de son rôle maternel... Marie, c'est comme un grand fleuve qui nous porte au Christ. »

C'était là sa doctrine mariale, et l'on peut bien dire qu'elle remplissait sa vie. Il nous enseignait à remplir de cette dévotion nos vies de religieux. Si, pendant un certain temps nous en faisons une réalité, la Sainte Vierge, elle, fera dans nos âmes une réalité vivante de sa maternité. Elle répondra, « car elle est Mère. Son rôle de Mère est de nous donner la vie en échange de tout ce qu'elle nous aide à sacrifier. C'est l'Esprit-Saint Lui-même qui a créé et préparé le Cœur de Marie et qui a creusé en lui des profondeurs ineffaçables. Il en a fait un Cœur de Mère, et pas d'une mère quelconque, mais de la mère d'un Dieu... et c'est avec ce cœur fait pour un Dieu avec ses tendresses réservées à Dieu, que Marie aime l'humanité, que Marie aime chacune de nos âmes » [1].

Rosaire. De ces dévotions, à saint Dominique et à la Sainte Vierge, découlait une troisième dévotion qui, elle aussi, remplit sa vie, mais d'une manière mystérieuse: la dévotion au Saint Rosaire.

Il disait beaucoup de rosaires, beaucoup... Je regrette maintenant d'avoir été discret, de n'avoir pas insisté pour me faire expliquer avec plus de détails en quoi consistait sa dévotion au rosaire.

---

[1] Cité dans *Le Père Vayssière, Ermite et Provincial* du T. R. P. Nicolas.

Le connaissant bien, et l'ayant vu très souvent prier, je pense que cette récitation était quelque chose d'extrêmement simple. Il avait toujours un sourire très bon et très malicieux quand on lui parlait de méditation. Cela lui rappelait pourtant un souvenir assez pénible de son séjour au séminaire où l'on avait l'habitude de convoquer les jeunes séminaristes devant le supérieur pour leur faire rendre compte de leur méditation.

« On prenait, disait-il, un air pieux, puis on disait: — Je me suis mis devant Dieu, j'ai fait le prélude, la composition du lieu, etc. Et la grande souffrance, c'était de trouver ce qu'il faudrait dire au supérieur. »

Je ne pense pas qu'il faisait à proprement parler, en récitant son rosaire, ce qu'on appelle une méditation. Je crois plutôt que, pour cette âme si simple, toute pénétrée de la grâce mariale de l'esprit de saint Dominique, la récitation des « AVE » qui se succédaient devait être comme une douce et monotone musique qui captait sa sensibilité, son imagination. C'était comme un arrière-fond sur lequel se dessinait de plus en plus impérieusement la grandiose et toute simple présence de Dieu.

Il aimait beaucoup le « Nuage de l'inconnaissance »[1] et disait que dans aucun autre livre il n'avait trouvé exprimé avec autant de simplicité et de vérité le sens de cette vie avec Dieu.

G. *Humilité.*

Il s'humiliait beaucoup. Il disait souvent: « Je suis comme une bûche, jamais je n'ai aucune espèce de pensée, ni d'idées, ni rien du tout. Pourquoi Dieu m'a-t-il fait Provincial ? C'est uniquement pour ma grande confusion... et je suis confus, profondément confus de ce qu'il a fait de moi... »

Aussi, en rapprochant ce qu'il me disait de ce simple regard sur Dieu et de son incapacité totale à méditer, je ne puis voir en ses rosaires qu'un moyen qui l'aidait à se placer dans une atmosphère intimément mariale et dominicaine et à rester ainsi là dans la volonté de Dieu qu'il voyait en toutes choses.

A la Sainte-Baume, je le voyais souvent réciter son rosaire

---

[1] *The cloud of unknowing.* Livre d'un mystique anglais anonyme du XIVe siècle. Ed. Mame.

le soir, à la fin d'une de ces journées passées au confessional et parfois si épuisantes. Il avait pour principe, en effet, de donner à chacun tout le temps désiré en sorte qu'il lui arrivait de passer tout le jour dans sa cellule, assis, littéralement emprisonné par les personnes qui venaient pour demander sa direction.

Après le souper seulement, il sortait et se promenait pendant une heure ou deux en récitant son rosaire.

Vers la fin de sa vie, il ne se contenta plus de cette récitation du soir. Depuis son élection au provincialat, il se levait parfois à 3 h. 30 ou 4 heures et, avant la Messe, il passait des heures à dire son rosaire. C'est un secret qu'il a emporté avec lui. Je le répète, j'ai toujours supposé que cette récitation devait être très simple... Je puis me tromper, car le secret d'une âme sainte est connu de Dieu seul et de la Sainte Vierge, et Dieu seul savait ce qui se passait entre cette âme et Lui.

Avec une discrétion admirable, il comprenait que sa dévotion au Rosaire était une grâce assez particulière et que d'autres âmes pouvaient ne pas être menées par le même chemin et il s'interdisait d'imposer cette dévotion aux autres. Il parlait du rosaire, il le conseillait, mais s'il voyait que des âmes étaient appelées à une autre voie spirituelle que celle-ci, il n'insistait jamais.

Tout dans sa spiritualité se ramenait à ces points essentiels: la Volonté de Dieu, la Sainte Vierge, saint Dominique, le Rosaire...

H. *La Sainte Messe.*

Je ne puis passer sous silence le souvenir des messes du Père Vayssière, elles étaient vraiment inoubliables. Plus les années avançaient, plus elles devenaient longues. S'il devait dire la messe conventuelle pour une communauté, il était attentif à ne pas dépasser l'horaire. Mais à la Sainte-Baume où il était chez lui, la messe durait, durait...

La dernière année il s'était fait, à la maison de retraite de Nazareth, à la Sainte-Baume où il résidait en été, un tout petit oratoire et là, la Messe durait plus longtemps encore ! Il la disait avec une grande simplicité, le visage presque toujours baigné de larmes, et éclairé d'un sourire admirable. Je n'oublierai jamais son expression au moment de l'élévation et des memento !

III. *Quelques confidences.*

Je ne pense pas qu'il soit indiscret de rappeler ici quelques confidences du Père.

A. *Sécheresse.* — Parlant de sa sécheresse intérieure, il disait que, sauf de rares exceptions (voix entendues aux grandes heures de la vocation, par exemple) il n'avait jamais connu de grâces sensibles:

« Je suis, répétait-il souvent, comme une bûche, je ne comprends rien, je n'ai pas de pensée, je n'ai pas d'imagination, je suis comme devant un vide... et je me demande pourquoi je suis là. »

B. *Foi pure.* — Il aimait aussi à parler de la foi pure:

« Ce que Dieu veut de nous, c'est la foi pure, toute simple, qui embrasse d'un regard toute notre vie. »

Il eut bien des difficultés à surmonter au cours de son existence. Mais, de même qu'à la Sainte-Baume il avait accepté en souriant le café de pois chiches du Frère Henri, de même il accepta sans se plaindre, et sans jamais se dérober à la discipline de la Règle, la lourde épreuve d'une santé depuis longtemps abîmée.

C. *Epreuve du Provincialat.* — L'exercice de l'autorité lui était également très dur. Que de fois je l'ai entendu dire: « Comme c'est bon d'obéir ! Et quand on aime quelque chose, le Bon Dieu nous fait faire juste le contraire, mais Il le fait pour que nous arrivions à l'aimer plus encore... Dieu soit béni ! »

D. *Epreuve intime. — Eternité.* — Mais l'épreuve la plus douloureuse de sa vie était d'un ordre tout à fait intérieur, elle touchait à la foi. Cette épreuve l'avait poursuivi pendant de longues années de sa vie et lui était présente jusqu'à ses dernières années.

« Je n'ai pas la foi, me disait-il, c'est-à-dire que je ne peux pas dire que j'ai la foi... évidemment je l'ai, mais pas dans mon salut. Je crois à la promesse de la vie éternelle... Lorsque je parle aux autres, je suis convaincu de ce que je leur dis, que c'est cela, mais pour moi je n'y crois pas. Je ne crois pas à la vie éternelle pour moi. Lorsque j'y pense, j'ai devant moi un immense abîme noir. »

Telle était la souffrance intime de cette grande âme que Dieu purifiait en lui permettant d'avancer dans la vie d'amour, sans appui sensible. Mais pour mon compte, je crois pouvoir affirmer que j'ai

n'ai jamais douté de la pureté de la Foi de ce vénérable et grand Religieux.

E. *Grâces extraordinaires.* — Il connut cependant quelques grâces extraordinaires, mais il n'y attribuait aucune importance, disant: « Ce qui compte, en réalité, c'est aimer Dieu, la foi pure et la grâce santifiante. Le reste, Dieu le donne, je ne sais pourquoi. Ce n'est pas pour nous, c'est pour les autres ».

H. *Les appels.* — On sait que par deux fois il entendit des voix l'appeler, d'abord à la vie sacerdotale, puis à la vie dominicaine. Il devait être également le témoin d'une grâce extraordinaire qu'il m'a racontée, non pour se mettre en évidence, mais à propos de la foi. Il me parlait un jour des épreuves auxquelles notre foi est soumise et me dit ceci:

« En réalité, la foi est une chose très mystérieuse. Les miracles, les grâces extraordinaires ne l'augmentent pas forcément. Je comprends la parabole du mauvais riche et de Lazare. Lorsque le mauvais riche demande à Lazare de descendre sur la terre pour avertir ses frères, Abraham lui répond:

— N'ont-ils pas Moïse et les prophètes ? Qu'ils les écoutent et, s'ils ne croient pas en eux, quand bien même Lazare irait, ils ne le croiraient pas non plus ! » (Luc, ch. 16, v. 31).

Il ajouta alors:

I. *L'Hostie.* — « Oui, ces grâces extraordinaires sont très bizarres. Elles n'augmentent pas notre foi. J'ai été témoin d'une de ces grâces, d'un miracle même. Un jour que je donnais la Sainte communion au Plan d'Aups, à plusieurs personnes, je fis tomber une Hostie. J'eus un moment d'effroi. Mais cette Hostie, au lieu de tomber à terre, fit un tour sur elle-même et alla se poser sur la langue de l'enfant à qui je la destinais. C'est extraordinaire, cela ne m'a pas impressionné. »

Rien évidemment ne pouvait impressionner son âme toute pénétrée par la vérité de la foi, et par la foi dans la possibilité du miracle.

J. *Secours matériels.* — Dans les choses matérielles, il fut souvent aidé de façon extraordinaire. Accablé de charges et dépourvu de ressources, il recevait cependant toujours à temps ce dont il

avait besoin. Souvent il me disait: — Je ne sais pas comment cet argent me vient.

Une fois il évoqua pour moi le souvenir d'une de ces interventions providentielles:

« Dernièrement, il me fallait vingt-deux mille francs pour le Noviciat de Saint-Maximin et je n'avais rien ! Il y a deux jours une dame arrive et me donne trois mille francs. J'était très content, mais qu'est-ce que trois mille francs lorsqu'il en faut vingt-deux mille ? Et hier une autre dame m'a apporté dix-neuf mille francs. J'avais ainsi ce qu'il me fallait. »

Je suis porté à croire que des choses de ce genre lui arrivaient fréquemment. Ce qui est certain, c'est que, pendant son Provincialat, la Province se tira toujours d'affaire au point de vue des finances. Et cependant, peu d'hommes furent moins aptes que lui à se lancer dans des combinaisons financières.

Jamais il n'entreprenait rien, jamais il ne décidait une affaire sans être convaincu que c'était bien la Volonté de Dieu. D'où lui venait une telle conviction ? C'est un mystère que son âme a emporté avec elle. Evidemment il priait, mais je crois aussi qu'il prenait en considération tous les mouvements intérieurs de son âme ainsi que les événements. Et quand il y avait une sorte de coïncidence dans toutes ces indications, il y voyait là la Volonté de Dieu.

K. *Dévolion à sainte Marie-Madeleine.* — Je voudrais encore rappeler sa grande dévotion pour sainte Marie-Madeleine. Souvent il parlait de sa vocation magdaléenne et de la « grâce magdaléenne ». C'était, selon lui, une grâce d'amour et de bienveillance. Il en était lui-même tout imprégné.

Il arrivait qu'on le questionnât:

— Sainte Marie-Madeleine est-elle vraiment venue à la Sainte-Baume ? Y a-t-elle réellement habité ?

Et lui de répondre, avec une légère pointe de malice: « Je ne suis pas bien historien et je ne sais si elle y est venue, mais ce que je sais pour sûr, c'est qu'elle y est, car une grâce d'amour, une grâce madgaléenne est incontestablement attachée à ces lieux ».

L. *Amour pour l'œuvre de Béthanie.* — C'est cette grâce, c'est cet amour dont son âme était pleine qui lui ont fait tellement aimer Béthanie. Il s'est inlassablement dévoué à cette œuvre et on peut

bien dire qu'il en a été le rénovateur, car c'est lui qui a donné à Béthanie son grand élan. Il avait, en effet, un amour infini pour les âmes déchues qui revenaient à l'amour divin.

M. *Amour pour sainte Thérèse de Lisieux.* — Il aimait beaucoup sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, trouvant que sa spiritualité était profondément dominicaine. Il reprochait, quelquefois aux Dominicains de ne pas assez croire pratiquement, comme nous l'avons dit, à la doctrine qu'ils enseignaient, de ne pas croire suffisamment à la prémotion phyisque. Or, sainte Thérèse de Lisieux, elle, y croyait éperdûment et le Père Vayssière voyait dans la doctrine thérésienne de l'abandon à l'Amour miséricordieux une application spirituelle et pratique de notre belle doctrine classique.

Il aurait été bien curieux de savoir si cette âme avait de la dévotion pour le Rosaire. Plusieurs fois je l'entendis poser cette question.

Le livre spirituel qu'il relisait et conseillait aux autres de lire c'était: « L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ». Au fond, expliquait-il, la doctrine de saint Thomas se retrouve dans ce livre.

IV. *Ses vertus.*

De tempérament fougueux et même violent, il savait se maîtriser. Il était très *bienveillant* et *charitable.* Dans sa charité profonde il s'oubliait complètement pour les autres sans jamais faire un retour sur lui-même. Fatigué, dévoré, il demeurait toujours à la disposition de chacun... même le soir alors que son âme éprise de silence aurait tant aimé un peu de solitude.

Cette charité n'avait cependant rien de doucereux. Bien au contraire, quand il le fallait, le Père savait être ferme. Il aimait les âmes passionnément.

« Oh ! disait-il parfois, il y a des âmes qui sont très ennuyeuses, mais ce sont des âmes ! »

Le Père Vayssière possédait le sens de la magnanimité en sorte que ce qu'il faisait, il le faisait en grand. Il était large et n'aimait pas les mesquineries.

Il aimait et savait se mettre à la portée de chacun. Sa compréhension de tous les cas particuliers qu'on lui soumettait était

profonde. Il savait écouter les âmes. Il fut *le directeur* par excellence.

« Si vous ne voyez pas, ne dites rien... »

Mais lui voyait... il voyait très certainement ce qui manquait à l'âme et ce qu'attendait d'elle le Seigneur.

Ayant reçu en partage les dons de Conseil et de Science, il possédait une connaissance très exacte des choses et de leurs rapports avec Dieu.

Il avait beaucoup d'obéissance à l'Ordre et aux supérieurs. Sa dévotion profonde pour saint Dominique, il l'avait reportée sur le Maître général qui, pour lui, représentait saint Dominique.

« La personnalité du Maître général est secondaire, répétait-il, ce qui est important, c'est qu'il est le représentant de saint Dominique. S'il est Général, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. »

Il eut toujours une parfaite déférence envers ses supérieurs.

Enfin, pour compléter cette esquisse psychologique, je voudrais rappeler le don qu'il avait d'être agréable, gai, ce que saint Thomas appelle la vertu d'*eutrapélie.*

Les récréations étaient pénibles pour lui, car il était sourd. Cela l'empêchait d'être agréable. Sans doute il ne pouvait pas suivre très bien les conversations, mais il allait de l'un à l'autre avec un sourire exquis et n'oubliait personne. Estimant que les récréations doivent être une détente et un repos, il n'y abordait jamais de questions pénibles ou astreignantes. Et quand il était présent, on ne sentait aucune contrainte, et l'on trouvait toujours du réconfort.

Ma dernière entrevue. — La dernière fois que je le vis, c'était au couvent de Marseille et il venait d'avoir un accident. Il était assis dans son fauteuil et était très pâle. Il me semblait être d'un « blanc radieux ». Comme je sortais, il me dit: « Regardez cette porte ».

Le bas de la porte était, en effet, défoncé. Il m'expliqua: — Ce matin je me suis levé, je suis tombé, j'ai perdu connaissance, quand je suis revenu à moi j'étais par terre. Je vis la porte défoncée, et ma tête était dedans... mais je n'avais rien, aucune égratignure...

Ce jour-là il me parla longuement de la Province, de ses anxiétés, car la guerre était toute proche. A une question que je lui posais sur sa santé, il me répondit de façon prophétique: — « Au fond, je vais assez bien. Le docteur trouve que je suis malade, mais je

dois dire d'abord que je suis très bien traité par la Sainte Vierge dans mes maladies... Quand on me fait une opération, la Sainte Vierge arrange si bien toutes choses que je n'ai jamais eu à souffrir. *Mais je sais que je vivrai jusqu'à la fin du Provincialat* ».

Ce fut la dernière confidence que je reçus de lui. Sa prédiction devait se réaliser d'une manière absolue puisque le Père Vayssière est mort le dernier jour de son Provincialat alors qu'on était aux Premières Vêpres de Notre-Dame des Sept-Douleurs.

C'est ainsi que le Père Vayssière demeure dans mon souvenir. C'est ainsi que je me le rappelle alors qu'il passait dans notre Province, faisant le bien par le seul rayonnement de sa foi et de sa charité. Beaucoup d'âmes qu'il a dirigées et pour lesquelles il a été un instrument de la grâce vivent encore aujourd'hui de son enseignement si simple et puissant.

******

La colporteuse

I

Mesurant la grande route
Et cachant mon désarroi,
Ma beauté tressaille toute
De l'espoir et de l'effroi.

Je suis pauvre: oh ! qu'il me coûte
D'être nulle et sans emploi !
Vous croyez que je filoute
Et je tremble et me tiens coi.

Bonnes gens, la banqueroute
Me refoule à cet aboi;
Vous fermez, je vous dégoûte,
Et mon cœur pleure, ma foi !

Mais ce soir, ce soir j'écoute
Un oiseau dans le beffroi
Dont l'annonce m'a dissoute
D'un bonheur plus grand que moi.

C'est peut-être, somme toute,
L'aube d'or à mon pourvoi
Que me fait dans ma déroute
Un nouveau secret du Roi.

Dans la nuit que je redoute,
Oh ! qui vole devant moi ?
La chaumière est là sans doute
Et me cause cet émoi.

Car au bout de toute route
L'amour seul saura pourquoi
Plénitude au but s'ajoute:
Un enfant sourit pour moi.

II

Le bonheur et son offrande
En réponse à ta demande.
Ne sois pas trop exigeant:
Il vaut mieux que de l'argent.
Te voici devant la page,
Désireux d'être bien sage;
Mais la grâce, mais l'amour
Dont tu chantes le retour,
Viendra-t-il, ce doux trésor,
Avant l'aube de ta mort ?

* * *

Patience, Patience !
Tant de fois dans le silence
A pleuré ta violence ;
Tant de fois que c'est toujours
Dans la fièvre d'un retour
Qui ne fut jamais l'amour...

— Patience, a dit mon âme ;
A travers la rose flamme
Où fait signe Notre-Dame,
En la veille de ta mort,
Belle écluse d'avant port
S'ouvrira la porte d'or !

III

Le soleil m'a desséchée ;
J'étais belle, mon enfant ;
Je rêvais tout en dormant
D'être douce et recherchée.

J'entendais sur le chemin
Le frisson de ta venue :
Ainsi l'âme méconnue
Qu'une autre âme cherche en vain.

Qu'as-tu fait de cette année
Au détour de ma forêt ?
Si ton cœur n'était pas prêt,
Patiente je suis née.

Dans le ciel incandescent
Où flottait ma chevelure,
Tes yeux suivent la voilure
D'un navire éblouissant.

Sous mon voile je suis veuve.
Ne crois pas qu'il est trop tard
Si je trouve en ton regard
Une larme fraîche et neuve...

Je suis belle en ma douleur.
Le soleil qui m'a brûlée,
D'une flamme étincelée
Brûlera ton faible cœur.

MARCEL MICHELET

L'ecclésiologie de Karl Barth[1]

1. Analogie ou univocité ?
2. Le principe de la subordination causale et l'illusion d'une rivalité causale dans l'acte bon.
3. Le principe de rivalité gagne en passant de l'ecclésiologie de Calvin à celle de Barth: une ecclésiologie de l'occasionalisme.
4. Visibilité et invisibilité de l'Eglise: de Calvin à Barth.
5. L'Eglise au banc des accusés: elle serait par essence contraire à l'Evangile.
6. L'Eglise réhabilitée: elle est l'appareil ecclésiastique en tant que visité par l'éclair de l'Evangile.
7. L'Eglise-événement.
8. Amsterdam « démonstration d'Esprit et de puissance »? Réponse barthienne et réponse catholique.
9. Trois doctrines de la visibilité de l'Eglise: saint Thomas, Calvin, Barth.
10. L'Eglise dans le monde.
11. Le principe de rivalité et la dialectique barthienne de l'univocité.
12. Que vaut le principe de rivalité et la dialectique de l'univocité ?
13. Le principe de subordination causale et l'ecclésiologie catholique.
14. Le drame d'une théologie.

1. *Analogie ou univocité ?*

« Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention par excellence de l'Antéchrist, et je pense que c'est *à cause d'elle* qu'on ne peut *pas* devenir catholique. En conséquence, je me permets de considérer tous les autres motifs que l'on peut avoir de ne pas devenir catholique comme dépourvus de perspicacité et de sérieux. » [2] Le suprême rempart à opposer au catholicisme, c'est donc, de l'aveu de Karl Barth, une théologie et une dialectique de l'univocité. Faut-il dire qu'il ait compris vraiment la doctrine thomiste de l'analogie ?

---

[1] Les soulignements qu'on trouvera dans nos citations de Barth, sont tous de Barth lui-même.

[2] Dans l'Avant Propos de sa *Dogmatik*, Munich, 1932, t. I, p. VIII, Karl Barth explique comment, suivant sa seconde manière, il a été amené à répudier tout ce qui pouvait paraître un recours à la philosophie existentialiste aux fins de fonder, confirmer, justifier la théologie. Ce serait là, dit-il, continuer la voie suivie par Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, et achever de corrompre la théologie et l'Eglise protestante. Entre la *Parole* et l'*Existence*, son choix aujourd'hui est fait, et il espère que le lecteur s'en rendra compte. Ici se place notre texte: « Parce que je ne vois pas de troisième terme possible entre, d'une part, le jeu de l'*analogia entis*, qui n'est légitime que sur le terrain catholique romain; entre, d'une part, la grandeur et la misère d'une soi-disant connaissance naturelle de Dieu, telle que l'a définie le concile du Vatican; et entre, d'autre part, une théologie protestante enfin délivrée de cette misère du siècle, qui se nourrit de ses propres sources et marche sur ses propres jambes — je ne puis ici opposer qu'un non. Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention par excellence de l'Antéchrist (für *die* Erfindung des Antichrist), et je pense que c'est *à cause d'elle* qu'on ne peut *pas* devenir catholique. En conséquence, je me permets de considérer tous les autres motifs que l'on peut avoir de ne pas devenir catholique, comme dépourvus de perspicacité et de sérieux, *kurzsichtig und unernsthaft* ».

Ce serait le flatter, et il déteste cela. De fait, cette doctrine prétend s'opposer aussi violemment à celle de Calvin qu'à celle de Pélage, avec laquelle cependant Barth l'identifie spontanément. Malgré tout, c'est un sûr instinct qui avertit Barth de s'en défier, car elle suffit, en effet, à ruiner son système et son interprétation de l'Ecriture.

Nous voilà donc, d'emblée, en présence de deux théologies, de deux ecclésiologies: l'une, de l'analogie; l'autre, de l'univocité. La première professe le principe de la subordination de la causalité humaine à la causalité divine dans l'acte bon; la seconde croit au conflit et à la rivalité de la causalité humaine et de la causalité divine au sein même de l'acte bon.

2. *Le principe de la subordination causale et l'illusion d'une rivalité causale dans l'acte bon.*

1. La pensée chrétienne traditionnelle accepte comme un principe universel, dont les applications sont innombrables, que Dieu a voulu communiquer à ses créatures, non seulement la dignité de l'*être*, mais encore la dignité de l'*agir* et de la *causalité*.

Ce principe fournit une explication générique des grandeurs de la hiérarchie chrétienne, appelée, par les pouvoirs *juridictionnels* et *sacramentels*, à dispenser au monde la vérité et la grâce du Christ: « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant... » (Mt., XXVIII, 19); « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise... » (Luc, X, 16) [1].

Plus mystérieusement, et dans l'ordre cette fois-ci des grandeurs de *sainteté*, il explique que Dieu nous donne de porter de vrais fruits de grâce et de vérité: « Je suis la vigne, vous êtes les sarments; celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruits... » (Jean, XV, 5). Ainsi, comme la rose est toute entière de Dieu et toute entière du rosier, l'acte bon est tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de l'homme comme cause seconde. Voilà le principe de la *subordination* causale.

L'aberration, — et elle est fréquente — c'est d'imaginer au sein de l'acte bon, un conflit, une opposition entre la causalité infinie de Dieu et la causalité finie de l'homme, et de penser que la liberté humaine évacue la causalité divine (pélagianisme); ou, au contraire, que la causalité divine

---

[1] S. THOMAS, I, qu. 22, a. 2: « Dieu gouverne les choses inférieures par les supérieures, non par manque de puissance, mais par surabondance de bonté, pour communiquer même aux créatures la dignité de la causalité, *ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.* » Cf. *IV Sent.*, dist. 24, qu. 1, a. 1, quaest. 1: Afin que la beauté de la subordination des causes « ne manquât pas à son Eglise, Dieu a institué le sacrement de l'ordre, pour que certains puissent dispenser aux autres les sacrements, rendus sous ce rapport semblables à Dieu et comme coopérateurs de Dieu ». Ce n'est là qu'une justification *générique* de la hiérarchie chrétienne; pour sa justification *spécifique et immédiate*, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, pp. 11 et suiv.

La phrase de saint Thomas se retrouve textuellement dans PASCAL, *Pensées*, édit. Br., n° 513: « Pourquoi Dieu a-t-il établi la prière. 1° Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité... Objection: — Mais on croira qu'on tient la prière de soi ? — Cela est absurde... »

évacue la libre causalité humaine, Dieu produisant seul l'acte salutaire à l'occasion des manifestations humaines (occasionalisme). Voilà le principe de la *rivalité* causale de Dieu et de ses créatures au sein même de l'acte bon [1].

Le principe de la subordination causale dans l'acte bon s'inscrit dans une doctrine de l'analogie ; le principe, ou plus exactement l'illusion d'une rivalité causale dans l'acte bon, s'inscrit dans une doctrine de l'univocité.

2. Passons, pour un instant, du registre de la *causalité* et de l'activité au registre de l'*être*.

Suivant une doctrine rigoureuse de l'univocité, si l'être appartient d'une manière absolument pareille et univoque à Dieu et au monde, il y aura inévitablement conflit et rivalité entre eux. Alors, ou bien la grandeur du monde s'élèvera sur les ruines de Dieu (athéisme) ; ou bien la grandeur de Dieu s'élèvera sur les ruines du monde (acosmisme).

S'il est vrai, au contraire, que l'Etre incréé, loin d'exterminer l'être créé, le fait apparaître, le nourrit, le soutient dans l'existence ; si un être est d'autant plus riche, d'autant plus existant que Dieu le remplit davantage, c'est donc que notre notion de l'être convient vraiment, formellement à Dieu et à ses créatures, mais suivant une proportion *(analogia)* qui jette l'esprit de l'infini au fini et du fini à l'infini, Dieu ayant l'Etre en source, et ses créatures n'ayant qu'un être mendié. Voilà la doctrine de l'analogie.

3. Dans une théologie de l'analogie, il existe donc des rapports qui ne sont pas de conflit mais de participation, c'est-à-dire de dépendance infinie et permanente, entre l'Etre, l'Autorité, la Sainteté, la Liberté de Dieu, et l'être vrai, l'autorité vraie, la sainteté vraie, la liberté vraie de l'homme. Dieu seul a l'Etre, l'Autorité, la Sainteté, la Liberté d'une manière absolue, infinie ; en d'autres mots, Dieu seul *est* l'Etre même, l'Autorité même, la Sainteté même, la Liberté même. Et il donne aux créatures d'*avoir* l'être, l'autorité, la sainteté, la liberté d'une manière dépendante, finie, mendiée.

Au contraire, suivant une théologie de l'univocité cohérente, dans la mesure où elle est possible, il faudra, pour sauver la transcendance de Dieu, tenir que l'Etre, l'Autorité, la Sainteté, la Liberté appartiennent à Dieu seul à l'exclusion de toute participation. *Tu solus Sanctus! Soli Deo Gloria!* Ce que l'on appelle, chez les créatures, être, autorité, sainteté, liberté, c'est, au vrai, non être, non autorité, non sainteté, non liberté ; c'est un mirage de maya, c'est tout au plus un écran de ténèbre et de péché dont Dieu, s'il le veut, peut prendre occasion pour le frapper par un rayon de son Etre,

---

[1] C'est au sein de l'*acte mauvais* qu'il y a conflit entre la causalité divine et la liberté humaine. Cf. S. THOMAS, I, qu. 19, a. 9 : *Dieu veut-il les maux ?* Et I-II, qu. 79, a. 2 : *L'acte du péché vient-il de Dieu ?* En français, lire Jacques MARITAIN, *L'existant libre et les libres desseins éternels*, dans le *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, pp. 141 et suiv. Mais, si l'on soutient que l'homme est *radicalement* corrompu, que tous ses actes sont *de soi* mauvais il faudra dire, en effet, que, dans le registre de la moralité, il y a *toujours* rivalité entre Dieu et la liberté humaine.

de son Autorité, de sa Sainteté, de la Liberté [1]. A moins, *quod Deus avertat!* qu'on ne préfère, avec les catholiques, s'aveugler au point de prétendre *partager* entre Dieu et l'homme l'être vrai, l'autorité vraie, la sainteté vraie, la liberté vraie !

Réserve faite du drame infiniment secret par lequel une âme se débat dans les mains de son Dieu, situons-nous sur le plan encore très secret mais déjà discernable où se forme l'idée-mère d'une théologie comme celle de Calvin ou de Barth. Du point de vue d'une doctrine de l'analogie, il est maintenant clair — du moins nous l'espérons — que la raison séminale, l'intuition originelle du calvinisme ou du barthisme, à savoir l'idée calvinienne ou barthienne de la transcendance divine, du *Soli Deo Gloria*, apparaît, non pas comme la *juxtaposition* de deux idées, de deux expériences, l'une vraie et l'autre fausse ; mais comme une idée unique et indivisible, complexe sans doute, l'*idée unique et l'expérience unique d'une vérité déformée, l'idée et l'expérience d'une transcendance de l'univocité ;* d'un *Tu solus Sanctus* qui laisse ici-bas tous les hommes et les saints et la Vierge formellement et intrinsèquement pécheurs ; d'un *Soli Deo Gloria* qui exclut ici-bas comme blasphématoire toute possibilité de la grâce créée [2].

3. *Le principe de rivalité gagne en passant de l'ecclésiologie de Calvin à celle de Barth : une ecclésiologie de l'occasionalisme.*

Du point de vue catholique, toute Eglise dissidente forme un seul bloc où s'unissent indissolublement, comme la vie et la maladie dans un même organe, une portion plus ou moins vaste de l'héritage chrétien et un pouvoir actif de désagrégation.

A l'origine du protestantisme, chez Calvin si l'on veut, il n'est par exemple pas difficile de reconnaître la présence simultanée, d'une part, du principe de *subordination* causale, par lequel on continue de justifier certains usages et comportements chrétiens ; et, d'autre part, du principe de *rivalité* causale, grâce auquel : *a)* on commence de construire la doctrine occasionaliste protestante ; *b)* on dresse en face d'elle comme repoussoir une doctrine que l'on accrédite comme catholique et que l'Eglise catholique a toujours condamnée comme pélagienne.

On trouvera dans la théologie de Barth, comme dans celle de Calvin, des portions considérables de l'héritage chrétien, notamment la croyance sans équivoque à la divinité du Christ, à l'inspiration divine des Ecritures, etc. Mais le trait le plus caractéristique sans doute de son ecclésiologie, c'est qu'elle tente d'éliminer radicalement le principe de subordination causale dont Calvin faisait encore quelque usage, pour se construire tout entière

---

[1] « Dieu seul a des mains, l'homme a des pattes. » Dans ce mot, qui doit bien être de Barth, il y a plus qu'une boutade : une doctrine.

[2] Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, pp. 56-57.

sur le principe de la rivalité causale [1]. Elle devient, de ce fait, une pure ecclésiologie de l'occasionalisme. Le drame humain de la justification et de la sanctification, le drame eucharistique lui-même ne sont que des écrans opaques destinés à réfléchir la splendeur divine. Toute leur réalité est celle d'un signe. L'Eglise entière n'est qu'un signe. Une ecclésiologie de l'occasionalisme est une ecclésiologie du signe.

4. *Visibilité et invisibilité de l'Eglise: de Calvin à Barth.*

1. Selon Calvin, il faut reconnaître deux Eglises du Christ. D'abord une Eglise qui subsiste toujours, mais qui est invisible [2]. Puis une Eglise visible, qui vient par moments la doubler. Alors, hors de cette Eglise visible, il n'y a pas de salut. Elle est universelle et rassemble toute la multitude de ceux qui consentent à la parole divine. Sous elle, chaque Eglise régionale a le titre et l'autorité d'Eglise [3].

Dans cette Eglise visible, Dieu nous *enseigne* par des hommes, à qui nous devons obéir [4]. Ces hommes ne devront plus désormais s'imposer d'eux-mêmes, au nom d'une vocation prophétique exceptionnelle, comme seuls les réformateurs (et donc Calvin) ont pu le faire. Ils devront être désignés régulièrement par élection [5]. Ainsi, pour ce qui est du ministère de la parole, Calvin essaie d'acclimater dans son Eglise visible la doctrine de la subordination causale. La seconde marque de l'Eglise visible est la pure dispensation des

---

[1] Pour le théologien catholique, nous l'avons indiqué et nous y reviendrons plus loin, le principe de rivalité causale ne vaut que pour le péché, qui est, dans son plus profond mystère, une *offense* à Dieu. Dire que Barth applique ce principe plus rigoureusement que ne l'a fait Calvin, cela pourrait donc donner à entendre que son pessimisme est plus sombre, plus luthérien que celui de Calvin, qu'il éprouve plus profondément que Calvin la tragédie du chrétien *simul peccator et justus, simul peccator et sanctus.* « Cela pourrait donner à entendre » disons-nous: car nous verrons plus loin ce que devient en fait chez Barth la notion du péché.

[2] *Institution chrétienne*, nouvelle édition soigneusement revue et corrigée sur l'édition française de 1560, Genève et Paris 1888, *Epître au roi de France*, p. 12; et livre IV, chap. 1, nos 2 et 7.

[3] *Institution*, IV, chap. 1, no 9.

[4] « ...Aussi aujourd'hui, il nous veut enseigner par le moyen des hommes... Ceux qui estiment que l'autorité de la Parole est anéantie par le mépris et basse condition des ministres qui l'annoncent, découvrent leur ingratitude... Car combien que sa vertu ne soit point attachée à nuls moyens externes, si nous a-t-il voulu astreindre à cette façon ordinaire, laquelle si on rejette, comme font plusieurs fanatiques, on s'enveloppe en beaucoup de liens mortels... Les prophètes et saints docteurs ont toujours eu grands combats et difficiles contre les méchants, pour les assujettir à la doctrine qu'ils prêchaient: pour ce que leur arrogance ne peut recevoir ce joug, qu'il veuillent être enseignés par la bouche et ministère des hommes... » *Institution*, IV, chap. 1, no 5.

[5] *Confession de la Rochelle*, art. 31: « Nous croyons que nul ne se doit ingérer, de son autorité propre, pour gouverner l'Eglise, mais que cela doit se faire par élection, autant qu'il est possible et que Dieu permet; nous ajoutons cette exception, parce qu'il a fallu quelquefois, et même en notre temps (auquel l'état de l'Eglise était interrompu), que Dieu ait suscité des gens d'une façon extraordinaire, pour redresser l'Eglise, qui était en ruine et désolation... » Le texte de cette Confession, composé par Calvin, est reproduit à la suite du *Catéchisme de Jean Calvin*, Genève et Paris, 1934, p. 167.

sacrements, à savoir du baptême et de la cène. Ces sacrements, pour Calvin, annoncent, mais ne confèrent pas la grâce. Ils n'en sont, comme les sacrements judaïques, que des signes pratiques. La doctrine catholique de Dieu, Cause première de la grâce, utilisant les sacrements de la loi nouvelle comme des causes instrumentales, lui reste impénétrable. C'est suivant lui, ou bien Dieu, ou bien les sacrements qui causent la grâce: il nous fait choisir. Sur ce point, le principe de la rivalité causale et l'occasionalisme triomphent [1]. Dans la *justification*, toujours selon Calvin, c'est, par un acte de foi, qui est de soi sans nulle dignité ni valeur, que j'appréhende la justice de Jésus-Christ, comme on prend de l'or avec un pot de terre. Ici encore, nous enregistrons un triomphe de l'occasionalisme [2].

---

[1] Les sacrements « nous servent de la part de Dieu d'une même chose que les messagers de bonnes nouvelles de par les hommes: c'est à savoir non pas pour nous *conférer* le bien, mais seulement nous *annoncer* et démontrer les choses qui nous sont données par la libéralité de Dieu. Ou bien, nous sont arrhes pour les ratifier ». *Institution*, IV, chap. 14, n° 17. « Dieu donc accomplit ce qu'il promet en figures et les signes ne sont pas sans leur effet, pour montrer en tant que besoin est, que l'auteur d'iceux est véritable et fidèle. Seulement il est question de savoir si Dieu besogne par sa vertu propre et intrinsèque, comme on dit, *ou s'il résigne son office aux signes externes*. Or, j'ai ceci pour résolu que quelques instruments qu'il applique à son usage, *ce n'est point pour déroger en façon qui soit à sa vertu souveraine.* » *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

[2] « Quant à d'autres folies extravagantes d'Osiander, tout homme de sain jugement les rejettera. Comme quand il dit que la foi est Jésus-Christ: autant que s'il disait qu'un pot de terre est le trésor qui est caché dedans. Car il y a pareille raison que la foi, combien que de soi elle n'ait nulle dignité ni valeur, nous justifie en nous offrant Jésus Christ; et qu'un pot plein d'or enrichisse celui qui l'aura trouvé. Je dis donc que c'est trop lourdement fait à lui de mêler la foi qui n'est qu'instrument, avec Jésus Christ qui est la matière de notre justice et est tant auteur que ministre d'un tel bien. » *Institution*, III, chap. 11, n° 7. — Ainsi, dans l'acte de foi justifiante, Calvin distingue et juxtapose ce qui vient de moi et ce qui vient du Christ: *c'est par un acte antérieur à la justification, et donc peccamineux, que je m'empare du Christ qui me justifie.* C'est par un acte de péché que je m'empare du salut, c'est pour refuser cet acte de péché que je me damne. De cette difficulté, Calvin ne sortira pas. Barth non plus: sinon en laissant entendre que pour Jésus notre péché n'est pas une chose grave, qu'il a pris notre incrédulité au sérieux en ne la prenant pas au sérieux. Alors le cercle sera près de se refermer, le péché sera proche de son contraire, le pessimisme absolu proche de l'optimisme absolu. Est-ce une issue, ou est-ce un cercle ?

Il est absurde certes de dire avec les pélagiens que l'acte par lequel je m'empare de la justice est de moi seul, il est criminel de recommencer la prière du pharisien (Luc, XVIII, 12). Il n'est pas moins absurde de dire avec les calvinistes que l'acte par lequel je m'empare de la justice est un péché. C'est, au contraire, un acte salutaire. C'est mon acte à moi, que, pourtant, Dieu m'a donné. En vertu du principe de la subordination causale, saint THOMAS avait écrit: « Il ne faut pas distinguer quelque chose qui viendrait du libre arbitre et quelque chose qui viendrait de la prédestination; pas plus qu'il ne faut distinguer ce qui vient de la cause seconde de ce qui vient de la Cause première. Car la providence divine — dans l'acte bon — produit ses effets en actionnant les causes secondes. » I, qu. 23, a. 5.

A d'autres endroits, Calvin louvoie. Quand il écrit: « Tout ainsi donc que nous apparaissons justes devant Dieu après que nous sommes faits membres du Christ, en tant que par son innocence nos fautes sont cachées: ainsi nos œuvres sont tenues pour justes, en tant que ce qu'il y a de vice en icelles étant couvert par la pureté de Christ, ne nous est point imputé. Par quoi nous pouvons dire à bon droit, que par la seule foi, non seulement l'homme, mais aussi ses œuvres sont justifiées » *Institution*, livre III, chap. 17, n° 10, cela peut s'entendre, comme y invite la thèse luthérienne, selon le principe de la rivalité causale et signifier: les justes et leurs œuvres sont *intrinsèquement* viciés, bien que cependant Dieu les *tienne* pour justes. Mais cela

2. La distinction calvinienne de deux Eglises divines, l'une invisible et permanente, l'autre visible et périssable, n'apparaît plus chez Karl Barth. Il n'y a, pour lui, qu'une seule Eglise, qu'il déclare, tantôt à la fois visible et invisible [1], et tantôt visible [2]. De fait, l'Eglise du Christ telle que Barth la conçoit est visible, à la façon dont, aux yeux de Barth, elle était visible dans la *personne* même et la vie prophétique de Calvin. Mais elle n'est sûrement pas visible à la façon dont il faut qu'elle le soit suivant l'*enseignement* de Calvin. L'Eglise prophétique et discontinue de Barth pourrait fort bien, aujourd'hui, donner des armes à ces « méchants », que Calvin rabrouait parce qu'ils ne souffraient pas d'être enseignés avec autorité par des ministres élus régulièrement. L'Eglise visible de Barth ressemble assez, nous le verrons, à l'Eglise invisible de Calvin. Elle en diffère surtout en ceci, qu'étant discontinue, elle peut — sans cesse — mourir et ressusciter: ce que Calvin n'affirmait expressément que de l'Eglise visible. Barth enseigne, en effet,

---

pourrait s'entendre aussi, comme le contexte qui a précédé pourrait y inviter, selon le principe de la subordination causale et signifier: les justes et leurs œuvres sont *intrinsèquement purifiés*, en dépit des fautes vénielles qui continuent de les affecter sans pourtant réussir à prévaloir, plus généralement en dépit des imperfections morales de cette *justice intrinsèque*, qui, selon l'école augustinienne médiévale, exigeait, pour que Dieu s'en contentât, un complément de *justice imputée*.

BARTH choisit la première interprétation. La sanctification, dit-il, transforme le pécheur: « Cette *transformation* du pécheur est une *réalité*. Une réalité, qui, comme le pardon des péchés, est une grâce. En elle ne s'opère aucune suppression du péché, mais incontestablement un mouvement dans l'existence du pécheur. Sur le pécheur en tant que pécheur repose la main de Dieu. En tant que pécheur il est placé entre les mains de Dieu. *Semper peccator, peccator manens*, c'est ainsi qu'il est *sanctus*, saint, c'est-à-dire appartenant à Dieu... La grâce en nous rendant justes, nous rend aussi saints. *Peccator sanctus*, ce deuxième prédicat appartient aussi au sujet; il ne faut jamais l'oublier si l'on veut décrire complètement ce que la grâce signifie pour l'homme qu'elle touche. » *Justification et sanctification*, juin 1927, dans *Le culte raisonnable*, Paris, 1934, p. 87.

Le Père Léopold MALEVEZ, S. J., pense que certaines formules barthiennes sur la transformation de l'homme renouvelé et sanctifié par l'Esprit saint pourraient avoir un bon sens et « s'accorder substantiellement avec la conception de la théologie catholique »; il doit cependant reconnaître aussitôt que, telle que l'entend Barth, cette transformation de l'homme nouveau n'est rien de plus qu'un *signe*, aucunement le *germe* et l'*inauguration* de la vie future. *La vision chrétienne de l'histoire dans la théologie de Karl Barth*, Nouvelle Revue Théologique, février 1949, pp. 116-118.

[1] « On sait que le protestantisme affirme cette distinction (entre Eglise visible et Eglise invisible). Mais, du côté adverse, on ne doit pas méconnaître que, même selon la doctrine protestante, l'Eglise invisible et l'Eglise visible ne sont qu'une seule et même Eglise, non pas deux espèces d'un même genre, mais deux prédicats d'un même sujet et que le *coetus electorum*, ou Eglise invisible faite non seulement des appelés mais des élus, n'est donc pas une *civitas platonica* flottant au dessus de l'Eglise visible: elles font ensemble une seule réalité ambivalente. » *Der Begriff der Kirche*, 1927, dans *Die Theologie und die Kirche*, Munich, 1928, pp. 289-290.

[2] « En face du *monde* — qui comprend ou ne comprend pas — l'Eglise est la congrégation vivante et visible qui écoute la Parole divine et lui répond, et la propose au monde, mais par là le scandalise inévitablement. » *La nature et la forme de l'Eglise*, Les Cahiers Protestants, Lausanne, mars 1948, p. 77. « L'Eglise une, sainte, universelle et apostolique existe dans *la congrégation visible* qui est rassemblée, consolée et exhortée par la Parole divine. L'Eglise est là seulement où deux ou trois sont réunis en mon nom, Mt., XVIII, 20. Voilà ce dont l'organisation de l'Eglise doit tenir compte avant tout le reste, et *non pas* de la somme *invisible* et amorphe de tous les croyants vivant à un moment donné, etc... » *Ibid.* p. 81.

que l'Eglise du Christ peut se corrompre, disparaître, mourir [1]. Elle peut même faire place insensiblement, comme cela s'est vu dans l'histoire, à des contrefaçons diaboliques, à une Eglise de l'Antéchrist [2]: telle est l'Eglise catholique. Dès lors, la loi de l'Eglise est de se réformer sans cesse, de ressusciter sans cesse [3].

Essayons de souligner les principales étapes et les principaux traits de l'ecclésiologie de Karl Barth.

5. *L'Eglise au banc des accusés: elle serait par essence contraire à l'Evangile.*

1. Une première notation, qu'on trouve dans le *Römerbrief* [4], oppose irréductiblement l'Evangile et l'Eglise.

L'Evangile, ou le royaume de Dieu, est la manifestation de Dieu en tant qu'opposé au créé, en tant que oui dans notre non, en tant que non dans notre oui [5]. L'Eglise, au contraire, le monde de la religion, est par essence

---

[1] « En se réalisant, les dangers qui menacent l'Eglise pourraient conduire à ceci: que *l'Eglise cesse d'être l'Eglise*, et même qu'elle disparaisse. Le cancer dont elle serait atteinte pourrait s'étendre rapidement et causer la mort du corps entier, si la patience de Dieu et le fait que son Seigneur ne meurt pas, ne rendaient des résurrections possibles. » *Ibid.*, p. 79.

[2] « Même si l'Eglise meurt, *quelque chose qui rappelle l'Eglise* subsiste. Ce quelque chose qui n'est plus l'Eglise peut, d'une manière ou d'une autre, reprendre vie et recevoir puissance, éclat et signification universelle. N'étant plus qu'une apparence d'Eglise, elle ferait bien alors de se demander si ce n'est pas en vertu de quelque adhésion secrète au Diable qu'elle existe encore et si elle n'est pas devenue l'objet d'un jugement mérité de Dieu. » *Ibid.*, p. 79.

[3] « En tant que Réformés, nous ne pouvons pratiquer un confessionalisme strict, donnant à nos Eglises une valeur absolue, comme on fait à notre droite et à notre gauche. La Réforme de notre Eglise est toujours devant et non pas seulement derrière elle. » *Les Eglises réformées au sein du Conseil œcuménique*, dans Foi et Vie, Paris, août-octobre 1948, p. 495. A droite, ce sont les luthériens, les anglicans, et enfin les orthodoxes; au milieu, les réformés; à gauche, les congrégationalistes, les méthodistes, les baptistes et finalement l'Armée du Salut.

Barth écrit ailleurs: « En vérité, la Réforme n'est pas moins possible ni moins nécessaire aujourd'hui qu'il y a quatre cents ans ». Et il cite ici Calvin: « Soyons-en convaincus: la vie de l'Eglise ne va pas sans résurrection; davantage, sans beaucoup de résurrections, *tenendum est, Ecclesiae vitam non esse absque resurrectione, imo absque multis resurrectionibus* ». *Détresse et promesse de la prédication*, juillet 1922, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p.156.

[4] *Der Römerbrief*, Munich, 1933, p. 315. La 1re édition est de 1918.

[5] « Voilà ce qu'est l'Evangile, le message de salut de Jésus-Christ: que ce Dieu caché, Celui qui vit, se manifeste comme tel; que l'Impossible comme tel, brille comme un éclair au-dessus du royaume apparemment infini du possible, l'Inconnaissable au-dessus du connaissable, l'Au delà au-dessus de l'en deçà, non certes comme un Autre, un Deuxième, un Séparé, mais comme sa vérité *hic et nunc* voilée, comme le Principe auquel tout se réfère, comme la suppression de toute relativité et donc comme la Réalité de toutes les réalités relatives; que le royaume, l'inévitabilité, l'existentialité, la victoire et la splendeur de Dieu ne puissent pas rester cachés à l'homme, en dépit, ou plutôt non, en raison même de sa temporalité, de sa finitude, de sa caducité; que la connaissance de ce Dieu, la foi en lui, qui devient dans l'amour énergie, soit offerte à l'homme comme une possibilité à nul instant déjà réalisée, à chaque instant réalisable, et demandant à chaque instant d'être à nouveau réalisée: possibilité d'être ce qu'il est en Dieu, à savoir enfant de Dieu — et par conséquent, en tant qu'il est cet homme-ci dans ce monde-ci, d'être soumis au jugement, attentif à la justification, aspirant au salut, et déjà délivré par grâce. » *Ibid.*, pp. 315-316.

une divinisation du créé [1]. D'où un conflit essentiel entre l'Evangile et l'Eglise, entre l'existentiel et l'ecclésiastique, entre Dieu et Paul qui, étant homme, ne peut parler de Dieu qu'ecclésiastiquement, c'est-à-dire non-existentiellement [2].

---

[1] « Et maintenant, au message de salut de Jésus-Christ, s'oppose Israël, *l'Eglise*, le monde de la religion, telle qu'elle apparaît dans l'histoire et, ajoutons-le immédiatement, telle qu'elle est dans sa plus grande pureté, dans sa plus grande force, dans les conditions les plus favorables à sa nature ; car nous ne parlons pas de l'Eglise dégénérée, mais de l'Eglise parfaite, de l'Eglise idéale... *L'Eglise* s'oppose à *l'Evangile* comme une incarnation de l'ultime possibilité humaine en deçà de l'impossible possibilité de Dieu. Ici le principe s'entr'ouvre comme nulle part ailleurs. Ici éclate la maladie de l'homme à l'égard de Dieu. Car l'Eglise est le lieu où, en deçà du principe qui sépare l'homme de Dieu, la révélation est devenue précisément, d'une éternité une temporalité, c'est-à-dire quelque chose de donné, d'ordinaire, qui va de soi ; où l'éclair céleste est changé en durable flambeau terrestre, l'indigence et la recherche en propriété et jouissance, le repos divin en inquiétude humaine et l'inquiétude divine en repos humain, l'« au delà » en une seconde réalité métaphysique opposée à l'« en deçà » et donc en un simple prolongement de l'en deçà. L'Eglise est le lieu où l'on connaît et où l'on a Dieu en toute façon et où aussi par conséquent on ne le connaît ni ne l'a ; où, de son mystère de Commencement et de Fin, il semble avoir glissé dans un entre-deux qui nous est familier ; où l'on n'a plus pour devenir sage à se préoccuper à chaque instant de mourir, mais où l'on *a* tout à fait directement la foi, la charité et l'espérance où l'on *est* tout à fait directement l'enfant de Dieu, où l'on *attend* et où l'on *joint* tout à fait directement le royaume de Dieu — comme si tout cela était des *choses* qu'on peut être, qu'on peut avoir, attendre et joindre. L'Eglise est plus ou moins une vaste et énergique entreprise d'humaniser, de temporaliser, de réifier, de séculariser le divin, de le réduire à quelque chose de pratique, et tout cela pour le bien des hommes qui ne peuvent ni vivre sans Dieu ni non plus vivre avec le Dieu vivant (conférer le Grand Inquisiteur), bref une tentative de rendre saisissable le chemin insaisissable et cependant si inévitable. A quoi l'Eglise catholique a certes mieux réussi, tandis que le protestantisme éprouve comparativement plus de difficulté du fait que, ce que l'homme ferait volontiers comme homme d'Eglise, il ne réussit finalement pas à le faire. Il est clair que l'opposition *(Gegensatz)* de l'Evangile et de l'Eglise est fondamentale et infinie sur toute la ligne. En conséquence, ici un point de vue s'oppose à l'autre, ici quelqu'un a raison et quelqu'un a tort. » *Ibid.*, pp. 316-317.

Le principe de rivalité étant, nous l'avons dit, commun au pélagisme et à l'occasionalisme, à l'athéisme et à l'acosmisme, on ne s'étonnera plus que Karl Marx et Karl Barth puissent considérer tous deux, sans doute avec des résonances différentes et par un dessein tout opposé, la religion et l'Eglise comme une maladie : « La religion est le soupir de la créature accablée, le cœur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'un temps sans esprit. Elle est l'opium du peuple. » Karl MARX, *Morceaux choisis*, N.R.F., 1934, p. 221.

[2] « L'Evangile est la suppression de l'Eglise, comme l'Eglise est la suppression de l'Evangile. Mais *qui* s'oppose ici ? Dieu et l'homme ! Non des *hommes* et des *hommes !* Ce n'est donc pas saint Paul d'une part et les autres Pharisiens d'autre part ! Ce n'est pas le messager de l'Evangile et l'homme d'Eglise : car *cette* opposition-*ci* n'est pas infinie, elle est tout à fait finie. Il n'y a dans la bouche des hommes aucune annonce pure, aucune annonce non ecclésiastique de l'Evangile. Le messager de l'Evangile est, comme tel, toujours aussi un homme d'Eglise, atteint par la détresse même, et coupable de la faute même de l'Eglise. Quelles que soient la clarté et la précision de l'Evangile, l'incognito divin demeure rigoureusement sauvegardé. Personne, même parlant en langues de feu, ne peut parler de Dieu autrement que par images empruntées à la pensée humaine, à l'agir, à l'avoir, à l'avoir-raison humains. » *Ibid.*, p. 317. Aucune distinction n'est esquissée, à propos de la manière de parler de Dieu, entre l'analogie métaphorique, l'analogie métaphysique, la transanalogie de la foi.

Dans un langage plus juste, qui aura cessé d'opposer l'Evangile à l'Eglise, l'ecclésiastique à l'existentiel, Barth dira, à Amsterdam : « Il y a tant d'hommes sur la terre qui n'ont jamais entendu la bonne nouvelle de la Grâce de Dieu en Jésus-Christ, ou qui l'oublient, et qui l'ont oubliée précisément parce que nos Eglises n'ont pas su la leur présenter de la bonne manière !

Et « qui nous enseigne à parler de Dieu non-ecclésiastiquement et existentiellement ? Personne ! Dieu seul. Mais quand il le fait, il demeure dans l'incognito. Nous n'avons, *nous*, aucune occasion d'avoir raison contre d'autres, qui par rapport *à nous* auraient tort. Le point de vue *de Dieu* demeure vrai contre les points de vue de nous *tous*. *Il* a raison et nous *tous* tort » [1].

Que faire ? « Oublier Dieu ? Mettre de côté notre outil *(Werkzeug)* et servir l'Eglise, c'est-à-dire les hommes comme s'il n'y avait pas d'Evangile ? Non ! Mais, en nous souvenant de Dieu, en utilisant notre outil, en annonçant l'Evangile, précisément *parce que* l'Eglise est jugée par le royaume de Dieu, nous accommoder de la situation suivante: avec la pleine et ardente conscience d'une opposition infinie entre Evangile et Eglise, ne pas cependant nous désintéresser de l'Eglise, nous désolidariser d'elle, mais nous agréger à elle et nous confesser participants, garants, responsables de ce qui, à l'Eglise, manque et doit manquer » [2].

2. Cette notation de Barth, qui institue un conflit absolu entre l'Evangile et l'Eglise, apparaît comme doublement fausse.

D'abord en ce qui concerne l'*Evangile*. Avant d'être le oui de Dieu dans notre non, le non de Dieu dans notre oui, bref une initiative de Dieu contre nous et notre péché, il est — ce que le principe de rivalité ne permet pas de

---

Beaucoup de prière et de travail sont nécessaires pour que notre témoignage soit réellement l'Evangile de Jésus-Christ et non pas une parole pieuse ou moralisante. Et il est si difficile d'acquérir, dans cette vocation, cette manière simple et directe qu'exige le message. Mais ici également, nous pouvons trouver aide et réconfort dans une attitude de liberté spirituelle, puisqu'il s'agit de servir la cause déjà victorieuse de notre Seigneur, et non pas une cause humaine conduisant à une victoire humaine. » *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, dans Foi et Vie, août-octobre 1948, p. 423. Le texte original de cette étude, auquel nous nous référons parfois a pour titre: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Zollikon, 1948.

[1] *Der Römerbrief*, p. 318.

[2] *Ibid.*, p. 318. Cf. p. 319: « Celui qui écoute et enseigne l'Evangile n'est pas *à côté* de l'Eglise; ni il ne la repousse sans la comprendre, ni il ne sympathise pleinement avec elle... Il sait de quoi il retourne dans l'Eglise. Il la prend au sérieux, amèrement au sérieux. Il n'a pas la consolation facile de penser qu'elle est une création humaine, qu'elle pourrait éventuellement n'être pas là, et que la pastoration est une profession comme les autres. Il sait qu'il *faut* qu'on croie, prêche, explique, exhorte, prie; il sait qu'il est inévitable que la maladie de l'homme à l'égard de Dieu éclate juste à cet endroit en des formes toujours nouvelles et inlassablement; il sait l'inéluctabilité de la possibilité ecclésiastico-religieuse. Il sait qu'un rapport non ecclésiastique de l'homme à Dieu n'existe pas plus, *hic et nunc*, que l'innocence paradisiaque. Il porte sa toge de pasteur sans loucher vers les « laïques » soi-disant plus heureux et meilleurs. Mais il sait aussi l'impossibilité de l'entreprise ecclésiastico-religieuse. Il sait qu'elle doit échouer, car elle est l'irréalisable même, *das an sich Unausführbare*... Il sait que là précisément où l'Eglise, considérée comme service des hommes aux hommes, *atteint* son but le but de Dieu est *manqué*, et que le jugement se tient à la porte. Il se tient donc dans l'Eglise, d'autant plus attristé, pensif, interrogateur, effrayé, qu'elle est davantage Eglise. Mais c'est *dans* l'Eglise qu'il se tient, il n'est pas à côté comme un spectateur. *Sa* propre possibilité est pleinement celle de l'Eglise, et l'impossibilité de l'*Eglise* est la sienne. Le malaise de l'Eglise est le sien, sa détresse est la sienne. Il se solidarise avec elle, précisément en ce qui fonde avant tout la solidarité et la communion entre les hommes, à savoir qu'ils sont privés de la gloire de Dieu, Rom., III, 23. »

saisir — il est essentiellement le oui de Dieu dans notre oui, une initiative de Dieu venant éveiller, soulever et transfigurer notre pauvre consentement et notre pauvre amour, et c'est à ce titre premier qu'il constitue l'Eglise, avec laquelle il s'identifie.

Ensuite, en ce qui concerne l'*Eglise*. Elle nous est représentée dans l'Ecriture comme le temple de Dieu, non comme un temple païen; son épouse, non une étrangère; son corps vivant, non une matérialisation; la colonne et le soutien de la vérité, non sa caricature ou sa corruption.

La tentative d'identifier l'Eglise apostolique elle-même à une formation religieuse visible païenne, est en opposition si flagrante avec l'Ecriture, que Barth lui-même va l'abandonner, tout en s'appliquant à sauver la substance de son intention primitive. L'*Eglise*, en perdant sans doute un peu de sa visibilité, va passer maintenant des ténèbres dans la lumière. Elle va se séparer d'avec la religion. Elle va rejoindre l'Evangile. On donnera un autre nom à ce qu'on appelait jusqu'ici l'Eglise, par exemple celui de comportement ecclésiastico-chrétien [1].

6. *L'Eglise réhabilitée: elle est l'appareil ecclésiastique en tant que visité par l'éclair de l'Evangile.*

1. C'est l'Eglise apostolique qui va d'abord passer de la région des ténèbres dans celle de la lumière.

L'exposé sur *La parole de Dieu, tâche de la théologie* [2], octobre 1922, caractérise la « *situation* réelle » des pasteurs et des théologiens et « la détresse essentielle de la théologie » par trois propositions: « *Comme théologiens, nous devons parler de Dieu. — Mais nous sommes des hommes et, comme hommes, nous ne pouvons pas parler de Dieu. — Nous devons connaître ce double état (notre devoir et notre impuissance) et par là même rendre gloire à Dieu.* Tel est notre embarras, tout le reste n'est que jeu d'enfant. » [3].

Pour établir que « nous ne pouvons pas parler de Dieu », Barth — qui n'a pas encore renoncé à ce moment au langage existentialiste — va définir « parler de Dieu », non point par prêcher, mais par convertir; non point par annoncer Dieu, mais par faire descendre de Dieu miraculeusement: en sorte qu'il nous faudra conclure, du moins il le semble, que chaque fois que Paul n'aura point provoqué la conversion de ses auditeurs, il n'aura point « parlé de Dieu » [4]. Aucune des voies humaines, ni la voie de l'affirmation dogma-

---

[1] La traduction française: « machinerie ecclésiastico-chrétienne », *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, dans Foi et Vie, 1948, p. 421, force le texte allemand, qui porte: *christlich-kirchlichen Wesen*.

[2] Dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, pp. 194 et suiv.

[3] *Ibid.*, p. 196.

[4] « Car *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 son affirmation, en elle-même sujette à caution, plus sujette à caution que le spectateur dédaigneux de ces jeux logiques ne le suppose... » *Ibid.*, p. 216. Ainsi donc, les affirmations dialectiques de saint Paul, sujettes à caution, n'ont rendu témoignage à la réalité que dans certaines situations.

tique [1], ni la voie de la négation mystique, ni la voie de la théologie dialectique qui nous jette du oui au non et du non au oui [2], n'est capable de parler de Dieu. Mais il peut arriver que Dieu parle dans ce que disent les dogmaticiens, les mystiques, les dialecticiens, « et de bien plus primitifs parleurs de Dieu » [3]. Ainsi, la prédication de la parole de Dieu est une tâche nécessaire, mais c'est une tâche impossible [4].

Et l'Eglise, qui est la prédication de la parole de Dieu est proprement une impossibilité [5]. Pour que l'Eglise soit possible, il faudrait que, dans l'ap-

---

[1] Le *dogme* délivre du *modernisme*. Il remplace le *subjectif* par l'*objectif*. Mais il met Dieu *devant* nous, en nous demandant de croire. Il est incapable de mettre Dieu *en* nous, c'est-à-dire de nous faire croire, *Ibid.*, p. 216. Ailleurs, Barth distingue, dans la Révélation divine, un côté objectif et un côté subjectif: « Tout en prenant garde à la rigidité des concepts philosophiques, on peut dire que la christologie indique l'aspect objectif et la doctrine du Saint-Esprit l'aspect subjectif de cette réalité. Ajoutons qu'il faut distinguer ces deux aspects, mais ne jamais et en aucun cas les séparer. » *Credo*, Paris, 1936, p. 167.

[2] La doctrine luthérienne de la justice imputative favorise ce jeu dialectique: « L'*impius*, au moment où il lui est dit qu'il n'est que cela, qu'il n'est que pécheur et rien d'autre, doit savoir et se laisser redire aussi qu'il est précisément un *justus* ». *La parole de Dieu, tâche de la théologie, loc. cit.*, p. 214. — Karl Barth ne distingue pas entre ce que nous avons appelé la *voie négative* des théologiens et la *théologie négative* des mystiques, voir *Introduction à la théologie*, p. 45.

[3] *La parole de Dieu, tâche de la théologie, loc. cit.*, p. 217.

[4] « La Parole de Dieu est la tâche tout aussi nécessaire qu'impossible de la théologie. » Faut-il donc, du service de la parole, passer au service du *silence?* « Comme s'il était plus facile ou plus possible de se taire devant Dieu (devant le *vrai Dieu*), que de parler devant lui ! » Faut-il « dire adieu à la théologie, suspendre à un clou notre robe de pasteur, et devenir n'importe quoi, comme les autres, ces bienheureux autres ? Mais les autres ne sont pas heureux... L'inquiétude et la détresse de notre tâche témoignent seulement de l'inquiétude et de la détresse de toutes les tâches humaines. » *Ibid.*, p. 218.

[5] « Toute la situation de l'Eglise ne comporte-t-elle pas une surestimation inouïe de l'homme, bien pire ici que son arrogance dans d'autres domaines ? Je répondrai: avec Dieu il est possible qu'il n'en soit *pas* ainsi ; il est possible que *comme* pasteurs et *dans* la situation de l'Eglise, nous soyons sauvés, tel un tison arraché au feu. Mais aux hommes c'est impossible. Quand nous y réfléchissons, nous ne pouvons que nous dire: à propos de qui peut-il être plus sérieusement question de la colère de Dieu qu'à propos de nous pasteurs? Ignorerions-nous combien nous encourons son jugement ? Et je ne dis pas jugement en un sens spirituel, religieux et après tout inoffensif ; je le dis au sens le plus réaliste. Moïse, Esaïe, Jérémie ou Jonas ont certainement su pourquoi ils ne voulaient pas se mettre dans la situation du prédicateur. A vrai dire, l'Eglise est une impossibilité. A proprement parler, on ne peut pas être pasteur. Qui a le droit de prêcher, qui peut prêcher quand il sait de quoi il s'agit dans la prédication ?... Dans laquelle de toutes les objections qui sont faites à l'Eglise et au christianisme par ses détracteurs, cultivés ou incultes ne se cache pas, en fin de compte, l'objection que nous devrions élever nous-mêmes contre nous-mêmes si nous étions plus conscients de ce que nous osons en tant que pasteurs ? Que ces objections soient fondées ou non, habiles ou stupides, plutôt que de partir en guerre contre elles..., ne vaudrait-il pas mieux les supporter d'abord et examiner ce qu'elles contiennent de fondé ? Ne serait-ce pas plus avisé de laisser, une bonne fois et tranquillement, se déchaîner sur nous la force purificatrice de certains orages qui nous menacent, au lieu de leur opposer aussitôt quelque paratonnerre ecclésiastique ? En lieu et place de nos revues de théologie pratique ne ferions-nous pas bien de lire, par exemple, les ouvrages de Feuerbach, et de les lire sans essayer, tout aussitôt, de tirer notre épingle du jeu ? Si Dieu — le *miracle* est possible par lui — nous a élus et nous veut justifier, en tant que *pasteurs* et *dans* la situation de l'Eglise, il ne le fera que *là* où s'exerce un jugement sur nous-mêmes, sur l'Eglise, sur notre ministère... » *Détresse et promesse de la prédication chrétienne*, juillet, 1922, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, pp. 149-150. Une question aux protestants: Suffit-il, dans une pareille

pareil qu'elle dresse au milieu de nous, la foudre du ciel descende à chaque coup et terrasse les auditeurs; que, quand elle parle de Dieu, sa parole soit, non plus du tout sa parole à *elle,* mais *exclusivement* la parole de Dieu qui seul peut parler de Dieu [1]; ou encore, et ici Barth reprend l'image calviniste où s'exprime par excellence la thèse occasionaliste, que la parole de l'Eglise soit le pot de terre, sans dignité ni valeur, où surviendrait miraculeusement le trésor de la parole de Dieu [2].

Mais comment saurons-nous que le trésor est *maintenant* dans le pot de terre, que la foudre qui terrasse l'auditeur est vraiment la foudre de *Dieu ?* Nous ne saurons jamais qu'une chose, c'est que Dieu est descendu dans l'Eglise *apostolique.* Essayons de rendre témoignage à l'Eglise apostolique. Peut-être la parole de Dieu descendra-t-elle dans notre parole comme le trésor dans le pot de terre [3].

---

perspective, que les Eglises s'accusent *elles-mêmes,* pour que s'exerce sur elles le jugement de *Dieu ?*

Pour départager le vrai et le faux dans cette émouvante citation, nous ne voyons qu'un principe, mais il est, à nos yeux décisif: l'Eglise n'est pas sans *pécheurs,* mais elle est sans *péché.*

[1] « Nous devons, à propos de notre ministère, nous rappeler que Dieu *seul* peut parler de Dieu... Fussions-nous Luther ou Calvin, quelque chemin que nous puissions prendre, il n'y a pas plus d'espoir pour nous d'arriver au but que pour Moïse d'entrer dans la terre promise. Aussi certainement ... qu'il vaut la peine de faire un choix et de ne pas prendre n'importe quel chemin libre, aussi certainement nous devons savoir que le but de notre route, c'est que Dieu lui-même parle. Et que, par conséquent, nous n'aurons pas à être surpris si, au terme de tous nos chemins..., la plupart du temps la bouche nous soit *fermée.* » *La parole de Dieu, tâche de la théologie,* 1922, dans *Parole de Dieu et parole humaine,* pp. 219-220.

[2] « Notre détresse est aussi notre promesse. Cette phrase, quand *je* la dis, est une proposition dialectique comme une autre, et nous savons ce qu'il en est de la dialectique !... Mais il se pourrait que ce ne fût pas *moi* qui dise que notre détresse et notre embarras sont notre promesse. Il se pourrait que ce fût la Vérité vivante, qui est au delà du oui ou du non, la réalité de Dieu qu'aucun procédé ni aucun renversement dialectique ne met à ma disposition, mais qui nous a à Sa disposition dans Sa puissance et Son amour... Il se pourrait que la Parole, la Parole de Dieu que nous ne pouvons jamais parler, tienne compte de notre faiblesse et de notre folie, si bien que *notre parole,* dans sa faiblesse et sa folie, devienne ce vase de terre où *est* le trésor, le lieu de la parole de Dieu. » *Ibid.,* pp. 220-221.

[3] « Il se pourrait, dis-je... Toutes mes pensées gravitent autour d'un point qui, dans le Nouveau Testament, s'appelle: *Jésus-Christ.* Qui dit: Jésus-Christ, n'a pas le droit de dire: Il se pourrait que..., mais bien: C'est un fait que... Mais lequel d'entre nous est capable, de lui-même, de dire: Jésus-Christ ? Peut-être faut-il que nous nous contentions de cette évidence que les premiers témoins ont dit, eux: Jésus-Christ. Sur leur témoignage, croire à la promesse, et donc être témoins de leur témoignage, c'est-à-dire des théologiens de l'*Ecriture,* telle serait alors notre tâche. » *Ibid.,* p. 221.

Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin,* New-York, 1944, p. 99: « Karl Barth a affaire au fond de lui-même à une antinomie en quelque sorte substantielle. Rien au monde ne vaut pour lui que la seule parole de Dieu entendue par l'homme au fond du cœur. Pourtant il est théologien et il lui faut bien parler lui-même. Il me semble qu'il doit s'interroger avec angoisse et se demander constamment, sans avoir jamais le moyen de répondre, si cette parole ardente qui stimule ses disciples et qui a renouvelé la théologie protestante, est la parole de Karl Barth ou la parole de Dieu. »

Sur le sujet *Parole divine et parole humaine,* qu'on nous permette un bref rappel théologique. *Considérée en Dieu qui nous l'adresse,* la Parole de Dieu est rigoureusement infinie: *essentiellement,* elle est la nature divine elle-même; *notionnellement,* elle est le Verbe divin, le Logos. *Considérée dans les hommes* en qui elle est reçue, la Parole de Dieu est *absolument* ou entitative-

2. On remarquera que, tant que l'Eglise signifiait pour Barth, une entreprise de matérialisation du divin, elle était pleinement visible, mais qu'elle perd en visibilité à mesure qu'elle s'identifie à l'Evangile. Au point où nous en sommes, l'Eglise apostolique est tenue pour l'Eglise du Christ. Quant à l'appareil ecclésiastique, auquel Calvin reconnaissait le titre et l'autorité d'Eglise, il ne représente l'Eglise du Christ que dans la mesure où il est évacué par Dieu, dans la mesure où sa prédication n'est pas sa prédication, mais uniquement celle de Dieu.

On remarquera encore cette notion, nouvelle dans le monde chrétien, d'une Eglise discontinue. Bien qu'elle ait une origine plus haute [1], elle est

---

ment finie, multiple; c'est *relativement* ou intentionnellement qu'elle est infinie, une, à savoir en tant qu'elle nous réfère à Dieu. Il faudra distinguer ici les paroles prophétiques et les paroles sanctifiantes. Les *paroles prophétiques* sont prononcées par Dieu dans le prophète pour qu'il les prononce à son tour aux autres hommes: Jean et Paul écrivent l'Apocalypse et l'Epître aux Romains. Les *paroles sanctifiantes* sont prononcées par Dieu dans le cœur même de l'homme pour le purifier et le sanctifier: quand Dieu prononce qu'un homme est juste et saint, il le rend juste et saint; à un degré plus avancé, quand Dieu bénit ses amis, dès ici-bas, selon le mot de saint Paul, II Cor., III, 18, il les « transforme de gloire en gloire ». Les mystiques connaissent des paroles substantielles. Saint Jean de la Croix écrit: « La parole de Dieu est puissante et opère substantiellement dans l'âme ce qu'elle exprime; ces paroles substantielles sont irrésistibles, elles sont pour l'âme une vie, une force, un bien incomparable », *Montée*, livre II, chap. 28 et 31. Et Marie de l'Incarnation, ursuline: « La parole intérieure se dit subitement au fond de l'âme et porte en un moment ses effets; l'âme expérimente alors la vérité de ce que dit notre Seigneur: Mes brebis entendent ma voix », édit. Jamet, t. II, p. 497. Ces paroles ne sont prononcées que par Dieu; l'homme n'en peut être que l'occasion, ou dans le cas exceptionnel des sacrements que la pure cause instrumentale. Elles sont personnelles et incommunicables: quand Paul me prêche ou me baptise, ce n'est pas sa sainteté qu'il me communique; c'est, pourvu que je n'y fasse pas obstacle, la sainteté qu'à ce moment même, à l'occasion ou par le ministère de Paul, Dieu prononce en moi et pour moi.

Quand donc Barth se bat pour faire entendre que *l'homme ne peut prononcer la parole de Dieu*, ou bien il s'agit d'une parole prophétique, et alors: c'est vrai en ce sens que l'homme ne peut communiquer son *expérience* prophétique; et c'est faux en ce sens que l'homme peut et doit communiquer le *contenu*, le *message* de sa prophétie. Le sophisme est de confondre ces deux aspects. Ou bien, il s'agit d'une parole sanctifiante, *et alors, dans la perspective barthienne d'une humanité essentiellement pécheresse, c'est Dieu lui-même qui ne peut pas la prononcer*; Dieu ne peut prononcer que des paroles déclaratives, donner des signes, des promesses; il ne peut prononcer aucune parole substantielle, intrinsèquement justifiante et sanctifiante.

[1] Du point de vue d'une ecclésiologie catholique, on distingue les grâces prophétiques et les grâces sanctifiantes. Les grâces *prophétiques*, même quand elles sont promises comme normales et constantes — c'est le cas pour l'inspiration jadis concédée aux apôtres, et aujourd'hui pour les diverses espèces de l'assistance juridictionnelle — ne viennent que par manière d'influx transitoire, et tel un rayon qui traverse une vitre sans y rien laisser. Il n'y a pas, dit saint Thomas, d'habitus prophétique, II-II, qu. 171, a. 2. Les grâces *sanctifiantes*, au contraire, nous sont données en quelque sorte avec leurs racines, à la manière de principes d'agir vivants et permanents toujours prêts, sous le souffle divin, à passer à l'exercice, I-II, qu. 62, a. 1. La charité, notamment, réside en nous comme une forme connaturelle surélevante, II-II, qu. 23, a. 2. Toutes les grâces prophétiques, même les plus hautes, sont dans l'Eglise au service des grâces sanctifiantes.

Du point de vue barthien, les valeurs ecclésiologiques fondamentales sont pareilles aux grâces prophétiques, par nature discontinues. Et elles n'ont pu être promises comme normales et constantes à aucune autorité hiérarchique au monde. D'où la notion d'une Eglise prophétique, problématique, discontinue, aussi indifférente à la continuité historique qu'aux structures métaphysiques: « L'outrecuidance religieuse se permet simplement tout... C'est l'histoire de la

en accord avec la philosophie existentialiste. Il est impossible, en effet, du point de vue existentialiste, de distinguer correctement l'essence et l'existence, la nature et l'opération, le pouvoir permanent d'agir (acte premier) du passage à l'action (acte second), la grâce habituelle ou permanente de la grâce actuelle ou passagère. De ce fait, la notion jusqu'ici commune d'une Eglise du Christ permanente et impérissable, doit faire place à la notion nouvelle d'une Eglise du Christ impermanente, discontinue, qui peut disparaître, réapparaître, ressusciter à chaque fois.

7. *L'Eglise-événement.*

C'est à cette notion d'une Eglise « problématique », prophétique, discontinue, d'une Eglise-événement, survenant à certains moments dans l'appareil ecclésiastique, que Barth s'arrête.

1. Il la définit, en bon théologien, par les quatre causes: « L'Eglise est la communauté vivante du Christ vivant, communauté *dynamique* d'hommes que Dieu fait vivre de sa grâce, qu'il dirige par sa Parole et par son Esprit, en vue de son Royaume. »[1] Il précise son caractère discontinu: « L'essence de l'Eglise est l'événement par lequel l'*Ecriture sainte*, en tant que témoignage prophétique et apostolique de Jésus-Christ, produit la *démonstration d'Esprit et de puissance*, et par là, la preuve de sa vérité intrinsèque. »[2] Il insiste sur l'importance de l'événement: « Considérée à partir de son Seigneur unique et toujours vivant, la communauté chrétienne ne peut être qu'*une* et vivante, non sujette aux divisions. L'Eglise-*événement*, la communion du Saint-Esprit est la *seule* garantie de son unité. Si elle croit pouvoir exister en dehors de l'événement du Saint-Esprit, elle n'a de l'Eglise que l'apparence et son unité est *nécessairement* détruite. »[3]

---

religion qui commence, c'est-à-dire l'histoire de l'infidélité de la religion envers sa propre signification. *Car aussitôt que la religion prend conscience d'elle-même, aussitôt qu'elle devient dans le monde une grandeur psychologique et historique saisissable ou visible, elle est déchue de sa tendance la plus profonde, de sa vérité, elle est devenue idolâtre. Sa vérité, c'est son sens de l'Au delà, son caractère profane et sa non historicité.* Pour moi, le caractère distinctif de la Bible par opposition à l'histoire des religions — à laquelle il va bien de soi que l'Eglise chrétienne appartient, elle aussi et peut-être elle surtout — c'est que dans ce livre apparaît une continuité saisissante de fidélité, de patience, d'attente, une attitude de naïf réalisme vis-à-vis de l'incompréhensible vérité de Dieu, qui ne relève ni de la psychologie, ni de l'histoire... C'est ainsi que l'*histoire biblique*, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, *n'est précisément pas une histoire.* Vue d'en haut, c'est une série de libres actions divines; vue d'en bas, une série d'essais sans résultats au cours d'une impossible entreprise. » *Questions bibliques*, 1920, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, pp. 104 à 107. (On l'aura remarqué, « l'Eglise chrétienne » est encore, dans cette étude, opposée à l'Evangile.) L'essentiel est ici de noter que Barth pourra se défaire de l'« existentialisme » sans renoncer à sa doctrine de la discontinuité de l'Eglise.

[1] *La nature et la forme de l'Eglise*, dans Les Cahiers Protestants, Lausanne, 1948, p. 76.

[2] *Ibid.*, p. 77. Saint Paul donne aux Corinthiens, comme preuve de sa mission, les transformations opérées en eux par la puissance de l'Esprit: « Mon discours et mon message ont consisté non dans les paroles persuasives de la sagesse, mais dans la démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (I Cor., II, 4-5).

[3] *Ibid.*, p. 80.

2. Dans quel appareil ecclésiastique, l'Esprit saint va-t-il survenir, pour manifester l'Eglise, ce mot Eglise étant pris ici pour désigner l'Eglise du Christ, l'Eglise de l'Ecriture [1]? C'est, pour Barth, encore qu'il ne lui accorde pas de valeur absolue, l'appareil ecclésiastique reconnu par l'Eglise réformée [2]. Et quelles en sont les caractéristiques ? On en signale deux. Tout d'abord, on exige l'administration du baptême et de la cène [3]. Ensuite on proscrit, comme faisant obstacle à la manifestation de l'Esprit, toute organisation hiérarchique, pour ne tolérer que la forme appelée congrégation [4]. Les congrégations *locales* pourraient s'unir en une congrégation *syno-*

---

[1] « Notre Eglise réformée a été dès son origine l'Eglise de l'Ecriture sainte, celle dont le fondement est le témoignage des prophètes et des apôtres de la révélation de Dieu. Cela signifie que si nous parlons d'*Eglises*, nous ne pouvons désigner par ce terme les dénominations. Lorsque l'Ecriture sainte parle d'*Eglises*, elle désigne par là les *paroisses*, mais en aucun cas ce que nous appelons du terme affreux: dénominations. Lorsqu'elle parle de l'*Eglise*, l'Ecriture sainte désigne l'Eglise une et sainte à laquelle nous pouvons et devons croire. Si nous prenons la Bible au sérieux, nous ne pourrons jamais dire sérieusement: Churches, nous laisserons toujours ce mot entre guillemets. De même aussi, nous mettrons un grand point d'interrogation sur nos: chères Eglises réformées. L'Eglise, chacun de nous doit la chercher dans sa propre *paroisse:* c'est là que vit, c'est là qu'existe l'Eglise de Jésus-Christ. » *Les Eglises réformées au sein du Conseil œcuménique*, dans Foi et Vie, 1948, p. 490.

[2] « En tant que Réformé, nous ne pouvons pratiquer un confessionalisme strict, donnant à nos Eglises une valeur absolue comme on le fait à notre droite et à notre gauche. La Réforme de notre Eglise est toujours devant, non pas seulement derrière elle. » *Ibid.*, p. 495. Cela va permettre à Barth, à sa grande joie, d'adopter au sein du Conseil œcuménique une position dialectique: « Cette longue ligne qui s'étend de la droite à la gauche, dans son infinie diversité, c'est le *World Council of Churches*. Et nous, Réformés, nous sommes au milieu, avec les Luthériens immédiatement à droite et les congrégationalistes immédiatement à gauche... A droite, on insiste particulièrement sur la continuité historique de l'Eglise et sur la transmission par succession de l'héritage apostolique. A gauche, on souligne avant tout le mouvement libre et souverain de la parole et de l'Esprit de Dieu... Nous affirmons que certes, une fois pour toutes, Dieu a prononcé dans l'histoire de ce monde sa Parole éternelle et en a confié le dépôt à son Eglise... Mais nous disons aussi que l'Eglise est là où retentit la libre parole de Dieu qui, chaque jour crée à neuf l'Eglise... Nous sommes, en tant que Réformés, dans une vraie situation œcuménique, dans une tension de tous les instants; et il s'agit de ne pas renoncer à cette tension, c'est-à-dire de ne lâcher ni à droite ni à gauche. » *Ibid.*, pp. 492-493. Quel cas Barth peut-il bien faire de « la continuité historique de l'Eglise » dont se prévalent ses voisins de droite ? Ce qui le ravit dans la Bible, on s'en souvient, par opposition à l'histoire des religions et à l'histoire de l'Eglise, c'est qu'elle *n'est précisément pas une histoire !*

[3] « A notre gauche se trouvent les congrégationalistes, les méthodistes, les baptistes, les disciples du Christ et l'on entre à nouveau dans une zone de brouillard où se trouvent les mennonites, les quakers, l'Armée du Salut; et l'on se demande: peut-on vraiment, dans ce brouillard de gauche, prononcer avec bonne conscience le mot: Eglise, puisque l'on se refuse à y parler du baptême et de la sainte cène ? » *Ibid.*, p. 492. « L'Eglise est là où le *baptême* et la *sainte cène* groupent les hommes sous la *souveraineté* de Jésus-Christ, qui est en même temps le Seigneur de l'univers. » *La nature et la forme de l'Eglise*, dans Les Cahiers Protestants, 1948, p. 77.

Pour Barth, comme pour Calvin, le baptême ne *cause* pas la grâce, il n'est qu'un *faire-part* du salut auquel le baptisé répond par la foi. De cette doctrine, Barth déduit l'inutilité du baptême des petits enfants. Voir, en sens contraire, chez les protestants, Oscar CULLMANN, *Le baptême des enfants*, Neuchâtel, 1948, p. 20.

[4] Il faudra d'ailleurs user de toute la liberté que prêche l'Ecriture et prendre ses libertés... à l'égard même de l'Ecriture: « L'*organisation ecclésiastique*... doit être adaptée entièrement et absolument aux nécessités de la Parole de Dieu, ce qui ne signifie pas qu'il faille la copier sur la Bible. L'Eglise une, sainte, universelle et apostolique existe dans la *congrégation visible* qui

dale conçue comme un unique organe œcuménique. Cette congrégation synodale ne saurait cependant avoir autorité pour commander; elle ne pourrait que conseiller, avertir, réprimander [1]. La congrégation évacue tout pouvoir hiérarchique comme faisant obstacle à la venue de l'Esprit saint [2]. En supprimant toute possibilité de distinguer divinement entre les grandeurs de hiérarchie et les grandeurs de sainteté, ou bien elle laisse la place libre aux usurpations humaines, ou bien elle élève les grandeurs de sainteté au rang de grandeurs hiérarchiques improvisées [3].

8. *Amsterdam, « démonstration d'Esprit et de puissance » ? Réponse barthienne et réponse catholique.*

Mais peut-on savoir à quels moments l'appareil ecclésiastique protestant est visité par Dieu pour devenir l'Eglise du Christ ? Plus précisément, le

---

est rassemblée, consolée et exhortée par la Parole divine. L'Eglise est là seulement où deux ou trois sont réunis en mon nom (Mt., XVIII, 20)... La congrégation n'est pas nécessairement et exclusivement la *congrégation locale*, bien que celle-ci, reconnaissable à l'existence de *cultes* communs réguliers, soit la forme normale et normative de l'Eglise. Congrégation signifie communion dans la prière et dans la confession de foi, dans l'action du baptême et de la sainte cène, réception et proclamation communautaires du message évangélique. » *La nature et la forme de l'Eglise, loc.. cit.*, pp. 80 à 82.

[1] *Ibid.*, p. 83. — En d'autres mots, elle n'a pas autorité divine, mais seulement autorité humaine, pour commander, réprimander, prendre des sanctions. Elle n'a qu'une autorité humaine à opposer aux congrégations locales qui, au nom de leur propre autorité humaine, affirment, par exemple, que Jésus n'est pas vraiment Dieu, ou que le baptême des petits enfants est une superstition. Ce qui s'est produit jusqu'à Amsterdam. C'est donc à l'Ecriture *seule* de parler. Mais que dit-elle ?

[2] Parlant, entre autres choses, « d'un pouvoir élevé au-dessus des congrégations (évêque ou hiérarchie d'évêques, synode ou hiérarchie de synodes, etc.) », Barth ajoute: « De telles instances intermédiaires ne peuvent qu'entraver et non favoriser le libre cours de la Parole de Dieu et du Saint-Esprit. Le Seigneur vivant veut avoir affaire directement, immédiatement, avec Sa communauté vivante, et non médiatement, à travers un système représentatif. Une organisation ecclésiastique qui n'est pas construite selon la notion de congrégation, n'est pas digne de ce nom. » *La nature et la forme de l'Eglise, loc. cit.*, p. 81. « L'objection fondamentale que l'on doit faire aux constitutions papales, mais aussi épiscopales et presbytériennes-synodales, c'est qu'elles ne favorisent pas la disponibilité, l'ouverture d'esprit et la liberté de la congrégation en face de la Parole de Dieu, ni la réformation de l'Eglise, mais elles leur font obstacle. » *Ibid.*, p. 83.

[3] « Il ne saurait être question d'une autorité ecclésiastique qui serait autre que la Parole de Dieu dans son témoignage biblique. La congrégation *entière* est donc, dans ses *divers services* la servante de la Parole divine. Il ne saurait y avoir de suprématie ni de subordination des services les uns à l'égard des autres. Le pasteur ne trônera pas au milieu des anciens, ni le professeur de théologie au-dessus du sonneur de cloches. Il ne saurait y avoir ni ecclésiastiques ni laïques, ni une Eglise seulement enseignante et une Eglise qui se bornerait à écouter. Quand le renouvellement de l'Eglise se produit, les corps d'évêques ou d'autres hommes d'Eglise ne tiennent plus d'assises, les sociétés de pasteurs ne traitent plus de leurs affaires à l'écart, les conseils et les consistoires n'émettent plus de décrets, mais *la congrégation devient une réalité*, généralement comme congrégation locale. » *Ibid.*, p. 82. Sur la distinction entre l'Eglise enseignante et l'Eglise croyante et aimante, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, pp. 36-38. « Une Eglise qui se bornerait à écouter... » Même ceux qui parlent d'« Eglise enseignée » ne la con-

Conseil œcuménique des Eglises, rassemblé à Amsterdam du 21 août au 4 septembre 1948, a-t-il été « une démonstration d'Esprit et de puissance », une manifestation de l'Eglise du Christ ? A cette question, répondons d'abord du point de vue barthien, puis du point de vue catholique.

1. Pour Barth, la venue prophétique de l'Esprit saint, qui constitue l'Eglise-événement, qu'elle se fasse à l'occasion de la prédication de saint Paul, ou dans l'appareil ecclésiastique protestant, porte en elle-même la preuve de sa vérité intrinsèque. Cette manifestation devient éclatante aux moments où « le domaine humain de l'Eglise » est renouvelé profondément par son Seigneur, aux heures de persécution, quand « les hommes d'Eglise ne tiennent plus d'assises ». L'Eglise-événement, Barth le dit, était possible à Amsterdam. Elle pouvait s'y manifester au moins imparfaitement, par une reconnaissance vécue de l'absolue souveraineté du bon plaisir divin [1].

Pourtant, un tel témoignage à la transcendance divine ne pourrait-il être rendu déjà du point de vue du judaïsme et de l'islam ? Suffit-il donc à manifester l'Eglise *du Christ ?* N'implique-t-elle pas une unité plus exigeante ? Barth lui-même a répondu. D'une part, en face de ce qu'il appelle le brouillard de droite, où sont les orthodoxes, il demande: « Pouvons-nous nous comprendre, sommes-nous vraiment ensemble ? » D'autre part, en face du brouillard de gauche, où sont les sectes, il demande: « Peut-on vraiment y prononcer avec une bonne conscience le mot: Eglise, puisque l'on se refuse à y parler du baptême et de la sainte cène ? »

Mais alors, la question revient, est-ce que l'Eglise du Christ a paru, à Amsterdam, au moins dans les Eglises réformées ? Comment le dire, s'il est vrai que plusieurs de leurs membres ont fait savoir qu'ils rejetaient la divinité du Christ [2] ? Reste donc l'Eglise réformée *telle que la conçoit K. Barth.*

---

fondent pas avec un appareil enregistreur: ils n'oublient ni saint Justin ni saint Thomas More, ni Dante ni Pascal. Ailleurs, Barth recourt lui-même à la distinction entre l'*ecclesia docens* et l'*ecclesia audiens :* cf. *Credo*, Paris, 1936, p. 222.

[1] L'appel de Barth est ici pathétique: « Ce qui nous est demandé au cours de ces journées, c'est simplement de fournir à nos Eglises et au monde entier un signe — lequel, nous l'espérons, pourra être une démonstration d'Esprit et de puissance — de ce qui se produit lorsque des milliers de chrétiens de tous pays, de toutes langues et de toutes confessions, rassemblés au milieu des conjonctures de ce temps en une seule communauté, s'en tiennent uniquement à cette parole qu'ils ont si souvent entendue ou prêchée eux-mêmes: Recommande tes voies à l'Eternel et espère en lui, et tes projets réussiront. Pourquoi ne pourrions-nous pas le faire ?... Une attitude de liberté spirituelle consisterait ici à oublier quelque peu nos intérêts, nos préoccupations et nos désirs — confessionnels et œcuméniques — pour nous demander ce que pense et veut de nous Celui dont le nom est au centre de toutes nos confessions et qui seule possède, en définitive, le droit et le pouvoir de nous appeler à former sa sainte Eglise universelle... Il nous est permis d'écouter sa parole. Il nous est permis de nous en tenir au simple fait qu'il est, en action et en parole, notre *Seigneur* et que ce n'est pas nous, avec toutes nos idées chrétiennes, qui sommes *ses* seigneurs. Nous ne pouvons pas savoir ce qui arrivera si nous acceptions de l'écouter. Nous ne savons pas comment nos idées confessionnelles ou œcuméniques supporteront l'épreuve de sa parole. Il ne nous est pas permis de vouloir le savoir d'avance. Mais il nous est permis de savoir que cette épreuve ne pourra que nous être salutaire à nous, à nos idées et à nos Eglises. » *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Foi et Vie, 1948, pp. 421-422.

[2] L'expression: *Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, base doctrinale du Conseil œcuménique* a été vivement contestée en Suisse. La Commission théologique du Conseil de la Fédération des

Est-elle vraiment, pour *Dieu*, comme elle l'est pour Barth, au *centre* du Conseil œcuménique des Eglises? Aux yeux de Dieu, son influence est-elle, comme aux yeux de Barth, propre à faire avancer, non à faire reculer, la cause de l'Eglise de l'Ecriture ? Barth nous assure que l'Eglise réformée *peut* être, plus qu'aucune autre, l'Eglise du Christ. L'a-t-elle été à Amsterdam ? Qui va répondre ? [1] Ce que diront les hommes *peut* être ce que Dieu pense; mais aussi *tout autre* que ce que Dieu pense. Sur ce plan, c'est-à-dire sur le plan d'une estimation humaine des événements et d'une connaissance rationnelle des signes, la question, si l'on ne triche pas — et Barth entend bien ne pas tricher — est donc sans réponse. Il faut même qu'elle soit sans réponse, et qu'elle reste *question*, c'est-à-dire torture, et qu'elle prépare ainsi la *desperatio fiducialis*, dans laquelle enfin Dieu *seul* parle à l'homme, mais par la foi [2].

2. Du point de vue catholique, nous savons, d'une part — mais comment le dirions-nous sans souffrir — qu'Amsterdam n'a pas été une démonstration, en Esprit et en puissance, de l'Eglise du Christ considérée dans sa plénitude, dans son acte achevé. Les ravages du principe de dissidence, qui a divisé d'abord le protestantisme du catholicisme, se sont fait sentir si gravement pendant quatre cents ans, à l'intérieur du protestantisme lui-même, qu'ils ont réussi à opposer entre elles les Eglises protestantes sur des points primordiaux et évidents du message chrétien: la révélation du mystère de la sainte Trinité, de la divinité du Christ, d'un Dieu donc qui a tant

---

Eglises suisses, au cours des années 1938-1939, l'a déclarée recevable, mais en demandant que l'on réservât aux Eglises suisses le droit de l'interpréter. Le Consistoire de l'Eglise nationale protestante de Genève, le 3 février 1940, « éprouve quelque embarras à donner son adhésion, même indirecte, à une formule d'allure dogmatique comme celle qui nous est représentée, et charge ses délégués à la Fédération des Eglises suisses d'insister auprès de la Fédération pour que les réserves faites par les Eglises cantonales soient communiquées au Conseil œcuménique au moment où l'adhésion lui sera notifiée ». L'Assemblée de la Fédération des Eglises suisses, 19 juin 1940, « charge les délégués suisses d'insister, dès la première réunion officielle du Conseil œcuménique, pour que cette base soit modifiée de façon à la rendre plus conforme à la tradition et aux principes des Eglises réformées ». Les délégués suisses, à Amsterdam, ont obtenu que la base doctrinale soit réexaminée à la prochaine assemblée œcuménique de 1954. Voir La Vie Protestante, Genève, 4 et 11 mars 1949.

[1] Barth n'osera jamais faire, comme saint Paul, son propre éloge, un si intraitable adversaire de l'humain n'osera jamais recourir à l'*humanum dico*. Mais ses amis penseront, sans doute, que l'Eglise-événement était visiblement présente dans son témoignage, et jusque dans son souci de refuser les compliments: « Mon dernier point est délicat: j'ai été nommé ce soir, au début de cette séance, en tête d'une longue liste de noms de grands leaders réformés. Je voudrais tout simplement vous demander, qu'en tant que Réformés, nous renoncions à toute glorification de l'homme, même de l'homme chrétien... L'Eglise réformée, d'où nous venons, et l'Eglise œcuménique, vers laquelle nous allons, ne peut savoir qu'une seule chose et cela lui suffit: *Soli Deo gloria.* » *Les Eglises réformées au sein du Conseil œcuménique*, dans Foi et Vie, 1948, p. 496.

[2] « Dieu n'attend de nous — si l'on peut parler d'une attente de Dieu — que... la *desperatio fiducialis*, ce désespoir confiant, dans lequel l'homme joyeusement se reconnaît perdu; joyeusement parce qu'il a compris le sens de cette perdition; Dieu n'attend que cela pour réaliser, dans sa signification positive, c'est-à-dire comme amour, pardon, vie, miséricorde et *grâce*, notre rapport avec lui. » *Le problème éthique à l'heure actuelle*, septembre 1922, dans *Parole divine et parole humaine*, 1933, p. 184.

aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, de la nature du baptême et de l'eucharistie, de la distinction entre grandeurs de hiérarchie et grandeurs de sainteté, etc.

Mais, toujours du point de vue catholique, nous savons, d'autre part — et comment ne pas le dire sans joie — que l'Esprit saint souffle sur la face de toute la terre, et qu'il s'efforce sans cesse, à l'encontre de toutes les résistances et de toutes les erreurs, de rassembler les hommes autour de leur Sauveur. Dans tous les mouvements, dans tous les actes, dans tous les consentements de foi et d'amour — amour de Dieu et du prochain — dans tous les beaux oui qu'il provoque en eux, et par lesquels il tente de les acheminer vers la plénitude de l'unique Christ et de son unique Eglise, passe déjà un témoignage de la puissance de l'Esprit, un témoignage d'Esprit et de puissance. Non celui qui manifeste l'Eglise du Christ dans sa plénitude, dans son acte ouvert et achevé; mais celui qui manifeste, avec une visibilité affaiblie, souvent ambiguë, incertaine, discontinue — est-ce cette ambiguité-*là*, cette incertitude-*là*, cette discontinuité-*là* que la raison de Barth aurait, sans qu'il s'en rende compte, obscurément saisies ? — l'Eglise du Christ dans son acte inchoatif, latent et tendanciel.

Ainsi, au sein des dissidences éclate une double puissance: celle du principe même de dissidence qui tend à aggraver toujours les divergences; et la puissance contraire de l'Esprit saint, qui travaille sans cesse, au moins dans le secret des cœurs, à rassembler une certaine divine unité. Cela est clair dans l'ensemble. Mais le théologien hésitera souvent à se prononcer d'une manière plus circonstanciée. Il réserve avec amour le secret de Dieu.

9. *Trois doctrines de la visibilité de l'Eglise: saint Thomas, Calvin, Barth.*

1. « Mon langage est ma prédication n'ont pas consisté en paroles persuasives de sagesse, mais en manifestation *(apodeixis)* d'Esprit et de puissance, afin que votre foi ne soit pas fondée sur une sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (I Cor., II, 4-5).

L'Eglise porte en elle-même sa preuve, du fait qu'elle apparaît au milieu de nous comme le corps qui contient l'Esprit du Christ. A la manière, d'une part, dont l'homme, composé d'âme et de corps, est visible en raison de son essence et de sa constitution organique, et non seulement comme un être inanimé, ou végétal, ou animal, mais formellement comme un homme; à la manière, d'autre part, dont le Christ, en qui s'unissent les deux natures divine et humaine, était visible en raison de son essence et de sa constitution organique, et non seulement comme un homme parmi les autres, mais formellement et miraculeusement comme un homme manifesté par Dieu (*apodedeigmenos*, Act., II, 22); ainsi l'Eglise, composée d'Esprit et de corps, est visible en raison de son essence et de sa constitution organique, comme formellement et miraculeusement porteuse de Dieu. Voilà la doctrine catholique de la visibilité de l'Eglise. Elle représente une synthèse des contrastes.

2. La synthèse est brisée et les contrastes se changent en contradictions dans l'enseignement protestant. Calvin et Barth parleront encore de l'Eglise visible ; mais le sens du mot visible aura perdu chez eux sa primitive, son extraordinaire signification.

Selon Calvin, il y a deux Eglises du Christ, l'une invisible, l'autre visible. L'Eglise invisible est impérissable. L'Eglise visible, qui la double à certains moments de l'histoire, peut disparaître et réapparaître. Le moyen âge l'avait laissé périr, Calvin l'a redressée. Ce n'est donc plus essentiellement, constitutivement, organiquement que l'Eglise impérissable du Christ est visible ; c'est seulement accidentellement, par adjonction et juxtaposition d'une Eglise visible, hors de laquelle, dès qu'elle existe, nul n'est sauvé. A cette Eglise visible, tant qu'elle n'est pas déchue, Calvin reconnaît — et c'est chez lui un reste de catholicisme — une autorité permanente pour prêcher la parole de Dieu. De ce seul fait, l'Eglise entière devra apparaître au dehors comme chargée d'un message divin. Sa visibilité, tout en demeurant accidentelle et précaire, sera ministérielle, et pour autant, intrinsèque, régulière, continue.

Selon Barth, il n'y a qu'une Eglise du Christ, qu'il appelle visible, parce qu'elle peut se manifester, d'une manière « problématique », « prophétique », discontinue, à l'occasion surtout des organisations ecclésiastiques de forme congrégationaliste. Il ne s'agit plus d'une visibilité essentielle, constitutive, organique, comme est, dans l'homme, celle de l'âme à travers le corps, ou comme est, dans le Christ, celle de la divinité à travers son humanité. Il ne s'agit même plus de la visibilité accidentelle sans doute, mais cependant ministérielle, intrinsèque, continue, que confère l'accomplissement momentané d'une mission à celui qui s'en trouve chargé. Il s'agit de la visibilité accidentelle, cette fois-ci purement occasionnelle, extrinsèque, discontinue, que confère l'éclair à l'objet qu'il touche. Visibilité d'ailleurs essentiellement ambiguë pour la raison, et donc inexistante pour elle ; « visibilité » qui vaut pour la foi seule !

3. Du point de vue catholique, on distingue trois regards que l'homme peut lever sur l'Eglise, comme d'ailleurs sur le Christ : 1° au regard de la raison empirique, elle apparaît comme une société parmi les autres, ayant comme les autres ses statistiques et ses vicissitudes historiques : elle ne révèle alors ni son miracle ni son mystère ; 2° au regard de la raison profonde, de la raison métaphysique, tant spontanée que réfléchie, elle apparaît, à ceux qui ont des yeux pour voir, comme un signe levé au milieu des nations, comme un perpétuel motif de crédibilité : elle révèle alors son miracle ; 3° au regard de la foi surnaturelle, elle apparaît comme le corps du Christ vivant et l'habitation de la Trinité : elle révèle alors son mystère. La démonstration de la puissance de l'Esprit, qui accompagne la prédication de Paul et celle de l'Eglise, relève sous des aspects différents à la fois du deuxième et du troisième de ces regards. Du deuxième, car elle comporte des *signes :* « Les preuves accompagnant l'apôtre ont paru au milieu de vous par une patience à toute épreuve, par des signes, des prodiges, des miracles » (II Cor., XII, 12).

Du troisième, car elle comporte des *conversions* surnaturelles: « Il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » (I Cor., I., 21).

Pour Barth, la distinction du deuxième et du troisième regard, ou si l'on veut la distinction du miracle et du mystère, s'efface. Le regard de la raison par lequel l'Eglise est vue comme miracle, est supprimé. Il ne reste que le regard de la foi par lequel l'Eglise est crue, à la fois comme miracle et comme mystère. En sorte que, de notre point de vue, l'Eglise que Barth continue d'appeler visible, n'est pas *vue*, elle n'est plus *visible*. Elle est seulement *crue* par ceux qui ont la foi, elle est seulement *mystérieuse*, et son mystère, par rapport à celui de Dieu, est non une *participation* mais un *reflet*.

La notion chrétienne d'une Eglise qui, à la ressemblance du Christ, est à la fois *vue* par la raison comme miracle, et *crue* par la foi comme mystère, d'une Eglise qui est à la fois *visible et mystérieuse*, n'est, dans la perspective barthienne, plus possible.

10. *L'Eglise dans le monde.*

1. La règle, qu'enseigne l'étude capitale sur *Le chrétien dans la société*[1] septembre 1919, est de ne pas s'embourber dans la vie profane, et de ne pas la refuser, comme Tolstoï, par un non tout aussi absurde. Elle est de collaborer avec la société, sans accepter ses idoles ; et de l'attaquer, sans espoir d'en faire le royaume de Dieu. Le grand docteur est ici l'Ecclésiaste, dont la sagesse n'est « épicurienne qu'en apparence », et ce serait « mal connaître Jésus » de penser qu'il n'aurait pu en prononcer les paroles [2]. Placé au point de vue de Dieu et ayant l'éternité dans son cœur [3] *(synthèse)*, le chrétien s'efforce de comprendre, d'éprouver en lui-même le jugement que Dieu a prononcé, dans le Christ mort et ressuscité, sur la vie, le monde, l'histoire [4]. Il ne sau-

---

[1] Dans *Parole divine et parole humaine*, 1933, pp. 47 et suiv.

[2] Barth cite ici, Eccl., IX, 7-10, où on lit: « Jouis de la vie avec la femme que tu aimes pendant tous les jours de la vie de vanité que Dieu t'a donnée sous le soleil ». Relisons Mt., XIX, 10: « Il n'est pas avantageux de se marier », et I Cor., VII, 1: « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme ». Ce rapprochement suffit à renverser le sophisme. Par rapport au Royaume il n'y a pas seulement, ici-bas, des diversités de *situations existentielles ;* il y a des diversités et des inégalités d'*états de vie*, des diversités et des inégalités de *valeurs*. C'est tout le monde de la morale qui est réhabilité, par l'autorité même de l'Evangile. La thèse barthienne est ici celle-même que saint Augustin reprochait à Jovinien. Quant à l'Ecclésiaste, il est inspiré pour rapporter une certaine sagesse de sens commun, sur laquelle tranchera la sagesse du Sermon sur la Montagne. Après la notion de *morale*, c'est la notion d'*histoire*, et de *théologie de l'histoire du salut*, qu'il convient donc ici de réhabiliter.

[3] Eccl., III, 11 dans la traduction des Septante.

[4] Ce désir de tout comprendre, de comprendre tous nos contemporains dans une si haute lumière est émouvant: « Permettez-moi de résumer tout le sens de ce mouvement multiple de la Vie dans la mort et de la mort vers la Vie qui nous entraîne, dans ce seul mot: comprendre. Ce que nous voulons, c'est comprendre la grande inquiétude que Dieu suscite dans l'homme, et le profond ébranlement des fondements de ce monde, qui en résulte... Comprendre nos contemporains..., de Wilson à Lénine, tous à leurs différents stades, emportés par le même mouvement. Comprendre notre temps et ses signes... Comprendre, c'est-à-dire voir, du point de vue

rait demeurer spectateur. Il lui faut s'engager. Il lui faut commencer par une affirmation, une acceptation naïve du monde tel qu'il est *(thèse)* : non du monde sans Dieu, mais du monde de Dieu « qui est et reste le Créateur de sa création même déchue », du monde de la nature, de l'art, de la science, de la société, des organisations ecclésiastiques, cherchant à y faire son travail parfaitement, pouvant se permettre d'être plus romantique que les romantiques et plus humaniste que les humanistes: car, qui sait ? « l'étincelle pourrait jaillir d'en haut, et faire apparaître l'éternel dans tout notre éphémère ». Et il lui faut ensuite et parfois en même temps passer dialectiquement à la négation critique du monde *(antithèse)* [1], sachant avec l'Ecclésiaste que tout est complète vanité, et que la vie elle-même, étant douleur et injustice, appelle le jugement dernier et doit être, dès maintenant, attaquée par nous aussi. Le sens final de cette dialectique sera de nous rappeler que « nous ne pouvons faire qu'une chose. Et cette chose, ce n'est pas *nous* qui la faisons. Car que peut faire le chrétien dans la société, sinon regarder avec toute son attention ce que *Dieu* y fait, et le suivre ? » [2] Essayons de résumer en mots encore plus simples et sous une forme non « dialectique »

---

de Dieu, qu'il doit en être ainsi, qu'il ne peut pas en être autrement. Comprendre, c'est-à-dire dans la crainte de Dieu, accepter toute la situation; et dans la crainte de Dieu entrer dans le mouvement de l'époque. » *Ibid.*, p. 64.

Barth ne s'intéresse *aucunement* à l'histoire en elle-même à la manière d'un historien, d'un humaniste, d'un philosophe de l'histoire: « le glorieux moyen âge chrétien » opposé « à la sécularisation et à l'athéisme de *notre* époque » n'est pour lui qu'un mythe: « Comme si nous avions le droit de considérer nos contemporains autrement que dans la lumière de Jésus-Christ qui est mort et ressuscité pour eux aussi, et qui est devenu à eux aussi leur frère et leur Sauveur », *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, 1948, dans Foi et Vie, 1948, p. 424. Le paradoxe est ici facile à lever. La valeur *humaine* de l'histoire laisse Barth indifférent. Ce qu'il cherche avec passion dans l'histoire, ce *ne* sont *que* les signes de l'imminence de l'éternel. Il ressemble ici à quelqu'un qui est même plus fort que lui et qui, étant catholique, a su par surcroît comprendre le moyen âge avec ses gloires et ses misères: Léon Bloy.

La position catholique est dominatrice. Elle croit que le flux de l'histoire humaine et ses vicissitudes importent pour l'éternité. « Elle s'inquiétera du sens de l'histoire humaine, non seulement quant à l'œuvre du salut éternel à laquelle celle-ci collabore, mais quant à l'œuvre terrestre et immanente au temps qui s'y accomplit. » Le chrétien « ne se console pas de la perte irréparable de la moindre réalité fugitive, d'un visage, d'un geste de la main, d'un acte de liberté ou d'un accord de musique, où passe un peu d'amour ou de beauté... Il croit que rien de tout cela ne passe, parce que la mémoire des anges garde toutes ces choses, et que choisies et proférées par et dans des esprits, elles sont là mieux qu'en elles-mêmes, il croit que les anges ne cesseront pas de se raconter les uns aux autres et de faire revivre en eux sous mille formes l'histoire de cette pauvre terre. » Jacques MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, 1935, pp. 208-209.

[1] « L'antithèse est davantage qu'une simple réaction contre la thèse. Elle aussi, avec une force propre et première, jaillit de la synthèse, embrassant la thèse, lui mettant un terme et donc, à chaque instant imaginable, la dépassant en dignité et en importance. Il n'y a de repos qu'en Dieu... Pour *nous* les larmes sont plus proches que le sourire. Nous sommes plus profondément engagés dans le *non* que dans le *oui ;* dans la critique et la protestation que dans l'acceptation ; dans le désir de l'avenir que dans la participation au présent. Pour *nous*, adorer le Créateur du monde primitif ne peut consister qu'en un appel ardent vers le *Rédempteur* du monde actuel. Notre *oui* à la vie contenait, et dès le début, le *non* divin qui maintenant surgit dans l'antithèse et qui nous fait nous détourner de la thèse, présente et provisoire, vers la synthèse, primitive et finale. » *Le chrétien dans la société*, pp. 77-78.

[2] *Ibid.*, p. 90.

ces pages très denses et sans aucun doute très brillantes. Le monde créé par Dieu est devenu un monde de péché. Dieu l'a sauvé en Jésus-Christ. Il ne continue de le supporter, encore un peu de temps, qu'en vue de la transfiguration, toujours imminente, du dernier jour. Le chrétien doit donc, chaque jour, apprendre de Dieu dans le Christ comment il doit, lui aussi, supporter le monde. Il ne doit pas faire ce qui est défendu dans l'Ecriture: opprimer les pauvres, etc. Néanmoins il sait que, inévitablement, toute son activité reste péché, en ce sens qu'elle ne peut être intrinsèquement sanctifiée, qu'elle ne peut inaugurer ici-bas le royaume de Dieu, qu'elle ne peut être qu'un écran opaque que l'éclair de Dieu voudra peut-être venir frapper [1]. Il lui reste donc à accepter les nécessités de la vie profane et sociale mais à les accepter en soupirant après le jour où elles éclateront, en sachant que les bouleversements d'ici-bas, les révoltes et les révolutions humaines, même athées, ne sont que les inconscientes prémices de la bienheureuse catastrophe et délivrance finale.

Dans ce mélange de révélations divines et de quelque chose d'autre, dans cet éclairage des plus authentiques vérités divines par l'idée de la « transcendance de l'univocité », ce qui est volatilisé, c'est la notion d'un royaume de Dieu déjà inauguré au sein même de nos misères par la foi et l'amour: « Si quelqu'un m'aime..., nous viendrons à lui, et nous ferons notre résidence chez lui » (Jean, XIV, 23); la notion d'une Eglise qui, au sortir même du baptême, est « glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephés., V, 27), qui donne à ses fidèles le corps et le sang du Christ, et dès ici-bas la « vie éternelle » (Jean, VI, 54); la notion d'une justification et d'une sanctification intrinsèques. Ce qui est volatilisé, c'est encore la distinction que fait la théologie entre, d'une part, les vertus divines et infuses, qui rendent à Dieu ce qui est à Dieu, sont surnaturelles dans leur étoffe même, *quoad substantiam*, et donnent naissance à l'Eglise qui est le corps du Christ; et, d'autre part, les vertus humaines et politiques, qui rendent à César ce qui est de César (voilà leur espèce et leur mesure) et qui ne sont surnaturelles que dans leur manière d'honorer César: c'est pour Dieu, pour Jésus, qu'elles rendent à César ce qui est de César (voilà leur mode surnaturel). Bref, ce qui est volatilisé, c'est le *surnaturel créé*, tant substantiel que modal. La perspective barthienne est une perspective de la seule *nature* pécheresse, à qui des *signes* et des *promesses* ont été donnés.

2. Dans le monde, le rôle de l'Eglise sera pareil à celui du chrétien. Barth le résume dans *La nature et la forme de l'Eglise*, mars 1948: « En face du *monde* — qui comprend ou ne comprend pas — l'Eglise est la congrégation vivante et visible qui écoute la Parole divine et lui répond, et la propose au monde, mais par là, le scandalise inévitablement. L'Eglise ouvre au large ses portes et ses fenêtres, afin de participer non au vertige et aux illusions du monde, mais à ses détresses et à ses tâches. Elle est, au sein de l'activité

[1] Il y a donc le péché défendu par l'Ecriture; et l'autre péché, le péché inévitable « d'une nuit où tous les chats sont gris ». De nouveau, ce sont les valeurs morales qui réapparaissent.

fiévreuse du monde (ou de sa paresse), un lieu paisible où est rendu possible un retour sur soi-même et une réflexion sérieuse, mais elle est aussi un foyer de saint tourment, d'avertissement et de stimulant prophétiques, sans lequel le monde ne pourrait subsister. L'Eglise *projettera* la lumière du Royaume de Dieu sur tous les mouvements, efforts, progrès, reculs, ascensions et effondrements des hommes. »[1]

3. Nous avons dit que la perspective barthienne était celle de la seule nature pécheresse à qui des promesses ont été faites.

Du point de vue du protestantisme primitif, bien que toute activité humaine reste intrinsèquement pécheresse, il convient de reconnaître trois sphères d'activités bien distinctes. La première est constituée par les pécheurs qui annoncent aux autres les promesses du Christ en leur dispensant la prédication et les sacrements: voilà la sphère des activités de l'Eglise, des activités christologiques, des activités de la justification. La seconde est représentée par les nécessités de ce monde créé par Dieu et maintenant déchu: c'est la sphère des activités relevant du Créateur (premier article du *credo*) non du Rédempteur (second article du *credo*). La troisième est celle des activités nommément condamnées par l'Ecriture.

Où faut-il ranger le domaine politique, son ordre, sa paix, ses libertés ? C'est la question traitée dans *Justification divine et justice humaine*[2]. Barth, qui reproche à Calvin et à Luther de l'avoir refoulé dans la seconde et même dans la troisième sphère, établit, Nouveau Testament en mains, que le domaine politique appartient de soi à la sphère christologique, dans laquelle il faudra distinguer deux plans, le plan de l'Eglise et le plan de l'Etat: « Quand le Nouveau Testament parle de l'Etat, nous sommes fondamentalement dans le domaine *christologique;* sur un autre plan que lorsqu'il est question de l'Eglise, mais parallèlement et en liaison avec les affirmations relatives à l'Eglise, dans le même et unique domaine, le domaine *christologique.* »[3] Sans doute, l'Etat peut être « démonisé » par renonciation à sa dignité; mais il peut aussi demeurer fidèle à lui-même, prononcer ce qui est juste, protéger le droit, et donc certainement — volontairement ou non, très indirectement, mais en fait — permettre, assurer la prédication de la

---

[1] Les Cahiers Protestants, 1948, p. 77. Cf. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Foi et Vie, 1948, pp. 425 et 427: « Le désordre social et international n'est aujourd'hui ni moindre ni pire qu'il a toujours été. Dresser, au sein de ce désordre, le signe du *Royaume de Dieu* comme le royaume de la justice et de la paix, telle est la vocation prophétique de l'Eglise: vocation de sentinelle sur le plan politique, et de bon Samaritain dans le domaine social... Il faudra veiller à ne pas vouloir faire plus qu'*indiquer* le Royaume de Dieu. En exerçant notre fonction politique de sentinelle et en accomplissant notre tâche sociale de bon Samaritain, nous attendons la Cité aux solides fondements que Dieu édifie, et, par conséquent, nous n'attendons pas l'établissement d'une cité idéale, libérale ou autocratique, érigée grâce au concours des chrétiens... »

[2] Cahiers Bibliques de Foi et Vie, 3e année, n° 5, pp. 2 et suiv.

[3] *Ibid.*, p. 19. — Il ne peut s'agir, chez Barth, que d'une distinction *dénominative*, établie uniquement *du dehors*. Ce n'est pas notre distinction *intrinsèque* entre l'Eglise qui est chrétienne dans son étoffe même, *quoad substantiam*, et la politique qui ne peut être chrétienne que dans son mode, *quoad modum*.

justification [1]. Dès lors, « il n'est pas possible de dire que l'ordre de l'Etat n'a rien à faire avec les ordres de la rédemption »; il faut suivre Zwingli « qui, pour les distinguer, mais aussi pour les unir, parle dans une seule formule de la justice divine et de la justice humaine » [2]. Après avoir dit luthériennement qu'il n'y a pas de politique ou de culture chrétienne, mais seulement des chrétiens qui se débattent dans la politique et la culture, voici qu'il faut parler zwingliennement, le Nouveau Testamment y contraint, d'une notion chrétienne de la politique et de la culture. La politique, et à propos d'elle — comme il convient à des Suisses — la culture, est réhabilitée dans le domaine secondairement christologique. Mais alors... à quand le tour de la raison et de la philosophie ?

Est-ce que du moins la notion barthienne de politique (et de culture) coïncide avec la notion catholique ? Comment serait-ce possible ? Selon Barth, les activités politiques sont intrinsèquement pécheresses, imperméables au surnaturel. Avec sa lucidité coutumière, Jacques Maritain écrit: « Pour Karl Barth ce qui intéresse l'ordre de la rédemption dans l'ordre politique reste avant tout négatif, et consiste seulement en ceci que l'Etat n'empêche pas la liberté de la prédication de l'Evangile. A notre avis cette vue trop simple implique encore une méconnaissance du dynamisme de la nature blessée, comme du pouvoir du ferment évangélique. C'est d'une façon positive et intrinsèque que la civilisation doit être chrétienne, je dis dans son ordre propre, dans ses structures profanes et temporelles elles-mêmes, et non pas seulement dans ses relations avec l'ordre sacré, et dans l'appui qu'elle offre à l'Eglise. » [3]

11. *Le principe de rivalité et la dialectique barthienne de l'univocité.*

Pour Karl Barth comme pour les réformateurs, l'Eglise catholique est l'Eglise de l'Antéchrist [4]. Il s'applique à justifier ce verdict, non à le reviser.

---

[1] *Ibid.*, p. 18. « Du point de vue de l'Eglise, il serait donc insensé de faire comme si, en face de l'Etat et des Etats, cette Eglise se trouvait dans une nuit où tous les chats sont gris. Pour l'Eglise, les Etats qu'elle affronte représentent des décisions à prendre, donc des distinctions à faire entre tel Etat et tel autre, entre l'Etat d'hier et l'Etat d'aujourd'hui. » *Ibid.*, p. 19.

[2] *Ibid.*, p. 3. — Essayant de préciser les devoirs politiques des chrétiens, Barth demande si l'on peut prêter serment à l'Etat; puis si le *service militaire* appartient à ces devoirs qui vont de soi: « Ici encore les Réformateurs ont répondu positivement et l'on aimerait aussi qu'ils l'aient fait avec un peu moins d'entrain. Que l'Etat participe à la nature meurtrière du siècle présent, cela paraît très visiblement dans le fait que, d'après Rom., XIII, il porte l'épée. Et cependant, tout au moins en principe, on ne saurait arriver à une autre conclusion que les Réformateurs... Il ne saurait, en tous cas, y avoir en cette matière un refus chrétien de principe. Car ce refus de principe serait le refus de l'Etat comme tel (ce qui) est chrétiennement impossible ». Surtout, ajoute Barth, qui pense à la petite Suisse en face du Troisième Reich, quand un Etat qui essaie d'être juste doit se défendre contre un Etat qui est comme la Bête de l'Abîme. *Ibid.*, p. 42.

[3] *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New-York, 1944, p. 112.

[4] « Les réformateurs du XVI[e] siècle, dans la langue énergique de leur temps, ont stigmatisé l'Eglise romaine, comme étant l'Eglise de l'Antéchrist... » *Der Begriff der Kirche*, 1927, dans *Die Theologie und die Kirche*, 1928, p. 293.

Sa position-clef, revenons-y, est le principe d'une rivalité absolue, dans l'acte référible au salut, entre la part de Dieu, Cause première, et la part de l'homme, cause seconde; notamment, dans la justification, entre la part de la grâce divine et de la liberté humaine. L'acte référible au salut est tout entier de Dieu ou tout entier de l'homme; s'il est de Dieu, il n'est pas de l'homme, s'il est de l'homme, il n'est pas de Dieu: la transcendance de Dieu ne peut s'établir que sur les ruines de l'initiative de l'homme.

Tel est le principe suprême qui va permettre à Barth de discriminer a priori le protestantisme du catholicisme. Le protestantisme choisit de donner l'acte salutaire à Dieu seul, sans nulle réserve. Le catholicisme, au contraire, réserve, dans l'acte référible au salut, une part de l'homme, et, de ce fait, empiète sacrilègement sur la part de Dieu. Une fois admis le principe de rivalité, le dilemme est, en effet, infrangible; il n'y a qu'à le mettre en œuvre avec assurance, soit pour définir le protestantisme, soit pour révéler au catholicisme ce qu'il est, sans peut-être qu'il s'en doute.

On se rappelle que, dans le *Römerbrief*, Barth considérait l'Eglise comme étant *par essence* une entreprise de divinisation de l'humain. Cette définition n'affecte plus, dans sa pensée, l'Eglise comme telle, qu'il a réhabilitée, mais elle s'applique adéquatement à l'Eglise romaine. Par opposition à l'Eglise protestante qui se contente de recevoir le don divin, l'Eglise catholique est représentée comme portant la main sur ce don pour se l'approprier[1]. Elle cède à l'opinion ridicule, funeste et impie que l'homme serait le géant Atlas à qui

---

[1] L'étude *Der Begriff der Kirche* oppose la conception protestante de l'Eglise à la conception catholique, en définissant l'Eglise comme le lieu où la Grâce divine (= la Faveur divine increée) dispose de l'homme qui la perçoit, la reconnaît, l'expérimente dans la Parole et les sacrements, « sans que, et c'est là le point décisif, l'homme puisse, le moins du monde disposer de la Grâce divine comme il dispose des autres réalités qu'il perçoit, reconnaît, expérimente. Il n'en dispose pas, parce que, dans la Grâce, c'est avec le *Dieu* saint qu'il a affaire, qui, même lorsqu'il nous est favorable, demeure dans une lumière inaccessible, et parce que lui, homme, est un *pécheur* dont la société avec Dieu n'est à aucun instant et sous aucun rapport possible ni réelle, autrement qu'issue de Dieu, sans réciprocité *(ohne Reziprozität)*, sans que l'homme soit jamais en état de porter la main sur Dieu comme Dieu porte la main sur *lui;* et donc en telle sorte que, à tout instant et sous tout rapport, l'homme est tenu par Dieu et par Dieu seul, et en aucune manière par lui-même.» *Loc cit.*, p. 295. On voit le sophisme. On nous fait choisir entre, d'une part, une relation de Dieu au pécheur, sans réciprocité: voilà le protestantisme; et, d'autre part, *un homme tenu par lui-même, portant la main sur Dieu et disposant de Dieu comme il dispose des autres réalités:* voilà ce que serait le catholicisme ! (En descendant au trivial, on aurait l'« ironie » de Gide sur le chrétien qui, par la prière « appelle Dieu au téléphone ». André GIDE, *Journal*, 1889-1939, p. 774.)

Barth insiste sur l'absence de réciprocité dans les rapports entre Dieu et l'homme: « Partout ailleurs, chaque promesse *(Zuspruch)* peut faire naître en nous un droit *(Anspruch)* corrélatif, un droit à considérer et à revendiquer la chose promise comme nôtre. Mais la promesse de Dieu ne donne lieu en nous à *aucun* droit. A la différence de tous les autres rapports, le rapport divin est un rapport irréversible, *ein unumkehrbares Verhältnis.* » *Ibid.*, p. 296. A quoi saint Thomas avait répondu d'avance que les rapports du supérieur à l'inférieur ne sauraient être des rapports d'égalité. C'est vrai déjà du père et de l'enfant; c'est infiniment plus vrai du Créateur et de la créature. Mais absence d'*égalité* ne signifie pas, bien au contraire, absence de *réciprocité*, III, qu. 85, a. 3. Il avait même expliqué que la charité, étant selon l'Evangile un amour d'amitié, *ne va pas sans intercommunication des mêmes biens, et donc sans une certaine égalité*, sans dialogue, sans intimité mutuelle, II-II, qu. 23, a. 1.

il est ordonné de soutenir la voûte des cieux. Elle commence par proclamer que Dieu seul est saint, *Tu solus sanctus*, mais elle oublie bientôt cette vérité pour dresser, *à côté* de la sainteté cachée de Dieu, des saintetés tangibles [1]. Elle proclame l'autorité incréée et l'infaillibilité de Dieu, mais elle dresse *à côté* d'elle, des autorités créées et rivales. Elle proclame l'unique médiation du Christ, mais elle dresse, *à côté* d'elle, des médiations créées [2]. Elle fait

---

[1] Pour le catholicisme, écrit Barth, dans *Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche*, 1928, voir *Die Theologie und die Kirche*, 1928, p. 339, ce qui est premier, c'est Dieu manifesté en Jésus-Christ: «C'est *sa* présence qui fait de l'Eglise ce qu'elle est, c'est *lui* qui prêche, c'est *lui* qui offre et qui est offert, c'est *lui* qui prie, c'est *lui* qui croit, c'est *lui* qui est le propre Moi de l'Eglise. Cette manière de voir conduit aussitôt à des conséquences dangereuses et plus que dangereuses. Ce Moi divin de l'Eglise a, en effet, des répondants *(Gegenbilder)* terrestres et humains: dans la charge de son vicaire sur le siège épiscopal de Rome, dans le prêtre qui offre et dans l'hostie offerte, enfin dans la visibilité totale de l'Eglise comme telle. Entre lui et ces répondants il existe des identités *(Identitäten)* très difficiles à préciser logiquement, et qu'il faut néanmoins comprendre, de loin pas comme indirectes, mais comme tout à fait directes», p. 339. Il s'ensuit que la substance de l'Eglise, sans être perdue dans le catholicisme, s'y trouve cependant à l'état défiguré et corrompu. «Si donc la Réformation a été la restauration de l'Eglise, précisément parce qu'elle a adopté et souligné ce *Tu solus;* si elle l'a rendu concret comme il ne l'avait ni ne l'a jamais été dans le catholicisme, en déclarant logiquement la guerre à toutes les identifications directes; si elle a référé le *Tu solus* à Jésus-Christ qui est le *Seigneur* en opposition irréductible à tous ses serviteurs, la *Parole* en opposition irréductible à tout ce que nous disons nous-mêmes, l'*Esprit* en opposition irréductible à toutes les choses; si elle a rénové la vérité de ce *Tu solus* en le contrepointant par la *sola fides* moyennant laquelle elle a voulu reconnaître et confesser la présence de Dieu dans son Eglise; — c'est donc la preuve qu'elle a voulu, non pas amoindrir mais exalter ce *Tu;* non pas le volatiliser en symboles, mais le placer au milieu de nous plus réellement», p. 340.

Sur quoi on peut faire remarquer que, ce que Barth, usant d'un langage de maçon plutôt que de théologien, appelle des *identités* et des *identifications*, comporte deux ordres de réalités absolument distinctes, à savoir: 1° *l'union hypostatique* de la nature humaine du Christ avec le Verbe divin. Pour les catholiques, l'hostie qui est offerte est le Christ lui-même, présent substantiellement sous les espèces du pain et du vin: «Ceci est mon corps, ceci est mon sang...» (Mt., XVI, 26 et 28). Il n'y a pas ombre d'une identification de la nature humaine du Christ, qui est créée, avec la divinité. Il y a union personnelle de cette nature créée avec le Verbe, qui rend le Christ adorable. Puisque Barth admet l'union hypostatique, ses ironies sur l'identification du créé et de l'incréé pourraient ici se retourner contre lui; 2° la *participation* des chrétiens à la royauté, au sacerdoce, à la sainteté du Christ par les grandeurs de hiérarchie et de sainteté. Dans une théologie de l'univocité, la notion si profondément évangélique et traditionnelle de participation devient impossible. Elle est remplacée par le dilemme: *exclusivité ou partage.* L'autorité de prêcher, la puissance de sanctifier, la sainteté, ou bien appartiennent à Dieu seul: voilà le protestantisme; ou bien sont partagées équitablement — et sacrilègement — entre Dieu et l'homme: voilà le catholicisme. Conformément à ces vues, il faudrait dire, en théologie: ou bien la *charité* est en Dieu seul, ou bien elle est partagée équitablement — et sacrilègement — entre Dieu et ses amis, comme semble le dire l'Evangile: «Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera ...» (Jean, XIV, 23). Et il faudrait dire, en métaphysique: ou bien l'*être* est en Dieu seul; ou bien la création l'a partagé équitablement — et sacrilègement — entre le Créateur et les créatures.

[2] La notion d'une médiation *subordonnée*, d'une intercession *subordonnée* échappe totalement à l'esprit de Barth. Ou bien la médiation et l'intercession du Christ sont seules, elles exterminent toutes les autres intercessions et médiations: voilà le protestantisme. Ou bien la médiation et l'intercession doivent être conçues comme partagées équitablement — et sacrilègement — entre le Christ et les saints: voilà ce que serait le catholicisme. Dans l'article *Un saint*, paru dans Leben und Glauben, 4 novembre 1944, et traduit dans la Vie Protestante, Genève, 5 et 12 janvier 1945, Barth écrit: «Le Dieu saint s'étant fait en Jésus-Christ le médiateur de toute grâce, notre

cause commune avec ceux qui, sous prétexte que l'Eglise est le corps du Christ, imaginent que les privilèges de la tête sont participés par le corps, et remplacent pratiquement le règne du Christ par le règne de l'Eglise [1]. Il n'y a pas de communion possible, même imparfaite, entre le protestantisme et le catholicisme, entre le règne du Christ et celui de l'Antéchrist. Le seul rapport possible, du protestantisme au catholicisme, est, Barth le dit sans fard, celui de la mission et de l'évangélisation [2].

---

intercesseur, notre protecteur, notre patron, nous n'avons besoin d'aucun autre. C'est même offenser Dieu que d'en invoquer un autre à côté de lui ou de l'invoquer sous le nom et l'aspect d'un autre. Que pourrait bien cet autre, fût-il un saint ou fût-ce une armée de saints, après que la médiation d'une grâce parfaite a été accomplie définitivement... Comment se pourrait-il que des rachetés devinssent tout à coup des sauveurs ou des collaborateurs du salut? Que des pères et des frères dans la foi devinssent nos intercesseurs et nos protecteurs? Il est clair comme le jour qu'en les promouvant à cette dignité, on ne les suit pas, qu'on leur enlève ce qui seul précisément a fait leur grandeur. » Mais, demandons-nous, puisque le Dieu saint *lui-même* a, en Jésus-Christ, prié pour que son règne arrive et que sa volonté soit faite, de quoi sert-il donc que *nous* priions, et que nous disions le Pater ? Nous avons relevé ces textes, qui n'ajoutent pas à la gloire de Barth, dans *Saint Nicolas de Flue*, Paris, 1947, pp. 171, 186, 195.

Jésus et Marie: quand les catholiques associent ces noms, ce sera nécessairement, selon Barth, pour les égaler sacrilègement.

[1] C'est au pélagianisme protestant que Barth s'en prend ici directement et auquel il rappelle que le plan divin du salut n'est pas « un plan Marshall chrétien ». Mais il vise aussi d'autres adversaires: « Sous l'influence de l'image biblique de l'Eglise, présentée comme le corps du Christ, nous avons peu à peu été amenés à parler d'une manière très peu biblique de l'incarnation continue de la Parole de Dieu au sein de l'Eglise. S'il en était ainsi, il faudrait admettre que le règne de Jésus-Christ à la droite du Père, et même le gouvernement de la providence de Dieu, seraient dans une certaine mesure transférés à la régie et à l'administration de la chrétienté, et c'est de nous-mêmes en définitive que l'humanité souffrante devrait attendre son salut, de notre sens aigu de l'histoire universelle, de nos programmes et de nos actions, grâce auxquels, dans un avenir plus ou moins rapproché, nous pourrions assister au triomphe de l'Eglise, incarnation et vicaire de Jésus-Christ, et donc de Dieu lui-même. Dans ce cas, on en arrive très vite à agir comme si le bon Dieu *(der liebe Gott)* était mort, comme si, en tout cas, il n'y avait pas, bien *au-dessus* de tout notre comportement ecclésiastico-chrétien, une propre Sagesse, Justice et Bonté, une Volonté et un Plan de Dieu *lui-même*, et comme si toutes ces choses divines s'identifiaient sans plus avec nos idées, nos vues, nos intentions, et avec nos tentatives chrétiennes de rendre justice à Dieu et au prochain. » *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Zollikon 1948, pp. 6 et 7 ; cf. la traduction de Foi et Vie, 1948, pp. 419-420.

[2] Dieu « veut peut-être également nous préserver de partenaires avec lesquels nous ne pourrions même pas former ici une communauté imparfaite, parce que, quoique pour des raisons différentes, ces partenaires ne veulent pas faire le pas qui les conduirait du cléricalisme à Jésus-Christ, *gerade die Bewegung von allem Kirchentum weg, zu Jesus Christus hin, nicht vollziehen wollen* — seule condition qui puisse permettre un dialogue ou même une simple rencontre entre chrétiens de tradition et d'origine différentes. Enfin, peut-être Dieu nous place-t-il dans une *excellente* position du fait que ce soit précisément *Rome* et *Moscou* qui ne veulent rien savoir de nous. » *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Amsterdam, 23 août 1948, dans Foi et Vie, 1948, p. 423. *Die Unordnung...*, p. 14.

« Etes-vous d'accord, en tant que Réformés, de reprendre avec moi la parole que je disais à mon ami anglo-catholique Ramsay: Je regrette que vous ne détestiez pas le Pape ?... Aussi vous proposé-je de renoncer aux larmes inutiles que certains sont tentés de verser sur l'absence de Rome parmi nous. Là où on dit, non pas Jésus seulement, mais Jésus *et* Marie ; là où on reconnaît à une autorité terrestre un caractère infaillible, nous ne pouvons que dire un Non résolu. Notre attitude à l'égard du catholicisme est celle de la mission, de l'évangélisation ; mais non de l'union. Celui qui connaît Calvin devrait être d'accord avec moi sur ce point et ne pas pré-

La corruption progressive de la substance du christianisme par la *juxtaposition*, et donc par la *substitution larvée* du créé à l'incréé, voilà la ruse de l'Antéchrist, et voilà ce qu'est, voilà ce que *doit* être l'Eglise catholique, à la lumière du principe de rivalité et de la dialectique barthienne de l'univocité [1].

12. *Que vaut le principe de rivalité et la dialectique de l'univocité ?*

Mais que penser du principe de rivalité ? Vaut-il quelque chose ?

1. Il vaut pour l'acte du péché. Quand l'homme veut le péché, il le veut *contre* Dieu ; d'aucune manière, *nullo modo*, Dieu n'est cause du péché. C'est de Dieu que le pécheur tient tout ce qu'il y a d'être en lui et dans son action, mais la déordination morale de son action ne vient que de lui. Dieu est Cause, Cause première, de tout ce qu'il y a d'être dans l'action du pécheur ; mais le pécheur est cause, *cause première*, de la déviation par laquelle l'intention divine est frustrée : l'unique cas où l'homme pouvant être cause première étant celui d'une défaillance et d'un néantement [2].

---

tendre qu'il s'agit là d'une marotte barthienne. » *Les Eglises réformées au sein du Conseil œcuménique*, dans Foi et Vie, 1948, p. 495.

[1] A l'exhortation de Barth à détester le pape, le P. Jean DANIÉLOU, S. J., a répondu par une lettre ouverte, parue dans Réforme, Paris, 16 octobre 1948 : « Ces paroles ont profondément blessé le cœur catholique ; on doit dire qu'elles ne sont pas chrétiennes. Ce sont des paroles où la séparation des Eglises est acceptée avec indifférence, presque avec allégresse, et où sonne un rire sardonique, qui est plus proche de Nietszche que de Jésus... On y sent je ne sais quel contentement de soi, et comme la satisfaction de trouver dans la tragique division des chrétiens la justification et la vérification de ses propres théories... Barth nous a scandalisé. Une seule chose nous console, c'est qu'il a scandalisé aussi beaucoup de nos frères protestants. »

Barth qui n'est guère en bonne posture, réplique, dans Réforme du 23 octobre, que les catholiques eux-mêmes ne pouvant pas, sans désobéir au pape, déplorer que leur Eglise n'ait pas été représentée à Amsterdam, il ne voit pas pourquoi les protestants auraient à le faire. Il joue à l'homme qui ne comprend pas. Les catholiques, en effet, y compris le pape, déplorent de tout leur cœur que des motifs de conscience et de fidélité à l'Evangile ne leur permettent pas d'adhérer à une assemblée de chrétiens où, d'une part, tant de bonnes volontés sont à l'œuvre, mais où d'autre part, la divinité même de Jésus est mise en cause. Ils supposaient que tous leurs frères chrétiens déploreraient avec eux ce douloureux *non possumus*. Ils ne supposaient pas qu'aucun d'eux pût s'en réjouir. Ils se sont trompés hélas pour ce qui est de M. Karl Barth.

[2] « Qu'arrive-t-il quand mon acte est mauvais ? Du mal lui-même ou de la privation, de la mutilation qui déforme cet acte, Dieu ne peut pas être cause, de cela c'est moi qui suis cause première ; le mal comme tel est la seule chose que je peux faire sans Dieu, me soustrayant alors comme par une initiative émanée de mon néant au flux de la causalité divine. Dans la ligne du mal c'est la créature qui est cause première. *Sine Me nihil potestis facere*, cette parole est vraie dans les deux sens : sans Dieu nous ne pouvons rien faire, nous pouvons sans lui faire le rien. La première initiative vient donc toujours de Dieu dans le cas du bien, alors l'initiative de la liberté créée relève elle-même de l'initiative divine. Mais à cause du pouvoir de *refus* qui fait naturellement partie de toute liberté créée, la première initiative vient toujours de la créature dans le cas du mal, Dieu pouvant mais ne voulant pas empêcher la créature d'opposer son refus, quand elle veut. Car les mains de Dieu sont liées par les inscrutables desseins de son amour, comme celles du Fils de l'Homme sur la croix. » Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 32.

2. Mais que vaut le principe de rivalité appliqué à l'acte bon, à l'acte référible au salut ? Il ne vaut rien. Il est un pur sophisme. Quand le chrétien dit oui à Dieu, quand il adhère et consent librement à Dieu, c'est Dieu qui donne au chrétien de dire ce oui avec toute la profondeur de son libre arbitre créé ; comme il donne à l'arbre de produire ses fleurs ; et le premier mouvement du chrétien est de reconnaissance : Merci, mon Dieu, de m'avoir donné de dire oui ! « Quand Dieu couronne nos mérites, dit saint Augustin, il couronne ses dons. » Sont-ce *nos* mérites ou *ses* dons ? Mais précisément l'aberration est de choisir [1]. Dieu nous donne *nos* mérites, comme il donne l'arbre *ses* fleurs. Voilà la dialectique de la subordination, dans l'acte bon, de la cause seconde à la Cause première, de la liberté à la grâce. Elle sait que la grâce divine est si transcendante par rapport à la liberté humaine qu'elle se manifeste plus encore en la mouvant et en l'élevant qu'en la brisant.

---

[1] Pour les pélagiens, tout comme pour Calvin, les mérites de l'homme s'opposent au don de Dieu. Mais les pélagiens choisissent pour les mérites de l'homme contre le don de Dieu. CALVIN choisit pour le don de Dieu contre les mérites de l'homme ; et, naturellement, il impute aux catholiques la notion pélagienne : « Quand Dieu te rendra le loyer de vie, il couronnera ses dons, non pas tes mérites. » *Institution*, livre II, chap. 5, n° 2.

La notion catholique, c'est qu'au soir de notre vie, nous serons jugés sur notre amour, c'est-à-dire sur notre mérite. C'est la notion de saint AUGUSTIN : « Si les pélagiens comprenaient que nos mérites sont eux-mêmes des dons de Dieu, il ne faudrait point combattre leur opinion. » *De gratia et libero arbitrio*, chap. 6, n° 15. « La vie éternelle, que nous aurons sans fin à la fin de cette vie, est accordée aux mérites qui auront précédé. Mais ces mérites ne viennent pas de notre propre suffisance, ils sont faits en nous par la grâce. C'est pourquoi la vie éternelle est elle-même grâce, c'est-à-dire un don gratuit. Non, encore une fois, qu'elle ne soit pas donnée aux mérites ; mais parce que les mérites auxquels elle est donnée, sont eux-mêmes des dons. » *Epistola CXCIV*, chap. 5, n° 19.

L'acte même de la justification, selon saint Augustin et saint Thomas, n'est ni de Dieu seul, ni de l'homme seul. Il est tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de l'homme comme cause seconde. La justice conférée à l'homme, n'est donc pas *sa* justice, en ce sens qu'elle serait autonome, comme le prétendaient les pélagiens ; elle n'est *sa* justice qu'en tant qu'il la reçoit de Dieu par le Christ : « Tu seras l'œuvre de Dieu, non seulement en tant qu'homme, mais encore en tant que juste. Il est meilleur d'être juste que d'être homme. Dieu t'a fait homme ; si c'est toi qui faisais juste, tu ferais donc une œuvre meilleure que celle de Dieu. Mais Dieu t'a fait sans toi. Tu n'as pas eu à consentir à ta formation. Comment, en effet, n'étant pas, aurais-tu consenti ? Celui donc qui t'a fait sans toi ne te justifie pas sans toi ; il t'a fait sans que tu le saches, il ne te justifie pas sans que tu le veuilles. *Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te ; ergo fecit nescientem, justificat volentem.* C'est lui néanmoins qui justifie, non par une justice qui serait tienne et te ramènerait alors à tes misères, à tes maux, à ta pourriture ; mais pour que tu te trouves en lui, ayant non pas ta propre justice, qui vient de la loi, mais une justice par la foi du Christ, qui vient de Dieu ; une justice venant de la foi, pour le connaître, et pour connaître la vertu de sa résurrection, et la communication de ses souffrances, Philip., III, 9. Voilà quelle sera *ta* vertu ; la *communication* des souffrances du Christ, sera *ta* vertu. » Saint AUGUSTIN, *Sermon CLXIX*, chap. 11, n° 13.

Pensant à une justice de la Loi, qu'on voudrait *juxtaposer* à celle du Christ, saint Paul écrit, Philip., III, 8-9, qu'il a voulu la perdre « afin de gagner le Christ, afin d'être trouvé en lui, non avec ma justice à moi qui me venait de la Loi, mais avec celle qui vient par la foi au Christ, la justice sortant de Dieu et basée sur la foi ». Pensant à la justice et au salut que *Dieu fait en nous*, il écrit, Philip., II, 12 : « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et l'agir selon son bon plaisir ».

3. Le principe de la rivalité causale vaut pour l'acte mauvais, et le principe de la subordination causale pour l'acte bon. Ni Pélage ni Calvin n'ont su faire cette distinction [1]. Ni Karl Barth. Pour expliquer l'Eglise, il ne dispose que du principe de rivalité. D'où deux Eglises: celles du Christ, qui est l'œuvre de Dieu seul; et celle de l'Antéchrist, qui est l'œuvre des hommes empiétant sur les droits divins.

Du point de vue catholique, sur quoi la critique, que Barth institue de l'Eglise catholique, va-t-elle donc, de ce fait, tomber ?

Elle passe toute entière à côté de l'Eglise dont l'apôtre écrit que, sortie du baptême, elle est « glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephés., v, 27), et dont nous répétons qu'elle est, non sans pécheurs, mais sans péché.

Elle ne peut tomber que sur les membres pécheurs de cette Eglise, dans la mesure où ils la trahissent, donnant au monde l'occasion de s'en faire une image déformée. Les attaques de fond de Feuerbach ou Marx contre la religion, de Nietzsche contre le christianisme, de Barth contre le catholicisme manquent pareillement le but. Quand elles frappent, ce qu'elles atteignent, ce sont nos prévarications de croyants, de chrétiens, de catholiques.

4. Sera-t-il possible à Barth de soutenir jusqu'au bout, sans se dédire, que l'acte référible au salut est l'œuvre de Dieu seul ?

Il lui faudra recourir au schéma de Calvin. On sait comment Calvin croyait pouvoir expliquer la justification. Il décomposait l'acte de la foi justifiante en deux actes: 1° l'acte de Dieu offrant Jésus-Christ: voilà l'or; 2° l'acte de l'homme appréhendant la justice de Jésus-Christ: voilà le pot de terre [2]. Mais, dirons-nous, l'acte par lequel je m'empare de Jésus-Christ

---

[1] Sur les positions respectives de Pélage et de Calvin, et sur la position dominatrice de saint Augustin, puis de saint Thomas par rapport à ces erreurs contraires, on lira la passionnante et magistrale *Introduction* que Norbert del PRADO a placée en tête de son monumental *De gratia et libero arbitrio*, t. I, pp. I-LXXXIV. Sur les rapports de la motion divine et de la liberté humaine dans l'acte du péché, et sur le rôle de l'homme *comme cause première dans la ligne du mal*, voir F. MARIN SOLA, *El sistema tomista sobre la moción divina*, Madrid, 1925. Du point de vue métaphysique, l'effort le plus puissant qui ait été tenté nous paraît celui de Jacques MARITAIN, *L'existant libre et les libres desseins éternels*, dans le *Court traité de l'existence et de l'existant*, pp. 141-195.

[2] « Au contraire, celui qui sera dit justifié par foi, lequel étant exclu de la justice des œuvres, appréhende par foi la justice de Jésus-Christ: de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste. » *Institution*, livre III, chap. 11, n° 2. « A parler proprement, c'est Dieu seul qui justifie. Puis nous transférons cela à Jésus-Christ, lequel nous est donné pour justice. Tiercement, nous accomparons la foi à un vaisseau. Car si nous ne venons à Jésus-Christ vides et affamés, ayant la bouche de l'âme ouverte, nous ne sommes point capables de lui. Dont il appert que nous ne lui ôtons point la vertu de justifier, vu que nous disons qu'on le reçoit par foi, devant que recevoir sa justice... Il y a pareille raison que la foi, combien que de soi elle n'ait nulle dignité ni valeur, nous justifie en nous offrant Jésus-Christ: et qu'un pot plein d'or enrichisse celui qui l'aura trouvé. » *Ibid.*, livre III, chap. 11, n° 7.

LUTHER, trad. Maurice Goguel, Paris, p. 49, écrivait en 1520: « La meilleure, la plus noble, la plus excellente des bonnes œuvres est la foi au Christ, ainsi qu'il le dit, Jean VI, 28 ». Il est clair qu'il y a dans la foi un libre don de l'homme. *Dieu donne-t-il à l'homme de se donner librement ?* Ce serait la réponse catholique. La réponse protestante ne concilie rien. Elle oppose dans la

est, au moins par nature, antérieur à l'acte de le posséder. C'est donc un acte qui est encore peccamineux. Et ainsi, c'est en faisant un acte intrinsèquement et de soi peccamineux que je serai sauvé ; et c'est pour refuser de faire cet acte que je serai damné. On relèverait sans difficulté la présence dans l'*Institution chrétienne* de ce schéma occasionaliste [1].

On devra dire pareillement, toujours au nom du principe de rivalité causale, que, quand l'Eglise prie, fait pénitence, loue Dieu, lui rend grâces, l'aime, prêche la parole, dispense les sacrements, elle pose des actes intrinsèquement peccamineux, que Dieu décide, l'ayant justifiée, de regarder comme une vraie prière, une vraie pénitence, une vraie louange, une vraie action de grâce, une vraie charité, une vraie prédication et un vrai service évangélique [2]. Mais, demandons-nous, pourquoi s'arrêter ? Pourquoi ne

---

foi ce qui est de Dieu seul et ce qui est de l'homme seul. BARTH cite un autre texte de Luther: « Je crois que je ne puis par ma raison et mes propres forces croire en Jésus-Christ mon Seigneur ni aller à lui », et il ajoute: « Quiconque croit, sait que la *foi* est une œuvre et un don de *Dieu*, qu'il ne peut en trouver le fondement en lui-même, qu'il ne peut le concevoir comme son œuvre, qu'il ne peut que croire. » *Credo*, Paris, 1936, p. 168. La foi, pour Barth (et Calvin) se témoigne par les œuvres. Au jugement dernier toutes les hypocrisies tomberont ; les orthodoxes, les piétistes n'entreront pas tous au ciel. La « justice des œuvres » qui est le péché irrémissible sera démasquée. « Chacun sera réellement jugé selon ses œuvres, c'est-à-dire d'après la réalité vécue de sa foi ou de son incrédulité ; de son *incrédulité* ou de sa *foi* en la miséricorde de Dieu, certes, mais d'après la *réalité* vécue et non un reflet aussi remarquable soit-il de cette foi ou de cette incrédulité ! » *Credo*, p. 162.

[1] Notons comme très symptomatique l'explication de la parabole du sarment qui porte du fruit. Calvin oppose, d'une part le Christ ; et, d'autre part, le sarment séparé du Christ, et qui, comme *séparé*, ne peut rien faire. Et il conclut que, quand le sarment est *uni* au Christ, il continue de ne rien faire, le Christ faisant tout: « Si nous ne fructifions de nous, non plus que fait un cep arraché de terre et privé de toute humeur, il ne faut plus maintenant enquérir combien notre nature est propre à bien faire. Et aussi cette conclusion n'est point douteuse, que sans lui nous ne pouvons rien faire. Il ne dit pas que nous soyons tellement infirmes que nous ne pouvons suffire: mais en nous réduisant du tout à néant, il exclut toute fantaisie de la moindre puissance du monde. Si étant entés en Christ, nous fructifions comme un cep de vigne, lequel prend sa vigueur tant de l'humeur de la terre, comme de la rosée du ciel et de la chaleur du soleil, *il me semble qu'il ne nous reste aucune portion en toutes bonnes œuvres, si nous voulons conserver à Dieu son honneur entièrement.* C'est en vain qu'on prétend cette subtilité qu'il y a quelque humeur enclose au cep, qui est pour le faire produire fruit: et pourtant qu'il ne prend pas tout de la terre, ou de la première racine, mais qu'il apporte quelque chose du sien. Car Jésus-Christ n'entend autre chose, sinon que nous sommes du bois sec et stérile et de nulle valeur, sitôt que nous sommes séparés de lui: pour ce qu'il ne se trouvera *à part* en nous aucune faculté de bien faire. » *Institution*, livre II, chap. 3, nº 9. Les soulignements sont de nous. Ayant commencé par opposer la part de Dieu et la part de l'homme, Calvin ne sauve l'honneur de Dieu qu'en sacrifiant la part de l'homme.

[2] « *Peccator sanctus*, ce deuxième prédicat appartient aussi au sujet... Paradoxe encore, et paradoxe qui attend sa solution, mais qui n'en est pas moins *valable* pour cela. Ce ne peut être le *terme* de la voie de Dieu que nous lui appartenions de cette façon, et seulement de cette façon. Mais nous ne sommes pas parvenus au terme. Veillons, pour le moins, à être en route. Et, en route, c'est le paradoxe qui vaut. Ainsi le péché est encore là, mais, *dans* le péché, la pénitence qui se courbe devant le droit de Dieu, qui accepte le jugement prononcé sur nous et qui reconnaît et confesse le péché. *Dans* le péché, la foi elle aussi est là, l'obéissance qui ne désire pas d'autre place que celle de la vérité, et sur lesquelles repose la bienveillance de Dieu. Et, *par là même*, la nouvelle vie est là, dans la direction qui nous est donnée par le jugement. Dans le péché ? Certes ! Ou bien serait-ce que les chrétiens de Corinthe n'étaient pas des pécheurs ? C'est

pas dire encore que, quand saint Paul lui-même prophétise, écrit ses épîtres, porte la sollicitude de toutes les Eglises, brûle de zèle pour ses frères, il pose, lui aussi, autant d'actes intrinsèquement peccamineux que Dieu décide, l'ayant justifié, de regarder comme bons, saints, exemplaires, et de récompenser par la gloire céleste ? Et alors le péché garde-t-il encore un sens [1] ? Est-ce vraiment cela, le message de l'Evangile ?

Sinon il faudrait, mais au prix d'une contradiction radicale, admettre le principe d'une subordination causale au sein même de l'acte référible au

---

justement à de telles communautés en Christ d'hommes perdus, que Paul s'adresse comme à des *saints* et à des élus. » *Justification et sanctification*, juin 1927, dans *Le culte raisonnable*, 1943, pp. 87-88.

Barth vient d'opposer ici la *route* et le *terme*. *Chose remarquable, aux yeux de Barth lui-même, la dialectique de l'univocité et le principe de rivalité s'effondreront dans l'au delà ;* ce que les catholiques disent *inauguré* ici-bas, Barth le regarde comme *réalité* dans la vie éternelle: « La résurrection de la chair veut dire simplement que l'homme deviendra en lui-même ce qu'il est déjà en Christ: une nouvelle créature, II Cor., V, 17. Il se dépouillera de son injustice et la justice qu'il avait secrètement revêtue depuis longtemps, apparaîtra. La résurrection de la chair signifie donc que notre existence, en tant qu'existence *charnelle*, notre ciel et notre terre, en tant que temps de *Ponce-Pilate*, cesseront d'exister et se changeront en une existence, en un ciel et une terre, en un temps de *paix* avec Dieu, sans conflit, de cette paix qui, cachée à nos yeux dans la chair du Christ, est déjà une réalité... La vie éternelle, selon l'Ecriture sainte, désigne notre vie présente telle que nous la vivons dans notre monde actuel, une vie créée distincte, avant comme après, de la vie de Dieu, mais une vie devenue vie *nouvelle*, sur une terre *nouvelle*, sous un ciel *nouveau*, c'est-à-dire nouvelle dans ses rapports avec Dieu son Créateur, son Réconciliateur et son Sauveur. Vie devenue nouvelle en ceci qu'il n'y aura plus en elle de distinction entre notre vie en Christ et notre vie propre, mais qu'elle sera désormais, — soulignons *désormais* — en tant que *vie éternelle, notre propre vie*, une vie réconciliée avec Dieu, et ainsi juste et sainte. » *Credo*, Paris, 1936, pp. 214 et 215.

[1] En raison de la coexistence, en l'homme, du péché avec, d'autre part, la justice et la sainteté, l'universelle condamnation de l'homme est toute proche d'une universelle absolution de l'homme (et peut-être d'une doctrine de la réintégration finale de tous les hommes). Le pessimisme absolu est tout proche de l'optimisme absolu: « Il n'est pas en notre pouvoir de nous convertir les uns les autres, ni par la parole de la prédication, ni par la parole de nos œuvres. Qu'est-ce qui est donc en notre pouvoir ? Nous ne pouvons que nous entendre dire ce que nous sommes et la conséquence de cette condition. Jésus-Christ a pris notre incrédulité au sérieux, en ce qu'il ne l'a pas prise au sérieux. Si notre incrédulité était pour lui une chose grave, si elle était pour lui un obstacle, qui de nous pourrait penser qu'il lui appartient ? Croire en lui, veut dire: croire toujours qu'il est plus grand que notre péché. Mais comment aurions-nous le droit de croire ainsi en lui, si nous faisions ensuite du péché et de l'incrédulité de nos semblables, une chose grave. Croire veut toujours dire: avec le plus profond sérieux et sans aucune hésitation, ne pas croire à l'incrédulité des autres. Et par conséquent ne pas vouloir être quittes du service que nous leurs devons. Et donc, ne pas les abandonner, de même que Jésus ne nous abandonne plus, malgré notre incrédulité. » *Joie et douceur*, décembre 1932, dans *Le culte raisonnable*, 1934, pp. 171-172. Ainsi, notre incrédulité n'est pas pour Jésus un obstacle. Le mystère du mal est amputé de ses profondeurs. Et donc le mystère de l'Amour qui vient nous racheter. Est-ce que, sans attaquer de front comme Berdiaev le dogme de l'éternité de l'Enfer, Barth y aurait renoncé ? On lit toutefois dans *Credo*, p. 161, que le Christ « récompensera les bons et châtiera les méchants, conduira à la joie infinie ou précipitera dans les supplices éternels »; et un peu plus loin, p. 162: « Cette décision prononcée sur nous, cette séparation faite entre nous seront une décision et une séparation sans appel, totales et définitives. Comment ne pas craindre ce jour et ce jugement ? Mais la doctrine chrétienne ne nous partage pas entre la crainte et l'espérance. Nous ne pouvons qu'espérer, espérer pleinement. Car nous allons au-devant du jour et du jugement de *Jésus-Christ*. »

salut, substituer, à la dialectique de la rivalité et de l'univocité, la dialectique opposée de l'analogie.

13. *Le principe de subordination causale et l'ecclésiologie catholique.*

C'est la doctrine catholique que rappellent saint Thomas et Pascal quand ils disent que Dieu a voulu communiquer aux créatures la dignité de la causalité, et étendre cette merveilleuse libéralité du plan de la nature à celui de son royaume.

1. Le *je* du magistère qui enseigne, à ses divers degrés d'autorité et d'assistance, est, par rapport au *Je* du Christ, non pas un *je* de *juxtaposition*, mais un *je* de *subordination*. « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, instruisez toutes les nations... » (Mt., XVIII, 18); « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise... » (Luc, X, 16) [1].

2. Dire, avec le concile de Trente, que les sacrements de la loi nouvelle contiennent et confèrent la grâce à ceux qui n'y opposent pas d'obstacle, ce n'est pas leur attribuer une efficience *juxtaposée*, mais *subordonnée* à celle de Dieu et de son bon plaisir. Quand le Sauveur enseigne que, sans renaître de l'eau et de l'Esprit, on n'entre pas dans le royaume de Dieu (Jean, III, 5), il ne juxtapose sûrement pas l'efficience de l'eau et celle de l'Esprit, il subordonne l'une à l'autre, comme la cause instrumentale à la cause principale. Et c'est sans rien abdiquer de sa dignité de Cause première que Dieu peut laisser à ses ministres la libre initiative de baptiser. Prétendre, qu'en donnant à des êtres qui, à chaque instant de leur durée, ne peuvent subsister que par lui, la liberté d'agir ou de ne pas agir, Dieu s'est, une fois pour toutes, démis à leur égard de sa dignité de Cause première et asservi à leur caprice, Pascal répond simplement que « cela est absurde ».

Et dire, avec le concile de Trente, que les sacrements de la loi nouvelle

---

[1] Dans *Questions bibliques*, avril 1920, voir *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, p. 103 Barth, fidèle disciple des réformateurs restreint cet ordre du Christ aux seuls apôtres, et trouve intolérable qu'on puisse envoyer aujourd'hui des missionnaires à des peuples que Dieu lui-même a abandonnés. Il distingue dans ce qu'on appelle la « religion », quand on parle par exemple de l'histoire des « religions », deux éléments: 1° une authentique tendance à l'Au delà, 2° de l'humain. Cependant « toujours et partout » la religion devient vite infidèle à cette tendance qu'elle porte en elle. Oubliant qu'elle n'a de droit à l'existence que si constamment elle se supprime elle-même, elle se réjouit de sa propre existence... Elle ne se contente plus d'indiquer le grand X qui est au-dessus de l'Eglise et du monde... Elle envoie des missions comme si elle en possédait le droit. » Ailleurs, Barth explique que l'action *missionnaire* est « l'action de réponse et d'appel par laquelle l'Eglise se tourne vers le monde qui n'est pas encore rassemblé en elle. Comment l'Eglise pourrait-elle se définir et se défendre, chercher et gagner des âmes, faire des conquêtes, sinon en *confessant sa foi ?*... L'Eglise se tourne vers l'objet dont elle tire sa vie. Le *Credo* devra toujours être le contenu objectif de la prédication de l'Eglise. Seule parmi tous les phénomènes humains, la foi est le fait qui peut provoquer la foi. Dans le *Credo*, l'Eglise essaie de faire ressortir ce *fait*. » *Credo*, Paris, 1936, p. 16. Du point de vue catholique, la mission suppose les *deux* activités: la *hiérarchique* et la *sanctifiante*.

agissent *ex opere operato*, cela signifie, selon la théologie catholique [1], qu'ils agissent: 1° non certes *indépendamment*, mais au contraire *dépendamment* des dispositions du sujet, dispositions qui seront simplement négatives dans le petit enfant, mais qui devront être positives chez l'adulte; 2° ni seulement *à la mesure (juxta)*, mais au contraire *par-delà (ultra)* ces dispositions, en raison de l'efficience surabondante du Sauveur; 3° *conformément* néanmoins et *proportionnellement* à ces dispositions, en sorte que, à la ressemblance de la pécheresse à qui il est d'autant plus pardonné qu'elle a plus aimé (Luc, VII, 47), celui qui vient avec deux reçoit quatre, et celui qui vient avec trois, reçoit six. N'est-il pas écrit, en effet, qu'à celui qui a, on donnera, et qu'à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il croit avoir (Luc, VIII, 18)? Toute cette doctrine tenait déjà dans l'image de sainte Catherine de Sienne, voyant ceux qui s'approchaient de la table sainte avec de petits ou de grands cierges en revenir avec de petites ou de grandes lumières.

3. Enfin c'est la grande révélation de l'Ecriture que, par la prière, Dieu nous a donné, si scandaleux, sacrilège, absurde que cela puisse paraître, puissance sur lui : « Demandez et l'on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et l'on vous ouvrira » (Luc, XI, 9); « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt., XVIII, 20); « Jusqu'ici, vous n'avez rien demandé en mon nom: demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleine » (Jean, XVI, 24). Il nous a donné puissance sur son royaume même, puisqu'il *nous* faut demander que *son* Nom soit glorifié et que *son* règne arrive (Mt., VI, 9-10); et puisqu'il attend que *nous* le suppliions d'envoyer des ouvriers à *sa* moisson (Mt., IX, 38). Et l'une des plus étonnantes surprises de l'Evangile, c'est que la charité instaure, entre Dieu et l'homme, l'amitié, la réciprocité, le dialogue, l'intercommunication des mêmes biens, l'égalité non certes de nature mais de grâce, l'intimité mutuelle: « Je ne vous appelle plus des serviteurs parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père » (Jean, XV, 15). « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). « Voici que je suis debout à la porte, et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, *et lui avec moi* » (Apoc., III, 20). Est-ce une inerte statue d'argile que Dieu a créée et aimée au commencement du monde, ou est-ce une âme vivante qui puisse lui rendre amour pour amour? Est-ce une masse pécheresse que le Christ a coloriée par le sang de sa Croix, ou est-ce une âme qu'il a lavée, purifiée en son centre, rendue participante de la nature divine ? Et dans quel cas la transcendance divine éclate-t-elle davantage ? Dans le premier ou dans le second ?

---

[1] Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 62; disp. 24, a. 6, n° 21 et suiv., édit. Vivès, t. XI, p. 311. Pour une foule innombrable de protestants, *ex opere operato* signifie *magiquement*. Vous aurez beau expliquer ce que vous voudrez, ils ne vous écouteront pas. Pourquoi ? Quelle force les empêche métaphysiquement d'entendre les notions catholiques du *sacrement*, de l'*intercession*, du *mérite* ? Toujours leur dialectique de l'univocité.

Tout exposé du christianisme qui méconnaît la profondeur de cette réciprocité et de ces échanges mutuels repose sur une méprise. Si brillant, disons plus, si génial qu'il puisse être, il est essentiellement fourvoyé.

14. *Le drame d'une théologie.*

Nulle part peut-être le drame inhérent à toute théologie dissidente n'est aussi saisissant que chez Karl Barth. Comment cet homme qui aime passionnément l'Ecriture, qui ne veut parler que d'elle, qui sait et répète qu'elle tient toute entière dans ces deux mots *Jésus Christ* et qu'on ne peut les prononcer que si cela est donné librement d'en haut par l'Esprit saint, peut-il dire *autre chose* que l'Ecriture ? Il ne veut entendre que la Parole de Dieu, la pure, la seule Parole de Dieu, il veut détruire en lui l'humain pour que cette seule Parole y puisse retentir et régner, et ce qu'il entend en lui, ce n'est pas cette seule Parole, c'est cette Parole telle qu'elle a retenti dans le cœur de Luther et de Calvin. C'est cette Parole révérée comme divine, adorée comme transcendante, mais dont la transcendance même est affectée d'un indice perturbateur ; c'est cette Parole réfractée dans le monde de la dialectique de l'univocité et dont la transcendance ne peut dès lors être sauvée que par le principe d'une rivalité causale entre Dieu et l'homme, entre la grâce et la liberté au cœur même de l'acte référible au salut.

Barth se situe dans le protestantisme à la hauteur de Luther et de Calvin. Il a leur résistance et leur envergure. Il est comme eux un magnifique écrivain, il s'est forgé une langue à lui, soulevé par une poésie âpre et puissante, une éloquence passionnée ; ce sont les ténacités, les violences, les ironies de Luther et de Calvin, et celles encore de Nietzsche, qui revivent en lui et qui sont convoquées par lui à plaider devant les hommes la cause de la Parole de Dieu. Mais il est plus purement, plus spontanément, plus librement théologien que l'un et l'autre. Il n'y a rien chez lui des sautes d'humeur et des impuretés de Luther, il ne se moque pas de la cohérence doctrinale, il est résolu à ne jamais tricher avec la logique. Et il est tellement plus attachant que Calvin ! Parce que sa théologie, et cela se sent d'emblée, n'est pas celle d'un hérésiarque, mais d'un dissident ; et parce que *cette fois-ci* c'est vraiment la croyance en un Dieu unique en trois personnes, c'est vraiment et sans équivoque la croyance en la divinité du Sauveur, pour lesquelles on se bat contre un monde qui a cessé de s'en soucier [1].

2. Au sein d'un protestantisme vidé, naturaliste, pragmatiste, où Rousseau et son immanentisme avait depuis longtemps détrôné Calvin et son transcendantalisme, et qui n'avait à proposer pendant la catastrophe sanglante de la première guerre mondiale que son optimisme dérisoire, son

[1] « Que pensez-vous de la base du mouvement oecuménique ? » lui demande-t-on à brûle-pourpoint à Genève. (La base est: *Jésus-Christ, Dieu et Sauveur*, et beaucoup à Genève voudraient faire tomber le mot: *Dieu*, en le remplaçant par: *Seigneur*). « Qu'elle est parfaitement logique ! Si Jésus est vraiment *Seigneur et Sauveur*, comment ne serait-il pas Dieu ? Peut-il y avoir un autre Seigneur à côté de Dieu ? » La Vie Protestante, Genève, 22 avril 1949.

christianisme décoloré, Barth, seul ou à peu près, est apparu soudain comme un prophète des splendeurs de la révélation biblique [1], comme le porte-parole d'un Message inouï auquel les hommes étaient redevenus sourds [2]. Avec un don prodigieux de renouvellement et une richesse culturelle peu commune, qui lui donnaient audience dans tous les milieux, il a confessé, d'une manière souvent déchirante, le dogme de la transcendance incompréhensible de Dieu, le dogme de la divinité du Christ, Seigneur et Sauveur des hommes [3], le dogme du royaume eschatologique et des destinées glorieuses de notre

---

[1] « Dans la Bible, il y a un *nouveau monde*, le monde de Dieu. Cette énorme réponse dit la même chose que l'affirmation du premier des martyrs, Etienne: — Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme à la droite de Dieu... Le propre de la Bible n'est pas seulement que chacun reçoive d'elle ce qu'il mérite, l'un beaucoup, l'autre peu, le troisième rien. C'est aussi qu'elle nous ôte tout repos si nous sommes *sincères*, si avec nos yeux myopes et notre tact épais, nous cherchons en elle la réponse qui *nous* est destinée. » *Le nouveau monde de la Bible*, automne 1916, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, p. 32.

[2] « Paul — ou peu importe le nom qu'on lui donne, l'auteur de l'Epître aux Ephésiens, si l'on veut — voit et entend quelque chose de tel et d'une telle façon que, pour décrire cette réalité, des termes comme enthousiasme, effroi, saisissement, confusion, semblent dérision. Derrière le transparent d'un pareil document m'apparaît une personnalité, qui, par ce qu'elle voit et entend — et que je ne puis, moi, ni voir ni entendre — est jetée hors des voies ordinaires, hors de ses propres voies surtout; une personnalité qui, justement en tant que personnalité, se voit comme arrêtée, suspendue annihilée... » *Questions bibliques*, avril 1920, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, p. 100. Nous croyons Aarau plus honoré par ces seules paroles qu'y a prononcées Barth, que par toutes ses installations bancaires !

« Il y a eu, une fois, quelques siècles plus tôt, quelques siècles plus tard, des hommes qui avaient la même foi qu'Abraham, des hommes comme Isaac et Jacob, qui se sentaient étrangers dans le pays de la promesse, et donnaient à entendre qu'ils cherchaient leur patrie; des hommes comme Moïse, qui se cramponnaient, comme s'ils le voyaient, à Celui qu'ils ne voyaient pas... Ce mouvement lui-même qui les entraînait tous, les nommés, les anonymes et les pseudonymes, nous pouvons aussi peu le mettre en doute ou le nier que la rotation d'un firmament d'étoiles fixes autour d'un soleil central inconnu. Je pense au Jean Baptiste de la Crucifixion de Grunewald, et à sa main, à cette main qui monte d'un geste si étrange. C'est de cette main que la Bible nous apporte le témoignage. » *Ibid.*, p. 102. Barth, qui aime la grande Crucifixion de Grunewald a-t-il remarqué que la réalisation de la prophétie, désignée par l'index de Jean Baptiste, c'est l'unique sacrifice de la Croix *dont la douceur de l'Agneau continue de faire couler le sang dans nos calices ?*

[3] « Je suis le *chemin*. Tous *nos* chemins conduisent ailleurs. Jésus-Christ *n'est pas* la clef de voûte qui couronne l'arc de notre pensée. Jésus-Christ *n'est pas* un miracle surnaturel que nous pourrions entreprendre de penser. Jésus-Christ *n'est pas* le but que nous trouverions à la fin de nos histoires de cœur, de conscience ou de conversion. Jésus-Christ *n'est pas* une figure de notre histoire à qui nous pourrions rapporter notre vie. Et *surtout* Jésus-Christ *n'est pas* un objet d'expériences religieuses ou mystiques. Dans la mesure où il est pour nous tout cela, il n'est pas Jésus-Christ. Ce qu'il est: le Dieu qui devient homme, le Créateur de toutes choses qui est couché dans la crèche comme un petit enfant. Mais en éclairant aussitôt cette parole par une autre: Celui qui a été crucifié, qui est mort, qui a été enseveli, qui est descendu aux enfers, qui est ressuscité des morts. C'est cela et rien d'autre que Paul et les autres voulaient dire quand ils disaient Jésus-Christ. » *Le problème éthique à l'heure actuelle*, septembre 1922, dans *Parole divine et parole humaine*, 1933, p. 193. Mais le contexte qui précède avertissait que Jésus est un chemin n'ayant qu'*un* sens: « La foi et la révélation sont la négation qu'il y ait un chemin qui aille de l'homme à la grâce de Dieu, à l'amour et à la vie. Ces deux mots signifient que le seul chemin qui existe va *de Dieu à l'homme* », p. 192. Pour nous, le chemin a *deux* sens. Il va *aussi*, mais *ensuite* et *dépendamment*, de l'homme à Dieu: « Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, et il entrera et il sortira et il trouvera des pâturages » (Jean, X, 9).

planète défigurée et ensanglantée. Il l'a fait en des pages libératrices, qu'il a voulues par surcroît constamment dures et sarcastiques à l'égard d'une littérature fade, pieuse, moralisante, — ou au contraire trop habile et modernisante —, qui l'irritait autant qu'elle avait irrité Nietzsche [1].

Nous ne demandions qu'à croire que la transcendance du *Soli Deo Gloria* était celle même qui est révélée dans l'Ecriture et qui n'en finit pas de ravir en extase le cœur des saints. Mais des fêlures, à peine perceptibles parfois [2], nous inquiètent et nous obligent à remettre en question le premier don que nous avions fait de notre confiance. Ce n'est pas la vraie transcendance chrétienne de Dieu, que Barth glorifie; c'est une sorte de transcendance musulmane, qui se manifeste, non pas *dans* le oui de l'homme — à qui Dieu donnerait de se donner — mais *à propos* de l'homme, et qui s'établit sur la ruine des relations de réciprocité et d'amitié entre Dieu et l'homme. Ce n'est pas la transcendance évangélique du Christ rédempteur, associant dans une certaine mesure à sa prière, à son œuvre, à sa passion et à sa mort pour le salut du monde, l'Eglise qui est son corps; c'est la transcendance luthérienne d'un Christ rédempteur qui, en laissant son Eglise dans le péché jusqu'à la fin du monde, consent néanmoins à la considérer simultanément comme justifiée et sanctifiée. Ce n'est pas la transcendance johannique et paulinienne d'un royaume de Dieu, d'une Jérusalem céleste déjà inaugurée à l'intérieur du temps par la grâce; c'est la transcendance réformée d'un royaume de Dieu, d'une Jérusalem céleste que l'Eglise d'ici-bas ne peut

---

[1] « A la lumière de ce monde qui vient, David est un grand homme malgré son adultère et son épée dégouttante de sang. Heureux est l'homme, à qui Dieu n'impute point son crime ! Dans ce monde, les péagers et les prostituées entreront avant vous, vous les bien élevés et les justes, dix fois bien élevés et dix fois justes, de la bonne société. Dans ce monde, le vrai héros, c'est l'enfant prodigue, qui n'est rien que perdu, au milieu de ses porcs, et non pas son honnête homme de frère aîné. Voyez-vous, c'est *cela* qu'il y a derrière Abraham et Moïse, derrière le Christ et ses apôtres, le monde du Père, dans lequel la question morale est résolue parce qu'elle va de soi. » *Le nouveau monde de la Bible*, loc. cit., p. 38. Pourquoi nous courbons-nous sous le message du Sermon sur la Montagne, où nous est opposé sans cesse un *Mais moi je vous dis* « inapplicable à la société d'aujourd'hui comme à toute société imaginable, et qui annonce une morale dont la présupposition première est qu'il ne doit plus y avoir de morale ? » *Le chrétien dans la société*, septembre 1919, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, p. 80.

[2] « Mieux encore que chez Socrate, on distingue chez Jésus cette patience souriante et large qui lui fait placer tout l'éphémère — et même sous ses formes anormales — dans la lumière de l'éternel. Car le Seigneur n'a pas loué seulement le bon médecin ou le pilote habile, mais aussi l'économe infidèle. Plus clairement encore, Jésus a regardé tout l'éphémère *uniquement* comme une parabole. Son parfait détachement à l'égard de l'objet montre clairement que ce qui est primitif, conforme à la Création dans les choses et les faits, ne doit jamais être recherché dans l'objet lui-même, mais dans son idée, dans son analogue céleste. » *Le chrétien dans la société*, *loc. cit.*, p. 73. Un peu plus loin, on explique qu'à notre égard cette parabole du monde est plus qu'une parabole, étant destinée, à force de nous faire perdre notre équilibre de créatures, à nous jeter, non à l'inaction du pessimisme, mais à l'Eternel: « Il nous est *impossible* de ne voir dans notre monde éphémère *qu'*une parabole... La parabole et la promesse demandant l'accomplissement ... Nous *ne pouvons pas* nous contenter d'images et de paraboles. Ce n'est pas en vain que l'éphémère nous a offert la parabole de l'Eternel. Voici que nous ne pouvons plus oublier l'Eternel et qu'il n'y a plus de repos pour nous hors du Royaume de Dieu. » *Ibid.*, p. 82. En d'autres mots, la *parabole* est devenue un *signe*, une *promesse* qui ne saurait avoir l'ombre d'un exaucement *dans* ce monde de péché.

qu'annoncer à la manière dont le fait un pur signe, qu'elle ne saurait inaugurer, et dont elle diffère aussi totalement que le péché diffère de la gloire, que ce qui est *avant-dernier* diffère de ce qui est *dernier*. Toujours donc une transcendance qui ne souffre en face d'elle que le péché de l'homme et qui, loin de faire naître la participation, la traque devant elle comme une rivale.

3. A Amsterdam, la conception barthienne s'est heurtée de front à la conception activiste des œuvres et des organisations [1].

Dans le cœur de ceux qui travaillaient, avec la meilleure intention et le plus louable désintéressement, à redresser les folies de notre monde, il y avait sans aucun doute — comment en auraient-ils été exempts ? aucun de nous ne l'est ! — un perpétuel danger de succomber à la tentation pélagienne. Et il était souverainement opportun de leur rappeler, avec Karl Barth, que le corps du Christ se compose de tous ceux qui « ont placé toute leur espérance et toute leur confiance en Jésus-Christ, en son œuvre de réconciliation accomplie une fois pour toutes sur la Croix ; en sa résurrection, signe du nouvel éon qui a déjà fait irruption en lui dans notre monde ; en son Saint-Esprit, par lequel il réconforte son Eglise menacée et juge et gouverne le monde tout autrement et beaucoup mieux que nous ne pourrions le faire ; et finalement en son retour en gloire, qui manifestera devant toutes les créatures le salut déjà accompli en lui » [2]. De leur rappeler encore, que le dessein de Dieu, c'est « son *règne* déjà présent, déjà victorieux, déjà dressé dans toute sa majesté sur le monde », c'est « notre Seigneur *Jésus-Christ* lui-même, qui a déjà neutralisé la puissance du péché et de la mort, du diable et de l'enfer, et parfaitement satisfait dans sa personne aux exigences du droit de Dieu et des droits de l'homme ; bref, que le dessein de Dieu ne doit pas être compris comme une sorte de Plan Marshall chrétien » [3].

Mais était-il vrai, évangélique, d'opposer à cette formidable poussée pélagienne, la réponse réformée, qui refuse à Dieu le droit de communiquer dès ici-bas à l'homme la dignité de la causalité ? Etait-il vrai, évangélique de taire que, si le royaume de Dieu est parfaitement accompli quant au Christ, qui est la tête, il n'est pas encore accompli, il est chaque jour en cours d'accomplissement quant à l'Eglise, qui est le corps, l'apôtre ayant dit, Col., I, 24 : « Maintenant, je me réjouis dans les souffrances que j'endure

---

[1] « Le dessein de Dieu est *d'en haut*, le désordre de l'homme et du monde, y compris nos diagnostics, nos projets et nos plans de campagne, est *d'en bas*... Dans aucune de nos sections, nous ne devrions accepter de partir d'en bas : de l'unité ou de la division de nos Eglises ; de l'attitude ou du manque d'attitude de l'homme moderne ; de l'image effrayante d'une civilisation orientée tout entière vers les techniques et conçue uniquement pour la production ; du choc d'un Occident sans Dieu avec un Orient sans Dieu ; de la menace que la bombe atomique fait peser sur le monde ; et, dans tous les cas, pas des pauvres réflexions que nous pouvons formuler, et des pauvres mesures que nous envisageons pour faire face à toute cette adversité. » *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, dans Foi et Vie, 1948, p. 418. On aura remarqué l'expression : le désordre du monde, y compris nos projets. Le texte allemand ne marque pas de différence entre l'athéisme de l'Ouest et celui de l'Est. *Die Unordnung...*, p. 4.

[2] *Ibid.*, p. 420.

[3] *Ibid.*, p. 419.

pour vous, et j'accomplis ce qui manque aux tribulations du Christ, dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise » ? [1] Etait-il vrai, évangélique, de glorifier la transcendance de Dieu en assurant qu'à ses yeux tous les sarments demeurent desséchés, et que la loi de sa providence est précisément, ici-bas, de faire venir les fruits sur des sarments desséchés ? Tout cela, sans doute, rendait le conflit d'Amsterdam plus âpre, plus brutal, plus dramatique. Mais c'est autre chose que nous demandons: tout cela était-il vrai, évangélique ?

Nous ne le pensons pas. A nos yeux, la dialectique de l'univocité débouche sur une tragédie. C'est une dialectique de la mort. Elle renvoie de Mani à Pélage, de Pélage à Luther et à Calvin, de Calvin à Rousseau et à Schleiermacher, de Schleiermacher à Karl Barth... Elle peut, par accident, préparer des délivrances: l'Esprit de vie peut dérouter même une dialectique de la mort. De soi, elle est propre à désespérer les pauvres hommes.

25 mars 1949.

CHARLES JOURNET

---

[1] « L'expression: plan divin de salut, ne peut *pas* signifier: l'existence des Eglises dans le monde, ni ce qu'elles font pour lutter contre le désordre du monde, ni leur activité intérieure et extérieure en tant qu'organes d'une meilleure vie humaine, ni le succès final qu'elles pourraient rencontrer dans leur effort de christianisation de toute l'humanité, et conséquemment, dans l'instauration d'un ordre capable de faire régner la justice et la paix sur toute notre planète. » *Ibid.*, p. 419. Nous avons retraduit plus littéralement ce texte important, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Zollikon, 1948, p. 5. On aura remarqué que les Eglises sont rangées par Barth à côté des efforts de christianisation du temporel, et qu'elles sont extérieures au plan divin de salut. Il y a coupure entre l'*Eglise-événement*, qui est seule divine, et les *Eglises permanentes* qui ne sont qu'humaines, et relèvent par conséquent, elles aussi, du désordre du monde.

Un mot sur la Vierge. Plutôt que d'aboutir à une « théologie naturelle » opposée à celle de la libre grâce, Barth maintient la naissance virginale du Christ, *natus ex Maria Virgine*, comme un corollaire de l'Incarnation. Ce dogme est un « jugement qui frappe l'être masculin », sans comporter d'ailleurs aucune « exaltation de la femme ». Marie est élue sans nul mérite de sa part, pour manifester ce que la créature humaine peut-être et peut faire, *malgré et dans son péché*, lorsque Dieu se penche sur elle, *Credo*, Paris, 1936, p. 95. Barth, en vrai théologien, a vu les rapports qui unissent Marie et l'Eglise. Mais, chez lui, Marie et l'Eglise sont protestantes. Dieu jette un regard sur la petite Marie et la pauvre Eglise: « Si jamais dans l'histoire universelle, quelque chose de capital s'est passé, c'est bien ce regard. Nous parlons de Marie, mais ceci est vrai en même temps de l'Eglise, vrai de nous aussi... Notre vocation c'est d'être aux côtés de Marie ». Là où sont Marie et Elisabeth, ces « deux êtres insignifiants », ces « deux simples femmes », là est l'Eglise et Celui qui est l'espérance de l'Eglise. « S'il est quelqu'un qui soit des nôtres, tout proche, enfoncé au plus profond de la misère humaine et de la Promesse, c'est bien Marie que l'ange de Dieu vient visiter chez elle et appelle à la place extraordinaire que Dieu lui fait la grâce d'occuper. Cette place extraordinaire, c'est précisément la preuve qu'il n'y a pas de surhumanité, qu'il n'existe aucune possibilité humaine de devenir divin, aucune aptitude chez l'homme à se faire le médiateur entre Dieu et lui. La seule médiation, c'est la grâce de Dieu qui accepte et saisit l'homme. » « C'est par un profond malentendu que Marie a été exaltée, mise à une place qui pouvait être, même de loin, rapprochée de la place du Christ. » *Quatre études bibliques*, dans Foi et Vie, août-octobre 1936, nos 85-86, pp. 487-488, 502, 509-510. Pécheresse ou déesse ? Selon Barth, il faudrait choisir.

Bibliographies

NICOLAS BERDIAEV, *De l'esprit bourgeois*. Delachaux et Niestlé, 1949, 138 pp.

1° Berdiaev est mort le 23 mars 1948. On nous donne ici, après une esquisse de sa vie et de sa pensée, un recueil d'études écrites vers la fin de sa vie. La plus intéressante est la dernière. *Troisième issue.* « La vraie réconciliation de l'Orient et de l'Occident est impossible sur la base du communisme ou du capitalisme tout aussi matérialiste. La victoire sur le mythe mensonger et dangereux du monde divisé en deux fractions, en deux blocs n'est possible qu'au moyen d'une transformation radicale — spirituelle et sociale — des sociétés humaines. C'est pour cette transformation qu'il faut lutter. C'est là la troisième force, la troisième issue. Je l'appelle — conventionnellement — le socialisme religieux, le socialisme pourvu d'une base spirituelle .»

Berdiaev procède, selon sa manière habituelle, par une suite d'affirmations péremptoires qui se corrigent par juxtaposition. Il est contre le capitalisme, contre le communisme, et pour le socialisme à condition qu'il ne soit pas matérialiste. « Il n'existe rien de plus lamentable que les tentatives d'utiliser le christianisme pour la défense du monde *bourgeois* et *capitaliste* mourant... L'Occident ne défend souvent la liberté que d'une façon hypocrite... Les démocraties libérales tendent à disparaître et s'effacent devant les dictatures anticommunistes. » Voilà pour le capitalisme. Et voici pour le *communisme:* « La division du monde en deux camps est avant tout une invention des communistes-marxistes. Ils affirment toujours, que tous les non-communistes, tous ceux qui critiquent le communisme ne serait-ce que partiellement, sont par définition des facistes et des réactionnaires, des suppôts du capitalisme voire même des mercenaires des trusts américains. En Russie soviétique on ne parle que de l'encerclement capitaliste. On y appréhende une guerre déclenchée par les impérialismes occidentaux. Un vrai délire de persécution est propre aux communistes, et c'est lui qui provoque la division du monde en deux parties... Marx a créé le mythe génial de la vocation messianique du prolétariat... Ce ne fut pas la dictature du *prolétariat* qui s'établit en Russie paysanne et économiquement arriérée, mais la dictature de l'*idée* du prolétariat. Au nom de cette idée, on arrive à fusiller des ouvriers réels et empiriques... Aux yeux des marxistes la classe est plus réelle que l'homme... La Russie n'a jamais été bourgeoise dans l'acception spirituelle du mot, mais elle risque de le devenir sous le régime communiste... Qu'il n'y a aucune liberté en Russie soviétique — c'est une vérité qu'on ne saurait cacher. Que les hommes appelés à défendre la Russie ne trouvent pas les accents de l'universalisme russe et parlent le langage des intérêts et de la tactique — c'est une autre vérité. » Les chrétiens qui, croyant à l'avènement fatal du communisme, en tirent la conclusion qu'il faut ajuster le christianisme au communisme sont des égarés. Voici maintenant pour le *socialisme :* « Il est devenu très prosaïque. Les journaux socialistes sont très ennuyeux... Les socialistes n'aspirent pas du tout à créer un monde nouveau, différent du monde bourgeois: à ce point de vue, les communistes leur sont supérieurs... Le socialisme travailliste anglais est plus lié aux masses ouvrières; mais il est très prosaïque et il manque également d'idée messianique... Malgré la faiblesse des partis socialistes, il faut connaître les avantages de principe qu'ils ont par rapport au communisme. Tout d'abord, le socialisme ne postule pas une doctrine totalitaire; c'est un système social qui peut s'allier à diverses doctrines philosophiques et à diverses coryances religieuses. Le socialisme ne prétend pas que tous les moyens sont permis pour aboutir à ses fins, il ne se propose pas d'organiser une société socialiste après avoir fusillé et jeté dans des camps de concentration un grand nombre d'hommes; c'est là un avantage moral considérable... C'est dans le degré de contrainte directe que consiste la différence entre le socialisme et le communisme. Le communisme, c'est un socialisme autoritaire, étatique et militaire; le socialisme devrait être un syndicalisme n'admettant pas l'hypertrophie de l'Etat et les méthodes inspirées par la guerre. Mais tous les avantages du socialisme se réduiront presque à zéro, s'il ne s'inspirent pas de la grande idée de la création d'une société nouvelle, de nouveaux rapports entre les hommes. Or, une telle idée ne peut être que religieuse. »

2° Berdiaev reproche au communisme russe d'avoir trahi l'idée russe. Là-dessus, nous sommes d'accord avec Berdiaev. Mais quelle est pour lui l'idée russe ? C'est l'idée que *le peuple russe est un peuple messianique.* Berdiaev n'a pas progressé. Il en est resté au Dostoïevski des *Possédés* et des *Discours sur Pouchkine.* Il admet encore l'idée — d'origine juive — d'un peuple qui, à l'exclusion des autres peuples, est théophore, messianique. Pour nous, nous croyons que depuis l'avènement du christianisme, *l'espérance messianique a passé tout entière à l'Eglise;* qu'on n'a plus le droit, sous peine de préparer des catastrophes, de parler d'un peuple théophore; que l'Eglise seule est théophore; qu'il faut parler de la *vocation* temporelle-chrétienne des peuples, mais non de leur *messianisme.* Et la raison profonde de l'erreur de Berdiaev, c'est que, s'il a su comprendre à un rare degré ce qu'est le christianisme dans son *rayonnement* sur la culture, il n'a jamais compris ce qu'est le christianisme dans son *essence,* le christianisme en tant que société visible transculturelle, le christianisme en tant qu'Eglise. L'Eglise, qui est un mot de Jésus, et dont saint Paul dit qu'elle est le corps du Christ, Berdiaev à la différence de Soloviev et de Léontiev, n'a jamais su la voir, ni dans l'Orient orthodoxe, ni dans l'Occident catholique. Et l'on nous confie qu'à propos d'un de ses livres

encore inédits, intitulé *Vérité et Révélation*, il écrivait: « Toutes les orthodoxies seront contre moi. » Et il imagine sans cesse que l'Eglise méconnaît l'Apocalypse ou a peur de l'Apocalypse !

3° La première étude, *De l'esprit bourgeois*, a donné son titre à tout ce petit livre. Chez Berdiaev, qui se réclame de Bloy, l'esprit bourgeois désigne d'abord « une catégorie spirituelle ». Le bourgeoisisme « c'est la croyance tenace en ce monde visible et l'incrédulité vis-à-vis de l'invisible... Le bourgeoisisme, c'est la pesanteur du monde... Son idée motrice est d'obtenir la puissance et le bien-être, sans accepter le Golgotha... Le bourgeoisisme n'est rien d'autre que le rejet du Christ, que sa crucifixion, et ceux qui le confessent des lèvres sont parfois ceux-mêmes qui le crucifient... A l'esprit bourgeois s'oppose l'esprit pèlerin. Les chrétiens sont les pèlerins dans ce monde ». L'esprit bourgeois était déjà stigmatisé dans Ezéchiel, XXII, 27: « Ses chefs, au milieu du pays sont comme des loups qui déchirent leur proie ».

Acceptons cette définition de *l'esprit* bourgeois. On nous dit que l'esprit bourgeois a produit, en Europe et en Amérique un *corps social*, qui est le capitalisme. Nous reviendrons là-dessus dans un instant. Dès lors, dans le vocabulaire de Berdiaev, monde bourgeois signifie: 1° monde sans Dieu, 2° monde capitaliste. Comment dès lors ne pas éprouver quelque malaise quand on voit Berdiaev opposer le monde bourgeois de l'Occident au communisme russe ? Si l'esprit bourgeois signifie *l'athéisme*, n'est-il pas incarné dans le communisme russe ? Et si l'esprit bourgeois signifie la volonté de puissance, l'orgueil de la vie, la *compétition pour les biens de la terre*, les chefs de Moscou en sont-ils plus exempts que ceux de New-York ? Le capitalisme change-t-il de nature en passant des trusts à l'Etat ? Suffira-t-il de dire, avec Berdiaev que le régime communiste *risque* de rendre la Russie bourgeoise ?

Mais quel est le sens du mot bourgeois ? C'est ce qu'il faudrait préciser. B. Groethuysen a essayé de le faire dans ses *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, 1927. Le bourgeois est « un type d'humanité... Il a voulu vivre dans ce monde sans en supposer un autre, ou du moins sans faire dépendre, dans la pratique, sa vie d'une telle supposition... C'est l'homme du: *je suis*... Vivons-nous chrétiens, vivons-nous ? demande Bossuet. Le bourgeois a répondu: *Je vis*... Sachant vivre, je puis me passer de savoir où je suis... Le bourgeois a son chez-soi et s'y est installé. C'est lui qui se l'est aménagé, c'est son œuvre... Le bourgeois n'est rien de définitif. Il fut un temps où il n'était pas. Il a des origines... Il y a eu un temps où le bourgeois n'étant pas encore bien sûr de lui-même cherchait à se justifier devant ceux qui lui reprochaient de l'être trop. Il voulait prouver qu'il avait raison, et les curés dans leurs sermons nous ont conservé ses arguments, bien entendu pour les réfuter de leur mieux. Ce sont des débats passionnés au cours desquels on voit se former la conscience bourgeoise. Suffit-il d'être *honnête homme*, ou faut-il être *dévôt ?*... L'Eglise n'a pas su faire l'unité entre le bourgeois et le chrétien. Le bourgeois, tel bourgeois demeure catholique ; la bourgeoisie, l'*état bourgeois* ne le sera pas... Sur les ruines de l'Evangile de Jésus-Christ, s'élève un évangile de probité mondaine, dans lequel on renferme tous les devoirs de la raison et de la religion ; le peuple chrétien, on entreprend de le changer en un peuple philosophe... Il faut une religion pour le peuple, et le christianisme est sans contredit ce qu'on peut lui donner de mieux... Pour le petit peuple, tout restera comme par le passé: il faut qu'il reste croyant. On ne doit pas se faire d'illusion à ce sujet, nous explique Necker, dans son livre sur l'*Importance des opinions religieuses*, l'ordre social demande qu'il y ait des pauvres... Le bourgeois a eu confiance en ses propres forces, il est devenu le maître du monde... Enfant de cette terre, il a grandi sans le secours de l'Eglise. Le Dieu des chrétiens n'a jamais voulu le reconnaître ; ce qu'il est, il se le doit à lui-même, il s'est fait sa propre Providence, il ne voudra pas en reconnaître d'autre. » Tel que le définit Groethuysen, l'esprit bourgeois correspond assez avec ce que les catholiques d'action appellent dans leur jargon: le laïcisme. Mieux encore, avec ce que Jacques Maritain appelle l'homme de l'humanisme anthropocentrique.

Sur la définition, l'opposition, le drame, du *libéralisme bourgeois*, du *communisme*, des *dictatures anticommunistes*, qui voudra des notions précises, les trouvera dans J. Maritain, *La personne et le bien commun*, 1947, pp. 79-93.

Pour revenir à Léon Bloy, dont se réclame Berdiaev, citons ce passage de Jacques Maritain: « Il était tout le contraire d'un anarchiste haïssant *les bourgeois ;* il était un chrétien qui haïssait *le Bourgeois*, c'est-à-dire, pour qui sait comprendre, un des noms modernes du vieil Ennemi. Il avait en horreur le désordre, le déséquilibre, le sentimentalisme, l'esprit négatif et révolutionnaire: J'écris les choses les plus véhémentes avec un grand calme. La rage est impuissante et convient surtout aux révoltés. Or je suis un justicier *obéissant.* »

Charles Journet

Marthe et Marie, un message d'En-Haut Editions Spes, Paris, 1948.

Ce livre, nous dit-on, « ne porte pas de nom d'auteur ; car aucune plume humaine n'a le droit de s'en attribuer la paternité. Celui qui le publie a cru à un message d'En-Haut, transmis par une âme que le Sauveur avait choisie comme intermédiaire », p. 12. Il y a un imprimatur, mais sans indication du diocèse d'origine.

Nous avons ouvert ces pages au chapitre de l'Esprit saint, p. 137 : « Je mettrai dans ta mémoire ces mots devant lesquels des intelligences tombe-

ront à genoux. » On y dit que le Père, le Fils, l'Esprit « trouvent en leur Principe l'Etre même qui leur donne la vie ». Or, le Père n'a pas de Principe. C'est lui précisément que les théologiens appellent Principe dans la Trinité, et il ne reçoit sa vie de personne, il la communique. « Ils se complètent et s'achèvent. » Or les théologiens disent que les trois Personnes ensemble ne sont pas plus qu'une seule d'entre elles, car toute la perfection de la nature divine est en chacune d'elle, *tantus est Pater quanta tota Trinitas*, I, qu. 30, a. 1, ad 4 ; qu. 42, a. 4, ad 3. « Ils s'irradient éternellement l'Un et l'Autre et leur mutuelle et réciproque splendeur est comme une génération mutuelle, un monde nouveau sans cesse renaissant et pourtant, comme eux, toujours éternel. » On peut dire que le Père irradie le Fils, qui est sa Splendeur ; mais si irradier veut dire émettre, le Père n'est irradié par personne: et qu'est-ce qu'une « génération mutuelle » et un « monde nouveau » à l'intérieur de la Trinité ? Vraiment, les intelligences doivent-elles tomber à genoux devant ces révélations ? Un peu plus loin, on lit, p. 140: « Tout ce que tu écris est vérité ». Et cela est suivi d'une phrase sur les attributs divins de lumière et de vérité, « qui ont chacun leur être essentiel et propre », phrase à laquelle il est difficile de trouver un bon sens, ou simplement un sens: « Ainsi Lumière et Vérité éternelles, incréées, infinies, concomitantes l'une de l'autre, ne sauraient être l'une sans l'autre, bien que distinctes, indépendantes et possédant l'une et l'autre leur être essentiel et propre, malgré leur affinité personnelle à chacune des hypostases divines, lesquelles se réfléchissent en leurs attributs comme un rayon de soleil », p. 140. Et que penser de révélations comme celles-ci, p. 145: « Ecoute ces paroles qui raviront les générations à venir: J'ai fait la rosée pour désaltérer la nature et pour baigner le soleil, car tout le soleil se mire dans une goutte de rosée. Ainsi du Soleil de l'Amour, dans le cœur de sa Petite Fleur d'amour » ? Fallait-il laisser imprimer ces pauvretés, et du vivant même de la personne qui les a dictées ? Que répondrait saint Jean de la Croix ?

Charles Journet

H.-U. v. Balthasar, *Wahrheit*. Ein Versuch. I. Buch. Wahrheit der Welt, Benziger Einsiedeln-Zurich, 1947, 312 p.

Ouvrage d'une séduction qui n'étonnera pas les familiers du Père v. B.: langue exquise, richesse d'observations, de développements, de réflexions ; tout cela intégré dans une vue synthétique et un plan très cohérent. Bien qu'il se défende d'écrire plus qu'un *essai*, l'A. lui-même évoque le souvenir du *De Veritate* de saint Thomas. Et pour qui a replacé ce dernier ouvrage dans son contexte et l'a lu et relu (n'a-t-on pas été jusqu'à suggérer que le *De Veritate* se ressentait d'un éblouissement de jeunesse à la découverte du monde spirituel ?), le rapprochement n'est en rien forcé. A notre avis, il est regrettable que l'A. n'ait pas cru devoir donner ses références. On sent, ainsi que lui-même le reconnaît, qu'elles sont constantes. Mais en convaincra-t-il des lecteurs habitués à lire les textes sous un autre jour et incapables dès lors, de retrouver les affinités que suggère le Père v. B.? Nous estimons pour notre part que son exposé sur la signification du sensible, sa valeur de « connaissable », sur la collaboration sujet/objet, sur l'amour du connu (où nous pensons néanmoins que le terme « Liebe » se substitue à « appétit » sur un mode plus large et moins précis que ne l'eût autorisé saint Thomas), est dans la ligne authentique du Docteur angélique. On ne dira jamais assez combien les thèses de celui-ci sur la connaissance mordant sur le réel, sont riches non seulement de déduction, mais aussi d'expérience et d'induction. Celui qui après avoir lu le Père v. B. reviendra au *De Veritate*, le découvrira plus profondément s'il se donne la peine d'être scrupuleux et bon lecteur du texte.

Pourtant nous ne croyons pas que *Wahrheit* touche à l'âme même de la doctrine de saint Thomas sur la connaissance. On n'y retrouve pas l'« intellectualisme » du grand docteur. Si bien décrites que soient la valeur de la communication, l'intensité de l'appétit, on n'entend rien ici sur l'enrichissement métaphysique que procure la connaissance. Pour saint Thomas, l'esprit tend vers la connaissance de l'être total parce qu'il est une puissance à l'être total. La transparence suprême du monde spirituel permet cette suprême communion ; l'être total — et finalement il s'avère que c'est Dieu puis toute la hiérarchie des êtres sous lui —, voilà ce pour quoi nous sommes faits. Et si nous n'aboutissons pas par nos moyens naturels, si nous restons obligés d'user de la voie de négation et d'abstraction, si nous sommes arrêtés devant la matière et devant l'Esprit, c'est en raison de notre indigence d'êtres spirituels au dernier échelon. Sans doute, nous respectons la zone du surnaturel, du moins en droit, mais même elle, nous cherchons à la percer, d'une façon plus ou moins définie. Le fait du « désir naturel » peut être interprété de mille façons. Nous pensons que, du moins en thomisme, son existence ne peut être ignorée. Et cela suffit pour témoigner de l'intensité et de l'ampleur de notre appétit. Connaître, pour saint Thomas, c'est être et être sur le mode le plus parfait qu'il soit possible pour la capacité du connaissant. En ce sens, cet « être » est un absolu, notre fin. L'amour ne prime pas cet être, il s'en délecte. Il ne peut y renoncer, il vit de lui. Tel est, à notre avis, la portée qu'à revêtu, dans saint Thomas et le thomisme, le « quodammodo fieri omnia » d'Aristote. Or, cela, si utile qu'il soit pour nous aider à comprendre la voie qui y mène, le livre du Père v. B., si nous l'avons bien compris, ne le dit pas.

Henri de Riedmatten, O.P.