

KARL BARTH
L'HUMANITÉ
DE DIEU

traduit de l'allemand par Jacques de Senaens



LABOR ET FIDES
1956

Karl BARTH, L'humanité de Dieu, trad. par Jacques de SENARCLENS,
Genève, Labor et Fides, 1956, 55 p.

*Conférence prononcée à l'Assemblée de la Société
pastorale suisse, à Aarau, le 25 septembre 1956.*

L'édition originale a paru chez «Evangelischer Verlag», Zollikon, sous le titre
Die Menschlichkeit Gottes.

L'HUMANITÉ DE DIEU

L'humanité de Dieu : bien comprise, cette expression désigne la relation de Dieu avec l'homme et sa condescendance envers lui, — sa Parole, porteuse de ses promesses et de ses commandements — l'être, l'intervention et l'œuvre de Dieu pour lui — la communion qu'il établit avec sa créature — sa libre grâce, par laquelle il veut être, sans cesser d'être lui-même, le Dieu de l'homme justement.

Je ne crois pas me tromper en disant que le sujet d'aujourd'hui devrait en même temps marquer un *changement d'orientation* dans la théologie évangélique, changement qui ne contredirait pas, mais *modifierait* pourtant un renversement précédent, opéré en gros il

y a une quarantaine d'années. Ce n'était pas alors tellement l'humanité de Dieu, mais bien sa *divinité* qui nous pressait si fortement : nous étions frappés par ce qu'il y a d'absolument unique en Dieu dans sa relation avec l'homme et le monde, par l'insurmontable hauteur, la distance et la différence devant lesquelles l'homme se trouve placé lorsqu'il prononce le nom de Dieu et que Dieu l'atteint, oui par ce « Tout-autre » que Dieu représente pour cet homme au moment où il entre en relation avec lui — par le mystère aussi dans lequel Dieu se dissimule à l'instant précisément où il se dévoile, se présente et se révèle, mystère qui ne peut se comparer qu'aux ténèbres impénétrables de la mort — par le jugement qui atteint l'homme lorsque la grâce le touche et à cause d'elle, parce que Dieu veut être et qu'il est effectivement son Dieu. Nous avons découvert alors la majesté de la croix, si lumineuse dans sa grisaille, un peu comme Grünewald l'a vue et représentée avec la puissante indication que constitue le doigt de Jean-Baptiste : *illum oportet crescere, me autem minui*. On est bien obligé de recon-

naître que l'*humanité* de Dieu avait alors glissé pour nous du centre à la périphérie : elle n'était plus la thèse principale, mais une notion en somme secondaire. Je me serais certainement trouvé dans l'embarras, si l'on m'avait demandé de parler de l'*humanité* de Dieu aux environs de 1920, l'année où je résistai, dans cette même salle, à mon fameux maître Adolf von Harnack. Nous aurions soupçonné bien des arrières-pensées sous ce titre. De toute façon, ce sujet ne nous occupait pas alors. Qu'il nous soit proposé aujourd'hui, et que je n'aie pu refuser de l'aborder, est le signe que notre précédent renversement n'était pas le dernier mot de la vérité. Il ne pouvait d'ailleurs pas l'être. Et le tournant que nous prenons maintenant ne le sera pas non plus. Peut-être sera-t-il au contraire l'occasion de bien des soucis pour une génération future. Notre tâche est la suivante : reconnaître l'*humanité* de Dieu, sur la base de sa *divinité*, à partir de la connaissance de celle-ci précisément.

On me permettra de donner tout d'abord à cet exposé la forme d'un *compte rendu* : nous envisagerons la nouvelle tâche qui s'impose à nous aujourd'hui, à partir de notre réaction passée.

Celle-ci avait manifestement un caractère *critique* et *polémique*. Elle se produisit — progressivement dans le temps, mais *subita conversione* quant au fond — comme un brusque retournement par rapport à la théologie plus ou moins libérale et positive aussi qui *régnait alors*, en suite d'une évolution apparemment ininterrompue et triomphante, remontant à deux ou trois siècles en arrière.

Il est aujourd'hui nécessaire — et plus facile en même temps — de rendre justice, historiquement, à cette théologie *ancienne*, comme à cette évolution, plus que cela ne nous parut possible et faisable dans la véhémence de la rupture et des premiers chocs. On reconnaîtra sa valeur et les services indéniables qu'elle a rendus, sans se dissimuler néanmoins que la situation d'alors ne pouvait absolument pas se prolonger et qu'il

était devenu inévitable de remplacer les conceptions théologiques qui dominaient à cette époque par une connaissance et un langage nouveaux et à la fois plus anciens, surtout plus fondamentaux. Sur presque toute la ligne et en tout cas dans ses figures et ses tendances les plus représentatives, la théologie évangélique s'était *affaïssée* dans la religion : elle était devenue *anthropocentrique* et en ce sens *humaniste*. Une disposition extérieure ou intérieure de l'homme, un mouvement en lui, sa *piété* — qui pouvait aussi se présenter sous la forme d'une piété chrétienne — était devenue le phénomène et le thème autour desquels toute cette théologie gravitait : aussi bien dans l'exposé de ses propres fondements que dans sa manière de présenter l'histoire du christianisme, dans son jugement pratique sur le présent comme dans son éthique, dans tout ce que l'on appellerait sa dogmatique, dans sa prédication comme dans son enseignement et avant tout dans son explication de la Bible. Que savait-elle et que disait-elle encore de la divinité de Dieu ? Penser à Dieu signifiait pour elle, d'une manière à peine voilée :

penser à l'homme, à cet homme religieux justement, l'homme religieux chrétien. Et parler de Dieu voulait dire effectivement : parler avec une certaine élévation, mais de cet homme encore, de ses révélations et miracles, de sa foi et de ses œuvres. Et on ne saurait le nier : ici l'homme était démesurément grandi au préjudice de Dieu. Et même avec un Dieu souverainement différent de l'homme, demeurant avec autorité et sans confusion son Seigneur, son Créateur et son Sauveur, son libre partenaire dans une histoire qu'il a lui-même réalisée et un dialogue dont il reste le maître absolu, même avec une telle conception d'un Dieu vraiment divin, cette histoire et ce dialogue pouvaient encore se transformer en une simple représentation pieuse et devenir aussi l'expression mythique et le symbole d'une émotion de l'homme en face de sa propre grandeur ou de sa profondeur à lui ; la vérité devenant alors celle d'un pur monologue et de ce qu'on peut en saisir.

Nous avons été quelques-uns à nous effrayer là-devant, non sans avoir bu auparavant, avec tous les autres, aux différentes

coupes de cette théologie moderne — et ceci jusqu'à leur dernière goutte. Nous avons pensé ne plus pouvoir continuer dans cette direction (c'était aux environs de 1915). L'homme religieux, la religion sur lesquels nous avons entendu à l'Université et tenté de prononc̄er à notre tour tant de belles paroles, étaient-ils devenus problématiques au-dedans de nous? Est-ce la rencontre avec le socialisme interprété par Kutter et Ragaz qui nous ouvrit les yeux sur le fait que Dieu est encore tout autre chose que ce qu'il semble être, dire et faire dans le clair-obscur de la conscience religieuse chrétienne? Était-ce plutôt la situation du monde, devenu brusquement plus sombre après cette longue période de paix dont nous avons joui dans notre jeunesse, qui nous rappela la détresse de l'homme et qu'elle est trop grave pour qu'il suffise d'en appeler à ses capacités religieuses? Faut-il chercher la raison de notre réaction dans l'échec de cette théologie moderne sur le plan éthique, au moment où allait éclater la première guerre mondiale, à tel point que nous nous mîmes à douter en même temps de son exégèse, de sa dogma-

tique et de sa manière d'écrire l'histoire? Cet élément-là joua pour moi un rôle prépondérant. Ou bien faut-il attribuer le fait que nous ayons été poussés vers de nouveaux rivages au message de Blumhardt sur le royaume de Dieu, devenu réellement actuel à ce moment seulement et éclairé par les œuvres de Kierkegaard, de Dostoïewski, d'Overbeck? Plus profondément encore, faut-il trouver l'origine de notre mouvement dans notre découverte que le thème central de la Bible n'est assurément pas — contre toute l'exégèse, tant critique que croyante, dont nous venions — la religion ou la morale religieuse de l'homme, sûrement pas sa divinité intérieure et personnelle, mais la *divinité* de Dieu précisément? Ce fut sans doute là le *rocher de bronze*¹ auquel nous nous heurtâmes en premier lieu: l'autonomie et l'aséité de Dieu, non seulement par rapport à l'univers matériel mais spirituel aussi, le caractère unique et sans pareil de son existence, de sa puissance et de son initiative, surtout dans ses relations avec l'homme. C'est ainsi

¹ En français dans le texte.

seulement que nous pensions pouvoir comprendre correctement l'Ancien et le Nouveau Testament ; il nous semblait que nous ne pouvions être des théologiens et en particulier des prédicateurs, *ministri verbi divini*, sinon à partir de là.

Avions-nous tort ou raison ? Certes, nous avons raison : il ne pouvait être question alors de continuer simplement dans la même direction, comme venaient de le tenter Wobermin, Schaefer, Otto ; un tournant radical, tel que celui-ci, s'imposait absolument. Le vaisseau menaçait de s'échouer ; le moment était venu de virer de bord pour repartir en sens inverse. Et précisons-le d'emblée, en pensant à ce qui va suivre : « le passé ne revient pas ». Autrement dit, ce redressement ne saurait être mis en question. Il s'agit aujourd'hui d'une rétractation, mais ce mot n'entraîne précisément pas l'annulation de ce qui précède : il signifie qu'on va tenter, par un nouvel effort, de dire mieux ce qui a déjà été dit, de le dire d'une manière enfin juste. Même si ce que nous pensions avoir découvert et ce que nous avons proclamé alors ne doit pas être considéré comme la

vérité dernière, mais que tout ceci exigeait justement une rétractation, il n'en reste pas moins que notre réaction était vraie, qu'elle doit par conséquent demeurer et qu'aujourd'hui encore on ne peut l'éviter. Ce qui fut dit alors est la base nécessaire de ce qui doit être prononcé aujourd'hui. Celui qui n'a pas pris part à ce précédent renversement et n'a toujours pas réalisé que Dieu est Dieu, ne saurait apercevoir le vrai qui doit être maintenant annoncé sur son humanité.

D'un autre côté, on aurait pu chanter à propos de ce premier tournant : « Vois-tu la lune, là-haut ? On n'en aperçoit que la moitié ». Reconnaissons tout aussi franchement que nous n'avions alors que partiellement raison — et ceci aussi par rapport à la théologie dont nous venions de nous écarter. Si valables qu'ils soient, les mouvements, les attitudes et les positions critiques et polémiques sont généralement en partie seulement dans le vrai. Que de formules n'avons-nous pas lancées, tantôt reprises du passé, tantôt nouvelles — et « dès qu'elles résonnaient, mille voix les répétaient ! » Le fameux « *Senkrecht von oben hereinbrechende tota-*

liter aliter »¹ et le non moins célèbre « *unendliche qualitative Unterschied* »² entre Dieu et l'homme, le « vide », le « point mathématique » et la « tangente » qui ne fait qu'effleurer la terre, l'affirmation audacieuse selon laquelle la Bible n'a qu'une valeur théologique, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse *seulement* à Dieu, n'indique qu'un chemin, venant d'en-haut vers le bas, et ne délivre qu'un *seul* message, celui d'un pardon absolument immérité des péchés ; le problème de l'éthique nous paraissait rejoindre la maladie mortelle de l'homme et le salut consister dans la suppression de la condition de créature ; ainsi le terrestre disparaissait dans l'au-delà et la foi était présentée comme un saut au-dessus de l'abîme. Il y avait encore bien d'autres formules ! Si excellentes qu'aient été nos intentions et si vrai que tout cela puisse avoir été, ces choses ont été dites tout de même d'une manière un peu dure et inhumaine, en partie aussi d'une façon un peu hérétique ! Nous avons fait table rase

¹ Le tout autre qui descend d'en haut verticalement.

² La différence qualitative infinie.

— et comment ! Tout ce qui, même de loin, sentait la mystique ou la morale, le piétisme, le romantisme ou l'idéalisme devenait aussitôt suspect et se voyait sévèrement proscrit, ou du moins enveloppé d'innombrables réserves et restrictions. Que de rires moqueurs, là où il eût fallu sourire avec tristesse et affection ! L'ensemble du mouvement n'a-t-il pas ressemblé souvent à une immense exécution, plutôt qu'à la bonne nouvelle de la résurrection, vers laquelle pourtant il tendait ? Etait-elle totalement inexacte cette impression de bien des contemporains, pour lesquels le mouvement paraissait surtout viser à renverser Schleiermacher, c'est-à-dire à grandir Dieu, cette fois, au préjudice de l'homme, sans gain appréciable et sous l'effet plutôt d'un nouveau titanisme ? Etait-ce seulement par endurcissement qu'à côté de tous ceux qui, délivrés, écoutèrent et suivirent le mouvement, tant d'autres résistèrent — comme Harnack précisément —, secouant la tête, déconcertés ou furieux, devant une telle nouveauté ?

Cette attitude ne trahissait-elle pas tout de même l'obscur pressentiment que quel-

que chose d'imperdable était en jeu dans le « religionisme », l'anthropocentrisme et le faux humanisme de cette théologie : l'humanité de Dieu, précisément, qui cherchait à prévaloir, en dépit des erreurs indéniables et même de la corruption totale de ces conceptions — sous le puissant déploiement du Léviathan et du Béhémoth dont parle le livre de Job ! — exactement comme nous tentions pour notre part de mettre sa divinité en évidence ?

De notre côté, où était l'erreur ? Où faut-il que la nouvelle conversion intervienne ? On sait qu'avec sa lucidité coutumière, l'ami de l'autre bord a relevé le fait que nous avons travaillé alors presque uniquement avec la notion de diastase, et rarement, comme en passant, avec celle d'analogie, qui lui est complémentaire. Cette remarque est certainement exacte. Mais cette particularité formelle n'était-elle pas le symptôme d'un défaut plus profond, affectant notre pensée et notre parole, à ce moment ? Je veux dire que nous avons tort précisément là où nous avons raison, c'est-à-dire que nous étions loin d'avoir développé cette connaissance si

nouvelle de la divinité de Dieu avec le soin et la plénitude qui eussent été nécessaires. Il était bon d'en revenir à elle et c'était le moment de la mettre puissamment en évidence. Mais, sur ce point, notre maître Jean Calvin ne nous a pas laissé que de justes indications. Nous n'avons cependant jamais enseigné que Dieu était tout et que l'homme n'était rien, comme l'ont prétendu ceux que nous avons troublés et fâchés. Ce n'a pas été aussi grave. Au contraire, certains entonnèrent déjà à cette époque des hymnes à la gloire de l'humanisme — celui de Platon surtout, dont s'inspirait Calvin, lui aussi. Fascinés par l'image du « Tout-autre », que nous n'aurions pas dû identifier avec la divinité que la Bible appelle Yahvé-Kurios, nous le considérions dans son isolement, son abstraction en son absolutisme, l'homme n'étant qu'une petite goutte devant lui ; ce Dieu ne ressemblait-il pas plus — encore ou de nouveau — à celui des philosophes qu'à celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Une idole ne menaçait-elle pas de sortir de tout cela ? Comme si une nouvelle confirmation de l'inutilité de toute œuvre de l'homme devait

succéder inévitablement à l'éloge de la majesté de Dieu et conduire ainsi à une nouvelle affirmation de l'autonomie de l'homme et à la sécularisation, dans le sens de la doctrine luthérienne des deux règnes ! C'était là le grand souci et l'objection de Léonard Ragaz, mais, prenons-y garde, ce ne fut jamais là notre idée ni notre intention. Pourtant n'étions-nous pas sur le point d'oublier que la *divinité* du Dieu *vivant* — et c'était bien à celle-là que nous pensions — n'a de signification et de force que dans le contexte de son histoire et de son dialogue avec l'homme et ainsi dans sa *relation* avec lui ? Oui — et c'est précisément là le point, en deçà duquel il est interdit de reculer — : il s'agit de la relation de *Dieu* avec l'homme, relation fondée, décidée, limitée et ordonnée par Dieu lui-même et lui seul, souverainement. C'est ainsi seulement qu'elle se réalise et qu'on peut la connaître. Mais c'est donc bien d'une *relation* qu'il s'agit entre Dieu et l'homme. Dieu ne révèle pas ce qu'il est, sa divinité par conséquent, dans le vide d'une existence qui se suffit à elle-même ; il devient au contraire le *partenaire* de

l'homme (un partenaire supérieur, bien entendu) et c'est dans ce rapport qu'il existe, parle et agit. Celui qui se comporte *de cette façon* est le Dieu vivant. La liberté dans laquelle il agit est sa divinité. Elle est cette divinité qui, comme telle, a aussi le caractère d'une humanité. C'est sous cette forme seulement que la divinité de Dieu doit être décrite par rapport à cette théologie du passé, c'est-à-dire sous une forme positive et sans que l'on rejette, par conséquent, la part de vérité qu'il est impossible de lui dénier, même quand on a percé à jour toutes ses faiblesses. Bien comprise, la *divinité* de Dieu inclut donc son *humanité*.

II

D'où savons-nous cela ? D'où vient que cette dernière phrase soit juste et nécessaire ? Elle est une formulation *christologique* — plus exactement une implication de la christologie. Un deuxième tournant eût été superflu, après le premier d'il y a quelques décades, si nous avions eu alors la présence

d'esprit de provoquer cette réaction, devenue inévitable, à partir de ce point central et par conséquent sur la base d'une connaissance meilleure et plus précise du témoignage complet des saintes Ecritures. En *Jésus-Christ*, tel que la Bible en témoigne, nous n'avons pas affaire à *l'homme* d'une manière abstraite : il n'y est pas question d'un homme qui pense pouvoir se suffire à lui-même avec son peu de religion et sa morale religieuse, devenant ainsi lui-même Dieu ; en même temps, il n'y est pas non plus question d'un *Dieu abstrait*, c'est-à-dire séparé de l'homme dans sa divinité, éloigné et étranger et qui ne serait donc pas humain, mais en quelque sorte inhumain. En Jésus-Christ l'homme n'est pas fermé vers le haut et Dieu ne l'est pas non plus vers le bas. En lui, une histoire se déroule, un dialogue s'engage, dans lesquels Dieu et l'homme se rencontrent et sont ensemble, dans la réalité de *l'alliance* conclue, maintenue et accomplie *pour l'un et l'autre*. Dans sa personne, Jésus-Christ est précisément le vrai *Dieu* de *l'homme* et, comme vrai *homme*, le fidèle partenaire de *Dieu* ; il est à la fois le Sei-

gneur qui s'abaisse jusqu'à communier avec l'homme, et le serviteur élevé jusqu'à la communion avec Dieu ; il est la Parole prononcée dans l'au-delà le plus élevé et le plus lumineux, comme celle aussi qui est reçue dans l'ici-bas le plus profond et le plus sombre : l'un et l'autre sont en lui, non confondus mais pas non plus séparés, tous les deux pleinement. C'est dans cette *unité* que Jésus-Christ est le médiateur, le réconciliateur entre Dieu et l'homme, exigeant et suscitant la foi, l'amour et l'espoir de l'homme, intervenant de la part de Dieu et se substituant à l'homme pour satisfaire à sa place, intercédant en même temps pour cet homme auprès de Dieu. Il annonce ainsi et garantit à l'homme la libre grâce de Dieu, comme il atteste aussi et garantit à Dieu la libre reconnaissance de cet homme. Il établit donc dans sa personne le droit de Dieu sur l'homme et en même temps le droit de l'homme devant Dieu. En sa personne, il est l'alliance dans sa plénitude, le royaume de Dieu qui s'est approché, où Dieu parle et l'homme écoute, Dieu accorde et l'homme reçoit, Dieu ordonne et l'homme obéit, où

l'honneur de Dieu rayonne dans les lieux élevés — mais aussi, venant d'en haut, dans les profondeurs — et où la paix devient un événement sur la terre, parmi les hommes qu'il agrée. Dans cette situation, comme médiateur et réconciliateur de Dieu et de l'homme, Jésus-Christ est aussi celui qui les *révèle* l'un à l'autre. Ce que Dieu est en vérité, comme ce qu'est l'homme, nous n'avons pas à le chercher au hasard ou à l'inventer, mais à le découvrir là où la vérité de l'un et de l'autre habite : en Jésus-Christ, où la plénitude de leur coexistence et de leur alliance nous est présentée.

Il nous faut par conséquent mieux savoir et reconnaître qui est *Dieu* — tel est l'objectif de ce nouveau renversement —, qui il est *en Jésus-Christ* : c'est ainsi que la question doit être posée, si nous voulons aboutir maintenant à de meilleurs résultats.

Or, la première chose qui saute aux yeux dans le témoignage que la Bible rend à Jésus-Christ, concerne assurément sa *divinité*. Et la divinité de Dieu en Jésus consiste en ce que Dieu est personnellement et souverainement le *sujet* qui parle et agit en lui :

il est le Dieu libre, en lequel toute liberté a son fondement, son sens et sa préfiguration. *Il* est l'initiateur, le créateur, celui qui entretient et accomplit l'alliance, le maître souverain de cette situation étonnante, dans laquelle il ne se distingue pas seulement de l'homme, mais s'unit à lui ; non seulement *il* s'est donné ce partenaire en le créant, mais, dans sa fidélité, *il* va jusqu'à susciter et même donner la réponse fidèle que sa créature lui doit. L'ancienne christologie réformée a exprimé ces vérités très clairement dans sa doctrine « de l'union hypostatique » : Dieu règne. Qu'il parle, donne et ordonne, en Jésus-Christ cela vient *avant* — que l'homme écoute, reçoive et obéisse, cela ne peut que *suivre*. La liberté de l'homme est totalement enfermée en Christ, dans la liberté de Dieu. Sans l'abaissement de Dieu, aucune élévation de la créature n'était possible. Ce n'est qu'en sa qualité de Fils de Dieu que Jésus est le Fils de l'homme. Cette succession est irréversible. L'indépendance, la toute-puissance et l'éternité de Dieu, sa sainteté et sa justice, bref sa divinité sont, au sens le plus profond et

le plus authentique, la force et l'efficacité de cette ordonnance, c'est-à-dire de cette suprématie et de cette soumission, dans l'existence de Jésus-Christ. La divinité n'est par conséquent pas une notion générale, un concept, mais cette réalité concrète, véritable et accessible dans l'existence propre de Jésus-Christ, dans cet *ordre* et cette *succession*. Il faut même aller plus loin dans le concret. La liberté la plus haute de Dieu est en Jésus-Christ la liberté d'*aimer*. Le pouvoir divin qui s'exprime dans cette suprématie et cette soumission, est le même par lequel Dieu précisément s'abaisse et se soumet à un autre, afin de se soumettre cet autre, en un mot pour être pleinement avec lui. C'est dans cet ordre que la *communion* la plus haute s'établit entre Dieu et l'homme. La divinité de Dieu n'est donc nullement une prison, dans laquelle il lui plairait de vivre en lui-même et pour lui-même. Bien plutôt est-elle sa liberté d'être en lui-même et pour lui-même, mais en même temps avec nous et pour nous, sa liberté de s'affirmer mais aussi de se donner, de se posséder pleinement lui-même

et dans son éthique ! Genève ne serait pas devenue une chose si morose ! Les lettres du réformateur n'auraient pas distillé tant d'aigreur et il n'eût pas été si compréhensible qu'un Pestalozzi ou, parmi ses contemporains, un Sébastien Castellion se soient crus obligés de le combattre. Comment *écarter* l'humanité de Dieu, du moment que sa divinité est justement sa liberté d'aimer et par conséquent son pouvoir d'être non seulement dans les lieux très hauts mais aussi dans les profondeurs, d'être grand et en même temps petit, en lui-même et pourtant aussi avec et pour autrui, et enfin de se donner pour cet autre ? Il y a donc assez de place en Dieu pour cette communion avec l'homme. Et précisément : Dieu tient et conserve l'indispensable suprématie dans sa relation avec sa créature, qui est son œuvre ; la décision, l'initiative et la direction des opérations *lui* reviennent. Comment parler autrement, lorsqu'on regarde Jésus-Christ et que l'on découvre en lui l'homme assumé par Dieu ? Non ! Dieu n'a pas besoin que l'homme soit écarté, il n'exige aucun refus de l'humanité, aucune inhumanité, pour être

vraiment lui-même. Au contraire, non seulement sa divinité n'exclut pas l'humanité, mais elle la *porte en elle-même*. On ne reprendra pas ici la doctrine luthérienne des deux natures et de leurs particularités, mais on fera sienne la juste intention qui s'exprimait en elle. Une divinité qui serait sans humanité, quand elle nous atteint, serait celle d'un faux dieu. Toute ces conceptions erronées de la divinité sont tournées en dérision en Jésus-Christ. Une fois pour toutes, il a été décidé en lui que Dieu n'existe pas sans l'homme. Non pas qu'il ait besoin d'un autre objet, et notamment de l'homme, pour être vraiment Dieu, avec son partenaire. « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui et le fils de l'homme pour que tu prennes garde à lui ? » Comment Dieu, l'amour éternel, pourrait-il ne pas se suffire à lui-même ? Dans sa vie à lui, comme Père, Fils et Saint-Esprit, sans l'homme et sans l'univers entier, il n'est pourtant pas un Dieu solitaire et égoïste ! Il n'est nullement de son *devoir* de se montrer favorable à l'homme — on pourrait dire qu'il *aurait dû* plutôt se montrer con-

traire à lui. Mais là est le mystère, dans lequel il nous rejoint en Jésus-Christ : dans sa liberté, il ne veut effectivement pas être sans l'homme mais *avec* lui, et dans la même liberté, non pas contre lui mais *pour* lui, sans mérite de sa part ; il veut être le partenaire de cet homme, le Dieu de sa toute-puissante miséricorde et son Sauveur. Il choisit de le faire *profiter* de son pouvoir, qui soutient les lieux élevés et lointains comme aussi les profondeurs et les réalités les plus proches, pour entrer en communion avec lui dans l'espace précisément que sa divinité *lui* garantit. Il décide d'aimer cet homme, d'être *son* Dieu, *son* Seigneur, *son* Maître miséricordieux, *son* Soutien et *son* Sauveur pour la vie éternelle, et ainsi de rechercher sa louange et son service. C'est dans cette volonté et ce choix libres, dans cette décision (les anciens parlaient ici de décret) que Dieu est *humain*. Son approbation de l'homme, sa participation à son existence, son intervention en faveur de sa créature — tout ceci dans la pleine liberté, voilà l'humanité de Dieu. Nous en prenons acte au même lieu exactement où nous décou-

vrons sa divinité. N'est-il pas exact qu'en Jésus-Christ, selon le témoignage biblique, la vraie divinité contient en elle-même la pleine humanité ? Là nous voyons un père prendre pitié de son fils perdu — un roi se laisser émouvoir par son débiteur insolvable — un Samaritain secourir un voyageur tombé aux mains des brigands, et agir d'une façon aussi inattendue que large et efficace. Tel est l'événement de la miséricorde que toutes les paraboles indiquent, en tant que paraboles du royaume : il en est un — celui précisément qui parle dans ces paraboles — qui prend à cœur la faiblesse et la perversion, le désarroi et la misère des hommes ; plus encore, qui porte toute cette peine dans son cœur, sans aucun mépris pour ce monde mais en l'honorant au contraire, qui prend la place de son peuple et se donne lui-même pour lui, conformément à la volonté de Dieu, à laquelle il est entièrement soumis ; en un mot qui trouve son honneur dans ce don de lui-même. Dans cette humanité de *Jésus-Christ*, c'est l'humanité de *Dieu* qui se révèle, incluse dans sa divinité. Car *Dieu* est ainsi. Il accueille

l'homme et le justifie de cette manière. *Il* participe ainsi à son existence. *Il* prend sa place. Le Dieu de Schleiermacher ne peut avoir pitié, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob le peut, et il le fait. Si Jésus-Christ est la parole de la vérité, le « miroir du cœur paternel de Dieu », la phrase de Nietzsche, selon laquelle l'homme est quelque chose qui doit être surmonté est un mensonge effronté ; non, la vérité de Dieu, pour parler avec Tite 3, 4, ne saurait être que la *philanthropie* de Dieu, son amitié pour les hommes.

III

Nous n'aurons toutefois pas correctement développé cette doctrine, ni acquis à son égard la certitude qui convient, tant que les grandes lignes de son contenu — dont dépendent en vérité toute pensée et toute parole chrétiennes — n'auront pas été mises en lumière. La thèse de l'humanité de Dieu — Emmanuel ! — vers laquelle nous avons été dirigés à partir du centre christologique,

ne peut pas ne pas entraîner les *conséquences* les plus étendues. Pour les découvrir, il s'agit d'établir quelles sont, pour notre pensée et notre enseignement, les *implications* — le mot analogie serait ici bien à sa place — de l'humanité de Dieu. Il ne saurait être question d'énoncer maintenant toutes ces implications, mais seulement d'indiquer les plus fondamentales et, par conséquent, les plus essentielles.

Parce que Dieu est humain, au sens indiqué plus haut, *l'homme* se voit revêtu d'une *distinction* toute spéciale : tout être portant un visage humain — avec l'ensemble de ses capacités et pouvoirs, à la fois ceux qu'il possède en commun avec les autres créatures et ceux qui l'en distinguent — tout homme donc, avec ses œuvres et ses réalisations, reçoit de ce fait une dignité particulière. Cette remarque n'a rien à voir avec une définition optimiste de l'homme. On peut la faire à son égard, parce qu'il est celui que Dieu a élevé à lui, en le prenant comme partenaire de son alliance, et pour cette unique raison. Du moment que Dieu est

ainsi devenu humain, cette distinction est accordée à l'homme et ne doit lui être enlevée par aucun jugement pessimiste, si bien fondé soit-il.

Tout être humain — même le plus étranger, le plus méprisé et le plus misérable — doit être considéré par nous sous cet angle, et nous devons nous conduire envers lui en fonction de la décision éternelle, selon laquelle Jésus-Christ est son frère et Dieu son Père. Si la personne que nous rencontrons le sait déjà, nous avons à le lui confirmer ; si elle l'ignore ou si elle l'a oublié, il nous appartient de le lui apprendre. A partir de l'humanité de Dieu, il n'existe pas d'autre attitude envers l'homme. Elle équivaut au respect de son droit et de sa dignité d'homme. En refusant ce droit et cette dignité à notre prochain, nous renonçons nous-mêmes à avoir Jésus-Christ pour frère et Dieu pour Père.

Cette distinction accordée à l'homme par le fait de l'humanité de Dieu s'étend à tout ce qu'il a reçu de son Créateur, en fait de capacités et de moyens. Or, ces dons — son *humanité* — n'ont pas été annulés par la

chute, même pas diminués dans leur excellence ! Cet homme n'a pas été l'objet de l'élection divine, en raison des avantages qu'il a pu conquérir par son humanité. Il est élu par pure grâce. Mais il est élu en tant que créature comblée précisément : dans son corps, qui le rattache suffisamment au monde des plantes et des animaux — et comme être intelligent, capable de penser, de vouloir et de parler, d'assumer ses responsabilités et de prendre spontanément des décisions — et surtout créé pour vivre en communauté, uni à d'autres et chargé de devoirs envers eux. Dieu pense à *cet* homme-là, dans sa plénitude ; c'est lui qu'il aime et qu'il appelle. Et c'est *cet* être-là qui, dans l'activité de sa nature particulière, peut le louer et servir sa grâce avec reconnaissance. Il ne saurait être question de douter le moins du monde de cette humanité, de mépriser ce cadeau de Dieu ou de déprécier ce qui justement fait de nous des hommes. Nous ne pourrions rencontrer Dieu que dans les *limites* de notre humanité, telles qu'il les a prescrites. Non, Dieu ne rejette pas l'humain. Au contraire ! Il faut nous en tenir fermement là.

Cette distinction accordée à l'homme va plus loin encore. Elle porte aussi sur les *actes* qui expriment ses pouvoirs spéciaux, c'est-à-dire sur ce qu'on a coutume de nommer sa *culture*, dans ses manifestations les plus élevées, mais aussi les plus modestes. Nous participons tous, activement ou pour notre profit, à cette culture dont nous sommes par conséquent responsables. Même si nous le *vouliions*, nous ne *pourrions* nous en dégager. Mais nous ne devrions pas *chercher* à nous en exclure. Chacun de nous a sa place et sa fonction dans cette histoire. Il faut certes tenir compte de la grave dépréciation que l'œuvre humaine a subie, dans ses manifestations grandes ou petites, par la fausse attitude que l'homme a adoptée vis-à-vis de Dieu, de son prochain et de lui-même. La culture, tout au long de l'histoire et aujourd'hui encore, atteste assez clairement que l'homme n'est *pas* bon, mais un monstre à bien des égards. Mais Dieu s'est tourné vers lui, dans son humanité ; par conséquent, et même en pratiquant le plus sévère des scepticismes, on n'a pas le droit de prétendre que la culture n'exprime

que l'aspect monstrueux de l'homme. Qu'est-elle, sinon la tentative par laquelle l'homme essaie d'être lui-même justement, c'est-à-dire de mettre en valeur et de réaliser le cadeau qu'il a reçu dans son humanité? Qu'il échoue toujours à nouveau et qu'il obtienne le contraire de ce qu'il souhaite, c'est là une affaire en soi, qui n'empêche pas cette tentative d'être toujours inévitable. Les échecs ne changent rien au fait que cet *homme*, qui crée sa culture ou en profite, et participe ainsi d'une manière ou d'une autre à cette entreprise, soit l'être auquel Dieu s'intéresse le plus. Au surplus, Dieu demeure, quoi qu'il arrive, le Créateur et le Seigneur de cet homme, permettant qu'en dépit de leur ambiguïté, ses actions deviennent aussi des paraboles de sa volonté et de son œuvre éternelles, paraboles devant lesquelles on ne devrait pas adopter l'attitude d'une hautaine réserve, mais seulement celle du respect, de la joie et de la reconnaissance.

La deuxième conséquence que nous avons à relever concerne la culture *théologique*.

Elle existe aussi, à côté des constructions pyramidales de la philosophie pré- ou post-kantienne, de la poésie classique, du socialisme et de la physique théorique et pratique de l'atome ! — et elle reçoit de l'humanité de Dieu une orientation décisive. La théologie ne s'occupera pas de Dieu en soi, ni de l'homme en soi, mais, du moment que Dieu est humain dans sa divinité, son *sujet* sera précisément Dieu dans sa rencontre avec l'homme et l'homme dans sa rencontre avec Dieu : le dialogue et l'histoire dans lesquels leur communion s'est réalisée. C'est pour cette raison qu'elle ne peut penser et parler qu'en fixant ses regards sur Jésus-Christ et à partir de lui. Elle ne saurait l'obliger à intervenir. Elle est impuissante à produire ce dialogue, cette histoire et cette communion. Elle est sans aucun pouvoir sur cet événement. Simplement, elle est dirigée sur l'Écriture sainte, pour laquelle l'alliance est en plein accomplissement et dans laquelle Jésus-Christ *se présente lui-même*. Elle écoute le témoignage qu'il donne de lui-même. Elle lui fait confiance et se contente de lui seul. C'est ainsi que dans

tous les siècles la théologie a reçu son thème, ainsi qu'aujourd'hui encore elle le reçoit et avec lui l'orientation du travail scientifique et pratique qu'elle doit accomplir. Le contenu objectif de son activité vient de là, tant dans son exégèse, ses recherches, ses exposés, ses analyses de l'histoire et de l'actualité chrétiennes, que dans sa dogmatique, son éthique, sa prédication, son enseignement et sa cure d'âme. Sa tâche consiste à essayer de regarder, de comprendre et d'exprimer cette *relation* — sans se laisser détourner ni à gauche ni à droite — relation de Dieu avec l'homme, qui devient en même temps celle de l'homme avec Dieu. Dans la théologie, il s'agit par conséquent de la Parole et de l'œuvre de la grâce de Dieu, qui provoque, suscite et nourrit la parole et l'œuvre de la reconnaissance humaine. Le premier aspect n'existe pas sans le deuxième, ni le deuxième sans le premier : tous deux apparaissent dans l'ordre, la différence et l'unité qui prévalent dans la divinité et l'humanité de Dieu. Quand la théologie s'en tient à ce thème unique, elle est, même sous sa forme

la plus modeste, une bonne théologie — disons pour une fois une théologie cultivée.

Nous ne nous trouvons pas loin, en cet endroit, de l'existentialisme théologique de Bultmann et de ses disciples : la question de savoir si cette pensée nous fait avancer dans la direction de l'objet qui doit s'imposer à toute bonne théologie, est encore ouverte. On ne voit pas bien clairement dans quelle mesure cette théologie fixe vraiment ses regards sur ce dialogue concret, sur cette histoire et cette communion entre Dieu et l'homme, ou si elle ne reproduit pas plutôt la théologie du solitaire, qui réfléchit sur lui-même (cette fois sur son authenticité ou son inauthenticité), s'exprime lui-même et explique en somme simplement ce qu'est l'individu croyant. Le fait que ni le peuple d'Israël, ni la communauté chrétienne ne semblent revêtir une signification réelle pour cette théologie, ne laisse pas de susciter quelques hésitations. Et que peut signifier cette déclaration récente, si fortement soulignée, concernant « la victoire remportée sur le schéma sujet-objet », aussi longtemps qu'on n'aura pas

clairement démontré que l'entreprise bultmannienne n'aboutit pas de nouveau au mythe anthropocentrique, mettant une fois de plus en question la *relation* entre Dieu et l'homme et, par là, *l'objet* même de la théologie ? Il est certain que l'existentialisme remet en évidence la vérité particulière des anciennes écoles théologiques — en nous répétant qu'on ne peut en aucune manière parler de Dieu, sans parler de l'homme. Pourvu qu'il ne nous ramène pas en même temps à la vieille erreur, selon laquelle on pourrait parler de l'homme, sans s'être référé d'abord et très concrètement au Dieu vivant !

Une troisième conséquence : l'humanité de Dieu et la connaissance qu'on peut en avoir appellent la pensée et le témoignage chrétiens, notamment la théologie, à adopter une *attitude* et une *orientation* précises. Leur objet ne plane jamais au-dessus du vide, ni ne s'exprime sous la forme d'une pure théorie. La théologie n'établira jamais, ni ne pensera, ni n'enseignera des vérités reposant sur elles-mêmes ou qui se mettraient elles-

mêmes en mouvement : jamais il ne s'agira pour elle d'énoncer une vérité abstraite sur Dieu, sur l'homme, ou sur leurs relations. Elle se refusera à constater seulement, à réfléchir, à établir des références, sous la forme d'un monologue. Disons-le en passant : il n'existe pas d'imagerie théologique. L'humanité de Dieu, justement, ne se laisse pas fixer dans une image — tout simplement parce qu'elle est un événement. Dans son essence, lorsqu'elle dépend vraiment de son objet, la théologie est une prière et une prédication. Elle ne peut s'élaborer, par conséquent, que dans un dialogue. Elle repose sur le motif extérieur que voici : la relation entre Dieu et l'homme concerne *tous les hommes*, parce qu'en elle, c'est-à-dire en Jésus-Christ, l'affaire de tous les hommes a été prise en mains et qu'il a été décidé de leur vie et de leur mort ; tous devraient donc le savoir pour pouvoir se décider à leur tour devant cet événement et y prendre part ; or, beaucoup trop de gens ne le savent *pas encore*, ne le savent *plus* ou le savent *mal* ! Il est donc nécessaire et même ordonné de leur annoncer, de leur

répéter que cet événement les concerne : *tua rex agitur*. La pensée chrétienne tourne autour de la Parole divine de l'alliance et, en même temps, autour de l'homme qui ne reçoit *pas* ou reçoit *mal* cette Parole, et auquel il faut par conséquent la communiquer. Et de même que le langage chrétien est prière envers Dieu, il est proclamation à l'adresse de l'homme. L'exégèse et la *formgeschichtliche Schule* nous ont bien montré qu'il est question, dans le Nouveau Testament, d'un *Kerugma*, de la proclamation d'un héraut, d'un message — et ce fait est exemplaire pour tout ce qui vient après la rencontre avec Jésus, dans le temps qui précède sa révélation directe, universelle et définitive. Ce message n'est pas donné pour servir de pâture à la spéculation ; il nous invite au contraire et exige de nous la réflexion de la foi et de l'obéissance par laquelle l'homme passe du simple « intérêt » qu'un spectateur et un auditeur peuvent éprouver, au véritable *inter esse*, par quoi il se reconnaît dans l'humanité du Christ, comme il reconnaît son Dieu dans la divinité de Jésus : il se voit lui-

même placé sous le jugement et la grâce de Dieu, lui-même devenu l'objet de sa promesse et de son commandement, et *pénétrant* ainsi avec son intelligence, sa volonté et son affectivité, dans l'événement de cette relation. La théologie est impuissante à créer la *participation* de l'homme à la grâce — et c'est pourquoi elle doit être une prière et non seulement un discours — mais elle peut y aider et c'est vers ce *service* qu'elle doit tendre, conformément à l'humanité de Dieu. Si cette orientation pratique lui manque, cela signifie, non-seulement qu'elle a quitté son rôle, mais qu'elle s'est reniée elle-même, devenant, même si son contenu est tout à fait « chrétien », une pensée et une parole profanes.

La question du *langage*, dont il faudrait parler en songeant à ceux qui se tiennent soi-disant « au-dehors », n'est certainement pas aussi brûlante qu'on le répète souvent aujourd'hui. D'abord parce qu'il ne saurait être question, si l'on se reporte à l'humanité de Dieu, de gens *réellement* situés au-dehors, ni d'un monde totalement *émancipé* ; on ne pourra jamais parler que d'un monde qui

s'estime autonome (et qui donne tous les jours la preuve qu'il ne l'est justement pas) ; l'humanité de Dieu nous montre que seuls existent des gens qui ne réalisent pas encore ou ne comprennent pas qu'ils sont déjà dedans ; en ce sens-là, le plus convaincu des chrétiens devra toujours se considérer lui-même comme un homme du « dehors ». Il ne devrait donc pas y avoir de langage spécial ni pour ceux du dedans, ni pour ceux du dehors. Les hommes de ce temps sont à la fois l'un et l'autre, comme chacun de nous. Une pincée de langage « non religieux », c'est-à-dire de la rue, des journaux, de la littérature et, si l'on va plus haut, de la philosophie, peut très bien avoir sa place dans nos discours. Mais on ne devrait pas en faire l'objet d'une préoccupation particulière. Un peu de patois de Canaan, un peu du langage de la révélation sont aussi une bonne chose : d'après mon expérience, qui n'est sans doute pas unique en son genre, ce langage est souvent mieux compris de certains « étrangers » que les expressions ultra-modernes que l'on se croit obligé d'employer pour les atteindre.

La figure du Jésuite en culotte n'est guère sympathique ! De toute façon, ce que nous avons à leur annoncer — et d'abord à recevoir — est quelque chose de tout à fait nouveau ! Si nous prenons garde de vraiment leur apporter cette *grande* nouveauté, la bonne nouvelle de l'amour éternel de Dieu, appliquée à l'homme tel qu'il était, est et sera dans tous les temps — ils comprendront sans doute très bien ce qu'ils peuvent en faire ou pas. Celui dont le cœur est vraiment en Dieu, et pour cela réellement proche de l'homme, peut avoir une pleine confiance : la Parole de Dieu, à laquelle il essaie de rendre témoignage, ne reviendra pas à lui sans effet.

Une quatrième conséquence : le *sens* et le *ton* de nos paroles devraient être foncièrement positifs ; il s'agit d'annoncer l'alliance de Dieu avec l'homme, de montrer le lieu préparé pour cet homme dans cette alliance, et qui lui est offert une fois pour toutes, de proclamer la bonne nouvelle du Dieu avec nous, de Jésus-Christ. Dans ce dialogue et dans cette rencontre, qui constituent le sujet

de la théologie, c'est vraiment de la *grâce* de Dieu et de la *reconnaissance* de l'homme qu'il est question. Il ne nous appartient pas de creuser de nouveau l'abîme que Jésus-Christ a refermé. Il est vrai, et il faut le dire encore une fois : l'homme n'est *pas* bon. Dieu ne se tourne pas vers lui sans contredire sa désobéissance avec une inflexible fermeté. La théologie ne peut pas faire autrement que d'inclure ce « non » dans sa réflexion — mais elle ne doit le prononcer que comme le « non » que Jésus-Christ a pris sur lui, pour qu'il ne tombe plus sur nous, avec son jugement. L'humanité de Dieu, qui contient en elle-même ce « non », apporte en effet la pleine *justification* de l'homme. Et c'est cela qui va devoir orienter notre témoignage. L'homme auquel nous avons affaire en nous-mêmes et dans les autres est bien le révolté, le corrompu et l'hypocrite que nous connaissons, mais en même temps il est celui que son Créateur n'abandonne pas, auquel il reste fidèle, au contraire ; Dieu l'a aimé, l'aime et l'aimera ; il s'est offert lui-même comme sa caution en Jésus-Christ. « Jésus est vainqueur » et

« vous êtes de Dieu » — ces paroles de Blumhardt sont *vraies*. Dans cette perspective, la fameuse formule: *anima humana naturaliter christiania* peut avoir aussi sa valeur, comme une prédication confiante et joyeuse. Voilà ce que nous avons à annoncer aux hommes, en fonction de l'*humanité* de Dieu, et sans aucune référence à leur humanisme à eux, plus ou moins épais dans son incrédulité. Tout ce que nous avons à dire est pris dans le mouvement de cette bonne nouvelle. On remarquera d'ailleurs que les plus sévères accusations et les jugements les plus sinistres des prophètes de l'Ancien Testament sont prononcés dans le contexte de l'alliance fondée par Yahvé pour vaincre l'infidélité d'Israël. De même, la prédication de Jean-Baptiste fait partie de l'annonce du royaume qui approche et dont elle reçoit son sens. Les terribles paroles de la fin de l'Apocalypse tiennent leur signification — et leur limite en même temps — de la toute dernière parole de ce livre: « Viens, Seigneur Jésus ! La grâce du Seigneur Jésus soit avec tous ! » La Parole de Dieu apporte aux pauvres une *bonne* nouvelle, aux prisonniers

la *délivrance*, aux aveugles la *lumière*, aux pécheurs grossiers ou raffinés la *justification* et la *sanctification* : à tous un appel au service. Prenons garde aux conséquences de tout cela : écarter des malentendus est une chose, comprendre et faire comprendre en est une autre. Ainsi la morale de l'honnête homme, comme l'intelligence des situations et le don d'analyser les âmes, sont des qualités dignes d'éloge. Mais *plus importante* encore est la tâche de mettre l'Évangile en évidence. Qui ne considère pas cette tâche comme la plus essentielle, mais se complaît dans toutes sortes de reproches contre la folie et la méchanceté des hommes, les troublant et les raillant à plaisir, celui-là ferait mieux de se taire. Sur ce point, il n'existe qu'une *seule* analogie de l'humanité de Dieu : le message *positif* — et par conséquent critique en même temps — de la grande joie que Dieu a préparée aux hommes et qu'ils ont le privilège de pouvoir recueillir de lui. « Toutes mes sources sont en toi » (Ps. 87, 7).

Faut-il conclure que *tout le monde sera sauvé*? Je ne voudrais ici faire que trois brèves observations, dont on ne devrait pou-

voir déduire aucune décision pour ou contre la doctrine que cette question soulève.

1. On ne devrait pas se laisser entraîner par cette espèce de crainte panique que la seule idée de l'*apocatastasis* répand autour d'elle, avant d'ê^{tre} s'être exactement entendu sur le sens ou le non-sens de cette proposition ;

2. On devrait se demander devant Col. 1, 19, qui parle de la décision de Dieu de réconcilier « toutes choses avec lui-même », par son Fils, son image et le premier-né de la création, et devant les parallèles de ce texte, si la doctrine du salut universel ne pourrait pas aussi être interprétée dans un sens valable ?

3. En face du danger que cette conception représente, on se posera la question de savoir si le péril d'une théologie sceptique et perpétuellement critique, mettant toujours tout en doute, parce que dans le fond elle est foncièrement légaliste et par conséquent affreusement sinistre sur l'essentiel, n'est pas en définitive plus menaçant encore que celui

d'une sereine indifférence ou alors d'un anti-nomisme, qui pourrait effectivement s'exprimer par cette doctrine ? Ce qui est certain, c'est que nous n'avons aucun droit de ternir dans notre théologie l'amitié que Dieu a manifestée aux hommes par Jésus-Christ. Notre devoir théologique est de voir au contraire cette amitié toujours plus grande et de la comprendre toujours mieux que précédemment.

Et maintenant, pour terminer, une cinquième conséquence : à partir de la connaissance de l'humanité de Dieu, il convient de prendre au sérieux et d'approuver la *chré-tienté*, l'*Eglise*. Nous pouvons nous y rattacher avec reconnaissance, participer à sa vie et à son service, chacun à sa place. Les accusations que nous avons portées contre l'Eglise, aux environs de 1920, faisaient partie de nos exagérations ; nous réduisions volontiers sa signification théologique au contraste qu'elle faisait apparaître entre sa propre réalité négative et celle, merveilleuse, du royaume de Dieu, que nous venions de

redécouvrir; nous considérons alors son organisation comme « humaine, trop humaine » et par conséquent « point trop importante », le sérieux et le zèle que certains lui accordaient comme superflu et même néfaste à bien des égards; nous étions des espèces de francs-tireurs spirituels, tant en théorie qu'en pratique, approchant les rivages d'une gnose ésotérique. Il ne serait certes pas indiqué de taire, et pas davantage d'atténuer le jugement qui commence, dans toute la Bible, par la maison de Dieu — et ceci surtout devant la tentation toujours actuelle du romanisme, mais aussi devant la réaction et la restauration qui se déploient actuellement en Allemagne et qui pourraient bien venir un jour jusque chez nous, d'un ecclésiasticisme, d'un confessionnalisme, bref d'un traditionalisme, d'un cléricalisme et d'un liturgisme exagérés. On ne peut certes pas approuver que l'ordre *événement-institution*¹, qui se trouve certainement fondé dans l'Écriture, soit tout simplement renversé :

¹ En français dans le texte.

ce n'est pas là une bonne entreprise. Mais, d'autre part, il nous faut bien voir que le maintien de cet ordre et de ce jugement n'entraîne nullement un relâchement et, encore moins une rupture de notre solidarité avec l'Eglise ; la critique de l'Eglise n'a de sens et n'est féconde que dans la mesure où elle procède de la conviction — je le dis sans exagération — que l'existence et la fonction de l'Eglise sont nécessaires au salut, et donc si elle est prononcée dans le but de servir son rassemblement, son édification et sa vocation. L'humanité de Dieu concerne l'ancien et le nouvel *Israël* et les hommes qui vivent, non dans le vide, mais dans cet espace. Jésus-Christ est la tête de son *corps* et ainsi seulement la tête de ses membres. C'est la raison pour laquelle la reconnaissance de l'œuvre de Dieu rappelle que cette œuvre a été réalisée *pro nobis* — et seulement ainsi *pro me*. L'oraison dominicale a un « nous » pour sujet et seulement ainsi un « je ». Or, ce « nous », c'est l'Eglise. L'Eglise est le peuple de Dieu, la paroisse, la « compagnie », selon l'expression de Calvin, qui se trouve constituée et envoyée dans

le monde pour témoigner de la grâce de Dieu révélée en Jésus-Christ, par le peu de connaissance qu'elle en a : cette connaissance est certes misérable, mais elle est en même temps indestructible parce qu'elle est fondée sur le Saint-Esprit. Et en quoi consiste l'existence de ce peuple, sinon dans le reflet — effacé sans doute et assombri un peu partout, coupé le plus souvent dans sa continuité — de l'humanité de Dieu, puisque celui-ci a été assez loin dans son abaissement pour susciter des hommes plus ou moins nombreux, et préfigurant les autres, afin de les envoyer comme des messagers pour le prier, le louer et le servir. Si nous avons honte de l'Eglise, nous serions inhumains là où Dieu est humain et, en fait, nous aurions honte de Jésus-Christ lui-même. Car ce que Jésus-Christ est pour Dieu et pour nous sur la terre et dans le temps, il l'est comme le Seigneur de cette communauté, comme le roi de ce peuple, la tête de ce corps et de tous ses membres ; il l'est dans cette chrétienté chétive, douloureusement déchirée et douteuse, avec et parmi ces chrétiens que pour tant de bonnes raisons on est empêché

d'admirer et d'aimer. Il l'est en tant que réconciliateur et sauveur du monde entier, mais dans l'étonnante communauté de ces saints étranges. Elle n'est pas trop petite pour lui, mais il l'aime au contraire dans sa condition et elle lui est assez précieuse pour qu'il lui confie son témoignage, donc sa propre affaire dans le monde. L'amitié de Dieu va jusque-là. Et c'est pourquoi il n'existe pas de christianisme privé. Pour les mêmes raisons, nous ne pouvons pas faire autrement que de prendre cette communauté au sérieux, de l'accepter, de l'aimer, c'est-à-dire de critiquer ses tentatives humaines, bien trop humaines, ses assemblées, son organisation interne et sa tâche au dehors, mais pour arriver à une meilleure connaissance et à une confession plus fidèle. Voilà pourquoi aussi la théologie ne saurait se fonder sur les lumières, les découvertes ou les conceptions personnelles de tel ou tel : elle ne peut être que « ecclésiastique », c'est-à-dire étroitement dépendante dans tous ses éléments des questions et des réponses qui surgissent dans cette communauté qu'elle doit aider à accomplir son service envers les hommes. Il faut

peut-être avoir vécu soi-même dans l'Eglise un temps d'épreuve pour savoir que ses décisions, sa pensée et son témoignage peuvent dépendre, dans son travail, ses combats et ses souffrances, d'un tout petit détail, oui d'un iota ! On devient alors plus prudent sur ces points qui, généralement, sont considérés comme des éléments indifférents (*adiaphora*). Il se pourrait qu'aucun détail ne soit réellement indifférent dans une Eglise vivante. Quoi qu'il en soit, notre *credo in spiritum sanctum* serait vide, s'il ne comportait concrètement, pratiquement, obligatoirement le *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. Nous croyons l'Eglise comme le lieu où l'achèvement de l'humanité, à savoir la fraternité, peut devenir visible sous la forme d'une communauté christocratique ; plus encore, nous la croyons comme le lieu où l'honneur de Dieu habite sur la terre, c'est-à-dire où l'humanité, celle de Dieu, veut revêtir dans le temps et sur cette terre déjà une forme saisissable. C'est là qu'on reconnaît l'humanité de Dieu, qu'on s'en réjouit, qu'on la célèbre et qu'on en témoigne, appuyé uniquement sur l'Emma-

nuel, comme l'apôtre qui, en songeant au monde précisément, n'a pas refusé le poids de l'Eglise, mais l'a pris sur lui et l'a porté au nom de tous ses membres, disant : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » (Rom. 8, 31).
