

# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

publiées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

III

1933-1934

BOIVIN & C<sup>ie</sup>, EDITEURS, RUE PALATINE, 25, PARIS, VI<sup>e</sup>

# SOMMAIRE

Ch. Lalo. Albert Späier (1883-1934). . . . .	vii
E. Meyerson. La notion de l'identique. . . . .	1

## I

### SYMPOSIUM SUR LE TEMPS, L'ÊTRE ET L'ESPRIT

A. Rivaud. Remarques sur la Durée. . . . .	19
C. A. Strong. L'Être et le Devenir. . . . .	34
G. Marcel. Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir. . . . .	58
F. H. Hallett. Subjectivité, Médiation, Phénomène et Réalité. . . . .	77
M. Souriau. La Matière, la Lettre et le Verbe. . . . .	89
P. Lachière-Rey. Réflexions sur l'activité spirituelle constituante. . . . .	125
E. Souriau. Spissitudo Spiritualis. . . . .	148
J. Wahl. Sur quelques catégories kirkegaardiennes : l'Existence, l'Individu Isolé, la Pensée subjective. . . . .	171

## II

### VALEURS PRÉALABLES ET MÉTAPHYSIQUE

P. Masson-Oursel. L'illimité selon le germanisme et selon l'Inde. . . . .	203
H. Gouhier. Digression sur la Philosophie à propos de la Philosophie chrétienne. . . . .	211
A. Späier. Démon et caractère de Nietzsche. . . . .	237
H. Corbin. La théologie dialectique et l'histoire. . . . .	250

## III

### BIOLOGIE, PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE

L. Verlaine. L'Instinct et l'Intelligence chez les Oiseaux. . . . .	285
G. Bachelard. Le Monde comme caprice et miniature. . . . .	306
H.-J. Pos. Les Particules, leurs fonctions logiques et affectives. . . . .	321
E. Minkowski. La lutte intérieure. . . . .	334

## IV

### LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

E. Dupréel. La probabilité ordinale. . . . .	347
----------------------------------------------	-----

## V

### HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. Laird. Opinions récentes sur Hume. . . . .	363
E. Carcassonne. La Bhagavad Gîtâ devant la critique contemporaine. . . . .	382

## VI

### LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

T. Goscioki. Le développement actuel des recherches psychologiques en Pologne. . . . .	413
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

## VII

### COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

#### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

A. EGGENSPIELER. <i>Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être</i> (G. BACHELARD). . . . .	423
S. CARAMELLA. <i>Senso comune, teoria e pratica</i> (M. Souriau). . . . .	425
<i>Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten</i> , t. I (A. Späier)	426
H. ADOLPH. <i>Personalistische Philosophie</i> (A. Späier). . . . .	427

## PHÉNOMÉNOLOGIE

W. ILLEMANN. <i>Husserls vor-phanomenologische Philosophie</i> (A. Kojevnikoff) . . . . .	428
FR. WEIDAUER. <i>Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls</i> (A. Kojevnikoff) . . . . .	429
La <i>Phénoménologie. Journées d'Etudes de la Société Thomiste</i> , . . . . .	
A. Kojevnikoff) . . . . .	429
G. MISCH. <i>Lebensphilosophie und Phänomenologie</i> (A. Spaier) . . . . .	431
J. WACH. <i>Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus</i> (H. Corbin) . . . . .	432
FR. BRENTANO. <i>Kategorienlehre</i> (H. Corbin) . . . . .	433
W. DILTHEY. <i>Von deutscher Dichtung und Musik</i> (H. Corbin) . . . . .	434
<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche. H. 2: Sonderheft zur theologischen Anthropologie</i> (H. Corbin) . . . . .	434
R. BULTMANN. <i>Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze</i> (H. Corbin) † . . . . .	435

## PSYCHOLOGIE

G. DUMAS. <i>Nouveau Traité de Psychologie, II. Les fondements de la vie mentale, III. Les associations sensitivomotrices</i> (A. Spaier) . . . . .	440
A. KRONFELD. <i>Lehrbuch der Charakterkunde</i> (A. Spaier) . . . . .	445
M. COMBES. <i>Le rêve et la personnalité</i> (A. Spaier) . . . . .	447
<i>Character and Personality. An international Quarterly for psychodiagnostics and allied studies</i> (A. Spaier) . . . . .	449
M. DORER. <i>Historische Grundlagen der Psychoanalyse</i> (A. Spaier) . . . . .	450
M. SCHEERER. <i>Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und ihr psychologischer Gegenstand</i> (A. Spaier) . . . . .	451
F. MICHAUD. <i>Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture</i> (A. Spaier) . . . . .	452
A. PFAENDER. <i>Die Seele des Menschen</i> (A. Spaier) . . . . .	453
R. MOURGUE. <i>Neurobiologie de l'hallucination</i> (A. Spaier) . . . . .	455
J. LACAN. <i>De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité</i> (H. Ey) . . . . .	457
M. PRADINES. <i>Philosophie de la sensation, I. Le problème de la sensation II. La sensibilité élémentaire</i> (A. Gurwitsch) . . . . .	460

## ÉPISTÉMOLOGIE

A. MAYMONE. <i>Critica dei concetti dinamici</i> (G. Bachelard) . . . . .	462
M. BOLL. <i>Qu'est-ce que le hasard ? L'énergie ? etc.</i> (A. Spaier) . . . . .	463
A. EDDINGTON. <i>The Expanding Universe</i> (A. Kojevnikoff) . . . . .	464
J. JEANS. <i>The new background of science</i> (A. Kojevnikoff) . . . . .	464
H. WEYL. <i>The open world. Three lectures on the metaphysical implications of science</i> (A. Kojevnikoff) . . . . .	464

## MORALE

H. REINER. <i>Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute</i> (A. Spaier) . . . . .	466
R. JUNOD. <i>Frédéric Rauh. Essai de biographie intellectuelle</i> (A. Spaier) . . . . .	468
P. ARCHAMBAULT. <i>Témoins du spirituel</i> (M. Souriau) . . . . .	470
E. DUPRÉEL. <i>Traité de Morale</i> (M. Souriau) . . . . .	471

## LINGUISTIQUE

Bibliographie des ouvrages concernant la philosophie et la psychologie linguistiques parus de 1931 à 1933 (H. Pos) . . . . .	473
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie ancienne et patristique (H.-Ch. Puech) . . . . .	487
Philosophie médiévale (H. Corbin, H.-Ch. Puech, P. Vignaux) . . . . .	525
Philosophie moderne (H. Gouhier, M. Souriau, A. Spaier, J. Wahl, H.-Ch. Puech) . . . . .	528

## DIVERS

J. HUBY. <i>Le discours de Jésus après la Cène</i> (H.-Ch. Puech) . . . . .	541
<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i> (H.-Ch. Puech) . . . . .	541

# LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE ET L'HISTOIRE

## I. LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE ET L'HISTORISME.

En proposant comme thème de cette recherche la signification de l'histoire, ou plutôt les conditions de l'existence historique selon les prémisses de la théologie dialectique, nous nous situons au cœur d'une problématique extrêmement complexe, dont on peut dire qu'elle fut le souci propre de la philosophie allemande depuis une quinzaine d'années. Force nous sera donc, dans les limites étroites qui nous sont imposées ici, d'indiquer au moins certaines positions fondamentales qui renvoient à une origine commune, à savoir à Kierkegaard. Observons au préalable qu'en employant le terme de « théologie dialectique », nous désignons comme formant véritablement une « unité spirituelle » l'ample mouvement qui a renouvelé et fécondé la théologie protestante dans une mesure qu'il serait imprudent de prétendre déterminer dès maintenant. Nous ne nous proposons donc pas de faire ressortir les particularités de ses principaux représentants (K. Barth <sup>1</sup>, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten), ni d'insister sur la progression de leur propre pensée au cours des dix dernières années ; encore moins surtout de critiquer les directions personnelles. Mais il reste, avant toutes choses, que cette théologie repose sur un axiome qui sans doute est le renversement de ce que l'on entend généralement par « axiome » <sup>2</sup> ; que, dans cette mesure, si elle ne cherche pas en principe une plate-

1. La plus grande partie des textes utilisés pour le présent exposé sont empruntés à l'œuvre de K. BARTH. Il va de soi qu'une étude spéciale serait à consacrer au rapport Révélation-Histoire comme tel dans le plan de sa dogmatique. On aurait à y considérer la racine de la doctrine de la Trinité, et à analyser la signification et le contenu exact des termes couramment employés de « légende », de « mythe ». Mais cela ne pouvait être entrepris dans le cadre dont nous disposons ici. Cf. K. BARTH. *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1 : *Die Lehre vom Wort Gottes*. München, 1931, p. 348 et sq.

2. Cf. K. BARTH. *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, ap. *Zwischen den Zeiten*, 1933, Heft 4, p. 297 et sq.

forme de discussion avec les philosophes, elle n'en pose pas moins une question précise au philosophe<sup>1</sup>. Cette question peut être entendue de la façon suivante.

La découverte propre à laquelle fut liée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle la constitution des *sciences de l'Esprit*, est celle de l'Histoire, c'est-à-dire de l'homme comme « être historique ». C'est l'herméneutique de l'existence historique qui, préparée par W. de Humboldt<sup>2</sup>, poursuivie par Schleiermacher et Dilthey jusqu'à la constitution de la philosophie du *Verstehen*, a déterminé l'horizon de ce que l'on désigne actuellement sous le terme général d'« anthropologie philosophique »<sup>3</sup>. C'est là justement que l'on peut trouver le point d'observation pour examiner comment à tout mode de détermination ou d'exploration de l'être, correspond une anthropologie spécifique ; c'est là qu'il faut se demander si les critiques aigüés adressées par la théologie dialectique à la philosophie de l'histoire, ne révèlent pas que celle-ci ait trahi les espoirs de l'homme à la recherche de lui-même. En fin de compte, si le processus historique a pu être rendu en un schéma satisfaisant, si l'on a pu parler de la compréhension de l'Esprit par lui-même, en tant qu'il s'agit, dans l'Histoire, de ses propres productions,<sup>4</sup> la question subsiste de savoir si en même temps et à ce prix, l'existence et l'historicité de cet homme « qui fait de l'histoire » n'ont justement pas été perdues.

Pour Troeltsch le caractère unique et imprévisible du devenir historique tient à la force créatrice de l'évolution vitale, à laquelle il croit comme à un Absolu. Collaborer joyeusement à cette évolu-

1. Il y a lieu d'indiquer en ce sens l'œuvre du propre frère de K. Barth, le philosophe Heinrich BARTH, professeur à Bâle. Cf. en particulier son étude : *Philosophie, Theologie und Existenzproblem*, ap. *Z. d. Z.*, 1932, Heft 2, p. 97 et sq.

2. Sur l'importance de Humboldt, Hamann et Herder pour la découverte de l'homme comme « être historique » et comme « être parlant », cf. Fritz HEINEMANN, *W. v. Humboldts philosophische Anthropologie*, Halle, 1929, toute l'introduction. Comme philosophe, Hamann, le « mage du Nord » a été encore très peu étudié en France ; sa pensée théologique, dominée par l'idée de la parole comme Logos, tout en étant celle d'un dogmaticien « hors rang » (*irregulärer Dogmatiker*, comme BARTH le désigne avec sympathie ap. *Dogmatik*, p. 294) n'en a pas moins une relation assez précise avec la théologie actuelle. Le parallèle Hamann-Kierkegaard est à cet égard tout à fait significatif.

3. Qu'il faut se garder soigneusement de confondre avec « philosophie anthropologique ».

4. Cf. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen, 1922, p. 104.

tion, c'est servir l'œuvre divine. Troeltsch se trouve ainsi sur la voie de la religiosité « héroïque, esthétique et idéale », où la vie divine est éprouvée comme totalité de la vie de l'Histoire et de la Nature et où elle est, pour ainsi dire, « sécularisée » ; en effet sa transcendance entretient dès lors avec notre existence sensible et spirituelle, un rapport qui est purement quantitatif, et elle est introduite au cœur même de la lutte des deux puissances de l'Esprit et de l'Instinct<sup>1</sup>. Mais la question est alors : comment la Vie universelle se morcelle-t-elle en monades finies ? Est-il sûr par ailleurs que le seul enracinement historique qui nous soit possible consiste à nous insérer dans une évolution, qui seule donnerait à la vie individuelle une relation historique authentique ? On peut penser qu'il s'agirait là au contraire d'une forme mythique, hors de l'espace et du temps. L'historicité intérieure, particulière, concrète, semble bien consister ici dans la perception spirituelle d'exigences issues des profondeurs de la Vie révolue, mais sans que l'on puisse voir la *décision* et l'*actualité* par lesquelles elles sont avec moi dans la *relation nécessaire d'un présent*. Bref, l'Histoire ne semble être faite que du matériel d'un passé qu'on *interprète*.

C'est dans la difficulté et l'imprécision de cette relation qu'il faut voir la source de ce que l'on a pu appeler la « crise de l'historisme ». Insertion de la transcendance divine dans le flux de l'histoire, et réduction de l'existence humaine à une Idée générale, tel apparaît le double mouvement de la philosophie religieuse, qui de l'*Aufklärung* court à travers l'Idéalisme romantique et ses dérivés. On s'applique à distinguer contenu éternel et « véhicule » historique ; là justement gît la source de l'incompréhension moderne de la Bible, et le témoignage apporté par la théologie dialectique tend en définitive à montrer comment cette transcendance divine qui est à jamais hors de l'histoire, c'est-à-dire non-historique, ne peut pourtant se *révéler* que comme une relation concrète à des hommes concrets ; comment en définitive c'est elle seule, qui en un sens éminent et non plus au sens d'une vérité métaphysique générale, fonde l'historicité de toute individualité concrète. C'est à l'éclaircissement de quoi nous devons nous acheminer.

Que l'on oppose à la vision d'un courant continu, éprouvé en

1. Cf. F. KAUFMANN, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931, p. 68 et sq.

de rares et précieuses expériences intérieures, des thèses telles que celles-ci : « Il n'y a pas d'histoire divine particulière, qui serait comme une partie, une quantité dans l'histoire générale. Toute l'histoire de la Religion et de l'Église se joue dans le monde. Mais ce que l'on appelle « histoire du salut » n'est que la *crise* (le jugement) continu de toute l'histoire ; ce n'est pas une histoire *dans et à côté* de l'histoire <sup>1</sup>. » Ou encore : « Jamais la foi n'est identique avec la visibilité historique et psychologique de l'expérience religieuse. Jamais elle ne s'insère dans le développement continu de l'être humain, de son avoir ou de son agir. Jamais elle ne devient un espace compris dans le cours d'une histoire de la vie, de la religion, de l'Église ou du salut <sup>2</sup>. » L'abîme est visible : ici une manifestation absolument libre vis-à-vis de la loi et des lois, transcendante, incoordonnable, avec laquelle l'individu humain se trouve dans la relation précise de *foi* ou de *non-foi*, dans la responsabilité du *oui* ou du *non* ; non plus donc cet immense courant de vie planant sur la mienne propre, et ne pouvant être jamais saisi que dans une relation hypothétique, indéfinie, ou comme fonction pure. Sans doute la situation initiale et les présuppositions sont-elles tout autres, et c'est face à la théologie libérale qu'il faut saisir les critiques systématisées par les théologiens dialectiques.

On ne méconnaît certes pas les services qu'a rendus cette « théologie libérale », parmi lesquels doit compter l'éducation critique qui, rompant avec les compromis poursuivis par l'ancienne théologie orthodoxe, engendra un souci radical de vérité. Mais où devait mener en fait la voie historique critique suivie par cette théologie ? Si elle cherchait à ressaisir une « image de Jésus » authentique, elle oublierait que la science de l'histoire ne peut conduire à des résultats qui serviraient de fondement à la foi, car ces résultats n'ont jamais qu'une valeur relative <sup>3</sup>. La faute n'est pas de poser la question de la « signification de l'historicité de Jésus pour la foi », mais de méconnaître le sens de cette question ; ce sens, Karl Barth l'exprimait rigoureusement en répondant aux questions que lui posait Har-

1. Cf. K. BARTH. *Der Römerbrief*, p. 32. Nous citons d'après l'édition de 1929, München, Kaiser.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. Pour toute cette critique, cf. R. BULTMANN, *Die literale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, article paru dès 1924 et reproduit ap. *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1933, p. 1-26.

nack<sup>1</sup>. L'étude historique critique, montrait-il, signifie la fin de ces mêmes fondements qu'elle recherche pour la connaissance de la foi ; fin inévitable et méritée, car n'étant pas posés par Dieu même, ces fondements ne sont rien. (Ce « posés par Dieu même », nous en verrons plus loin le sens précis.) Celui qui ne sait pas encore — et notre situation à tous est de *ne pas* le savoir *encore* — que ce n'est plus selon la *chair* que nous connaissons Christ, celui-là peut bien tout se laisser dire par la critique scientifique de la Bible ; plus il s'en effraye, mieux cela vaut-il pour lui et pour la chose ; peut-être est-ce même là le meilleur service que le savoir historique puisse rendre à la tâche réelle de la théologie : à savoir, de libérer de l'image historique accessible à la connaissance scientifique, et de signifier que le monde saisi par la foi n'est pas saisissable à l'aide de la connaissance scientifique. Celle-ci n'atteint que des grandeurs à l'intérieur d'une série d'autres ; elle insère la « personne de Jésus » dans la série des relations historiques générales, non seulement sans « scandale », mais parce que justement elle croit pouvoir atteindre dans ce connexus de relations, la révélation de Dieu dans l'Histoire. C'est pourquoi l'on peut ici parler d'un panthéisme de l'Histoire, étroitement apparenté au panthéisme de la Nature, en ce sens que l'Histoire est considérée de la même façon que la Nature, avec des concepts qui valent aussi bien pour la Nature, et que l'être humain y est observé du dehors, comme un *objet*, non point sous des catégories qui lui soient propres, et accessibles seulement à partir de son mode d'*existence*.

D'où une longue suite de conséquences qu'analyse Bultmann : cette vision suppose en définitive une divinisation de l'idée de « loi », qui précisément est l'élément humain dans l'image du Cosmos. Les « forces historiques » sont alors conçues par analogie avec les « forces naturelles » ; elles forment une unité ; de grandes personnalités en sont les supports ; l'« histoire du salut » est dépouillée de son caractère (mais une telle *dégradation* date-t-elle seulement d'hier ?) : elle devient la démonstration des forces divines à l'œuvre dans la succession des phénomènes historiques, voire même la démonstration de la nouveauté de certaines forces apparues dans l'Histoire avec le christianisme. Le résultat c'est que là où il s'agit d'*éternité*,

1. Ap. *Die Christliche Welt*, 1923, p. 8 et p. 91.

du « Tout Autre » devant qui l'existence en sa totalité est jugée, on institue la catégorie de la *nouveauté*, qui d'ailleurs n'est ni indiscutable ni démonstrative. L'homme prétend atteindre une connaissance directe de Dieu par la nature et par l'histoire; en fait il se divinise lui-même, et il ne rend témoignage que de lui-même. Qu'au contraire la « Parole de Dieu » soit le jugement *pour et sur* l'existence totale de l'homme, c'est un scandale inouï pour ce genre de considération historique, et qui lui est d'autant plus insupportable qu'il ne s'agit pas de constater ni de discuter certains « phénomènes surnaturels » dans le cours de l'histoire. En effet ce n'est pas en fixant les statuts d'une histoire étrangère à côté d'autres histoires, qu'on peut en trouver le sens, mais dans la relation de l'histoire visible à son origine (*Ursprung*) invisible. « Le jugement de Dieu est la fin de l'Histoire, et non le commencement d'une seconde histoire <sup>1</sup>. »

On retrouve cette proposition de K. Barth sous des énoncés divers, car les notions d'origine et de fin, en leur sens absolu, sont l'inspiration fondamentale de sa théologie ; mais il faut se garder de comparaisons faciles. Ici la théologie ne veut être rigoureusement que l'explication de la foi ; elle n'est pas un point de vue que peuvent choisir l'homme ou le théologien : la foi elle-même est action de Dieu, elle ne présente donc pas de connaissances qui auraient un sens en dehors d'elle. Dieu n'est ni une donnée, ni un problème, ni une réalisation progressive. Dieu signifie la négation de l'humain, c'est-à-dire sa mise en question, car tout est là : que *signifie* Dieu pour l'homme ? L'on peut se reporter ici aux expressions courantes des dialecticiens. Le péché fondamental de l'homme c'est de vouloir s'affirmer lui-même, de méconnaître son existence-pour-la-mort ; c'est le « disputare de Deo » de la scolastique, l'affirmation du « moi créateur » de l'homme, la *ratio* judicante qui « veut dire elle-même », fonder sur elle-même la mesure de son être, alors que le moi créaturel doit accepter de « se laisser-dire ». On peut voir qu'en cet état le monde, devenu *son* monde, sort de ses gonds ; c'est alors qu'il se trouve sous le jugement de Dieu. Mais reconnaître celui-ci, le reconnaître réellement alors dans la crise de tous les possibles humains, c'est en même temps le reconnaître comme « grâce » :

1. *Römerbrief*, p. 51.

la question est ici la réponse, car Dieu seul peut poser une telle question ; la réponse est elle-même quelque chose d'*originel*, car la question ne vient ni du monde ni de l'homme qui précisément la subissent. On ne peut dire que l'homme *ait* la foi (comme un habitus) : la foi, c'est sa réponse à la Parole de Dieu, Parole où lui sont annoncés le « jugement » et la « grâce ». La foi est création de Dieu dans l'homme ; le croyant, c'est l'homme mort et réveillé par Dieu, jamais l'homme naturel.

Mais que cela ne se produise pas du tout comme un fait tombant sous la chronique, c'est ce que typifie le cas d'Abraham : « Et c'est pourquoi *cela* lui fut imputé à justice » (*Rom. IV, 22*). « Cela », c'est-à-dire sa « foi devant Dieu », et le pourquoi de son imputation à justice, motif initial qui inspire le commentaire écrit par Barth sur l'épître aux Romains. « Parce qu'elle n'est pas comme une partie de son attitude, mais comme sa limitation absolue, sa détermination, sa suppression ; parce que sa foi ne s'épuise pas dans un événement historique, mais est en même temps la négation pure de tout événement et non-événement historique, c'est pour cela qu'elle est qualifiée par Dieu comme justice, c'est pour cela qu'Abraham — et par la foi seule, — prend part en Dieu à la négation de la négation, à la mort de la mort ; c'est pour cela que sa foi, à travers ce qu'il y a en elle d'événement historique, n'en luit pas moins comme lumière d'une lumière incréée <sup>1</sup>. » « C'est parce qu'Abraham avait dit *oui*, là où manifestement ne restait possible que le *non* : un pas donc au-dessus de toute possibilité subjective ou objective, un pas qui lui-même reste invisible (*nous ne voyons pas* Abraham le faire) mais auquel tendent et d'où proviennent tous les autres... La fin et le commencement de l'histoire <sup>2</sup>. »

C'est le contenu de ce texte qui ordonne les développements qui vont suivre, mais dès maintenant sans doute une équivoque serait

1. *Ibid.*, p. 121, comp. avec p. 61. « La crainte de Dieu comme telle ne devient jamais visible, ni saisissable, ni « réelle » au sens direct en ce monde. Elle ne peut être perçue historiquement ni psychiquement. » Suivent références aux auteurs bibliques (Job, Psaumes, Esaïe) ; mais ces hommes n'ont-ils donc point d'yeux pour la grandeur positive contenue dans l'humanité ? Sans aucun doute, « mais leur thème, le thème propre de l'histoire, ce n'est ni de constater, ni de contester l'homme en soi, ce thème c'est la connaissance de la problématique dans laquelle se trouve l'homme par rapport à ce qu'il *n'est pas*, par rapport à Dieu son éternelle origine. De là le *radicalisme* de leur attaque ».

2. *Ibid.*, p. 118-119, 120.

possible. Quelque chose est apparu qui n'est pas dans la continuité du flux historique s'écoulant dans un espace naturel ; ne sera-t-on pas tenté de dire que ce n'est pas autre chose que l'intemporel (*Zeitlos*) commun à toutes les mystiques<sup>1</sup> ? Il faut reconnaître qu'il y a là le point décisif à marquer, pour savoir où nous allons. Puisqu'il nous faut choisir entre des textes multiples, observons tout ce que contiennent d'essentiel sur ce point, les réflexions inspirées à Bultmann par un livre de Dibelius qui met en cause l'élément métahistorique de la religion chrétienne<sup>2</sup>. Malgré les efforts du théologien de Heidelberg pour se dégager justement du relativisme et du psychologisme, l'équivoque pèse sur ses concepts de l'« être nouveau » et du « monde » ; mais c'est, dès le principe, sur sa notion même du « temps » que l'équivoque est sensible. Dibelius reconnaît par exemple que le « Royaume de Dieu » attendu ne consiste pas dans un certain *état* de nature politique ou religieuse, terrestre ou transcendante, profane ou spirituelle, pas plus que le sens réel de la prédication de Jésus ne réside dans l'attente de catastrophes cosmiques ; mais que, libre à l'égard de représentations qui demeurent liées à un système du monde, cette prédication place l'homme devant le dilemme inouï que la terminologie juive désigne comme « jugement de salut ». Le malheur veut que l'auteur, en s'appliquant à formuler sa distinction de l'historique et du métahistorique, soit reconduit à voir dans le royaume de Dieu un *état* qu'il appelle l'« être nouveau », c'est-à-dire un éthos ultime, tout intérieur, ineffable, que peuvent seuls exprimer les symboles ou l'art, dont la source est, au delà du sensible, le chaos des forces divines et démoniques. Or Bultmann observe<sup>3</sup> que là où il est réellement question d'eschatologie, tout *état* humain se trouve sous le jugement.

Il n'existe pas pour l'homme d'état qui soit indépendant du temps et du monde. L'ascension mystique vers l'intemporel n'est pas un développement hors du temps, elle est elle-même un moment

1. De là à faire sans plus d'examen de la théologie de Barth une mystique, il n'y a qu'un pas. C'est ce que tente l'ingénieux petit livre de A. CEPKE, *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig, 1928, où l'on trouve des rapprochements véritablement stupéfiants.

2. M. DIBELIUS. *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen, 1925, analysé par BULTMANN, ap. *Glauben und Verstehen*, p. 65-85.

3. *Ibid.*, p. 79.

ou un mode de ce temps. Même la passivité pure, le silence de la nuit, où le mystique croit s'abîmer loin du monde est encore « activité » de l'homme. La « mort de la mort », la négation du monde du péché et de la mort, n'est pas au pouvoir de l'homme, elle ne peut venir que de Dieu, et elle est toujours dialectique, en ce sens que ce monde-ci (*Diesseits*) n'est jamais supprimé que par un au-delà (*Jenseits*) et non point remplacé par un au-delà qui deviendrait à son tour ce monde-ci <sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire ? C'est que l'Éternité ne peut jamais être qu'avenir (*Zukunft*) pour l'homme qui n'est ni un être supra-temporel ni métahistorique ; aucune « gnose », aucune intuition mystique privilégiée ne peut la réduire à la disposition de l'homme. Si l'homme est le « justifié », c'est toujours une justice de l'au-delà, non point une qualité surnaturelle générale. Mais c'est bien *moi* qui suis justifié, c'est bien le pécheur qui est justifié, c'est-à-dire l'homme concret assumant le poids de son présent, de son passé et de son avenir, cela donc sans que cet homme ait à fuir devant lui-même, mais *sola fide*. Cette expression de Luther qui sous-tend l'affirmation du *simul peccator et simul justus*, éclaire au mieux ce qu'il y a de non-historique pour l'existence chrétienne, mais en même temps ce qui constitue l'historicité propre de cette existence, son horizon eschatologique. Y a-t-il là une rupture avec la représentation courante du temps et de l'histoire ? mais celle-ci ne tient-elle pas à des éléments qui sont étrangers au monde de la Bible et de la prédication chrétienne ? Question que nous n'anticipons pas, mais qui explique toute la rigueur de la protestation de la théologie dialectique contre l'historisme et contre la mystique.

Car la question sur laquelle s'est ouvert cet exposé était en somme celle-ci : que signifie que je sois un être qui ait une histoire ? S'il y a des « faits historiques », comment le sont-ils ou le deviennent-ils pour moi, et que signifie qu'ils le soient ? Les textes présentés jusqu'ici ont montré les théologiens dialectiques préoccupés de déceler dans la science et la philosophie moderne de l'Histoire, un monisme du moi ou égocentrisme (*Ichbezogenheit*) qui, comme toute la pensée moderne, remonte à une analyse exclusive de la conscience, à une hybris de l'idée du Moi. L'histoire se présente comme le développe-

1. *Ibid.*, p. 24.

ment d'un moi pur, intemporel, à travers l'abondance et les modes infinis de ses phénomènes temporels. En fait l'on ne connaît qu'un seul sujet agissant, qui est le « support » de l'histoire. L'histoire est celle d'un sujet unique et solitaire, c'est-à-dire abstraction complète de l'événement humain et réel, car il n'y a d'histoire que là où intervient le Moi d'autrui (*das fremde Ich*) ; l'histoire est toujours une relation entre des sujets différents, une confrontation de sujets séparés l'un de l'autre <sup>1</sup>. L'idéalisme ne connaît que le rapport entre le moi et l'objet (*Ich-Es*), mais non le rapport entre sujet et sujet (*Ich-Du*) <sup>2</sup>, c'est-à-dire qu'au lieu de la relation de Dieu et de l'homme, du prochain et du moi, il n'y a plus qu'un rapport de concepts et de substances. Même si l'on parle de l'originalité créatrice de l'individu, puisque celui-ci reste indépendant de l'Autre, l'on a à faire à une *évolution* naturelle, non à une *histoire* authentique. L'historicité de l'existence humaine signifie liaison au temps, mais à un temps constitué par le caractère de *décision* du *nunc*, non pas donc une liaison au cours total d'un temps conçu comme unité abstraite d'une évolution ou comme Idée générale. C'est pourquoi à la question posée au début : l'historicité authentique est-elle insertion dans une évolution ? il faut répondre dès maintenant qu'une détermination temporelle de ce genre ne marque pas une « destination pour... » (*Bestimmtheit für*) mais une « dépendance de... », c'est-à-dire que le présent est interprété non par l'avenir mais par le passé, ce qui est le contraire de l'eschatologie chrétienne, la négation du *Futurum aeternum* <sup>3</sup>. En outre, elle maintient une ontologie impropre du Moi comme chose de la nature, elle supprime la catégorie du « prochain », c'est-à-dire oublie que l'être réel de l'homme est un être-avec-d'autres (*Miteinander*) non point comme choix arbitraire, mais en ce sens que d'*ores et déjà* mon être historique est lié avec l'Autre, que c'est dans ce *Miteinander* seul que l'homme a une existence historique, avec des exigences historiques et concrètes.

Qu'il y ait là un renversement de l'ontologie traditionnelle du Moi, cela ne fait aucun doute ; mais, en outre, si la primauté du Toi

1. Cf. F. GOGARTEN. *Ich glaube an den dreieinigen Gott, eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Iena, 1926, p. 34-35.

2. *Ibid.*, p. 77.

3. BULTMANN. *Glauben und Verstehen*, p. 81.

implique pour l'existence un temps propre qui ne soit pas celui des choses, mais qui soit décision et non évolution ; si en fin de compte cette primauté n'est possible que parce que seule brise la solitude du moi une Parole qui vienne de l'au-delà de l'existence, on sera alors conduit à considérer en quel sens il ne peut y avoir de présent réel et d'histoire réelle que théologiquement. Il le faut voir, si l'on admet que la Révélation attestée dans la Bible ne se joue pas seulement dans l'espace de l'homme, comme le contenu des théogonies et des cosmogonies dont témoignent par exemple les documents de la Religion babylonienne, mais qu'elle concerne l'homme, non point un homme mythique ou l'homme en général, mais un homme précis, en un lieu historique déterminé. Elle est un événement historique, mais « historique » ne peut signifier ici constatable ou même constaté selon le sens et les méthodes de la « critique historique »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que les faits de Révélation attestés dans la Bible ne peuvent être perçus par un observateur neutre. Ce que celui-ci perçoit, c'est un événement quelconque se jouant dans l'espace humain, et susceptible de multiples interprétations, mais en aucun cas la Révélation comme telle. Sinon à ce moment même il cesserait d'être neutre (cf. supra, le cas d'Abraham) ; il percevrait que la question de la « certitude historique » au sens de la critique demeure étrangère et inadéquate à l'objet du témoignage de la Bible.

Mais alors, si l'on désigne la Révélation biblique comme étant d'après son concept un événement historique, cela doit signifier autre chose. Il faut entendre ce fait que la Bible comprend toujours ce qu'elle appelle Révélation comme une « relation concrète à des hommes concrets ». Dieu dans son inconcevabilité et Dieu dans l'acte de sa Révélation, ce n'est pas la formule d'une métaphysique abstraite qui prétendrait valoir partout et dans tous les temps, mais plutôt l'exposé d'un événement qui ne s'est passé qu'une fois, dans un *illuc et tunc* déterminé<sup>2</sup>. Il reste donc, conformément à la question posée sur l'historicité de l'existence, que le problème de la Parole de Dieu consiste en ce que cette Révélation de Dieu ainsi déterminée soit conférée à *cel* homme déterminé dans le pré-

1. Tenir compte de la distinction que permet la langue allemande entre *geschichtlich* et *historisch*.

2. Cf. *Dogmatik*, p. 342-344.

sent, par la prédication de *cet* autre homme déterminé, appuyée sur tel texte biblique déterminé : bref qu'un *illuc et tunc* déterminé devienne un *hic et nunc* déterminé<sup>1</sup>. Mais si cela signifie pour l'homme qui ne peut jamais sortir du temps, qu'il ait à choisir si son présent doit être déterminé par l'avenir ou par le passé, cela révèle que les Temps de la Parole de Dieu concernent un temps propre de l'existence, qu'il y a lieu maintenant d'examiner en lui-même.

## II. LE TEMPS PROPRE DE L'EXISTENCE ET L'ESCHATON.

Il est impossible de traiter ce problème du temps existentiel sans déborder les cadres propres de la théologie dialectique, mais si l'extension de la recherche est inévitable, elle n'en est que plus féconde, puisqu'elle révèle la participation des philosophes et des théologiens à une situation analogue. Comment d'ailleurs isoler l'un de l'autre, sinon *in abstracto*, les deux éléments qui inévitablement se soudent dans la conception que le théologien se fait de l'homme ? C'est là que gît la difficulté décisive de l'anthropologie. Il y a une vue de l'homme déterminée à la lumière de la Révélation du Nouveau Testament, mais chaque théologien n'apporte-t-il pas déjà en même temps ce que Bultmann appelle une pré-compréhension (*Vorverständnis*), dont le rapport avec la conception proprement théologique n'est pas celui d'une succession (*nacheinander*), où la première influencerait simplement la seconde ? Il est vrai de dire que réciproquement aussi, selon sa compréhension de l'Évangile, le théologien s'adjoindra tel ou tel ensemble philosophique qui lui correspond mieux. Toute la gravité de la relation est là, car c'est sur cette base, c'est-à-dire en définitive sur la relation « nature et grâce », « temps et éternité », qu'il se pourra décider si selon les exigences de la théologie dialectique, une anthropologie philosophique reste encore possible<sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, p. 154-155.

2. La relation a été parfaitement posée par A. SANNWALD, *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*, München, 1931, p. 33-34. Cf. aussi p. 32 la référence à la doctrine de Tillich : « La vision anthropologique est celle d'une forme vivante, non pas d'un « monceau de pierres ». Se demander donc comment, telle connaissance théologique de l'homme étant vraie, sera vraie également la connaissance philosophique qui viserait, semble-t-on croire, une autre forme de l'homme, c'est là une question naïve qui superpose comme des *objets* ce qui est

La confrontation de l'ontologie phénoménologique (plus spécialement de l'analytique existentielle de Heidegger), et de la compréhension théologique de l'être de l'homme, a suscité une discussion prolongée dont on ne peut nier qu'elle ait apporté bien des éclaircissements. Dans le « Cahier des Ontologues »<sup>1</sup> Bultmann en répondant aux critiques que Gerhard Kuhlmann avait énoncées dans un travail sur « le problème théologique de l'existence »<sup>2</sup>, eut à préciser, sous l'angle de la relation de la foi et de l'historicité de l'existence, les conséquences de l'interprétation heideggerienne de la structure ontologique de l'existence par l'être-pour-la-mort. Dans le même cahier, K. Löwith, en une analyse remarquable, niait que l'interprétation « ontologique » de l'existence pût être véritablement « formelle » et neutre, et qu'elle n'impliquât pas toujours, en un sens « ontique », un idéal d'existence anthropologiquement déterminé. Ce n'est pas qu'il y ait lieu de discuter ici pour lui-même le problème de cette relation, mais comme il est évident que le schéma de l'existence humaine et de sa temporalité est en fait le schéma ontologique appliqué à l'anthropologie, et comme l'opposition qui nous intéresse ici est celle de « décision » et d'« évolution », il importe de marquer que la protestation actuelle se tourne bien contre l'anthropologie idéaliste.

L'importance de Kierkegaard est primordiale pour la théologie dialectique<sup>3</sup>, dont on ne saurait mieux saisir la situation qu'en se

*existence* (cf. *Religiose Verwicklungung*, p. 300 et 291). C'est malheureusement peut-être un lourd héritage scolastique.

1. *Ontologen Hejt* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, heft 5) [= *Z. Th. K.*]. Depuis lors, après une nouvelle intervention de Kuhlmann, R. BULTMANN a précisé sa position dans l'article sur la « Théologie Naturelle » ap. *Glauben und Verstehen*, p. 294-313. L'expression, sous la plume d'un théologien dialectique, peut faire frémir ! mais la question y est ramenée à celle du sens et de la possibilité de la théologie en général, avec confirmation de la valeur neutre, c'est-à-dire valant pour toute existence, de la structure « formelle » révélée par l'analyse ontologique (p. 312). Mais il nous semble bien difficile d'échapper aux rigueurs de K. BARTH ap. *Dogmatik*, p. 36-38.

2. *Z. Th. K.*, 1929, p. 28-58.

3. Cf. la déclaration de BARTH dans la préface de la 2<sup>e</sup> édition du *Römerbrief* (p. XIII de l'édition citée) : « Si j'ai un système, il consiste en ce que je maintienne devant mes yeux avec toute la constance possible, dans sa signification négative et positive, ce que Kierkegaard a appelé « la différence qualitative infinie du Temps et de l'Éternité. » Dieu est au ciel et toi sur la terre. « La relation de ce Dieu à cet homme, de cet homme à ce Dieu, est pour moi le thème de la Bible et la somme de la philosophie tout ensemble. » Cette situation est donc telle que le théologien a à faire à la Parole de Dieu et non à l'histoire de l'esprit humain ; que Dieu est l'unique sujet de Sa Parole, et que la théologie, tout en étant une pensée

référant à l'opposition même de Kierkegaard contre l'idéalisme hégélien et contre la philosophie hellénique. Le schéma ontologique grec repose sur l'Idée, sur une nature essentielle, fixe et immuable, qui se réalise dans les phénomènes. L'Histoire elle-même ne fait que réaliser un être éternel, achevé, qui indéfiniment se répète, et l'individu humain, loin d'avoir une valeur unique et nouvelle, ne réalise que la nature humaine générale ; il évolue dans le temps, mais dans un temps naturel, mécanique, celui du mouvement spatial, de la biologie et de la physique, non pas dans un temps existentiel propre. C'est qu'au principe, par une transformation de la dialectique socratique que la dialectique platonicienne oriente vers l'εἶδος, il y a une âme humaine conçue à la façon des Idées, des Formes pures, et cette corrélation entre la dialectique et l'anthropologie se retrouve dans toute pensée influencée de près ou de loin par le Platonisme. Ainsi dans la conception de « l'homme intérieur à l'homme », propre à l'idéalisme allemand, on retrouve le même essai d'échapper à la vie concrète qui est décision, et d'assurer l'homme sur lui-même. Or « décision » signifie au contraire se laisser mettre sur la bascule dans son être d'homme tout entier, par l'appel de l'*avenir* à nous adressé : se refuser tout entier ou se mettre à disposition tout entier. Mais l'intériorisation, au sens platonicien et idéaliste, signifie au contraire que l'on se détourne de la vie, de l'avenir, que l'on retourne vers soi, pour participer en soi-même à l'éternité <sup>1</sup>.

Dans ce mouvement de régression, d'échappée, vers le « royaume des esprits » qui synthétise sous un noble symbole, certes, les buts de la philosophie idéaliste, temps et éternité, temporel et supra temporel, ne s'opposent pas comme deux dimensions de sens radicalement autre, mais semblent plutôt se superposer ou se prolonger. Dans l'un et l'autre cas on se représente en fait quelque chose de spatial et d'étendu, d'où l'on peut débarquer comme d'un bateau et où se déroule le processus d'une évolution linéaire, avec lequel

humaine, ne possède pas son objet. On doit s'apercevoir que cette situation rejette tout à fait en marge la question de savoir si Barth a exactement ou non compris Kierkegaard, s'il apporte quelque chose de « nouveau », si Kierkegaard lui-même... Dans une discussion de ce genre, on ne manquera pas d'ailleurs d'assister au spectacle plein d'humour d'interprètes en possession de concepts historiques tout à fait sûrs, démontrer aux « croyants » ce que devrait être leur « foi et créance ».

1. Cf. SANNWALD, *op. cit.*, p. 52, et un article du même, *Entwicklung und Entscheidung*, ap. *Z. d. Z.*, 1933, Heft 3, p. 268.

nous avançons et que nous tenons au fur et à mesure à notre disposition <sup>1</sup>. Or chaque fois que l'on se représente quelque chose de déjà donné, de fixe, qui s'épanouit, l'idée d'évolution implique abandon de l'*avenir* réel au profit du passé, car c'est sur ces notions d'avenir et de décision que se manifeste la divergence irréductible. Le schéma de Kierkegaard fait éclater aussi bien le schéma hégélien de l'Histoire, schéma ontologique se fermant lui-même, que le schéma aristotélicien de la Nature, contre lequel s'était dressée déjà toute l'énergie de Luther. Dans l'un et dans l'autre, la *naturalisation* de l'existence est inévitable, c'est-à-dire un monisme de l'être plus ou moins radical, quantitatif ou qualitatif. Chez Luther <sup>2</sup> et chez Kierkegaard éclate le conflit latent imposé au christianisme par l'introduction de l'anthropologie naturaliste grecque dans l'anthropologie biblique ou judéo-chrétienne, et qui fut portée jusqu'à l'intenable synthèse de la scolastique. La fin de l'Histoire ne peut plus être une fin naturelle impliquée par le processus d'une Idée absolue. A l'homme conçu comme une synthèse de corps et d'âme qui s'exprime dans l'Esprit, répond ici le schéma de l'homme comme « synthèse du temporel et de l'éternel ». Cette synthèse « n'a que deux éléments : le temporel et l'éternel. Où est alors le troisième ? S'il n'y a pas de troisième, aucune synthèse n'est réellement présente, car une synthèse, qui en fait renferme en soi une contradiction, ne se réalise pas comme synthèse sans un troisième. Ce fait que la synthèse soit une contradiction, signifie aussi bien qu'elle n'est pas. Et pourtant elle est dans l'« instant » <sup>3</sup>. »

Ces lignes de Kierkegaard correspondent parfaitement à ce qui est l'essence même de la théologie dialectique, et qui détermine son

1. K. HEIM avait donné là-dessus une excellente esquisse : *Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie* (ap. *Z. Th. K.*, 1926, p. 403 et sq.), qu'il a développée, avec son concept de la « dimension » dans son récent ouvrage *Glaube und Verstehen* (1931). Il faisait observer que c'était peut-être dans les vieilles apocalypses juives (comme le livre d'Hénoch) que l'on trouvait pour la première fois la mise en question du *temps* lui-même et non plus seulement de son contenu. Le même sentiment existe authentiquement chez Luther (cf. p. 409), et il serait faux de se représenter l'attitude eschatologique comme une simple direction de la théologie actuelle. Cf. bibliographie ap. H.-E. WEBER, *Eschatologie und Mystik im Neuen Testament*, 1930, p. 227, n. 1. On ne peut d'ailleurs traiter à fond cette « dimension » sans tenir compte des recherches récentes sur l'eschatologie iranienne et scandinave (REITZENSTEIN).

2. Il est très important de tenir compte de toute une série de recherches récentes sur la « vision de l'histoire » chez Luther. Cf. une revue d'ensemble par P. MEINHOLD, ap. *Theologische Blätter*, février 1933, col. 38 et sq.

3. S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*. Iena, 1923, p. 81.

indice de « dialectique ». Dans le schéma hégélien le fini et l'infini se trouvent en relation, comme moments antithétiques d'un seul et même processus ; l'Esprit absolu ne diffère pas essentiellement de l'esprit humain, et si la religion absolue et absolument vraie est identique à l'Idée de l'Esprit, l'Esprit absolu ne prend conscience de lui-même que par l'intermédiaire de l'esprit fini, et arrive ainsi à un point définitif <sup>1</sup>. Or Kierkegaard, et avec lui toute la théologie dialectique, contre tout monisme, contre tout évolutionisme immanentiste, contre toute *analogia entis*, affirment la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité, et l'existence unique de l'être humain individuel, du « seul » (*Einzelne*) devant Dieu. Dans le temps *représenté* comme une succession infinie de moments, il n'y a en fait aucun *présent* qui ait un contenu réel : c'est plutôt une parodie de l'Éternité. Car « l'instant n'est réellement pas un atome du temps mais un atome de l'éternité. Il est le premier reflet de l'éternité dans le temps, son premier essai de faire en quelque sorte se tenir debout le temps. C'est pourquoi l'hellénisme n'a pas compris l'instant : car s'il saisit aussi un atome de l'éternité, il ne saisit pourtant pas que c'était l'instant. S'il déterminait l'éternité, ce n'est pas devant lui qu'il la voyait, mais derrière lui » <sup>2</sup>.

On perçoit la résonance entre ces textes et ceux de Bultmann évoqués plus haut. Cette doctrine de l'instant comme atome de l'éternité met hors de débat l'atomicité du temps, telle qu'on la rencontre dans certaines écoles philosophiques <sup>3</sup> et contre laquelle s'empressent avec trop de facilité les objections éthiques visant l'irresponsabilité. L'instant de Kierkegaard est tout autre chose : c'est lui qui justement fonde la responsabilité, et il n'est pensable qu'en liaison avec sa doctrine de la *répétition*. « L'instant, c'est cet ambigu, dans lequel temps et éternité entrent en contact, et c'est ici qu'est posé le concept de la *temporalité*, dans laquelle le temps déchire perpétuellement l'éternité, et l'éternité transperce perpétuellement le temps. Ce n'est rien qu'ici que la division courante garde un sens : le temps présent, le temps passé, le temps futur <sup>4</sup>. »

1. HEGEL. *Sämtliche Werke*, hrsgb. von G. Lasson, XII, 1 : *Begriff der Religion*, 151 et sq.

2. S. KIERKEGAARD. *Op. cit.*, p. 85.

3. On ne peut se défendre de songer ici à la situation des Ash'arites dans la théologie musulmane.

4. *Ibid.*, p. 86.

Où gît la cause de cette détermination de l'instant par le futur et non par le passé ? d'où vient-il que la terminologie courante identifie vie éternelle et vie future et quel est le vrai sens de cette identification ? C'est que le futur signifie le *tout* dont le passé n'est qu'une partie, que le futur est l'incognito sous lequel l'Éternel, qui est à jamais incommensurable pour le temps, veut pourtant entretenir sa relation avec le temps. Mais la philosophie grecque, et tout ce qui a été profondément touché par elle, si elle essaye de déterminer le temps, exprime en fait le passé ; et elle l'exprime non pas même comme déterminé par rapport au présent et à l'avenir, mais comme étant la détermination même du temps en général, c'est-à-dire comme *passé* purement et simplement. L'éternité pour le Grec se trouve donc bien derrière lui, et s'il veut y accéder c'est par le mouvement régressif du « ressouvenir ». Mais il n'y a là qu'une re-présentation, une pensée abstraite de l'éternel.

Ce n'est pas faire une digression que d'insister sur ces thèses, mais essayer de poursuivre l'analyse à partir d'une situation théologique précise, telle que nous l'ont montrée les textes cités au début <sup>1</sup>. L'opposition du ressouvenir platonicien dirigé vers le passé, et de la répétition kierkegaardienne qui est le mouvement vers le futur (et le futur éternel) révèle la différence anthropologique radicale qui est en question. D'une part, la *psyche* humaine conçue comme une quiddité douée de propriétés, donc déjà un *étant*, d'autre part, le *mode d'être* même de l'existence humaine mis à nu, saisi dans la signification originelle de sa subjectivité (autre chose donc que le « moi profond » saisi dans son « devenir pur » !). Cette opposition est au fond de toute la discussion philosophique actuelle, au principe de la nouvelle orientation ontologique. Mais il y a ici même des confusions à éviter, un point de divergence à saisir. L'instant comme présent, a dit Kierkegaard, n'est point une mesure ni une étendue du temps, car c'est l'éternité, l'éternité comme Futur, qui le pose en fait. On peut alors simplement déclarer l'hétérogénéité radicale du présent par rapport au passé, et poser la décision comme étant la liberté pour la réalité qui me rencontre dans le *nunc* :

1. Malgré les détails de son analyse, il faut avouer que T. BOHLIN dans son étude sur *Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie* (ap. *Z. Th. K.*, 1926, p. 163 et sq.) ne va pas au fond des choses, faute de mettre en lumière le problème central de la temporalité.

c'est ce que fait le philosophe Grisebach <sup>1</sup>. On peut aussi poser que seul *mon* avenir, mon avenir comme fin, libère mon passé pour la décision dans le présent : c'est la signification de la mort comme *eschaton* chez Heidegger. Mais alors c'est sur ce *futur* même que tombe la question. Ou bien il s'agit de *mon* « futurum » propre, ou bien il s'agit du « Futurum aeternum », de l'avenir qui n'est pas avenir de l'homme, mais avenir de Dieu. Celui-ci sans doute ne peut être soumis comme tel à la discussion philosophique ; mais s'il est la détermination radicale de mon existence, s'il n'y a de réponse à la question de son historicité propre que par cette Parole révélatrice du « Futurum aeternum », ne faudra-t-il pas conclure qu'alors une anthropologie théologique est seule possible ? C'est ce qu'il importe de saisir devant une affirmation comme celle de Kierkegaard : « Même le judaïsme était trop « présentiste » malgré son caractère prophétique, c'était un futur dans le présent ; le Christianisme, lui, est un présent dans le futur <sup>2</sup>. » Et cette proposition d'E. Brunner souligne tout le paradoxe de ce « présent dans le futur » : « Avoir la foi, — l'avoir réellement en fait — signifie être quelqu'un qui attend. Car ce que la foi a, — ce qu'elle a réellement en fait — c'est la promesse de ce qu'elle n'a pas maintenant. *Verbum solum habemus* <sup>3</sup>. »

Pour mieux voir cette détermination de l'instant par le futur, demandons-nous ce qui se passe lorsque, au sens ordinaire du mot non encore éclairci, nous pensons « historiquement », c'est-à-dire lorsque nous pensons à partir de l'existence de l'*autre* <sup>4</sup>. Il se trouve que nous nous transposons dans cette existence qui avait un « avenir » là où justement pour nous il n'y a plus que du « passé ». Lorsque des temps primitifs, du « matin des mondes » nous faisons l'« an-

1. Que l'on pense à l'éthique critique de GRISEBACH (*Gegenwart, eine kritische Ethik*, 1928), où l'auteur oppose d'une part le monde de la connaissance humaniste et technique, qui repose sur l'identité essentielle du « Moi » et des « Moi » participant au travail scientifique, et où le Moi parle avec une volonté monarchique, dans le monde du souvenir, de l'éternel hier ; et, d'autre part, le monde de l'expérience éthique, laquelle repose sur la confrontation de *Spruch* et *Widerspruch*. Cf. supra, sur Gogarten, qui fut à Iéna le collègue de Grisebach.

2. KIERKEGAARD. *Papirer*, udgivne af P. A. Heiberg og Kuhr VIII, 1, Gruppe A, 305, p. 143.

3. E. BRUNNER. *Religionsphilosophie der protestantischen Theologie*, ap. *Handbuch der Philosophie*, 1931, p. 99.

4. Cf. la fine analyse de Heinrich BARTH, ap. *Das Sein in der Zeit*, Tübingen, Mohr, 1933, p. 7 et sq.

tiquité », nous supposons avec une tranquille assurance notre propre existence comme le principe de toutes choses, comme le point de départ de la détermination temporelle ; son présent se pose comme le commencement de tout le devenir. Si ce renversement du cours du temps apparaît comme allant de soi, c'est que le présent est ce qui seul se tient prêt pour l'avenir, et que l'antiquité malgré toute sa « jeunesse » est « vieille » parce qu'elle est privée d'avenir. Aussi est-ce dans une détermination renversée que le temps de la vie se présente à une conscience non-historique, se suffisant de son présent. Ici nous ne nous « transposons » pas : nous sommes où nous sommes, et parce que nous sommes, nous sommes ceux qui vivons, et c'est pourquoi nous sommes à la fin les seuls qui *soyons*. Passé-réel apparaît comme une contradiction *in adjecto*.

Que l'être dans le temps soit le présent, que le passé et l'avenir ne *soient* maintenant qu'en tant qu'ils sont représentés dans le présent — le passé dans le « souvenir » et l'avenir dans l' « attente » — telle est justement la doctrine d'Augustin, qui le premier peut-être posa authentiquement le problème de l'être dans le temps, c'est-à-dire de l'existence comme se renouvelant continuellement. Mais ces phases du temps ne sont que les moments d'une existence une, présente, et il n'existe en somme que le présent sous une triple détermination.

C'est ce schéma, peut-on dire, mais génialement renouvelé, qui réapparaît chez Heidegger. L'être existant se trouve dans un rapport d'être avec son propre être, ou mieux : il se trouve dans un *pouvoir-être* qui lui est propre, d'où il est inexact de dire que l'être a des possibilités ; il *est* ses propres possibilités. Selon ce pouvoir-être propre, la possibilité doit bien être saisie comme telle, c'est-à-dire non pas comme une catégorie ou une chose *devant* laquelle il y aurait à choisir, mais d'ores et déjà l'être existe comme pouvoir-être. Cela signifie que la compréhension que l'être a de lui-même est déjà ontologie, le terme ne s'appliquant plus à l'exploration de quiddités transcendantes, escamotées hors de l'existence par la philosophie traditionnelle ; mais, comme chez Kierkegaard, c'est le mode d'être même du sujet qui est révélé comme rapport avec ses possibles, et c'est lui que Heidegger désigne comme « pro-jet » (*Entwurf*), comme « décision qui s'élançe en avant » (*Vorlaufende Entschlossenheit*). Or c'est cette accession de l'être à soi-même qui

est le phénomène originel de l'avenir. « Avenir » ne signifie pas quelque maintenant non encore réel et qui le sera un jour ; il ne cache pas la tension entre le Soi et un non-être du Soi sur lequel le Soi aurait esquissé son existence. Non, il ne s'agit pas d'une relation tendue hors du Soi, mais d'une relation décidée en lui. L'existence, libérée du « On », arrive à soi-même, non dans une expression arbitraire, mais dans son pouvoir-être le plus propre : le possible est pour cette liberté l'avenir, et réciproquement l'avenir signifie le possible. Mais si l'existence arrive à soi-même dans l'avenir, alors elle est elle-même son avenir. Ceci implique une relation identique avec le passé : l'existence arrive à soi-même non dans un présent « vide », mais dans son possible propre, et elle n'anticipe ce possible qu'en acceptant ce que déjà elle fut (le poids de la faute, *das Tragen der Schuld*). Ce que le Soi fut, c'est ce qu'il est, il est son passé ; le problème de cette relation est décidé également dans le Soi. *Le passé se trouve alors lui-même avec moi dans un rapport de possible*, et c'est la signification du phénomène de l'angoisse <sup>1</sup>. Ainsi le temps n'est pas le fondement neutre et abstrait dans lequel aurait lieu le mouvement de l'existence : il est ce mouvement même. Il n'est pas une série de successions spatiales, une série de « présents » ; la temporalité est une unité accomplie, renfermant en elle-même la pluralité des relations temporelles.

Le résultat de cette analyse, qu'il importerait de prolonger, est capital à saisir. Il faudrait confronter la direction suivie, à partir de Kierkegaard, par le philosophe de l'existence et par le théologien dialectique. Le sens même de cette confrontation reviendrait à poser cette question : le « présent dans le futur » qui est le caractère spécifique du Christianisme, qui est l'effet réel et l'effet seul d'une promesse (*Verbum solum habemus*) coïncide-t-il avec l'ouverture de l'avenir montrée par l'analytique existentielle du philosophe, ou bien s'en différencie-t-il ? Nous sommes ramenés à notre question du début : y a-t-il une historicité propre de l'existence croyante et quelle est-elle ? serait-elle la seule authentique ? Or, si ontologues et théologiens sont d'accord pour admettre que la « décision » a lieu non pas en présence de possibles qui seraient comme des objets au choix, mais en vertu d'un enracinement déterminé de l'exis-

1. Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 325 et sq., 382 et sq.

tence <sup>1</sup>, il faut reconnaître en même temps que, puisqu'il y va de l'existence même, c'est de la qualification ontique de celle-ci par son avenir, par son *eschaton*, qu'il s'agit. Or, pour l'ontologie heideggerienne, la liberté est dans la réponse à l'appel pour ce qui est l'extrême pouvoir être de l'existence finie, ce pouvoir qu'elle ne peut ni déléguer ni partager : la mort qui l'individualise. La liberté est l'élan vers la mort, le moi libre pour la mort, libre de toutes les compromissions et lâches silences du « On » anonyme. Mais le théologien ne peut pas ne pas reconnaître que l'appel qui détermine et libère l'existence chrétienne, est cette vocation tout autre : « Réveille-toi, toi qui dors, ressuscite d'entre les morts, et Christ t'éclairera. » (*Eph.* V, 14.) Il apparaît alors que le philosophe ne peut jamais parler que des choses avant-dernières et non des choses dernières ; que si la Parole de Dieu ne peut jamais être qu'eschatologique, l'*eschaton* qu'elle révèle n'est pas « à la fin » du temps, mais « la fin » du temps.

C'est ici que la question se décide. Le « *Futurum resurrectionis* » qui détermine l'existence chrétienne n'est pas un possible découvert par l'ontologie « formelle ». Or nous savons que si le futur est quelque chose de refermé sur lui-même, quelque part au bout d'une ligne dans l'espace, il n'a pas de relation existentielle avec le présent. De quelle façon propre alors, ce « *futurum resurrectionis* », comme *futur*, nous devient-il *présent* ? Nous savons aussi que si le passé est conçu dans l'espace, comme une grandeur abandonnée au lointain d'une route, il est sans signification existentielle. Mais alors comment *sont* les notions chrétiennes de péché, de réconciliation et de pardon ? Comment en d'autres termes encore, l'*illuc et tunc* devient-il un *hic et nunc* ?

Si l'on a bien compris que l'*être de l'existence* n'est ni un état causé, ni un destin issu, mais que toujours elle n'est réellement que comme possibilité de moi-même saisie par moi-même, il devient évident que l'on ne peut pas exister sous l'effet du Christ de la même façon dont on déclare dans le schéma courant de la philosophie de l'histoire (de l'organologie de Troeltsch), que l'on vit sous les effets de la Guerre de Trente ans, de la Réforme kantienne ou de la Révolution française <sup>2</sup>. « Un christianisme historique est un galimatias,

1. Que l'on songe à la doctrine vieille-réformée du *supralapsarisme*.

2. BULTMANN. *Glauben und Verstehen*, p. 145 et sq.

déclare Kierkegaard, une extravagance non-chrétienne ; car ce qui vit de vrais chrétiens dans chaque génération est simultanément (*gleichzeitig*) avec Christ, n'a rien à démêler avec les chrétiens de la génération précédente, mais tout avec Christ qui lui est simultanément. Sa vie sur terre accompagne la race humaine et, comme histoire éternelle, chaque génération en particulier ; sa vie sur terre a la simultanété éternelle <sup>1</sup>. » Histoire « éternelle » et simultanété sont donc inséparables, « car dans le rapport à l'Absolu, il n'y a qu'un temps : le présent ; quiconque n'est pas simultanément de l'Absolu, l'Absolu n'est pas là pour lui. Et comme Christ est l'absolu, on voit facilement qu'il n'y a par rapport à lui qu'une situation : celle de la simultanété <sup>2</sup>. » Les siècles n'y font rien ; ils ne le changent en rien, ils ne manifestent pas mieux qui il était, car ce qu'il est, cela n'est révélé qu'à la *foi*. La simultanété de cette histoire sacrée qui comme « éternelle » est hors de l'histoire, n'est là « pour toi » que dans la *foi* <sup>3</sup>.

Or c'est cette simultanété qui fonde la vérité historique de l'existence croyante, fait que son passé et l'*eschaton* de son avenir ne sont pas simplement attente ou souvenir, représentation pensée ou comprise, mais *vérité actuelle*, qui la délimite sous une relation précise. Car ce simultanément, dans son soliloque qui abolit et accomplit le temps, proclame et entend le non-historique, l'invisible, l'inconcevable, qui est le *commencement* et la *fin* de toute histoire <sup>4</sup>. Tel est ce que dit la Genèse sur le cas d'Abraham qui est *notre* cas, comme le montre le commentaire de K. Barth, qu'il nous faut maintenant suivre pas à pas <sup>5</sup>. C'est dans ce soliloque où le présent reconnaît la signification de l'événement humain dans son *unité*, que l'histoire rend le service que l'on doit attendre d'elle. Par contre, si l'on fait abstraction de ce non-historique, de cette lumière qui tombant d'en haut est la condition primitive (*urgeschichtliche*) de toute l'histoire <sup>6</sup>, le passé demeure muet et le présent aveugle.

1. KIERKEGAARD. *Einübung im Christentum*, Iena, 1924, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Et c'est tout le sens de la fréquente répétition du « *für dich* » chez Luther.

4. Tel est le fondement de la thèse kierkegaardienne que « la subjectivité est vérité », qu'il faut bien se garder de comprendre au sens idéaliste dont elle est plutôt le renversement ; si elle brise le schéma ouvert du relativisme historique, de la « philosophie de la philosophie », c'est en vertu d'une relation incoordonnable.

5. *Römerbrief*, p. 122-124.

6. BARTH cite ici un texte de Nietzsche où il est parlé de « l'atmosphère non-historique », dans laquelle la voix du passé est toujours un *oracle*, qu'il faut comprendre comme « sachante » du présent et comme architecte de l'avenir. Ici le

« Les témoignages et les documents historiques ne peuvent rien nous dire, et l'attention historique la plus aiguë ne peut rien entendre, là où manque ce soliloque du simultané (*das Selbstgespräch des Gleichzeitigen*). » Détaché de la clarté supérieure du non-historique, Abraham ne nous concerne point : il ne nous dit rien et nous ne l'entendons pas. « Là où l'histoire est pure juxtaposition de cultures ou succession d'époques, pure multiplicité d'incommunicabilités différentes, d'individus, de temps, de rapports et d'institutions différentes, pullulation centrifuge et dispersion de purs phénomènes, là elle n'a pas de sens », car « réel » n'est pas la même chose que « vrai », et « intéressant » n'est pas la même chose que « signifiant » (*sinnvoll.*) Que signifie qu'un « fait historique » soit là *pour moi* ? avions-nous demandé. Barth répond : un passé qui nous regarde avec de multiples visages n'est pas encore pour cela un passé qui parle, un passé compris et reconnu. Si la science historique (*Historie*) ne peut faire plus, elle est vaine. Elle n'est qu'une collection de matériel critique, et si grandes que soient la passion archéologique, la fusion affective avec les situations et les voix des anciens jours, si spirituel que soit le point de vue appliqué, elle n'est pas « Histoire » (*Geschichte*) mais chaos d'analyses et de photographies. L'Histoire a un thème unique et unitaire : s'il manque chez l'historien, il n'y a pas d'histoire. Mais par contre, que dans la multiplicité du Passé-Unique paraisse le témoignage du sens de notre existence ; que le soliloque du simultané soit entendu dans le passé et le présent, et prenne une voix humaine ; que ni l'ouïe ni la vue ne laissent échapper le non-historique qui est la fin et le commencement de toute l'histoire, c'est cela qui peut être le fruit de la science historique, c'est-à-dire de l'histoire (*Historie*) qui d'abord et avant tout, préalablement à toute *critique*, se trouve sous le jugement (*Krisis*), dans la « maladie à la mort » ; elle voit en comprenant, et elle comprend en-annonçant ; elle voit l'histoire en l'écrivant, et elle l'écrit en la faisant. Elle crée sa connaissance par des sources qui ne deviennent « sources » que parce qu'elle les découvre par sa connaissance. Telle est l'histoire de la Genèse. « Elle est histoire écoutante et parlante », elle est simultanéité ; « elle est capable d'écouter et de parler, parce

« devant Dieu » auquel Abraham a cru, le jour qui tombe d'aplomb sur la ligne critique qui partage le visible de l'invisible, le Logos de toute l'histoire et de toute vie.

qu'elle est conçue elle-même dans la crise qui ouvre les oreilles et les lèvres. Elle voit et propage la lumière d'en haut, parce qu'elle s'y trouve elle-même. Elle présente une histoire « non-historique », parce que son intérêt va justement au non-historique comme à l'essence et au contenu de tout l'historique, parce qu'elle-même ne vit que par et pour le non-historique, n'entend connaître et présenter tout l'historique que comme un témoignage de sa fin et de son principe non-historiques. Et c'est pour cela qu'elle nous dit d'Abraham non seulement ce qui le concerne, lui, mais ce qui nous concerne nous <sup>1</sup>. »

Ni mythe, ni vérité métaphysique, cette unité du simultané ne peut être confondue avec une philosophie de l'histoire, dont le principe unificateur serait une grandeur comprise à l'intérieur de son propre devenir. Ici nous n'avons pas la possibilité de poursuivre une autre histoire que celle de la Genèse, une critique historique purement analytique dont le plus clair résultat serait de déterminer le passé comme absent. Nous sommes par le « soliloque du simultané » engagés à la fois dans le passé et le présent. La Genèse nous *dit* d'Abraham ce qui nous concerne, même si notre mode de considération est tout autre que celui de la Genèse, « car nous croyons à Celui qui a réveillé le Seigneur Jésus d'entre les morts..., à Celui qui appelle le non-être comme de l'être ». Nous nous trouvons déjà dans la problématique que la Genèse nous montre comme celle de la vie d'Abraham ; à la limite entre la vie et la mort, entre la chute profonde de l'homme qui signifie la négation de Dieu, et la justice de Dieu qui signifie la négation de l'homme. Avec Abraham, nous nous trouvons devant l'impossibilité de la connaissance, de la Résurrection, devant l'impossibilité d'une unité de l'*au-delà* et de l'*ici*, synthèse qui a son fondement en Dieu et ne peut-être attendue que de lui seul. Nous savons de notre *foi* qu'elle est aussi non-foi ; mais en tant que foi, en tant que ce que nous ne savons pas, elle est avec la foi d'Abraham le renversement de toutes les choses : la mort de notre mort, le non-être de notre non-être. Mais en tant que nous ne croyons pas, il est bien vrai que parmi toutes les possibilités il ne nous reste que celle de l'analyse critique, laquelle connaît un Abraham qui ne nous concerne pas et ne peut nous con-

1. Cf. chez E. BRUNNER, l'expression *Ur-End-Geschichte*, ap. *Der Mittler*, 1928, passim.

cerner. Elle ne pourra pas suspendre la *crise*, la maladie à la mort dans laquelle nous nous trouvons, ni aller au delà de la ligne « où Adam est tombé », selon l'image de Luther. Elle confirmera seulement que l'Abraham historique ne nous concerne en rien, mais, dans la mesure où elle le fait réellement, elle ouvre la perspective sur l'Abraham non-historique de la Genèse, sur la nécessité de la synthèse qui est le possible de Dieu, mais à nous impossible <sup>1</sup>.

### III. LES TEMPS DE LA PAROLE DE DIEU.

Nous avons insisté sur ce cas typique où l'avènement du présent authentique, de la simultanéité, se joue sur le dilemme foi ou non-foi, car il est particulièrement propre à faire saisir toute la distance entre l'exégèse de la théologie dialectique et les catégories diltheyennes de compréhension, de signification, de représentation. Ce n'est pas au moyen de la reconstitution historique qu'est atteinte cette simultanéité : sa seule forme authentique est la « révélation » (*Verkündigung*). Un fait : la venue du Révéléteur, « la Parole s'est faite chair » ; or cette Parole qui appelle et qui est entendue là, c'est précisément la même Parole qui annonce ce fait. C'est dans l'histoire qu'elle est entendue, et cependant cette Parole que l'on entend et « qui subsiste éternellement », n'appartient pas à l'histoire. Fait unique, mais non point un fait *depuis* lequel Christ serait le Révéléteur par ses effets sur l'histoire du monde, se tenant à la disposition du jugement critique ou à la merci de l'opinion historique. La Révélation de la Parole n'a lieu que là où la Parole rencontre quelqu'un : ni avant ni après <sup>2</sup>.

Au *nunc* de la venue du Révéléteur correspond donc rigoureusement le *nunc* de la prédication de la Parole, comme d'un fait chaque fois historique, d'un événement chaque fois concret, le *nunc* de la rencontre, l'instant, la simultanéité. Ce *nunc* du « chaque fois » où l'on entend la Parole, où l'on est rencontré par elle dans le temps, est le *nunc eschatologique* parce que c'est en lui que tombe la décision entre la Mort et la Vie. Dira-t-on que c'est là une intériorisation, une spiritualisation de l'eschatologie ? Ce serait oublier ce qui a été dit sur le temps propre de l'existence, sur la simultanéité

1. *Römerbrief*, p. 124.

2. BULTMANN. *Glauben und Verstehen*, p. 144-148.

déterminée par la Parole et s'entêter dans la conception abstraite du temps comme chose. Estimera-t-on qu'eschatologie est ainsi ramenée à transcendance ? Si l'on s'en étonne, est-on bien sûr de ne pas avoir oublié ce que signifie réellement « transcendance » ? « La Lumière est venue en ce monde » : cela signifie le jugement (*Krisis*) de ce monde ; le « jugement » s'accomplit dans le *présent*, dans la réponse que l'on donne à un événement précis dans le monde et son histoire : la venue du Révélateur. Mais cela, parce que Christ est présent dans sa Parole : les croyants de tous les temps répètent : « Nous avons vu sa gloire » (Jean I, 14), et c'est précisément le sens de l'Évangile de Jean de faire de la Révélation le présent. « Mais alors la Parole ne devient pas l'Idée ; elle n'entre pas comme telle dans l'« histoire de l'Esprit » ; elle est la Parole autorisée qui renvoie au fait historique de Jésus et annonce ce fait. Ainsi, en tant que la Parole est annoncée chaque fois maintenant, le *nunc* eschatologique se trouve sur chaque présent, et dans chacun de ces *nunc* s'accomplissent le jugement et la résurrection <sup>1</sup>. »

C'est l'événement de cette prédication chrétienne qui justement ne peut être indiqué dans la constitution ontologique de l'existence : la « christianité » ne peut être interprétée comme un « existentiel », comme mode originel de la compréhension de l'existence abandonnée à elle-même <sup>2</sup>, et cela, même si l'analyse ontologique montre quelque chose comme la possibilité d'une Parole qui rencontre, qui veut être entendue, et qui, suivant qu'elle est écoutée ou repoussée, qualifie ontiquement l'existence. L'affirmation de la foi qu'en fait, seule une Parole ait cette puissance, n'est pas discutable pour elle, mais l'affirmation que cette Parole soit la Parole de Dieu est pour elle absurde, car elle ne connaît que l'existence et aucun *au-delà* authentique. La « Vie » annoncée à qui croit en la Parole (Jean, V, 24) n'est pas quelque chose de montrable, d'intérieur, d'expérimentable <sup>3</sup> ; elle est la détermination de chaque

1. *Ibid.*, p. 147. Cf. l'admirable texte de LUTHER (*De Capt. Babyl.*, W. A. VI, p. 534) : « Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo, et vivere Deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est, spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus... Quamdiu enim vivimus, semper... morimur et resurgimus. Morimur, inquam, non tantum affectu et spiritualiter... sed revera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere. »

2. Cf. art. cit. ap. *Z. Th. K.*, 1930, p. 359-360.

3. La « Vie éternelle » n'est pas la conclusion philosophique de l'immortalité de l'âme. Si la confusion s'établit, ce ne peut être qu'à cause d'un résidu scolastico-

*nunc* par la Parole, en tant que celle-ci est entendue dans la foi, en tant que chaque *nunc* est compris comme la nouvelle possibilité de mon être, comme pouvoir-être, comme « ayant un avenir ». La Vie n'est pas un état, la possession de quelque chose de présent, d'intemporel, mais l'être dans l'instant (« atome de l'éternité »), déterminé par l'avenir comme présent authentique. C'est un mode de l'être, comme « monde » (*Man*) et « mort » le sont aussi, mais par opposition complète à ceux-ci, c'est un être qui n'est jamais qu'à venir<sup>1</sup>. Là seulement on peut dire qu'il y a existence *authentiquement* historique, dans la mesure où historicité signifie la possibilité d'un événement réel, nouveau. Or nous avons vu que selon l'analyse ontologique, l'existence choisit « librement » sa possibilité propre, mais elle le fait en acceptant ce que déjà elle est. Cette « liberté pour le mort » apparaîtra toujours à l'existence croyante comme « *servum arbitrium* »<sup>2</sup>.

C'est donc seulement dans l'*audition* de la Révélation, de la Parole, que consiste la Foi, c'est-à-dire que le « croyant » ne peut en appeler à elle comme si elle était une qualité lui appartenant, mais doit croire sans cesse de nouveau ; c'est seulement dans cette audition (*Hören*) qu'est ouverte la possibilité de l'avenir. « Dans la foi le *nunc* devient par le fait que nous reconnaissons la Révélation, libre du passé, de la mort, l'avenir est ouvert. La Vie est donc la vie, parce qu'elle donne de par l'avenir, présent authentique »<sup>3</sup>.

Ainsi est-ce sous le jour de l'historicité authentique ainsi com-

aristotélien de l'idée de substance. La Révélation évangélique distingue exclusivement les « vivants » et les « morts ». Ce qui est dans le temps n'a pas encore atteint les limites de la mort, n'est donc pas encore saisi et dominé par Dieu, cela doit encore mourir pour entrer dans la vie. » BARTH. *Parole de Dieu et Parole humaine*, trad. MAURY-LAVANCHY. Paris, 1933, p. 120.

1. *Glauben und Verstehen*, p. 148.

2. Cf. *Z. Th. K.*, p. 361. Ce serait ici le lieu de développer le thème propre de Gogarten, « qu'il n'y a d'histoire que là où, dans l'amour, il y a réellement foi ». C'est, on s'en souvient, le point de départ de sa critique de l'historisme, qu'il développe en liaison avec Buber et Grisebach. Avec le renversement de l'ontologie idéaliste du Moi, il indique que la limitation de l'existence par la mort n'est vraie que pour l'existence qui vit sans le *Toi*. Et comme pour toute la théologie dialectique, si la Parole de Dieu vient de l'au-delà, elle parle en même temps comme phénomène de l'existence, il nous semble impossible d'opposer Gogarten à Barth, comme si pour ce dernier la relation Dieu-homme, Éternité-Temps n'était qu'une relation métaphysique. C'est ce que fait pourtant le livre, par ailleurs si constructif et si riche de contenu, de J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, Upsala, 1932, p. 74 et 79.

3. BULTMANN. *Ibid.*, p. 148.

prise, qu'il faut se reporter aux critiques que nous avons entendu adresser aux efforts suivis par la Théologie, après le triomphe de la pensée « ahistorique » de l'*Aufklärung*, pour exprimer l'idée de la « Révélation de Dieu dans l'Histoire ». Le « fossé large et vilain » qui s'étend entre la Bible et nous était bien, selon le propre mot de Lessing, le « scandale » qu'il lui fallait à lui-même surmonter, et ainsi firent après lui Herder, Schleiermacher et leurs continuateurs. Lessing proclama que les vérités contingentes de l'histoire ne peuvent jamais devenir des preuves de raison nécessaire. Mais l'abîme peut être comblé si l'on songe que l'histoire nous apporte bien des vérités contingentes tant qu'elle nous parle des *autres*, mais qu'elle nous devient présente dès qu'elle est *sentie* et *éprouvée* par nous-mêmes. Lessing vit très justement qu'il lui fallait surmonter la non-simultanéité de Christ, des apôtres et de nous-mêmes, mais cette simultanéité, il voulut l'atteindre en éprouvant dans son propre sentiment (*Gefühl*) la mesure de la vérité intérieure, en participant au même esprit prophétique que Christ et les apôtres, c'est-à-dire en se fondant sur l'hypothèse d'une différence purement quantitative entre eux et nous ; d'où vision réciproque de la révélation comme histoire et de l'histoire comme révélation. Mais contre cette vision, tout le sens de la théologie de Barth peut se ramasser dans cette thèse : « La simultanéité (*Gleichzeitigkeit*) de la prédication actuelle avec l'Écriture et avec la Révélation, ne peut en aucun cas être comprise comme devant être amenée par nous, au moyen d'un nivellement de cette différence [des époques successives], d'une incorporation de l'Écriture et de la Révélation dans la vie de l'Humanité. Elle ne peut être comprise que comme une expression de ce fait que *la Parole de Dieu est elle-même action de Dieu* <sup>1</sup>. »

Cela signifie que c'est non pas l'homme mais Dieu qui est le *Sujet* de cette Parole, et qu'en un sens éminent, c'est cette Parole de Dieu qui fait l'histoire. Ainsi il y a les « Temps de la Parole de Dieu », chaque fois libre action de Dieu, qui pour ainsi dire fait éclater de l'intérieur l'immanence des relations historiques, c'est-à-dire agit *en* elles mais non point *par* elles. Il y a le Temps de Christ, le temps de ce que les Prophètes et les Apôtres ont entendu <sup>2</sup> ;

1. BARTH. *Dogmatik*, p. 153.

2. « Les Prophètes prophétisent de Christ et les Apôtres l'annoncent, les uns et les autres non point comme rapporteurs mais comme témoins, qui parlent non

le temps du témoignage, c'est-à-dire de l'édification de l'Église ; le temps de cette Église même, qui est celui de la prédication de la Parole, le temps de « se laisser dire » par l'intermédiaire de la Bible. Ce sont des temps qui diffèrent non seulement par la différence de leur étendue et de leurs contenus ou par l'éloignement des siècles, mais par la différente position de la Parole de Dieu par rapport à l'homme. C'est cette *position dans l'ordre de Dieu* qui distingue ces trois temps comme des temps humains tels qu'ils ne sont qu'ici, c'est-à-dire uniquement de la façon dont diffèrent des temps de la Parole de Dieu. On peut résoudre certes l'absence de simultanéité en considérant ces temps non pas comme temps de la Parole de Dieu, mais en tenant compte simplement des espaces de temps ou des contenus humains considérés et rendus présents comme tels. C'est ce qu'a fait Lessing. Mais si la Parole de Dieu est entendue comme son action même, c'est-à-dire dès que l'on cesse d'entendre les paroles de la Bible comme paroles humaines, elle n'a rien à voir directement avec le problème de la compréhension historique. Sans aucun doute une compréhension historique a toujours lieu si la Parole de Dieu nous est révélée dans sa simultanéité, mais ce n'est pas elle qui signifie comme telle l'*audition* et fonde la prédication de la Parole : là où cela a lieu en fait, c'est un événement que ne peut produire aucune habileté herméneutique <sup>1</sup>.

Il faut marquer aussi que si la Parole de Dieu est action libre de Dieu, cela implique chaque fois une simultanéité qui est contingente ; contingence donc de l'*illuc et tunc*, comme rapport de la Révélation et de la Bible ; contingence de l'*hic et nunc* comme rapport de la Bible et de la prédication. Mais le « pas » à accomplir ne s'évanouit jamais en vérité générale ou en relation fixe ; chaque fois il s'agit bien d'une réalité qui est telle comme fait contingent. C'est en ces termes que nous avons essayé de poser le problème tout au début. « Le Problème de la Parole de Dieu est un problème précis, d'une espèce unique et visant un fait unique, et de ce problème il convient de dire qu'il est résolu par la Parole de Dieu même, en

seulement « de Christ » mais « en Christ », non point qu'ils aient vécu (*erlebt*) Christ à la façon dont on peut également vivre (*erleben*) Platon, mais en ce sens « qu'il a plu à Dieu de révéler en moi son Fils » (*Gal. I, 15.*) » *Dogmatik*, *ibid.*

1. *Dogmatik*, p. 148-153. Cp. LUTHER, la foi comme audition, le « chant de la Foi », dans son Commentaire de l'Épître aux Hébreux.

tant que celle-ci, parlée par Dieu même, est « simultanée » : *illuc et tunc* et (précisément en tant que parlée *illuc et tunc*) *hic et nunc*<sup>1</sup>. »

#### IV. LE TEMPS HISTORIQUE ET LA RÉSURRECTION DES MORTS.

L'on comprend donc qu'il y a toujours un certain paradoxe à proposer une étude *sur* la théologie dialectique, car elle n'existe pas en dehors d'une situation rigoureusement précise, dans laquelle « faire de la théologie » tout court ne peut être autre chose que de lire et d'entendre les textes de la Bible dans la simultanéité de la foi. Les grands commentaires écrits par Karl Barth sur les épîtres de Paul, et dont plusieurs sont le texte de leçons professées régulièrement, n'ont point de sens autrement. La « Théologie de la Parole » n'apporte ni la solution de la « crise de l'historisme », ni une analytique existentielle formelle, ni une ontologie de l'Histoire. Mais elle pose du moins à celle-ci une question, en ce sens que ce qui est l'« historique » pour toute considération génétique ou évolutive, est précisément ce qu'elle montre comme évanoui hors du temps qui est réellement celui de l'existence. Et réciproquement, ce qui est jugé par celle-ci comme intemporel, marque précisément pour elle l'enracinement dans une situation concrète et responsable, dans le seul présent authentique déterminé par l'avenir de Dieu, « *Futurum aeternum* ». Les Temps de la Parole de Dieu ne peuvent nullement être soumis aux constructions d'un « Discours sur l'histoire universelle ». Toute l'existence chrétienne est dominée par ce *Futurum aeternum* qui est *Futurum resurrectionis*, et tel est le sens de l'admirable petit livre de K. Barth sur la « Résurrection des morts », qui est un commentaire de la 1<sup>re</sup> épître de Paul aux Corinthiens, prise comme une unité.

Le point culminant de l'Épître, comme Barth le fait voir, est le chap. XV. L'espoir eschatologique de Paul, tout en s'exprimant à l'aide d'images qui appartiennent à une représentation du monde donnée, ne se dirige pas vers un événement objectif à venir, comme si la Parousie ne devait que délimiter deux temps dans un cours homogène. On peut imaginer les catastrophes cosmiques les plus impressionnantes, reculer jusqu'au lointain des siècles les

1. *Ibid.*, p. 153.

bouleversements de la fin, tout cela ne constitue encore que l'histoire des événements de cette fin, mais n'indique pas encore la fin radicale, l'*eschaton* définitif où le temps aboli se tait <sup>1</sup>.

Seul parle vraiment de l'*eschaton* celui qui le voit non pas à la fin des temps, mais comme la fin des temps. Sinon on culbute dans l'abîme sans fond d'un avenir dont l'absolu n'est qu'une éternité hypothétique succédant au temps. Pour toute pensée déterminée à un titre quelconque par la Bible, la série infinie doit subir un arrêt, devenir finie, face au mur infranchissable qui lui est opposé par l'éternité qui est celle de Dieu, c'est-à-dire son règne et sa domination absolue. Pour cette pensée, il n'y a point d'infini du cosmos, des temps, des choses, de l'homme, mais leur finitude radicale, quelque soit l'allongement que l'imagination leur fasse subir dans un au-delà où elle les reconnaît encore. « Mais la dernière parole qui est dite ici, doit être si bien comprise comme dernière, qu'elle soit comprise en même temps comme première parole, l'histoire de la fin et simultanément comme telle l'histoire du commencement. Comme première parole, et comme histoire du commencement de tout le temps, du temps total, du plus ancien comme du plus récent, comme de tous les temps intermédiaires. Le Temps comme tel est finalement en vertu de sa limitation par l'éternité. Mais c'est en tant que première parole qui fonde et comme histoire du commencement qu'elle doit être comprise, comme parole et histoire de l'origine de tout le temps, du temps total. Car si l'éternité limite le temps comme tel et le rend fini, elle le pose certes comme fini, mais elle le pose. Quiconque a vu cela clairement une bonne fois, échappera à la tentation de confondre l'histoire de la fin (*Endgeschichte*) avec l'histoire de ce qui est à la fin (*Schlussgeschichte*), si grandiose et si prodigieuse que celle-ci puisse être. De l'histoire de la fin réelle, il y a lieu de dire à chaque temps : La fin est proche <sup>2</sup>. »

L'eschatologie au sens courant et banal, au lieu d'essayer comme Paul d'exprimer en mots ce seul, cet unique point, en lui-même et délivré des relations au milieu desquelles seules il a justement été visible, n'est qu'une tentative après avoir parlé sur tous les possibles, d'apporter encore quelque chose sur la mort, par conséquent de faire de la mort un événement à l'intérieur de la vie, un sommeil

1. K. BARTH. *Die Auferstehung der Toten*, 2<sup>e</sup> Auflage, München, 1926, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 60.

dont on se réveille comme sous l'effet d'un breuvage d'immortalité, alors que la mort forme le mur impénétrable devant lequel nous nous trouvons. Mais derrière attend déjà la vie nouvelle et réelle, manifestée en Christ. Face à face l'ancien et le nouvel homme : Adam avec qui commence la mort, Christ avec qui commence la vie, et « c'est dans la décision de cette opposition... que tombe aussi la décision sur la vérité ou la non-vérité de ce que les chrétiens ont à croire et à posséder. « En Adam nous mourons tous, en Christ nous serons tous faits vivants » (Cf. *I Cor.* XV, 21-22), opposition de présent et de futur, de ce que notre existence est, et de la promesse, le « pas encore ». Si la vie éternelle est confondue avec la survie, avec l'immortalité, il n'y a plus réellement « mort de notre mort » (« Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes »). L'être de l'homme comme tel est caractérisé par le  $\sigma\omega\mu\alpha$  et le  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , la mort comme pouvoir-être propre, non comme phénomène physique se passant à côté, devant un observateur ; l'être du chrétien est caractérisé par le  $\sigma\omega\mu\alpha$  et l'avenir de la  $Z\omega\acute{\eta}$ . Tant que l'homme est homme, existe comme être temporel, la Vie pour Paul ne peut être qu'un miracle à venir, qui demeure avenir. Mais en tant que cet avenir devient par la Révélation la réalité du présent, en tant que l'homme lui-même est avenir, il y a une identité « propre » entre l'homme présent et l'homme à venir, et c'est le support de cette identité que Paul nomme le  $\sigma\omega\mu\alpha$  <sup>1</sup>.

L'*eschaton* est ainsi la pierre de touche d'une anthropologie proprement chrétienne, dont le fondement ne saurait être la subsistance ou l'identité d'une « nature ». « Les morts ! c'est ce que nous sommes. Les ressuscités, ce que nous ne sommes pas. Mais c'est précisément de cela qu'il s'agit dans la Résurrection des morts : que ce que nous *ne sommes pas* soit posé identiquement avec ce que nous *sommes* : les morts vivants, le temps éternité, l'être vérité, les choses réelles. Ce n'est pas autrement qu'en espoir que tout cela est donné, ce n'est donc pas une identité qu'il faille accomplir. Ainsi il ne faut pas confondre la vie que nous, les morts, nous vivons ici et maintenant, avec *cette* vie dont nous ne pouvons toujours seulement

1. Cf. le résumé donné par BULTMANN ap. *Glauben und Verstehen*, p. 56. Cp. avec son étude sur l'anthropologie paulinienne ap. *Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Giessen, 1932.

dire que nous ne la vivons pas encore ; ne pas confondre l'infinité du temps avec l'éternité, la matérialité des apparences avec *cette* réalité ; ne pas confondre l'être que nous pourrions connaître ou que nous connaissons, avec *cette* sienne origine, dans sa vérité ; ne pas abolir le pas abrupt et fondamental qui sépare celle-ci de celle-là, comme l'impossible du possible ; mais donnée *en espoir*, en espoir et en Dieu déjà est accomplie l'identification de celle-ci avec celle-là, la résurrection des morts <sup>1</sup>. »

Alors apparaît la signification de *I Cor. XV, 12-28* : le fait que la résurrection de Christ soit liée à la résurrection des morts en général. On doit se demander avec Barth : quelle est donc la nature d'un fait historique dont la réalité ou en tout cas dont la connaissance est liée de façon expresse à la connaissance d'une vérité générale, qui précisément par son essence même n'est pas dans l'histoire, ou mieux encore : n'est qu'à la limite de l'histoire, n'éclate qu'à la limite de la mort ? Pas plus que cette vérité elle-même, ce n'est un fait dont Paul (qui vient d'écrire les vv. 17-19) voudrait introduire une démonstration historique. Barth montre combien peu il y a là un déroulement chronologique commun et banal. En fait d'information proprement historique et chronologique, il reste ces mots : « il a été enseveli ». Serait-ce donc cette petite phrase qui permettrait de comprendre historiquement ce qui l'entoure, ou bien au contraire l'état des choses n'indique-t-il pas un renversement ? N'est-ce pas l'histoire qui sans aucun doute s'exprime dans ces mots « il a été enseveli », qui est illuminée par ce qui est et vient d'au delà de la limite de l'histoire ? d'un côté le « il est mort », de l'autre « il est ressuscité ». Ensuite « il est apparu », et c'est la restitution du témoignage aux voix multiples que cette limite a été vue par des yeux humains. Dans l'histoire sans aucun doute, mais dans l'histoire la limite de l'histoire, et des deux côtés peut-on dire ; la mort comme limite coïncide avec le « il a été enseveli », et c'est seulement parce que « Dieu a réveillé Christ » (v. 15) que la limite a été visible, qu'il est apparu <sup>2</sup>.

Deux piliers angulaires : Christ est mort pour nos péchés, et Christ a été réveillé au troisième jour ; l'un et l'autre affirmés selon les Écritures comme faits historiques, sans aucun doute, mais quelle

1. BARTH. *Ibid.*, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 77.

sorte de faits historiques ! « Cette fin, la fin de nos péchés, qui ne peuvent finir que si l'histoire finit, et ce commencement, commencement d'une vie nouvelle qui ne peut commencer que si et où une nouvelle vie commence. » Entre les deux : il a été enseveli, c'est le fait historique banal et clair, mais pour cette raison même ce qui pour Christ est aussi à double sens que tout l'humain et le terrestre en général. Espoir et crainte, foi et scepticisme, sont également possibles en face de ce tombeau. Qu'on le démontre comme définitivement fermé *ou* ouvert, cela reste réellement *égal*. De quel secours est ce tombeau, qu'il soit démontré tel ou tel, en l'an 30 à Jérusalem ? Christ mort pour nos péchés, réveillé au troisième jour, Christ fin et commencement, n'est pas démontré par là, et c'est lui pourtant que la « tradition » de la communauté primitive et Paul qui la suit, veulent « avant tout » mettre en évidence comme l'essentiel ; mais la tombe, celle que l'on peut démontrer, se trouve au milieu comme une cabane des Alpes au fond de la vallée, entre deux sommets gigantesques, posée là comme par ironie, pourrait-on dire, si la chose n'était pas d'une si absolue gravité, comme contraste avec ce qui ici à gauche et à droite est indémontrable, ou plutôt non : se démontre et s'atteste soi-même et qu'il faut croire. Car ensuite font face à l'entre-deux de ces montagnes, de la vallée, une série d'yeux humains : Kephass, les douze, cinq cents frères....

Et ces yeux, que voient-ils ? Contraints à cette question il ne nous reste d'autre réponse que celle-ci : « il a été enseveli » ; la tombe, la pierre, le suaire. La tradition évangélique, en suivant son point de vue à elle, a décrit expressément ces résidus et leur découverte comme la *dernière* parole qui soit à dire sur la base, d'une considération historique : un fait discutable comme tous les faits terrestres. Les Évangiles ne dissimulent nullement que la vision du tombeau vide et celle du ressuscité diffèrent *toto caelo*, et ce n'est pas une gloire pour la théologie chrétienne, que l'on ait pu seulement en venir à l'idée de se quereller au sujet de ce tombeau par passion critique ou apologétique, alors qu'il est clair comme le jour que le dernier mot a été dit avec la conclusion doublement authentique de l'Évangile de Marc : « Elles avaient peur » (XVI, 8), ou si l'on préfère une expression plus positive : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? » (Luc, XXIV, 5) <sup>1</sup>.

1. *Ibid.*, p. 78

Il importerait de suivre jusqu'au bout l'herméneutique développée ici par K. Barth ; elle témoigne de ce qu'est une théologie se plaçant décisivement sous l'audition de la Parole de Dieu ; elle ne peut qu'indiquer cette Parole, renvoyer à elle. Mais n'est-ce pas là tenter l'entreprise de l'impossible parmi les hommes ? Une chose est sûre. Nous avons essayé de montrer ce que signifie en fait l'horizon du temps dans la constitution de l'existence. Mais c'est cet horizon même qui pour l'existence croyante devenant horizon de résurrection, se trouve sous la « crise », mis en question par ce qui est à la fois sa fin radicale et son commencement absolu.

Forcé de clore ici cet exposé, nous reconnaissons tout ce qu'il présente d'imperfection systématique, de partiel, d'inévitablement « ontique ». Mais peut-être a-t-il été possible, sinon de découvrir de nouveaux philosophèmes chez les théologiens dialectiques qui n'en ont pas souci, du moins de montrer une situation devant laquelle, à vrai dire, toutes les discussions auront en définitive le sens brutal d'un *oui* ou d'un *non*. Mais il doit être possible de s'y engager en esprit de vérité, sans déchaîner de passions, fussent-elles philosophiques.

Henry CORBIN.

(Décembre 1933).