Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1984)

Heft: 2

Artikel: La première thèse du synode de Barmen dans le contexte théologique actuel

Autor: Blaser, Klauspeter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381267

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), P. 85-103

LA PREMIÈRE THÈSE DU SYNODE DE BARMEN* DANS LE CONTEXTE THÉOLOGIQUE ACTUEL

KLAUSPETER BLASER

Barmen est-il encore actuel?

> «Jésus-Christ, tel que la Sainte Ecriture nous en rend témoignage, est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter et à laquelle nous devions nous confier et obéir, dans la vie et dans la mort.
>
> Nous rejetons la doctrine erronée qui prétend qu'en dehors et à côté de cette seule Parole de Dieu, l'Eglise puisse et doive encore reconnaître d'autres événements et puissances, d'autres figures et vérités que la Révélation de Dieu comme source de sa prédication.»

Il y a peu de textes du vingtième siècle qui aient été aussi souvent cités, voire imités que la Déclaration Théologique de Barmen, et particulièrement sa première thèse. Celle-ci donne une réponse spécifique et précise à la question des fondements de la foi chrétienne, de la théologie et de la prédication de l'Eglise ainsi qu'à celle de l'existence humaine comprise au sens le plus large. Répondant à un double défi, elle ne parle donc pas dans l'abstrait: d'un côté elle se prononce directement sur la situation de l'Eglise évangélique allemande après la prise du pouvoir nazie dans l'Etat et dans l'Eglise; ici ce sont surtout les «Deutsche Christen» qui sont visés. D'autre part la Déclaration Théologique de Barmen dénonce ce qu'elle considère comme une des graves faiblesses de la vie tant ecclésiale que publique: le fait d'accorder une confiance beaucoup plus grande aux réalités de la vie qu'à la grâce, ainsi que la volonté de faire dériver Dieu de l'Histoire, de la Raison ou du Sentiment plutôt que de l'Ecriture. Comme le synode l'avait alors déclaré, cette première thèse est une vigoureuse protestation «contre ce phénomène qui a lentement préparé la dévastation de l'Eglise depuis plus de deux cents ans déjà. Car il n'y a, pour l'Eglise, qu'une très mince différence à accepter, à côté de la Sainte Ecriture, les exigences normatives d'événements historiques ou à accepter le Diktat de la Raison, de la Culture, du sentiment esthétique, du Progrès ou encore d'autres Grandeurs et Puissances.»

---

* Fin mai 1934 eut lieu à Barmen, près de Wuppertal/Allemagne, le Synode de l'Eglise confessante allemande alors en train de se constituer. Protestant contre l'envahissement de l'Eglise par le nazisme, cette assemblée élabora, sous l'inspiration de K. Barth, les six thèses de la Déclaration Théologique dont nous célébrons cette année le cinquantenaire.

La première thèse de Barmen est-elle toujours un point de repère en ce qui concerne la question des sources de la prédication et de la théologie, a-t-elle toujours son actualité?

N'est-ce pas simplement contre une hérésie de peu d'importance qu'elle a lutté, rendant ses énoncés très tributaires d'une époque? Le rejet de toute théologie «naturelle» comme source de l'être et du discours de l'Eglise ne repose-t-il pas sur un diagnostic erroné et n'irait-il pas aujourd'hui beaucoup trop de soi? Ce texte si célèbre ne pourrait-il pas donner lieu à toutes sortes d'abus «réactionnaires» (comme la survalorisation du théorique ou du dogmatique liée à une dépréciation du monde)? Aurions-nous affaire à une impasse, à un ghetto de la théologie?

En fait, il est temps de tester l'actualité de cette première thèse. Sans vouloir verser dans une sorte de positivisme ou de fondamentalisme vis-à-vis de ces thèses, il nous faut tout de même demander si, tant au niveau régional qu'au niveau mondial, nous ne sommes pas arrivés aujourd'hui exactement à ce que la Déclaration de Barmen avait combattu si impérieusement, avec tout l'intérêt que nos théologies accordent, tant en Occident que dans le tiers-monde, aux thèmes de l'expérience, de la nature ou du peuple. Peut-être serait-il trop simple de répondre que oui! Aussi essaierons-nous de montrer que Barmen ne cautionne pas tout ce qu'on veut aujourd'hui nous faire croire en théologie, mais que ce texte ne condamne pas non plus tout ce qui, à première vue, semblerait opposé à sa lettre ou à ses intentions. Enfin, nous voyons aussi qu'il faudrait dire aujourd'hui un certain nombre de choses que Barmen, malheureusement, n'a pas dites, par exemple une critique des Etats inhumains ou une référence à la croix de Jésus la mettant en rapport avec ceux qui, aujourd'hui encore, sont «crucifiés».

Essayons de caractériser les fronts où la théologie avait à lutter à cette époque et où elle est mise à l'épreuve aujourd'hui.

Les «Deutsche Christen» et leur théologie

Pour la religion politique du nationalsocialisme, la Nation est une valeur absolue. Le service du peuple est un service divin et toute pensée internationaliste, une activité hostile au peuple. A chaque fois le peuple (sous la forme de l'idée nationale et raciale, «völkische Idee») intervient comme la grandeur décisive de la foi et du service. Cette idée nationaliste anima aussi différents mouvements de Chrétiens Allemands (la «Kirchenbewegung Deutsche Christen» en Thuringe, la «Glaubensbewegung Deutsche Christen» sous la direction du pasteur J. Hossenfelder, le mouvement chrétien-allemand, avec à sa tête plusieurs professeurs de théologie), pour lesquels il s'agissait, en gros, d'établir une synthèse entre l'idéologie nationaliste et le christianisme. Si les uns défendaient l'idée d'une Eglise nationale chrétienne-allemande et essayaient d'intégrer ces «nouveaux actes de Dieu» en l'année 1933 à leur

réflexion et à leur prédication, les autres voulaient absolument la constitution d'une Eglise du Reich et une foi chrétienne confirmant l'idéologie raciste, moyen, pour le christianisme, de retrouver ceux qui avaient fui l'Eglise. Quoi qu'il en soit, la chanson, partout, était la même:

> «En Hitler, pour le peuple allemand, les temps ont trouvé leur accomplissement. Car, par Hitler, Christ, Dieu le Médiateur et le Sauveur, est devenu puissant parmi nous. C'est pourquoi le nationalsocialisme est le christianisme positif en acte.»

ou bien:

> «L'Etat est l'instrument de Dieu pour le maintien extérieur du peuple allemand, et l'Eglise, l'instrument de Dieu pour le maintien intérieur du peuple allemand.»

ou bien:

> «Le but de l'Eglise nationale allemande sera de faire voir au peuple allemand et à l'Etat allemand actuel quelle est la mission la plus profonde des Allemands: Peuple allemand, reconnais que tu es le peuple du Christ, i.e. sois pour les peuples le chemin du retour au Père Eternel.»

C'est ainsi que les «Deutsche Christen» de toute nuance voulaient prendre part à la lutte de libération nationalsocialiste, défendre la race, la tradition populaire et la nation comme des institutions confiées et données par Dieu, combattre le marxisme, le pacifisme et l'internationalisme et faire abjurer les Juifs.

Dans l'étude la plus récente de l'idéologie des «Deutsche Christen», H. J. Sonne a observé que «deux motifs, l'un théologique et l'autre idéologique, se mélangent dans l'idée chrétienne-allemande du peuple. Comme base idéologique, il y a la conviction que le peuple est l'ordre devant lequel toutes les autres conditions de l'existence humaine communautaire et individuelle s'effacent. Par ailleurs, dans un auto-témoignage, en dehors du Christ, on attribue au peuple un statut de révélation divine».

Ce sont les «Deutsche Christen» qui, ayant gagné les fameuses élections ecclésiastiques du 23 juillet 1933, s'emparèrent du pouvoir dans la plupart des Eglises régionales en Allemagne et allumèrent le «Kirchenkampf» par les différentes mesures qu'ils prirent alors.

En regard de la première thèse de Barmen et de théologies modernes du peuple, l'étude de la doctrine chrétienne-allemande soulève quelques questions:

- la question du statut que peut avoir l'histoire comme Révélation: si l'on prenait alors le rapport à l'histoire pour la pierre de touche de l'enseignement théologique et de la prédication, et que la communauté divine se réalisait dans des événements politiques — en sommes-nous arrivés aujourd'hui au même point, même si les formes sont différentes?
- la question de la prédestination d'un peuple: si les prédications avaient alors parlé de l'élection du peuple allemand et de l'union de la communauté chrétienne avec celle du peuple allemand — nous arrive-t-il

aujourd'hui de lire des choses semblables, même si elles se rapportent à d'autres peuples, à d'autres groupes raciaux ou à d'autres couches sociologiques?

— une question au sujet de la Bible: si, alors, on pouvait dire: «nous n'acceptons de la Bible que ce qui nous parle», tout en prêchant le destin de la race et les liens du sang à la place du sang du Christ — ne retrouvons-nous pas là le comportement des 'chrétiens moyens' et les conclusions hâtivement tirées d'expériences d'une certaine relativité culturelle?
— la question de la Révélation: si l'on a alors affirmé que la religion est quelque chose qui part de l'homme, un mouvement psychique de la conscience réflexive, par exemple, en pensant que Dieu apparaît sous des formes variées aux différents peuples et aux différentes races — est-ce que cette opinion, aujourd'hui, ne gagne pas à nouveau du terrain, y compris dans la réaction contre la tradition théologique occidentale coupable d'avoir trop négligé la nature?
— une question au sujet du Christ: si l'idéal arien du héros a été transposé sur le Christ et que le scandale de la croix a été effacé; si l'on a fait passer le Christ pour la personnification historique de la puissance divine intramondaine, si l'on a proclamé la consigne d'un Christ éternel dont l'action peut être perçue dans les événements de la nature ou de l'histoire — est-ce que nous n'avons pas affaire ici à une chanson qui peut tout aussi bien provenir d'autres sphères culturelles et qui, sous le couvert de formulations parfaitement orthodoxes, confondent Jésus-Christ avec toutes sortes de phénomènes naturels ou historiques?
— la question des «ordres de création»: si, alors, les formes de la vie communautaire se sont vu attribuer une importance religieuse, la structure anthropologique du «tu es parce que nous sommes» étant déterminante — est-ce que nous ne retrouvons pas aujourd'hui des conceptions de la vie ou de l'homme pour lesquelles le social et le religieux sont étroitement imbriqués, et qui ne peuvent pas non plus comprendre le message chrétien en dehors des liens naturels, conceptions qui se retrouvent en lutte avec l'individualisme occidental?

Voilà donc les problèmes posés.

La théologie naturelle comme présupposé

Après les destinataires directs de la première thèse de Barmen, il nous faut parler aussi de l'adversaire indirect.

La synthèse que les chrétiens allemands recherchaient entre le christianisme et le nationalsocialisme avait toute une tradition et n'était pas simplement l'affaire d'un opportunisme grossier. Dans les mouvements chrétiens allemands, la pensée théologique et politique allemande a certes porté des fruits aberrants, mais le mot d'ordre d'une théologie de la conciliation existait

depuis le dix-septième siècle: Révélation *et* Raison, Foi *et* Science, Evangile *et* Nationalisme (K. Barth). Savoir si cette image est pertinente dans tous ses détails n'est pas décisif dans notre contexte; de fait, pour l'assemblée de Barmen, la cause cachée des erreurs et des errements se trouve dans la «théologie du trait d'union». C'est pourquoi sa Déclaration s'en prend à la longue tradition de compromis théologique ainsi qu'à sa manifestation la plus récente. Elle lui conteste sa prétention à être normative pour l'Eglise et pour le gouvernement de l'Eglise. Ce n'est pas en tant que telle qu'elle a nié la possibilité d'une théologie naturelle parce qu'il y aurait d'autres événements, puissances, figures et vérités à côté de la Parole de Dieu; mais elle a déclaré hérétique la volonté de faire de ces autres grandeurs une seconde source de Révélation. Face à une foi vague et sans objet pour laquelle, soi-disant, tout ne dépend que de la vie et de l'amour et dans laquelle toutes les oppositions sont camouflées par un «aussi bien que ... de même», il fallait que l'opposition à cette tradition théologique et au système en résultant se pose clairement comme principe de connaissance théologique, et ce, contre tout ce qui asservissait l'Eglise évangélique allemande (Barth). Cette nouvelle proposition théologique partait en guerre contre «le Christ comme Idée», «le Christ et ...», jusqu'au «le Christ et Hitler», et ainsi, en définitive, contre tout ce qui affirmait la possibilité de connaître Dieu en Jésus-Christ *et* dans la Nature, la Raison ou l'Histoire — un procédé qui faisait fureur dans le protestantisme et le catholicisme, tant en Allemagne qu'à l'extérieur de l'Allemagne.

Karl Barth décrit la théologie naturelle comme «la doctrine d'un attachement humain à Dieu qui existerait aussi sans la Révélation de Dieu en Jésus-Christ». La vitalité de la théologie naturelle dépend, en fin de compte, de la possibilité qu'a l'homme de connaître Dieu. Mais la Révélation de Dieu n'est justement pas ce que l'homme choisit comme objet de sa connaissance. L'homme ne veut pas renoncer à la richesse que représente sa faculté de connaissance et il prétendra alors que Dieu peut aussi être connu autrement que par lui-même. D'autre part, la théologie naturelle sait aussi brillamment s'arranger avec la théologie de la Révélation. En tant que théologie naturelle chrétienne, la théologie naturelle s'est créé une sorte de position de monopole, précisément comme théologie de la «conciliation» («Vermittlungstheologie»). Barth caractérise très justement cet arrangement, qui reconnaît pourtant la priorité de la Révélation, d'embourgeoisement de l'Evangile. La vitalité de la théologie naturelle dépend donc de la vitalité même de l'homme. Elle est ainsi une tentative d'empêcher la seigneurie unique du Christ, ne voulant lui accorder la parole que parmi d'autres paroles. Du «aussi» sortira bientôt un «tout seul», c'est pourquoi les synthèses les mieux intentionnées doivent être qualifiées de naïves au vu de leurs conséquences ecclésiales et politiques!

La théologie naturelle, dans la Déclaration de Barmen, est visée essentiellement dans des conséquences ecclésiologiques. Il s'agit ici du lien de l'Eglise

et de l'Etat, et de l'adaptation de l'une à l'autre de ces grandeurs. Depuis le piétisme, mais surtout depuis Kant, la séparation s'est imposée entre les tâches qui incombent à la communauté publique et une foi personnelle, intérieure.

L'Eglise en tant que communauté morale n'a pas le droit d'entrer en concurrence avec le domaine public. Somme toute, cette séparation est ancrée dans la doctrine des deux Règnes qui a conduit l'Eglise à cautionner l'Etat dans sa forme nationaliste, impérialiste et antidémocratique. Inversément, le concept d'Eglise nationale (Volkskirche) qu'a précisé Schleiermacher sert cette relation de l'Etat et de l'Eglise: l'Eglise, par ses membres, donne son empreinte à la société au moyen des familles, des diverses sociétés, des coopératives; mais c'est l'Etat qui représente le peuple dans son entier. Cette combinaison a aussi contribué à rendre l'Eglise allemande spécialement fragile devant le nazisme.

Bien que la Déclaration de Barmen ait suscité la colère de théologiens luthériens qui, au nom de la «Révélation originaire» et des «ordres de création», protestèrent contre le soi-disant «christomonisme» et «antinomisme», la force de la Déclaration de Barmen réside justement dans son christocentrisme, qui est à la fois un aiguillon et une consolation. L'idée de la théologie naturelle qui est à sa base peut être critiquée, mais elle ne manque pas d'actualité: n'est-il pas vrai que, comme théologie de l'homme naturel ou comme théologie bourgeoise, elle est toujours bien répandue dans nos Eglises? Cependant le rejet de la théologie naturelle entraîne les questions suivantes:

- que signifie l'affirmation de la seigneurie unique de Jésus-Christ pour la situation concrète de l'Eglise dans le monde politique?
- jusqu'à quel point l'Eglise ou des groupes chrétiens peuvent-ils s'adapter au contexte culturel et politique?
- est-ce que la prédication de Jésus-Christ peut utiliser tel ou tel instrument politique ou prendre position en faveur de telle ou telle option sans par là même les prendre pour appuis ou en faire, directement ou indirectement, des lieux de la Révélation?
- que signifient les affirmations positives et négatives de cette première thèse de Barmen en ce qui concerne les sciences humaines en théologie?

C'est pourquoi nous devons maintenant nous demander: où et comment rencontrons-nous aujourd'hui une problématique semblable à celle de Barmen? Puisque les contextes historiques et les «Sitz im Leben» ont changé, la référence à Barmen pourrait être déplacée et peu pertinente. A titre d'hypothèse, elle peut néanmoins être utile dans le dialogue avec certains courants du monde théologique actuel, proche ou lointain.

Du Troisième Reich au tiers-monde. Les théologies du peuple aujourd'hui

> «La théologie se développe aussi, entre autre, à partir des expériences d'un peuple et d'une communauté de destin. Comme celles-ci sont très diverses, il doit y avoir aussi une diversité des théologies.»

Dans cette constatation du théologien africain John Pobee, il semble que ce qui importait à Barmen soit devenu quelque chose de secondaire. Face à la Bible et la Tradition, le Christ et la prédication, on pourrait avoir l'impression, tout d'un coup, que l'on privilégie les expériences d'un peuple faites dans une «communauté de destin», la compréhension africaine de la vie, ou des choses aussi douloureuses que le colonialisme ou un combat de libération, par exemple. Est-ce que, avec le recours aux expériences historiques d'un peuple ou d'une couche de la population, nous avons de nouveau à faire à la thèse d'une Révélation extérieure à la Parole de Dieu? La réponse n'est pas si évidente que certains veulent le croire; dans ce domaine il est bien difficile de désigner qui sont les hérétiques! Pour en juger, il faut avancer pas à pas dans toute une démarche de différenciation pour laquelle nous devons rapporter ici un minimum d'information au sujet des théologies du Tiers-Monde.

Le concept de «théologie du peuple» vient d'Amérique latine. Dans d'autres contextes, on parle aussi souvent de «theology at the grass roots». La «théologie du peuple» ne doit pas être confondue avec la religion populaire ou avec une forme populaire de la piété qui, à côté d'aspects positifs, comportent aussi des aspects aliénants nécessitant une approche critique. A la différence de la «civil religion» des pays occidentaux dont il faut bien les distinguer, dans les théologies du peuple, il s'agit du peuple simple, pauvre et souffrant, porteur de promesse et d'espérance. C'est ce peuple, dans une théologie pratiquée et vécue, qui est la base sociale de la réflexion théologique sur la libération en acquérant aussi, par la propagation des communautés de base, une dimension ecclésiologique. Dans ces théologies, le peuple trouve un «espace de résistance, de lutte et d'espérance en face de la puissance oppressante. C'est ici que les pauvres célèbrent leur foi au Christ libérateur et découvrent la dimension politique de l'amour» (conférence de l'Association Œecuménique des Théologiens du tiers-monde à São Paulo, en 1980).

Des textes impressionnants de communautés de base latino-américaines soulignent la longue histoire de la vocation d'Abraham jusqu'au rassemblement du peuple de Dieu aujourd'hui: on peut alors s'identifier directement avec Israël ou évoquer, à titre d'exemple, le souvenir de ses expériences. Aujourd'hui, Dieu est la seule assurance, dans la communauté des frères de la même foi et de la même espérance. C'est sur ce fondement que tous forment ensemble un peuple qui repose sur l'unité des sans-pouvoir, s'appuie sur la Parole de Dieu et s'engage pour la libération. De là, le regard se dirige vers l'avenir: le chemin commun du service et la naissance de l'Eglise au milieu du peuple. G. Gutierrez considère «l'irruption des pauvres» comme l'événement

le plus important de l'histoire latino-américaine la plus récente. Ils sont à la fois porteurs de la théologie du peuple *et* du mouvement populaire pour la libération. Pour des raisons historiques et fondamentales, peuple chrétien et organisation populaire sont pratiquement identiques: le nouveau peuple de Dieu se retrouve un avec la masse de ceux qui sont devenus conscients de leur situation et de leurs droits. «Seules les communautés nées parmi les hommes croyants et opprimés sont capables d'apporter le Royaume de Dieu aux masses. Les communautés de base chrétiennes sont les lieux privilégiés où les pauvres lisent la Bible et s'approprient son message dans leur langue, et où nous vivons des moments de rencontre fraternelle dans lesquels nous pouvons voir Dieu comme notre Père.»

En fait, nous ne trouvons pas aujourd'hui des théologies du peuple seulement dans les communautés de base latino-américaines, mais aussi en Corée, aux Philippines, en Inde, tout aussi bien qu'en Afrique. Alors qu'en Amérique latine le peuple, comme donnée sociologique, est devenu le sujet de la théologie, il est devenu en Asie aussi, l'objet de la recherche et de la réflexion théologique. Quant à l'Afrique, on peut parler de théologie du peuple pour autant que la sagesse populaire (et spécialement les proverbes) soit intégrée à la compréhension du message chrétien, ou que la théologie pour le peuple de Dieu soit développée sur l'arrière-fond de la religion traditionnelle. Dans la variante de la «théologie noire», on reparle du «peuple noir» en tant que sujet et qu'objet du salut de Dieu.

«La préoccupation de la théologie africaine consiste, dans les troubles et les changements de notre temps, à traduire l'essentiel de la foi chrétienne dans une forme de pensée authentiquement africaine, pour amorcer un véritable dialogue entre elle et les cultures africaines», affirme John Pobee que nous avons déjà cité. Cette forme de pensée authentiquement africaine prend naissance dans le cadre d'une ontologie profondément religieuse: la religion traverse tout, de telle sorte que les institutions de la société et le comportement humain sont inséparablement liés au monde des esprits et à la religion. La naissance, la puberté, le mariage, la mort, le veuvage, la moisson, le rôle du chef — tout a une référence religieuse. Malgré une mobilité croissante, le signe distinctif par excellence de l'anthropologie africaine reste les liens de sang: non pas 'cogito ergo sum', mais 'cognatus ergo sum'. Notons encore que la tentative d'introduire l'Evangile dans le contexte africain au moyen des conceptions morales et des représentations traditionnelles suppose une grande similitude entre ces éléments africains et la foi biblique. Ainsi il y a donc un pont entre ces deux grandeurs, entre les «éléments africains» et «l'essentiel de la foi chrétienne»: d'un côté l'idée d'une Révélation naturelle, et l'idée, de l'autre côté, que la sagesse populaire (proverbes, mythes, chants, poésies, rites et mœurs) peut véritablement traduire les énoncés bibliques. On pourrait encore mentionner chez Pobee, la tentative de parler de Jésus comme «chef» et comme «ancêtre» surclassant tous les autres. Cette christologie royale ne

manque cependant pas de s'attirer les critiques d'autres théologiens africains qui y voient une «theologia gloriae.»

Pour placer l'Afrique et le message chrétien dans une relation vivante de l'un à l'autre et pour s'écarter des généralisations piétistes, tant l'idée d'une continuité entre la Nature et la Grâce que celles d'une Révélation progressive et de l'universalité de Dieu sont nécessaires. Cependant on a aussi demandé si, avec les théologies africaines du peuple, on n'a pas à faire à une «ethnothéologie» plutôt qu'à une théologie de la libération, ethnothéologie qui serait donc une sorte de parallèle aux essais chrétiens-allemands donnant une vision romantisée du passé et dégénérant ainsi dans une sorte de «homeland theology». Cette critique est exercée avant tout par les théologiens noirs d'Afrique du Sud (critique aussi à l'égard du théologien noir américain James Cone). Parce que la théologie blanche de l'apartheid est justement une théologie du peuple, la théologie noire n'a aucun droit de l'être aussi, même si, naturellement, elle se réfère à l'injustice à laquelle les Noirs sont quotidiennnement asservis. «La théologie noire est un appel passionné à la liberté, et, si elle s'adresse aux Noirs, elle espère cependant que des Blancs écouteront et seront sauvés» (Bœsak).

La théologie noire prend au sérieux ce que la théologie chrétienne a ignoré jusqu'ici, à savoir la situation des Noirs. La concentration sur les pauvres et les opprimés correspond tout simplement à l'Evangile, puisque le Dieu de la Bible, très éloigné du Dieu des Blancs, est un Dieu du droit et de la liberté, exigeant un comportement humain.

En Asie, le climat est différent. «La source de notre théologie politique en Asie est le peuple — les humiliés, les opprimés, les exploités. Et la force de notre éthique politique résulte des larmes que des hommes ont versées sur leur propre misère ou sur celle des autres», déclare Choan-Seng Song de Taïwan. Ainsi, la libération est devenue un thème dominant en Asie, et ceci, dans un contexte culturel déterminé par la pauvreté et un cadre fortement religieux. En prenant à un pêcheur les eaux où il pêche ou à un paysan la terre qu'il cultive, on les dépouille tout autant sur le plan spirituel que physique (R. Fung). C'est pourquoi la libération visera un but global: elle sera libération *par rapport* au monde sacral, ordonné de façon cyclique et conformément au clan, *en faveur* d'une responsabilité vis-à-vis de la terre et du changement de la société, *en vue* du but final de l'histoire. En rapport à l'attitude spirituelle des Asiatiques, on n'a pas le droit d'inféoder le «développement» à l'idéologie occidentale et marxiste de la possession des biens, mais il faut au contraire prendre en considération l'ascèse traditionnelle du renoncement et de la pauvreté volontaire.

A côté de la théologie des paysans aux Philippines, où de simples paysans, pour la plupart dépourvus de terres, mènent ensemble des discussions politiques et théologiques sur l'Evangile, la théologie coréenne du Minjung a fait sensation ces derniers temps. «Min» désigne traditionnellement les gens qui

n'appartiennent ni à l'aristocratie, ni à la bureaucratie féodale; «jung», ce sont les couches les plus basses de la société, le simple peuple. D'un point de vue sociologique, économique et politique, les Minjung, ce sont donc les pauvres, ceux qui n'ont pas de formation, qui ont été privés de leurs droits et qui, lors de soulèvements populaires ont déjà eu l'occasion de faire parler d'eux. Au début des années septante, les chrétiens coréens ont commencé à participer activement au combat contre la dictature, pour la démocratie. Certaines Eglises de Corée du Sud ont rapidement été persécutées et sont devenues des Eglises confessantes. La théologie du Minjung s'est développée au même moment que les luttes des étudiants, des intellectuels, des journalistes, des paysans et des travailleurs en faveur du peuple. Des professeurs et des pasteurs, qui faisaient partie des conducteurs spirituels du mouvement du Minjung et qui avaient été arrêtés, confessent aujourd'hui que leur temps de prison a contribué de façon essentielle à leurs réflexions. C'est là-bas qu'ils ont rencontré pour la première fois le Minjung. La rencontre de criminels, de prostituées et de voleurs suscita une compréhension nouvelle pour «Jésus au milieu d'une société douteuse», pour sa fréquentation des pécheurs, des putains, des péagers, des vagabonds, des mendiants et des mercenaires, bref: sa fréquentation du «ochlos» qui est si important dans l'Evangile de Marc.

Le professeur Ahn Byung Mu a analysé ce terme pour clarifier le rapport de Jésus au Minjung: le «ochlos» inspire de la crainte à la classe dominante de Jérusalem, mais il est l'objet d'un amour illimité de la part de Jésus. Sa langue est celle des paraboles et des histoires. Jésus est avec le Minjung; il est lui-même Minjung. En outre, il y a beaucoup d'aspects qui sont importants pour les théologiens et les poètes du Minjung, par exemple le fait que Dieu prenne part à l'histoire et que le Minjung soit son partenaire dans l'alliance, ou bien que la crucifixion soit le point culminant d'un processus dans lequel le Minjung devient maître de son propre destin. Les danses des masques, les récits et la musique populaire nous transmettent la vraie voix du Minjung. Ce faisant on découvre le HAN, produit par la souffrance: un état abattu, la résignation, l'impuissance, une situation sans issue. Au désir de revanche répond le DAN: dépassement de soi-même et rupture avec la spirale de la violence, la révolution de l'amour qui a pour but la réconciliation. A côté de l'ancienne tradition coréenne, on aura peut-être aussi senti l'influence de Dom Helder Camara et Ernesto Cardenal. Quoi qu'il en soit, la théologie du peuple, en Corée, n'est pas un produit académique. Elle naît d'une souffrance concrète, en prison. On rencontre Dieu dans la souffrance, ce qui motive une théologie de l'action plutôt qu'une théologie de la Parole. A la différence de l'idéologie nationaliste des années trente, ce n'est qu'à la croix que, pour la théologie populaire coréenne, il y a une identité possible avec Dieu.

En ce qui concerne d'éventuels parallèles à l'idéologie chrétienne-allemande, le butin pourrait être plus riche auprès des théologiens asiatiques en général, et indiens en particulier!

Là-bas, à partir du Christ universel, du «Christ cosmique», on y développe des enseignements qui s'approchent vraiment beaucoup d'une «théologie du trait d'union». La Bible toute seule ne pourrait pas résoudre le problème indien du salut (R. Pannikar); le Christ serait quelque chose comme le principe cosmique du Brahman; l'histoire d'Israël serait une sorte de symbole et d'exemple de la manière dont Dieu agit au milieu d'autres nations (Song). Voilà qui est très important en vue d'une prise de distance par rapport à la théologie occidentale, et permet aux Eglises asiatiques de prendre part à la construction de leurs nations. A tort ou à raison, notre passé ne les préoccupe pas (Barmen, par exemple, et ses interdictions!) qui apparaît ainsi dans une nouvelle lumière, fortement relativisé. Mais a-t-on réfléchi aux conséquences politiques et théologiques possibles?

Les théologies du peuple et la question des sources de la Révélation

Essayons de tirer un bilan. Du point de vue purement formel, il y a un certain nombre de correspondances entre la théologie du peuple du troisième Reich et celles du tiers-monde: le peuple en Afrique, en Corée, aux Philippines, à Taïwan ou au Brésil, en chemin vers Dieu, est considéré comme le sujet de la théologie et comme porteur de la promesse; ses lieux de vie sont le contexte décisif dans lequel il s'agit de comprendre l'action de Dieu dans l'histoire, le présent et le futur; toute l'Eglise est considérée en tant que partie d'un peuple, au service des traditions et des structures sociales de ce peuple; parfois il y a même une identification entre le peuple et le peuple de Dieu! Cependant il ne s'agit pas du même phénomène. De toute évidence il ne faut pas confondre ce qui est «nationaliste» avec ce qui relève du «peuple». Dans les théologies du peuple, il ne s'agit pas plus d'une mythologie de l'histoire que de la glorification d'un passé ou d'un présent, mais bien d'une sociologie liée à une classe et de la réalisation d'un principe humain et égalitaire (en Afrique avec une nuance conservatrice). Par contre, avec les chrétiens allemands, comme en général avec les nazis, ce n'est pas du tout les pauvres, les sans-pouvoir et les exploités qui se trouvaient au centre; tout au contraire, l'idéologie se dirigeait contre les pauvres et les malades qui portent préjudice au corps de la nation et que, pour cette raison, il faut éliminer. La théologie des chrétiens allemands n'était pas non plus une théologie faite à la base et avec la base puisqu'il en allait pour elle du Führer et de son autorité ainsi que de l'adaptation de l'Eglise au système d'une société déjà organisée de fond en comble. Dans les théologies du peuple, ce n'est pas une grandeur collective qui est au centre, mais les hommes en tant que sujets agissants de l'histoire.

Le débat devient plus explosif avec la question du rapport qu'il y a entre le peuple et le peuple de Dieu. N'avons-nous pas observé une identification un peu trop rapide (qu'elle soit directe ou indirecte, parfois consciente ou inconsciente n'y change rien) entre le peuple et le peuple de Dieu, les pauvres et ceux

qui sont sauvés, les opprimés et le Crucifié? Dans la théologie du Minjung et dans les communautés de base, les textes bibliques de la servitude et de l'exode, de l'exil et du retour ont une signification exemplaire pour ce qui arrive aujourd'hui au peuple des pauvres. Les événements du salut sont répétés de telle sorte que la distance historique et qualitative entre le peuple de Dieu et le peuple des croyants disparaît rapidement derrière l'intérêt, d'ailleurs justifié, que l'on a à cette identification. Que Dieu révèle sa volonté, en Corée, dans et par le Minjung, et spécialement dans son histoire et sa culture (Younghak Hyun) n'en est qu'un exemple. Les pauvres sont-ils au centre de l'Evangile tout simplement parce qu'ils sont pauvres ou seulement parce que Jésus fait d'eux l'objet de la promesse? Que l'Evangile signifie pour eux une bonne nouvelle et pour d'autres un jugement ne repose pas sur leur propre misère, mais sur la parole de Jésus. La misère peut ouvrir l'homme à Dieu, mais elle peut tout aussi bien l'enfermer, comme les riches. Il n'est nullement dit que le peuple des pauvres pose les vraies questions et a les vraies réponses, alors que les questions des riches se seraient avérées illusoires. S'il est juste que les pauvres soient le thème théologique numéro 1, cela ne leur donne cependant pas le droit d'élever leur situation au rang de révélation théologique. Le peuple ne peut jamais être eo ipso le peuple de Dieu, au contraire, il ne peut le devenir que dans la Parole, dans la foi, l'amour et l'espérance. Ici, il faut dresser un écriteau d'avertissement à partir de la première thèse de Barmen, mais il ne faut pas oublier non plus qu'au nom de la pureté de la Parole de Dieu, des expériences douloureuses de notre monde contemporain pourraient être ignorées.

Il y a ensuite le reproche que l'on fait aux théologies du tiers-monde d'être des théologies «politiques» tout comme la théologie des Chrétiens Allemands l'était, dans tout son style, son pathos et son contenu, mais cette fois-ci avec une affinité pour le marxisme. La controverse, aujourd'hui comme autrefois, est de savoir si la théologie politique de quelque sorte qu'elle soit ne mélange pas de façon inadmissible le salut, l'histoire du salut ou le Royaume de Dieu avec l'histoire politique du monde. Y a-t-il, entre la théologie qui souligne la souveraineté de la Parole et celle qui identifie la réalité de l'homme avec l'histoire de Dieu, une troisième voie qui soit autre chose qu'une simple construction de la pensée? Les théologies du peuple sont, pour la plupart, très conscientes de ce problème. La question est justement discutée entre les Latino-Américains (Leonardo Boff — J. Miguez-Bonino) alors que la théologie noire (A. Bœsak) est très attentive à ce qui pourrait être de possibles impasses... sans pour autant que l'idée clef de l'unité de l'histoire doive être abandonnée. Dans le Minjung, par exemple, l'histoire du salut et l'histoire du monde se rencontrent. Ainsi on pourrait craindre que, dans certaines théologies du peuple et de sa libération, l'histoire puisse devenir une sorte de source de la Révélation. H. H. Wolf a mis, déjà dans les années soixante, cette tendance en relation avec la doctrine des Deutsche Christen, en s'appuyant sur

la thèse du théologien et sociologue indien M. M. Thomas suivant laquelle Dieu agit en général dans l'histoire universelle et concrètement dans les changements révolutionnaires. Heureusement, les théologiens du tiers-monde ne se laissent pas imposer les questions dogmatiques de l'histoire européenne qui n'est pas la leur. D'un autre côté, l'idée, tout à fait juste, d'une nécessaire participation à l'histoire ainsi qu'une certaine distance prise à l'égard de notre dualisme européen si fatal, n'ont pas conduit à une intelligence beaucoup plus profonde de cette ancienne problématique. Saura-t-on éviter les arguments à bon marché? Celui qui veut concilier la libération et le salut l'un avec l'autre doit distinguer entre ce qu'il nous est possible et nécessaire de réaliser, et le fondement, transcendant, de toute libération. Sans quoi la Justification sera transformée en Sanctification, et la distance, toujours présente entre le projet de libération de l'Evangile et les essais contemporains de le suivre, disparaîtra. «Rien, dans tout le christianisme, n'est plus nécessaire, dit Ernst Käsemann, que de séparer clairement l'idéologie de l'Evangile, que ce soit l'idéologie de la bourgeoisie ou celle des révolutionnaires.»

Enfin, il nous faut poser des questions dans une autre direction: la théologie du peuple en Afrique ne ressemble-t-elle pas, de façon menaçante, à la ligne de l' «Anknüpfungspunkt» et de la théologie naturelle, quand l'Eglise doit reconnaître, à côté et en dehors de la Parole de Dieu, le monde des représentations africaines de la vie comme source de sa prédication et quand elle doit se mouvoir à l'intérieur de l'ontologie religieuse des peuples noirs, allant peut-être jusqu'à respecter les ancêtres et la forme communautaire de toute vie? Nous atteignons ainsi le point névralgique de ce débat fascinant sur le contexte et sa signification pour la théologie. Il se peut très bien que, pour beaucoup de raisons, il soit juste de prétendre que la théologie (et Barmen aussi) est toujours marquée par la contextualité (culturelle, géographique, personnelle et idéologique) et que ce n'est qu'en tant que telle qu'elle a droit de cité dans l'Eglise universelle contemporaine. C'est avec de bonnes raisons que l'on peut se décider pour cette affirmation de méthode aux si vastes conséquences et prendre ainsi position contre la première thèse de Barmen. Mais peut-on le faire à la légère, en face de «l'abomination et des désolations» que la théologie de l'Anknüpfungspunkt a entraînées historiquement? Cette objection peut ne pas porter sur les théologies de la praxis dont nous avons parlé parmi les théologies du peuple. Mais si cela se vérifiait que, chez elles, au lieu d'une théologie naturelle, il faille parler d'une «praxis naturelle», d'une praxis qui reprendrait le rôle de la raison comme preambula fidei, et où la réflexion sur la foi ne fait figure que de deuxième étape? La praxis peut présenter une épaisseur telle qu'elle n'ait en somme plus besoin d'un deuxième pas qui lui succèderait et qui n'aurait tout au plus qu'une fonction de confirmation, de justification. C'est ici qu'il faut demander s'il existe vraiment une praxis dont l'évidence s'éclaire elle-même, praxis autosuffisante et qui s'impose comme vérité. Cette praxis pourrait-elle vraiment être source de

la Révélation et de la prédication? Que l'on ne s'y trompe pas: la praxis du peuple ne possède jamais une telle innocence virginale au point de s'en sortir sans présupposés théoriques ni options. D'un point de vue théologique, elle suit l'action créatrice de Dieu comme action créatrice de l'homme, et, même comme principe de connaissance (ratio cognoscendi) elle est dépendante de la Révélation. Par là nous ne sous-entendons nullement que les théologies du peuple se seraient éloignées de la Parole que la première thèse de Barmen a défendue avec une telle véhémence. Que Dieu ait pris parti pour «le peuple» et que son salut veuille se réaliser au milieu de l'histoire, sans pour autant s'y épuiser, les théologies du peuple le doivent elles aussi à cette Parole unique dont elles ont fait l'expérience dans des contextes différents et dans des situations transformées qui devaient conduire à une action politique et ramener de celle-ci à la Parole de Jésus-Christ.

Nous nous trouvons donc devant un phénomène paradoxal: si, dans les années du nationalsocialisme, c'était la première thèse de Barmen qui avait apporté au peuple une libération et qui, en tout cas sous une forme théologique, devait représenter un non-conformisme et une protestation, ce sont aujourd'hui les «théologies du peuple» qui incarnent la protestation et la libération potentielle vis-à-vis des puissances et des situations politiques de domination. Elles sauvegardent l'office de veilleur en face de l'Etat et ne se comportent donc justement pas comme la théologie nationaliste et raciste des Deutsche Christen. Sont-ce donc les théologies du peuple et non celles de la Parole qui maintiennent la tradition de Barmen? En fait, le déplacement de l'optique, des situations et de l'argumentation est frappant si l'on pense par exemple à la théologie boers de l'apartheid en Afrique du Sud, avec son pathos et ses airs si calvinistes et bibliques, et qui, pourtant, ne fait pas peu penser à la théologie du peuple du mouvement chrétien allemand. Des observations superficielles rangeront au contraire la théologie noire aux environs immédiats de cette idéologie nationaliste, alors que c'est justement elle qui annonce, vit et souffre avec le Christ, moqué, exécuté et ressuscité. Ainsi, la Confession de Barmen est citée toujours et à nouveau aussi par ceux qui, ecclésialement, théologiquement et politiquement, font front contre la théologie du peuple blanc ou qui, comme en Corée, sont persécutés.

C'est pourquoi il n'est pas certain non plus que les cercles évangéliques, qui se réclament volontiers de la Parole de Dieu inspirée et infaillible comme seule source de la Révélation, parlent vraiment dans la tradition de Barmen. La première thèse demeure un signal entre les fronts de son époque ou d'aujourd'hui. Aujourd'hui aussi, elle ne dit rien de plus ni rien de moins que le caractère incontournable de Jésus-Christ et pour l'Eglise et pour la théologie.

Une question en suspens: la théologie naturelle

Comme nous l'avons vu, la première thèse de Barmen s'est prononcée contre la domination vieille de plusieurs siècles de la théologie naturelle (ou théologie de la conciliation) dans l'Eglise. Il nous faut aussi jeter un coup d'œil rapide dans cette direction en ce qui concerne la situation actuelle de la théologie. Que les développements de Barth soient justes ou non, il est de toute façon intéressant que, là où une théologie naturelle est représentée d'une manière ou d'une autre, on ait souvent (pas toujours!) les plus grandes difficultés avec les questions aujourd'hui décisives pour la foi comme celles de l'Afrique du Sud ou des armes atomiques. Dans ces cas, la théologie naturelle signifie foi *et* argent, paix *et* politique de la sécurité par l'armement, Dieu *et* anticommunisme, salut *et* équilibre des forces, où l'on peut biffer ce «et» dans de nombreux cas et renvoyer la Parole à l'arsenal des opinions privées. Cela doit suffire sur ce sujet. On ne parle pas non plus des tentatives faites par E. Jüngel et Chr. Link de reprendre, à partir de l'enseignement de Barth sur les paraboles du Royaume et les lumières de la création (cf. Dogmatique § 69), les intentions légitimes de la théologie naturelle et de les lier à la reconnaissance de la Révélation.

Par contre, il me semble nécessaire de faire quelques remarques critiques au sujet du slogan, si prisé aujourd'hui, de «l'expérience». L'élément rationnel chargeant par trop le cérébral est aujourd'hui très largement méprisé et l'on exige une activité bien équilibrée de toutes les parties du corps. Avant tout, c'est l'expérience de soi que l'on fait par soi-même qui ouvre le chemin vers la vérité, et la vérité est celle de l'homme en tant qu'individu. Chacun est appelé à se mettre à la recherche de sa propre vérité et ainsi à se retrouver soi-même. Cette quête de soi par soi, peut-être par le moyen de la méditation et de la mystique, contient la promesse de surmonter les phénomènes d'aliénation et par là aussi la promesse du bonheur que les religions avaient prévu pour l'au-delà et que les théories de la libération rapportent au monde d'ici-bas. Le thérapeute reprend par la même occasion le rôle du médiateur religieux; comme dans l'événement de la justification, une substitution et une contre-substitution ont lieu, la naissance naturelle étant surclassée par une deuxième naissance (peut-être au moyen d'un cri primal). La prédication s'accroche à l'homme, à ses expériences et à ses sentiments, pour lesquels, sans autre, la Bible peut toujours présenter un exemple approprié. Ce dont on ne peut faire l'expérience ne peut pas être vrai; cela ne peut rien avoir à faire non plus avec le vrai Dieu. Sans aucun doute, la psychologie est devenue une sorte de religion ou d'Ersatz de religion, munie aussi, par ailleurs, de tous les phénomènes de charlatanisme qui caractérisent la religion. Les raisons en sont des plus compréhensibles si l'on pense au développement de nos sociétés.

A cela correspond le fait que la réalité de l'homme et de son monde, tels qu'ils sont accessibles aux sciences de l'expérience, en particulier la psycho-

logie et la sociologie, la politologie et la pédagogie, soient devenus les paramètres de toute déclaration théologique.

Mises au défi par le biais de ce que l'on appelle les sciences humaines, la théologie et l'Eglise éprouvent le violent besoin d'une démarche plus empirique, d'un meilleur ancrage, plus solide, dans la réalité du monde et de l'homme. La théologie comme reconnaissance de la Révélation et prédication de la seule Parole de Dieu peut encore, plus ou moins, être tolérée comme condition préalable nécessaire à l'action chrétienne, mais, dans la plupart des cas, elle est bien plutôt raillée comme une perte de temps inutile et une activité encore pré-scientifique. On reste dépendant de l'utilitarisme tant que la foi chrétienne doit se montrer utile et capable d'action pour trouver sa légitimation. L'exigence d'un lien plus fort à la réalité peut naturellement servir des intérêts très différents, en permettant tout aussi bien une adaptation aux situations qu'une critique plus ou moins forte des situations données. Le débat au sujet de la place des sciences humaines en théologie s'est toujours joué sur ce point. Il en va toujours d'une libération: que ce soit face à des conceptions surannées de l'existence croyante dans le monde, ou face à une conscience naïve vis-à-vis des structures, des mécanismes ou des facteurs du pouvoir, chaque fois il s'agit d'une libération en vue d'une existence chrétienne renouvelée et plus pertinente.

Il va naturellement sans dire que, à côté de la psychologie, la sociologie et avant tout l'économie ont à fournir un travail d'information très longtemps méprisé et négligé dans l'Eglise et la théologie. Mais peut-on les cautionner à un tel point qu'on les considérerait non seulement comme utiles, d'une manière ou d'une autre, à la connaissance de la Révélation chrétienne, mais qu'elles en viendraient même à en déterminer la logique et le sens? Est-ce que la connaissance scientifique ne se comporte alors pas comme si elle découlait d'une Révélation jusqu'à en devenir une source de la prédication? Lorsque l'on traite la question du rôle des sciences expérimentales à l'intérieur même de la recherche d'une connaissance théologique, est-ce que l'on ne voit pas paraître à nouveau sur la table le vieux problème de la théologie naturelle, d'autant plus que les sciences expérimentales ne nous confrontent pas seulement à des données neutres, mais à la raison critique et à des jugements de portée générale? Même ce qui relève de l'expérience repose en définitive toujours sur des modèles.

Dans la théologie protestante la plus récente, il y a passablement d'exemples qui suscitent ce genre de questions, malgré Barmen, ou peut-être même à cause de Barmen. En effet, suivant ce synode, le néoprotestantisme, l'Aufklärung et l'émancipation n'ont aucun droit ni aucun avenir dans l'Eglise de l'unique Parole. C'est de l'avis de E. Bethge, précisément ce qui rend leur attrait si grand et qui augmente sans doute le désir de réintégrer les sciences humaines à la théologie, allant peut-être jusqu'à les considérer tôt ou tard comme une seconde source de la Révélation.

On peut très bien remarquer dans les livres de Hans Küng «Etre chrétien» et «Dieu existe-t-il» les avantages indéniables qu'apporte l'intégration de la philosophie et d'autres sciences de l'homme comme critères indirects de vérification. La crédibilité du discours sur Dieu est fondée lorsque celui-ci est recouvert par l'expérience concrète de la réalité de l'homme et du monde, qu'il lui est relié et qu'il est médiatisé par elle. Mais apparaît en même temps le danger de voir le Tout Autre de la Révélation perdre sa pointe critique pendant que cette entreprise d'une «nouvelle adaptation» aboutirait à un Dieu pour les intellectuels et leur question du sens, et non plus tellement à un Dieu pour les pauvres et leur soif de justice.

Nous ne pouvons cependant pas poursuivre maintenant chacune de ces tendances pour elle-même. Si, d'une part, la théologie ne peut renoncer aux sciences non-théologiques en général et à celles de la religion en particulier (que l'on pense par exemple à la critique de la religion ou aux conséquences pratiques des énoncés théologiques), et que, d'autre part, la théologie ne peut pas non plus prétendre se fonder sur elles, il en résulte une situation vraiment inconfortable... il faudra pratiquer la théologie comme un essai de «rendre compte de l'espérance qui est en vous» (1 Pierre 3,15). C'est ainsi que la théologie a sa propre légitimité répondant à ses propres lois qui ne peuvent être échangées contre d'autres méthodes. La théologie n'a pas le droit de confondre la Parole de Dieu en Jésus-Christ avec d'autres paroles. Message sui generis, l'Evangile ne se laisse pas réduire à d'autres paroles, pas plus qu'il ne se laisse confondre avec elles ou déduire d'elles. L'Evangile dont la théologie rend compte ne nous confirme pas dans nos opinions préétablies, mais il les critique. Cela empêche les synthèses ou les harmonisations trop rapides avec d'autres sciences, au nom d'une compréhension moderne du monde. La vérité de la Révélation de Jésus-Christ ne dépend pas plus de ces sciences qu'elle ne dépend d'ailleurs de la théologie elle-même.

«Rendre compte» signifie cependant que la théologie répond à son propre logos par un discours logique, cohérent et clair. C'est pourquoi elle est une science humaine et non pas divine et dépend en tant que telle de l'aide d'autres sciences pour pouvoir considérer son objet propre d'un regard neuf. Et elle est suspecte, justement parce qu'elle veut rendre justice à ces deux choses. Cela suscite l'hostilité aussi bien du rationalisme critique qui la tient pour une pseudo-science que d'un piétisme ou d'un fondamentalisme a-critiques («Jésus n'est jamais allé à l'Université»). La théologie affirme que la Révélation se trouve ailleurs que dans la raison critique, mais cette dernière lui est indispensable pour son travail de compréhension. La théologie n'a ni la possibilité ni le droit de sortir de ce cercle; c'est ce qui explique sa relative solitude dans la maison des sciences.

En tant que «théanthropologie» (Barth), la théologie ne peut pas se dispenser de la description scientifique du monde et de l'expérience de l'homme. Il y a ici un dialogue, mais aussi, dans le meilleur sens, un effort apologétique.

Les expériences individuelles et sociales sont importantes pour l'effort de connaissance théologique. Une saisie scientifique de la réalité perçue et vécue peut aider à reconquérir l'espoir et la liberté pour les hommes, ainsi qu'à briser les chaînes qui tiennent l'Evangile prisonnier. L'expérience, comme moment d'une vérité intersubjective, doit être distinguée de l'irrationalisme. Mais privilégier le contraire de la raison, se contenter d'une pensée paresseuse ou se complaire dans l'irrationnel serait vraiment la dernière des choses permises à la théologie. Quoi qu'il en soit, son objet conserve sa propre indépendance même en face des lois de la pensée humaine.

* *
*

Qu'y aurait-il donc à apprendre aujourd'hui de la première thèse de Barmen?

1. En aucun cas nous ne savons a priori où Dieu est présent, que ce soit dans les conflits contemporains qui agitent le monde ou dans les expériences de libération d'un peuple. On ne peut pas non plus déduire Dieu à partir des expériences humaines, car on peut tout aussi bien faire de «mauvaises expériences avec l'expérience» (Sauter). Dieu reste celui qui, inconnu de nous depuis toujours, vient à notre rencontre dans la figure étrange du Crucifié. Il n'y a pas de connaissance ou d'expérience immédiate de sa présence, mais celles-ci n'existent jamais que dans le détour par ce témoignage toujours attaquable et indémontrable qu'est celui de l'Ecriture, ainsi que dans la confession vécue. Sans doute est-il bien plus difficile et astreignant de s'interroger ainsi à son sujet et de vouloir se mettre à son écoute de cette manière plutôt que de se contenter d'interpréter une théorie ou une expérience à l'aide de quelques citations bibliques.
2. Et pourtant, le besoin d'une connaissance directe et d'une expérience originaire de Dieu conduit à de nouveaux fronts de nature éthique, politique et sociale. Il est trop facile de se contenter de considérations générales sur la conduite des hommes par Dieu ou au sujet de ses intentions vis-à-vis du monde. De nouvelles expériences suscitent de nouvelles connaissances. Dieu veut un Shalom global pour sa Création et une Réconciliation qui corresponde à sa Grâce sans prix. C'est pourquoi la prédication de l'unique Parole de Dieu ne peut pas reléguer les efforts incessants en vue de la libération, de la justice et de la paix au rang de simples viennent-ensuite; une opinion qui s'est d'ailleurs impérieusement imposée à partir des expériences de la mission chrétienne dans le passé et dans le présent. Parler en toute responsabilité de la présence concrète de Dieu dans le monde paraît donc être le grand commandement de l'heure. Il en va de même pour la nouvelle Création et son lien à notre histoire ainsi que pour ce que nous confessons être la véritable humanité de l'homme.

3. De toute façon, la prédication de la seule parole de Dieu conduit à une nouvelle prise au sérieux de l'histoire actuelle et de l'histoire à venir du Royaume de Dieu. «Frères, dans votre espérance d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre, restez fidèles à la terre!» dit un document œcuménique. Cela n'est possible que parce que l'espérance conduit par dessus les antagonismes et les contradictions de la terre.

En référence positive et «négative» à la première thèse de la Déclaration de Barmen, nous aimerions redire à l'Eglise et à la théologie leur mot d'ordre: Retour aux sources — En route vers l'espérance!

BIBLIOGRAPHIE

Textes relatifs à Barmen en français dans B. REYMOND, *Une Eglise à Croix gammée,* Lausanne 1980, p. 261-296.

E. WOLF, Barmen, *Kirche zwischen Versuchung und Gnade,* München 1957, 1970[2].

G. VAN NORDEN, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung,* Gütersloh 1979.

H. J. SONNE, *Die politische Theologie der Deutschen Christen,* Göttingen 1982.

K. BARTH, *Dogmatique* § 26 (la cognoscibilité de Dieu), vol. 6, Genève 1956.

W. FÜRST (Hrsg), *Dialektische Theologie in Scheidung und Bewahrung,* München 1966.

J. POBEE, *Toward an African Theology,* Nashville 1979.

A. BOESAK, *Farewell to Innocence,* Kampen 1976.

Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge, Paris 1979.

Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'Apartheid, étude historique et principaux textes de la théologie noire sud-africaine, Paris 1978.

JOSÉ RAMOS RÉGIDOR, *Gesù e il risveglio degli oppressi,* Milano 1981.

Lumière et vie (159/1982); *Etudes théologiques et religieuses* (1/1983); *Foi et vie* (4/1981).

CHOAN SENG SONG, *Les larmes de Madame Meng,* Lausanne 1983.

S. LEE, «La théologie du Minjung», *Journal des Missions évangéliques* 157 1982/3, p. 134-139.

KIM YONG BOCK (éd.), *Minjung Theology. People as subjects of history,* Singapore 1981.

E. KÄSEMANN, *Kirchliche Konflikte,* Göttingen 1982.

E. BETHGE, «Das Barmer Bekenntnis in der dritten Generation», *Evang. Kommentare* 1974, 405-408.

K. BLASER, *La Mission: dialogues et défis,* Lausanne/Genève 1983.