Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 37 (1987)

Heft: 4: "Du sens interne" : un texte inédit d'Immanuel Kant

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 9 mai 1987 : Karl Barth et la philosophie essai de clarification

Autor: Leuba, Jean-Louis

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381343

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: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 119 (1987), P. 473-501

Société romande de philosophie
Séance du 9 mai 1987

KARL BARTH ET LA PHILOSOPHIE

Essai de clarification[1]

JEAN-LOUIS LEUBA

Le thème «Karl Barth et la philosophie», qui fera l'objet des quelques réflexions que je voudrais vous soumettre, peut être compris en deux sens.

Un tel titre peut signifier que l'on va étudier quel type de philosophie est contenu dans la théologie de Barth, quoi qu'il en soit de l'opinion du théologien à cet égard.

Il peut aussi signifier que l'on va s'attacher à ce que Barth lui-même pense de la philosophie.

S'en tenir à la première option signifierait que l'on se placerait en dehors de la pensée de Barth pour juger de ses implications philosophiques; entreprise qui sans doute n'est pas illégitime en soi, mais qui, on le sait, aboutit à un constat singulièrement difficile à formuler, tant il paraît incohérent. On peut en effet situer Barth dans les mouvances philosophiques les plus diverses, l'aborder sous l'angle du platonisme[2], du kantisme et, plus encore, du néokantisme[3], de Kierkegaard[4] et des existentialistes ultérieurs[5], de la phénoménologie[6] et finalement de l'agnosticisme[7]... l'énumération pourrait se pour-

[1] Communication faite à la Société romande de philosophie lors de son assemblée annuelle du 9 mai 1987 à Rolle.

[2] Cf. par exemple mon article «Platonisme et barthisme» in *Etudes barthiennes,* Genève 1986, p. 71-95.

[3] Cf. Hendrik Willem VAN DER VAART SMIT, «Die Schule Karl Barths und die Marburger Philosophie» in *Kantstudien 34,* (1929), p. 333-350. Bien que relativement ancien, ce travail est encore toujours actuel.

[4] Cf. Torsten BOHLIN, «Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* NF 7 1926, 162-198. Même remarque que ci-dessus.

[5] Cf. Kornelis Heiko MISKOTTE, *Barth over Sartre,* Leiden 1951.

[6] Cf. Hendrik Johan ADRIAANSE, *Zu den Sachen selbst, Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls,* 'S-Gravenhage 1974.

[7] Cf. Philipp Abraham KOHNSTAMM, «Modern Agnosticism» in *Nieuwe Theologie,* Baarn 1926. Je n'indique, on l'aura compris, que quelques titres parmi un nombre considérable de travaux. Il me suffisait de montrer la vaste palette des perspectives diverses sous lesquelles on a pu aborder la pensée de Barth. On pourrait ajouter une

suivre. La bigarrure que fait apparaître cette manière d'aborder le thème est un symptôme: le symptôme que ce type même d'interrogation est inadéquat au sujet, au moins si l'on prétend rendre compte de la pensée de Barth lui-même, et cela parce que, ce faisant, l'on tente de ramener l'entreprise du théologien à une philosophie constituée.

L'on est donc conduit, dès le départ, à opter pour la seconde interprétation du thème, à savoir la recherche de ce que Barth lui-même pense de la philosophie. Au reste, une telle recherche aboutira à découvrir quelque peu l'origine de la bigarrure résultant de la première interprétation de notre thème.

Mon exposé comprendra quatre parties:

1. Analyse de deux textes où Barth s'exprime au sujet de la philosophie.
2. Exposé des difficultés que présente la pensée de Barth.
3. L'origine de ces difficultés et leur solution.
4. Conclusions critiques, tant positives que négatives, par rapport et à la théologie et à la philosophie.

Ire partie

LA POSITION DE BARTH

Compte tenu de l'ampleur énorme de l'œuvre de Barth, ce théologien s'est fort peu exprimé sur le rapport entre philosophie et théologie. Aucun chapitre de sa volumineuse *Dogmatique* n'y est consacré. Ce n'est qu'ici et là, au détour de tels développements purement théologiques, que le thème est abordé.

Une fois pourtant, dans le volume de Mélanges offert à son frère, le philosophe Heinrich Barth, le théologien Karl Barth a traité explicitement du sujet[8]. Je partirai donc de ce texte. Mais il est relativement court. C'est davantage une espèce de programme qu'un exposé monographique. En m'appuyant sur un second texte, tiré de la *Dogmatique* — et d'ailleurs antérieur au premier —, je tenterai de montrer comment l'auteur met concrètement en œuvre le programme qu'il a tracé dans le premier.

Dans la contribution consacrée à son frère, Karl Barth situe au départ le sujet non pas par rapport à ces abstractions que sont à ses yeux la «philosophie» et la «théologie», mais par rapport à «la confrontation et à l'association

perspective de plus, l'hégélianisme, comme l'a fait, à la suite d'ailleurs de Regin PRENTER, Jean RILLIET, dans son article «Le Système de Karl Barth à la lumière de la Kirchliche Dogmatik III,1» in *Revue de Théologie et de Philosophie,* 1947, p. 36-48. Cf. encore, tout récemment, Michael WELKER, «Barth und Hegel», *Evangelische Theologie,* 1983, p. 307-328.

[8] «Philosophie und Theologie» in *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth,* Basel 1960, p. 93-106. Je cite d'après la traduction française «Philosophie et théologie» parue à Genève 1960 en brochure indépendante.

d'hommes déterminés, dont l'intérêt, l'engagement et le métier sont différents: le philosophe et le théologien»[9].

Tout au travers de son texte, Barth va élucider les deux points principaux contenus dans cette assertion.

En premier lieu, le philosophe et le théologien sont des hommes. Ils participent tous deux à l'humanité, «humanité signifiant ici à tous égards essentiellement cohumanité»[10]. En ce sens, il y a entre eux deux éléments communs. D'une part, ils sont tous deux confrontés avec la vérité elle-même. D'autre part, aucun d'eux «n'a le pouvoir de la (la vérité) présenter comme s'il la possédait»[11]. L'entreprise du théologien est donc aussi humaine que celle du philosophe. Dans les deux cas, il s'agit de l'établissement du rapport entre l'homme et la vérité. Mais c'est ici qu'apparaît la différence, qui est fondamentale. Et c'est le second point dont Barth va traiter et qui constitue tout le reste du texte.

«La question décisive qui divise le philosophe et le théologien concerne *l'ordre* des deux éléments de la vérité unique et totale qui se présente à eux, c'est-à-dire la succession des problèmes avec lesquels ils sont aux prises»[12]. Le théologien part du «haut», c'est-à-dire de Dieu, pour aboutir au «bas», c'est-à-dire à la créature. Le philosophe procède de manière inverse: il part de l'homme pour aboutir au «haut», quel que soit par ailleurs ce «haut», la vérité dernière, l'idée, le Logos, la raison, l'esprit, l'existence[13]. Chez tous les deux, il y a les deux éléments, le «haut» et le «bas». Mais, chez le théologien, «le mouvement de bas en haut est une simple réplique; il est entièrement déterminé par l'autre, le mouvement de haut en bas»[14]. «Une épée de feu lui (au théologien) barre la voie empruntée par le philosophe»[15]. Quant au philosophe, le théologien le voit «parcourir le chemin qui va de la créature au Créateur, de l'homme à Dieu, pour revenir sans cesse à son point de départ, c'est-à-dire à l'objet (désormais auréolé d'un nouveau prestige) de son intérêt primaire: l'homme»[16]. Mais «une telle entreprise a été définitivement annulée en Jésus-Christ»[17]. «Ne saute-t-il pas aux yeux que l'on sert ici deux maîtres différents? Comment les deux entreprises seraient-elles réductibles à un même dénominateur? Comment la légitimité de l'une pourrait-elle exister en même temps que celle de l'autre? En effet, la question de vérité, qui se pose à l'une comme à l'autre, est également ce qui les sépare»[18].

[9] Op. cit. p. 7.
[10] Op. cit. p. 9.
[11] Op. cit. p. 11.
[12] Op. cit. p. 18-19.
[13] Op. cit. p. 15.
[14] Op. cit. p. 20.
[15] Op. cit. p. 27.
[16] Op. cit. p. 24-25.
[17] Op. cit. p. 31.
[18] Op. cit. p. 29.

Il ne s'ensuit nullement que le philosophe et le théologien doivent et même puissent demeurer étrangers l'un à l'autre. «Conscients de l'humanité (de la cohumanité!) de leur entreprise respective, le philosophe et le théologien devront avant tout comprendre qu'il ne leur est pas permis de se perdre de vue, mais qu'ils sont obligés de rester à portée de voix l'un de l'autre. Leur opposition est précisément trop vive pour n'être pas stimulante»[19]. En quoi consiste cette stimulation mutuelle?

La chose est claire en ce qui concerne le théologien: il peut apprendre du philosophe à ne pas demeurer dans les hauteurs de Dieu, mais à prendre réellement en compte le «second problème»[20], la «condescendance du Créateur à l'égard de sa *créature,* et l'élévation de la *créature* vers son Créateur. Quand donc le théologien n'aurait-il pas besoin de ce rappel à l'ordre?»[21].

La chose est beaucoup moins claire en ce qui concerne le philosophe. En effet, ce dernier ne pourrait que par malentendu considérer le théologien comme exemple du phénomène religieux. Barth invitera donc le philosophe à «tirer lui-même tel ou tel enseignement particulier du fait de sa propre existence à lui, le théologien»[22]. Il n'empêche que l'auteur ne laisse cette question ouverte qu'après avoir avoué que, «s'il devait un instant ouvrir son cœur ténébreux», «ce qu'il aurait à dire pourrait impliquer une impertinente et intolérable prétention: exiger du philosophe qu'il prenne en considération la fin depuis longtemps intervenue de toute philosophie, et lui dire que ce qu'il a de mieux à faire, c'est de procéder à une analyse de l'histoire désormais révolue de cette discipline, pour se consacrer à l'élaboration d'une logique purement formelle»[23]. En fin de compte, Barth est conscient que «le philosophe ne sera guère plus satisfait de l'hommage que le théologien essaie de lui rendre ainsi (*scil.* en se laissant rappeler par lui à la créature), que ce dernier ne le sera lui-même du jugement que le philosophe semble porter sur lui»[24].

Il n'en reste pas moins que tous deux sont des hommes, qu'ils peuvent être tous deux chrétiens et se dire — selon ce que leur père, Fritz Barth, professeur de théologie à la Faculté protestante de Berne, avait coutume de dire à ses enfants—: «Voici, oh! qu'il est agréable, qu'il est doux pour des frères de demeurer ensemble, bien unis!» (Psaume 133.1)[25].

On ne pourra s'empêcher d'estimer que cette pieuse conclusion, adressée au frère-philosophe après l'invitation du «cœur ténébreux» du frère-théologien à considérer la philosophie comme finie depuis longtemps par la venue

[19] Op. cit. p. 33.
[20] Op. cit. p. 41.
[21] Op. cit. p. 40.
[22] Op. cit. p. 37.
[23] Op. cit. p. 36-37.
[24] Op. cit. p. 42.
[25] Op. cit. p. 44.

du Christ, n'est pas sans respirer quelque joyeuse, mais impertinente — et, nous l'avons entendu, consciemment impertinente — désinvolture.

Mais Barth n'est pas que désinvolte. Quoi qu'il ait pu dire dans la contribution que je viens de résumer (et qui, sans doute, est d'autant plus significative qu'elle est plus courte et qu'en conséquence l'auteur a marqué d'autant plus nettement sa position), le théologien bâlois n'est pas sans reconnaître très explicitement la nécessité de la philosophie pour le théologien. Comme il le remarque dans la conférence par laquelle il a présenté l'essentiel de sa pensée à Paris en 1934[26], «chacun (c'est-à-dire chaque historien), y compris le théologien historien, appliquera toujours certains postulats philosophiques — par exemple l'idéaliste, le positiviste ou le sceptique — à la matière qu'il étudie; et donc ici à la Bible, au dogme du IVe et du Ve siècle, à la Réforme»[27]. Aussi bien, sans parler des écrits antérieurs, avait-il déclaré nettement dès le premier tome de la *Dogmatique:* «La théologie, en fait, parce qu'elle utilise le langage humain, est aussi une philosophie, ou un conglomérat de toutes sortes de philosophies»[28]. C'est en effet au niveau du langage que le théologien peut être rappelé par le philosophe à la nécessité de prendre en compte la créature humaine, comme nous l'avons vu dans notre premier texte.

A cet égard, le passage le plus explicite et le plus caractéristique de la *Dogmatique* se trouve à l'endroit où l'auteur examine la manière dont l'homme a la liberté d'écouter et de comprendre l'Ecriture sainte, c'est-à-dire la liberté de s'y soumettre et, en s'y soumettant, de trouver et d'exercer sa propre liberté. Le passage en question se situe dans le premier volume de la *Dogmatique,* consacré aux Prolégomènes. Après avoir montré, dans un premier chapitre, que la Parole de Dieu est le critère de la dogmatique, Barth développe les trois aspects de cette Parole: Parole révélée, Parole écrite, Parole prêchée. Dans le chapitre sur la Parole écrite, sur l'Ecriture sainte donc, l'auteur explique successivement que cette Parole est *pour* l'Eglise, qu'elle y a autorité, mais aussi qu'elle donne à l'homme la liberté de la connaître, de la comprendre, de l' «expliquer»[29].

Cette «explication» de l'Ecriture implique trois opérations qui, pour être successives, ne se conditionnent pas moins mutuellement[30]:

[26] *Offenbarung, Kirche, Theologie,* München 1934 (Theol. Existenz heute, Heft 9). Je cite d'après la réédition (Genève 1964) de la traduction française parue à Paris en 1934.

[27] Op. cit. p. 45.

[28] *Dogmatique,* I/1/1, p. 61. A.I/1, p. 171. Je cite ici comme dans la suite d'après la tomaison de l'édition française (Genève, 1953-1969). J'y ajoute chaque fois, sous A. (= allemand), la référence à l'édition originale (München 1932, puis Zollikon-Zürich 1939-1963) qui, comme on le sait, ne comporte que deux chiffres, les volumes étant beaucoup plus gros. Quant à la traduction française, j'ai estimé nécessaire de la corriger légèrement, ici et là, pour rendre avec plus de précision le texte allemand.

[29] Cf. le § 21: *La liberté dans l'Eglise,* I/2/3, p. 208-286. A. I/2, p. 741-830.

[30] Loc. cit. p. 269-285. A. p. 810-830.

— l'observation du texte, c'est-à-dire son étude littéraire et historique[31].

— la réflexion sur le texte, c'est-à-dire l'effort de comprendre *(Nachdenken)* sa signification[32].

— l'appropriation du texte, c'est-à-dire l'application de son contenu à la propre existence du lecteur[33].

A propos de la seconde de ces opérations, l'auteur fait les considérations suivantes, qui concernent directement notre sujet.

Une considération générale tout d'abord. «Quand nous lisons la Bible, nous utilisons — comme partout ailleurs — un certain schéma intellectuel *(Denkschematismus)* qui nous sert de clef, de 'véhicule' pour 'nous en tirer' *(mitkommen).* Nous considérons ce qui est écrit, c'est-à-dire l'image qui résulte de notre examen du texte à partir de l'une ou l'autre des possibilités d'interprétation que nous possédons déjà (et relevant par conséquent de notre philosophie!). Et d'ailleurs l'observation déjà ne pouvait se faire qu'ainsi. Nous nous représentons quelque chose qui fait déjà partie de notre horizon philosophique, sans nous soucier du fait que la signification que nous donnons à ce que nous observons ne se trouve nullement dans le texte lui-même, qu'elle n'est pas objet d'observation, mais qu'elle est pour ainsi dire surajoutée, quand bien même nous ne manquerons pas complètement de points de correspondance déjà présents dans ce que nous aurons observé — car c'est nous qui aurons observé! — *(wenn es uns auch an Anknüpfungsmöglichkeiten in dem Beobachteten selbst — wir selbst haben ja beobachtet! — dabei nicht ganz fehlen wird.)* Certes, une telle démarche exige une grande circonspection. Mais on ne saurait la proscrire. Elle est non seulement inévitable, mais légitime, comme il était non seulement inévitable, mais légitime que l'enfant prodigue de la parabole se levât pour aller vers son père, bien qu'il fût misérable et vêtu de haillons... Pour pouvoir faire de ce que contient le texte biblique l'objet de notre réflexion *(Bei dem Versuch, das uns im Bibeltext Vorgesagte nachzudenken),* nous *devons* commencer par utiliser nos possibilités intellectuelles, c'est-à-dire recourir à quelque philosophie. Mettre en doute la légitimité d'un tel procédé signifierait mettre en doute que l'homme pécheur comme tel, c'est-à-dire avec les possibilités de pensée qui lui sont données, soit appelé à comprendre et à expliquer la Parole de Dieu qui nous rencontre dans la Parole de l'Ecriture. Or on ne saurait mettre cela en doute à moins de mettre en doute la grâce et l'incarnation de la Parole de Dieu. On ne saurait donc contester en principe l'emploi de la philosophie dans l'explication de l'Ecriture»[34].

[31] Loc. cit. p. 269-273. A. p. 810-815.
[32] Loc. cit. p. 273-281. A. p. 815-825.
[33] Loc. cit. p. 282-285. A. p. 825-830.
[34] Loc. cit. p. 275. A. p. 817-818.

Cela dit, et demeurant dit, l'auteur poursuit: «la question de légitimité ne se pose qu'ensuite, à propos de la *manière (bei dem Wie)* dont on se sert de la philosophie»[35].

En d'autres termes, le principe du recours à la philosophie est admis. Le problème de légitimité se pose à l'endroit des modalités concrètes selon lesquelles ce principe est mis en œuvre. Barth fait à ce sujet cinq considérations que je m'efforcerai de résumer aussi brièvement qu'il est possible de le faire sans trahir une pensée toujours très nuancée.

1. L'explicateur du texte biblique doit *être conscient* de ce qu'il fait «en appliquant à la Bible le schéma intellectuel» qui est le sien. Sa «philosophie — en tant qu'elle est celle de gens qui ne sont eux-mêmes ni prophètes ni apôtres — apparaît donc dans tous les cas différente de celle du texte biblique.» En elle-même, elle n'a pas le pouvoir de faire accéder à l'intelligence de la parole biblique. Ce pouvoir peut tout au plus lui être «conféré» au moment où elle est confrontée avec le texte de la Bible. «Nous resterons conscients de la distance qualitative qui subsiste entre la pensée de la Bible, qui nous précède toujours, et notre propre pensée, déterminée par une quelconque philosophie. Notre pensée viendra donc toujours à la suite de celle de la Bible, non pas naturellement, mais en vertu d'un acte d'obéissance — de l'acte d'obéissance du croyant qui ose s'en tenir à la seule grâce de Dieu»[36].

2. L'usage que nous faisons de nos catégories intellectuelles ne peut avoir que le caractère d'une *tentative,* «ce qui signifie que la philosophie que nous utilisons dans cette démarche ne sera jamais elle-même qu'une *hypothèse.* Etant donné que moi, avec ma pensée, — non point à cause de cette pensée, ni en vertu d'elle, mais malgré elle et pourtant avec elle — je suis un membre de l'Eglise et comme tel appelé à expliquer l'Ecriture, je peux et je dois, vis-à-vis de l'Ecriture, employer ma pensée à titre d'essai, d'expérience, jusqu'à plus ample informé *(bis auf Weiteres).* Ce serait une ascèse fausse de ne pas le faire, que de réprimer et renier ma pensée.» Mais, «au moment où je me livre à cette tâche se décidera, en face de la Parole *(unter dem Wort),* ce qu'il adviendra de ma pensée, si et dans quelle mesure elle sera utile à l'explication de l'Ecriture». Ainsi, ma pensée comme telle est toujours une hypothèse, l'hypothèse que je dois oser avancer si je veux garder l'espérance de recevoir la parole de l'Ecriture. Mais il faut bien être conscient que cette hypothèse pourrait être dépassée par d'autres hypothèses rendant mieux compte du texte. «Je ne pourrai me dérober à la possibilité que le même essai peut et doit être tenté à l'aide de philosophies tout autres que la mienne; je ne refuserai donc pas d'emblée à des philosophies autres que la mienne le caractère d'hypothèses utiles au service du même objet, j'en prendrai connaissance et il pourra même arriver que je me décide pour une autre philosophie, pour une autre hypothèse que la

[35] Loc. cit. p. 275-276. A. p. 818.
[36] Loc. cit. p. 276 *passim.* A. p. 818-819 *passim.*

mienne si, au contact avec l'Ecriture, elle apparaît plus utile à l'explication de l'Ecriture»[37].

3. «L'utilisation d'une quelconque philosophie dans l'explication de l'Ecriture *ne saurait en aucune manière présenter un intérêt en soi»*. Ici Barth examine le danger que peut constituer la philosophie pour la théologie. Il peut arriver que, dans l'emploi, par ailleurs nécessaire, de la philosophie à l'explication du texte, la philosophie prenne la première place et, de moyen, devienne but. C'est le cas lorsque l'on ne se souvient plus qu'elle est toujours essentiellement inadaptée à l'Ecriture, lorsqu'on s'imagine qu'elle est un instrument adéquat à l'objet auquel on l'applique, lorsque ainsi on la considère comme un absolu en face du seul absolu de l'Ecriture. Utilisée ainsi, la philosophie devient cette κενὴ ἀπάτη, cette vaine tromperie dont parle saint Paul[38], cette *affectatrix et interpolatrix veritatis* dont parle Tertullien[39]. «Ce n'est alors plus comme un homme qu'on se tient en face de l'Ecriture; c'est comme un second dieu, lui-même puissant, lui-même déterminant en face de la Parole du premier Dieu, qui ne peut ainsi plus être le vrai Dieu. On discute *inter pares* de ce qui est dit dans l'Ecriture... Toute philosophie posée en absolu *ne peut que* conduire à la falsification de l'Ecriture, parce que le fait de poser en absolu ce qui est propre à l'homme et que l'homme apporte à l'explication de l'Ecriture est l'acte de l'incrédulité, acte qui rend impossible la connaissance propre à la foi et, par conséquent, une droite explication de l'Ecriture.» A ce point de vue, aucune philosophie n'est plus dangereuse qu'une autre. Car toute philosophie est susceptible d'être rendue absolue. C'est ce qui ne doit pas arriver. Car «la pensée de l'Ecriture qui doit précéder et conduire notre pensée peut seule réclamer qu'on s'intéresse à elle de manière absolue. Toute pensée sera bonne, qui suivra la pensée de l'Ecriture, et mauvaise, qui voudra s'affirmer contre elle ou sans tenir compte d'elle»[40].

4. «Le schéma intellectuel qui informe notre réflexion quand nous cherchons à comprendre la Bible *ne possède en soi aucune qualité qui doive nous le faire préférer à d'autres»*. La différence des philosophies peut être fondée relativement. Mais en face de l'Ecriture, aucune ne peut prétendre avoir plus de titres que d'autres à servir à traduire la parole biblique. Certes, «dans telle situation déterminée, telle ou telle pensée peut être particulièrement propre à servir à expliquer la parole biblique. Mais il s'est toujours avéré néfaste d'ériger cette nécessité temporaire en nécessité absolue et générale, d'imposer à *tous* les explicateurs telle ou telle pensée, de vouloir par elle saisir et expliquer *tous* les passages de l'Ecriture ou même de s'imaginer pouvoir par elle et ne pouvoir que par elle *épuiser* tel texte particulier, dans *toutes* les situations et pour *tous* les temps. La liberté de la Parole de Dieu se manifeste en ceci qu'elle

[37] Loc. cit. p. 276-277 *passim*. A. p. 819-820 *passim*.
[38] Colossiens 2.8.
[39] *De praescr.* 7.
[40] I/2/3, p. 277-278 *passim*. A. I/2, p. 820-822 *passim*.

gagne souvent une clarté nouvelle et meilleure en s'exprimant dans la langue d'une philosophie opposée à celle qui était prétendument la seule nécessaire». La décision en faveur de telle ou telle philosophie n'a pas encore été prise, et nous n'avons pas à l'attendre. Car «cette décision n'est pas à attendre de la philosophie, parce que, selon l'Ecriture même, elle n'est pas à attendre de l'homme, parce que l'on ne peut rendre l'Ecriture dépendante de tel ou tel schéma de pensée humain qui constituerait une règle de pensée infaillible», lui conférant ainsi une sorte de *potentia oboedientialis* dispensant l'homme de l'audace de l'obéissance à la Parole elle-même[41].

5. «L'utilisation d'un schéma intellectuel au service de l'explication de l'Ecriture n'est légitime et féconde qu'à la condition qu'elle reste *déterminée et dominée par le texte,* ou, pour être plus précis: par l'objet que reflète le texte». Ou encore: «(...) quand c'est une utilisation *critique,* non que l'Ecriture soit l'objet de la critique, mais quand elle en est le sujet, et qu'elle soumet notre schéma de pensée à sa critique». On comprend dès lors pourquoi il fallait souligner pareillement le caractère hypothétique, relatif, contingent, de toute philosophie employée en théologie. C'était pour garantir la théologie de tout autoritarisme, pour l'empêcher de devenir dictatoriale, absolue, exclusive, par rapport à la Parole de Dieu, mais aussi par rapport à la philosophie. La théologie autoritaire, c'est précisément celle qui a choisi telle philosophie particulière ou qui s'est laissé séduire par elle! Elle prétend dès lors dominer et la Parole de Dieu et la philosophie, et c'est alors que l'on peut parler de la philosophie comme de l'*ancilla theologiae!* Mais «parce que la théologie ne peut vouloir être elle-même que servante vis-à-vis de son objet, elle ne peut pas non plus assigner un autre rôle à la philosophie. La maîtresse de l'une comme de l'autre, c'est l'Ecriture, de sorte qu'il ne saurait y avoir ici querelle de prestige». «Si l'on a bien entendu cela, il ne peut plus être question d'un *danger* de la philosophie pour l'explication de l'Ecriture. Il faut bien plutôt parler de sa *nécessité.* La philosophie, en principe toute philosophie, peut, au service de la Parole de Dieu, être critiquée et aussi gagner une légitime force critique, peut être éclairée et éclairer à son tour, peut être mise en mouvement et mouvoir elle-même». C'est pourquoi il conviendra de ne rejeter aucune des possibilités philosophiques «qui sont apparues et qui peut-être apparaîtront encore dans l'histoire de la philosophie... Même envisagée du point de vue purement humain, l'explication de l'Ecriture pourrait être finalement la meilleure école et peut-être la seule école où l'homme puisse apprendre à penser librement — c'est-à-dire en étant libéré des conflits et des contraintes des systèmes, du fait et à la faveur de l'objet qui se présente à lui». *Prudence* et *ouverture* d'esprit, voilà finalement la position de l'explicateur de l'Ecriture en face des multiples possibilités de pensée de l'esprit humain[42].

[41] Loc. cit. 278-279 *passim.* A. p. 822-823 *passim.*
[42] Loc. cit. p. 279-281 *passim.* A. p. 823-825 *passim.*

IIe partie

LES DIFFICULTÉS

Par difficultés, il y a lieu d'entendre non pas les questions que l'on pourrait poser à propos d'assertions théologiques en s'inspirant d'une position extérieure à ces assertions, mais bien les questions non résolues qu'implique le contenu de ces assertions mêmes. Ce sont ces difficultés-là, et elles seules, qui feront l'objet de notre investigation critique.

Avant de les signaler, il sera équitable de prendre acte d'une déclaration de Barth dans le second texte que nous avons résumé, déclaration très différente d'une position dont témoigne le premier et même, à proprement parler, opposée. Dans le premier texte, en effet, l'auteur déclare explicitement que si, dans son «cœur ténébreux», il voulait aller jusqu'au bout de sa pensée et l'exprimer face au philosophe, il devrait exiger de lui qu'il admette que, *post Christum natum,* la philosophie n'a plus de raison d'être, sinon au titre de logique purement formelle. Dans le second texte, nous venons de l'entendre, les possibilités philosophiques n'appartiennent pas seulement au passé, mais elles peuvent encore apparaître dans l'avenir. Ainsi disparaît une difficulté présente dans le premier texte. Elle consisterait à admettre que les hommes d'après le Christ sont tous déjà englobés, et cela consciemment, dans la présence du Christ, ou, pour le dire plus carrément, que la naissance tient lieu de baptême et que l'homme n'a plus de pensée qui ne soit la pensée du Christ. Si l'on peut, à juste titre, suspecter, comme le fait Dietrich Bonhoeffer, d'*Offenbarungspositivismus* la position esquissée dans le premier texte (et qui s'explique sans doute par le souci de Barth de marquer clairement sa différence d'avec son frère le philosophe...), le second texte ne permet pas de maintenir ce soupçon. En fait, même si l'auteur semble ne l'affirmer qu'en passant, il admet clairement que l'homme, aussi bien après qu'avant le Christ, est et demeure philosophe, et que philosopher fait partie de son humanité. Sans nous arrêter plus longtemps à cette difficulté, que Barth lève lui-même lorsqu'il s'exprime plus amplement sur ce sujet, nous abordons les deux difficultés inhérentes, sous des aspects d'ailleurs divers, à la position de Barth, même là où il s'exprime plus explicitement, comme c'est le cas dans le second texte.

Premier type de difficultés

Nous l'avons vu: c'est au contact de l'Ecriture qu'il s'avérera si tel schéma intellectuel convient mieux qu'un autre à rendre compte de la pensée biblique. Sans doute, tous sont également inadéquats. Mais tous aussi peuvent se voir conférer le pouvoir de comprendre et d'exprimer l'Ecriture. C'est d'ailleurs bien ainsi que Barth procède lorsque, tout au travers de la *Dogmatique,* il

recourt, ici et là, aux diverses positions philosophiques[43] pour exprimer la pensée biblique, soit qu'il constate que telle philosophie s'avère plus indiquée pour se voir conférer la capacité de le faire, soit qu'il s'en serve pour exprimer ce qu'en tout cas la Bible ne veut pas dire, ce qui est encore une manière de recourir à la philosophie.

Mais qui ne voit que procéder ainsi, c'est reconnaître *a posteriori* que telle position *était,* en fait, plus adéquate que d'autres à exprimer la pensée biblique? C'est donc qu'il y *avait,* parmi tous les schématismes de pensée, certains plus adéquats que d'autres. C'est donc qu'il y a, dans l'intelligence humaine, la possibilité préalable de comprendre la Parole de Dieu.

Certes, cette possibilité n'est qu'une virtualité, sans contenu préalable. On ne saurait tirer d'elle une théologie naturelle, une connaissanc *a priori* de la Parole positive dont témoigne l'Ecriture. Mais on ne saurait non plus se dispenser de rechercher à partir de l'*a posteriori* de la rencontre entre la Parole de Dieu et l'intelligence humaine, l'*a priori* qui *a permis* à celle-ci de comprendre l'objet placé devant elle.

Or Barth, en refusant catégoriquement de s'engager dans ce chemin, rend incompréhensible le fait que l'homme lui-même puisse comprendre la Parole de Dieu. Tout l'inviterait pourtant, à partir de sa position même, à rechercher pourquoi tel schéma de pensée est plus indiqué qu'un autre à se voir conférer la capacité de comprendre cette Parole. Pourquoi donc s'y refuse-t-il? C'est ici, me semble-t-il, que l'on touche à l'une des difficultés les plus grandes de sa pensée, telle qu'il l'exprime.

Il s'y refuse parce qu'il n'admet pas qu'un schéma de pensée, une fois reconnu susceptible de se voir conférer une capacité de compréhension, conserve cette capacité. Il en est ainsi, selon lui, parce que l'adéquation conférée ne relève que d'une «nécessité temporaire», mais non d'une «nécessité absolue et générale», valable dans *toutes* les situations et pour *tous* les temps. Mais comment éviter la conséquence ruineuse suivante: en fin de compte, c'est la situation historique de l'homme qui détermine la possibilité d'adéquation. C'est finalement cette situation historique, changeante et relative, qui se trouve souveraine par rapport à la Parole de Dieu, laquelle se voit donc privée de la souveraineté qu'on prétend solennellement lui reconnaître par ailleurs. L'auteur aurait beau dire que l'Ecriture manifeste sa souveraineté précisément en étant capable de faire front à des situations historiques diverses. En fait, et compte tenu de la connaissance que l'homme peut avoir de l'adéquation ainsi conférée, il sera impossible à une conscience humaine de reconnaître une souveraineté qui change chaque fois qu'elle se trouve

[43] L'on trouvera dans le *Registerband* de la *Kirchliche Dogmatik* (Zürich 1970), sous la rubrique «Begriffe», la liste des principales philosophies constituées auxquelles Barth fait allusion tout au travers de son ouvrage (p. 266-267). Il pourrait être intéressant d'examiner, dans chaque cas, comment il applique concrètement les principes posés dans le second des textes que nous avons examinés.

confrontée à une situation historique immanente au monde. On aura beau affirmer la souveraineté de la Parole. En fait, on ne saisira cette souveraineté que par rapport à une souveraineté différente d'elle, et qui est celle de la situation humaine et historique. Par son refus d'examiner les conditions d'adéquation des schémas de pensée à la Parole de Dieu, Barth se met dans l'impossibilité d'éviter d'aboutir à une position exactement opposée à l'intention qu'il affirme.

Les considérations que nous venons de faire se reproduisent à un niveau plus fondamental encore: celui des conceptualisations bibliques elles-mêmes. Qu'il me soit permis d'illustrer ici ma pensée par une anecdote personnelle. A l'occasion d'une étude sur «Signe et symbole en théologie»[44], j'avais été amené à examiner la manière dont une créature peut participer à l'élection divine. A titre d'exemple, j'avais choisi le terme de «berger» et fait à cet égard les considérations suivantes: «Lorsque Jésus dit 'Je suis le bon berger'[45], il fait du berger, créature humaine, élément de la création, un signe servant d'instrument à la révélation divine. Quel est le sens de cet acte souverain de Jésus? La déclaration 'Je suis le bon berger' exprime le triple mouvement suivant: 1. Jésus choisit une créature, le berger humain. 2. Il déclare qu'il est lui-même l'archétype de cette créature, le seul 'bon' berger. 3. Il établit un rapport entre lui-même, le seul 'bon' berger, et tous les autres bergers humains. Il confère ainsi à la créature la capacité de représenter, sous l'un de ses aspects, la nature même de Dieu»[46]. Il y a donc eu un choix de Dieu parmi les vocables humains. Et l'homme qui veut connaître la Parole de Dieu ne peut que s'en tenir à ce choix. En conséquence, c'est parce que je sais d'abord ce qu'est un berger que je puis comprendre que Jésus est le «Bon» berger. Sans doute cette application du terme de «berger» à Jésus en modifie le sens. Mais, s'il n'y avait pas le premier sens, le sens humain, je ne pourrais comprendre la modification.

Au cours d'une conversation que j'avais avec Barth dans ces années-là, je lui posai la question: ne dois-je pas savoir ce qu'est un berger pour comprendre que Jésus est le «bon» berger? Et Barth de me répondre: «Absolument pas! Jésus aurait parfaitement pu dire (notre entretien se déroulait en allemand): *Ich bin der Automechaniker*»... Sans vouloir tirer plus qu'il ne convient des formes paradoxales que Barth donnait volontiers à sa pensée, l'on peut néanmoins saisir ici à nouveau, et relative cette fois à l'Ecriture même, la difficulté qui nous occupe. Quoi qu'il en soit des rapports très complexes (et dans lesquels je ne puis entrer ici) entre la révélation même de Dieu et le témoignage qui lui a été rendu par les témoins humains, auteurs de l'Ecriture, un point est certain: Dieu n'a pas permis que ces témoins usent de

[44] «Signe et symbole en théologie», in *Signe et Symbole,* Neuchâtel 1946, p. 137-178.

[45] Jean 10.11 et 14.

[46] Art. cit. p. 157-158.

n'importe quel langage. Il leur a assigné un langage humain, plus encore, le langage d'Israël. C'est l'homme qui est le destinataire de la Parole de Dieu. Et cette Parole s'est servie non seulement d'un langage humain, mais d'un langage concret, qui se voit certes conférer le pouvoir de témoigner de Dieu, mais à partir d'un choix, d'une élection en dehors desquels il serait vain de chercher à connaître la Parole.

C'est d'ailleurs ainsi que procède toute la théologie exégétique. Tout dictionnaire biblique sérieux examine d'abord le sens du vocable biblique avant son emploi dans l'Ecriture, cela afin de mieux pouvoir accéder à l'intelligence de l'Ecriture. A le prendre à la lettre, Barth estimerait inutile et même nuisible cette étude préalable.

Somme toute, la pensée de Barth, telle qu'il l'expose explicitement, se présente sous une forme *non dialectique.* On entend bien que, selon lui, l'homme peut connaître la Parole de Dieu, si le pouvoir lui en est conféré, mais on n'aperçoit nullement comment cette connaissance utilise la capacité *a priori* de connaissance qui est celle de l'homme, comment, en d'autres termes, elle est autre chose qu'une connaissance communiquée à l'homme par quelque miracle, absolument arbitraire et au sujet de laquelle il est impossible de montrer comment l'homme y participe.

Second type de difficultés

Les difficultés que nous venons de voir et qui se situent au début de la connaissance théologique, se reproduisent à son aboutissement. Si l'on s'en tient à ce que Barth dit de la connaissance de la Parole de Dieu, on ne peut pas ne pas aboutir à une conclusion bien curieuse: c'est qu'il n'y a plus aucune différence entre la connaissance que Dieu a de lui-même et qu'il communique par sa Parole, et la connaissance que l'homme a de cette Parole. En effet, puisque la capacité de connaissance de l'homme, en elle-même, est totalement inadéquate et que c'est la Parole de Dieu elle-même qui peut, dans le meilleur des cas, conférer à cette incapacité sa capacité, il en résulte que l'homme n'est que le lieu où Dieu se connaît lui-même.

Il y a donc monisme de la connaissance. Certes, chez Barth, ce monisme revient-il à un théomonisme[47]. Mais comment ce théomonisme ne pourrait-il pas être tout aussi bien un anthropomonisme? En effet, à quoi servirait-il

[47] Cf. la remarque pénétrante de Hans-Urs von BALTHASAR dans son ouvrage *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Olten 1951: *Gerade dort, wo man so reine Theologie treiben will, dass kein menschlicher Gedanke mehr Raum hat, der nicht dialektisch reflektiert und «aufgehoben» werden sollte, gerade da geschieht der unerwartete, aber unvermeidliche Einbruch eines sehr unbiblischen philosophischen Pantheismus (oder Theopanismus)* (p. 92). Cette remarque, faite à propos du *Römerbrief* demeure entièrement valable pour la *Dogmatique,* comme l'a montré notre analyse.

d'invoquer ici le fait que seul l'ordre de succession «Dieu d'abord, l'homme ensuite» distingue le théologien du philosophe, si cet ordre aboutit finalement à une anthropologie qui reçoit toute son existence de la théologie qui la fonde? Quand il en est ainsi, où se trouve le verrou qui empêcherait le retournement dans l'ordre de succession? Dès le moment où l'adéquation à la Parole de Dieu est tout entière conférée à la connaissance humaine, la Parole de Dieu est, elle aussi, tout entière dans cette connaissance.

Dans deux articles, l'un sur «Platonisme et barthisme», l'autre sur «Schleiermacher selon Karl Barth», j'ai montré plus en détail comment, sur ces deux points particuliers, on aboutit à constater — comme nous l'avons fait auparavant — le caractère fondamentalement *non dialectique* de la pensée de Barth, telle qu'il l'a exprimée. Comme il faut faire bref, je prends la liberté d'y renvoyer sans insister davantage[48].

Il m'aurait suffi de signaler que ce caractère non dialectique est à l'origine même des difficultés que nous venons de constater. La question qui se pose maintenant est de savoir si l'apport théologique de Barth peut et doit être réduit à ce qu'il en dit lui-même.

IIIe partie

L'ORIGINE DES DIFFICULTÉS ET LEUR SOLUTION

Si l'on veut surmonter les difficultés que présente la pensée de Karl Barth, telle qu'il l'expose lui-même, il sera indiqué, je pense, de partir de la question suivante: Comment s'expliquer que, quelles qu'aient pu être et que demeurent ces difficultés, *l'intention* de Barth elle-même — c'est-à-dire le témoignage rendu à l'irruption souveraine de la Parole de Dieu dans l'existence humaine — ait pu et puisse encore être comprise dans ce qu'elle a de purificateur pour la théologie et pour l'Eglise? Comment, en particulier, s'expliquer l'action que le théologien bâlois, dès sa période allemande, puis en Suisse, a exercée sur ses contemporains? L'on songera ici, au premier chef, à la part décisive qu'il a prise dans la résistance de l'Eglise confessante d'Allemagne à l'intrusion de l'idéologie national-socialiste dans la chrétienté de ce pays, à la collaboration essentielle et dominante qu'il a apportée aux deux synodes de Barmen[49], sans

[48] Cf., outre l'article mentionné en note 2 sur «Platonisme et barthisme», celui sur «Schleiermacher selon Karl Barth», *Etudes barthiennes*, p. 47-70.

[49] Cf. les textes de Barmen I et Barmen II dans Wilhelm NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, 2te Aufl. Zollikon-Zürich 1938, p. 328-337. On rappellera que Barth, pour l'essentiel, est l'auteur de ces deux textes.

oublier à quel point il a contribué, pendant la guerre, à renforcer la volonté de défense de la Suisse, non point au nom de quelque étroit patriotisme, mais parce que défendre la Suisse, c'était défendre un Etat de droit beaucoup plus conforme à la révélation chrétienne que les totalitarismes alors apparemment vainqueurs[50]. L'on mesurera aussi l'impact que son message, présent à chaque page de son œuvre immense et répercuté par l'abondante littérature qu'elle a suscitée dans le monde entier, a eu sur la prédication et sur l'action des Eglises et des chrétiens de toutes confessions.

Oui, comment s'expliquer que Barth ait pu être compris? Cette question, l'on sait que les premiers compagnons du théologien, qui, alors, constituaient l' «école» dite «dialectique», se la sont posée dès le début de leur entreprise théologique, alors commune. Dès le début, ils se sont sentis en consonance profonde avec l'*intention* de Barth. Mais aussi, très tôt, après le début, ils se sont sentis en dissonance avec la *manière* dont il prétendait, et cela avec obstination, formuler explicitement son intention.

Parmi les premiers théologiens «dialectiques», l'on mentionnera en bonne place Friedrich Gogarten, Emil Brunner et Rudolf Bultmann. Formant au début équipe avec Barth, ils s'en sont bientôt détachés précisément sur le point qui nous intéresse ici. Ils l'ont fait chacun à sa manière, mais leur propos était commun: pour chacun d'eux, il s'agissait d'expliciter *comment* l'homme *peut* connaître la Parole qui lui est dite par Dieu dans l'Ecriture, ou, pour le dire de manière encore plus directe, comment il était possible de comprendre ce que Barth disait, et qui était compréhensible, puisqu'ils le comprenaient!

En d'autres termes, tous les trois estimaient nécessaire d'examiner les conditions de la connaissance théologique, et cela précisément pour surmonter les difficultés obvies que présentait la pensée de Barth, telle que celui-ci la formulait explicitement, dans des termes que l'on pourrait qualifier de restrictifs, puisque leur auteur se bornait à avancer des assertions sans montrer *pourquoi* et *comment* la parole humaine pouvait rendre compte de la Parole divine qu'elle était censée exprimer.

Il ne saurait être question, dans les limites de ma contribution d'aujourd'hui, de développer le complément que chacun d'eux a apporté, à sa manière, à l'entreprise théologique de Barth. Qu'il me suffise de signaler que Gogarten l'a fait en recourant à la notion, plus encore, à la réalité de la Loi, d'une Loi inscrite dans la réalité même du monde et de l'homme, réalité contre laquelle, mais grâce à laquelle la Parole révélée peut atteindre l'homme[51]; qu'Emil Brunner l'a fait en mettant en évidence le *point d'attache,* l'*Anknüpfungspunkt* présent en l'homme de par son caractère de créature de Dieu,

[50] Cf. Karl BARTH, *Eine Schweizer Stimme, 1938-1945,* Zollikon-Zürich, 1945. Edition française (abrégée): *Une voix suisse 1939-1944,* Genève (1945).

[51] Friedrich GOGARTEN, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth,* Iena, 1937.

caractère qui le prédispose à recevoir la Parole révélée de Dieu[52]; que Bultmann l'a fait en s'inspirant des catégories heideggeriennes, celle de précompréhension, en particulier, qui implique la différence entre l'existential et l'existentiel[53].

Arrêtons-nous un instant à la position de Bultmann, celle qui peut-être a été élaborée dans la plus grande proximité des difficultés posées par la théologie de son collègue Barth. Exégète du Nouveau Testament, possédant une remarquable connaissance de l'Antiquité préchrétienne, Bultmann, dans son travail d'interprète de l'Ecriture, particulièrement des Evangiles et de saint Paul, a été professionnellement confronté avec l'aporie barthienne relative aux rapports du langage antique avec la Parole biblique. C'est ainsi qu'il a été amené, très tôt, à constater que la compréhension des données bibliques n'était possible que si elle impliquait une précompréhension qui, si elle ne la rendait pas automatiquement possible, était néanmoins indispensable à préparer sa réalisation, lorsqu'interviendrait l'acte de foi. Ainsi, selon Bultmann, pour avoir accès à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, je dois au préalable avoir une précompréhension de ce que pourrait être *une* révélation. Cela n'entraîne certes pas que cette précompréhension puisse contenir déjà la révélation concrète à laquelle se réfère la théologie. Mais cela est une condition préalable, qui doit être reconnue, sous peine de ne pouvoir montrer que la théologie n'est pas une glossolalie, privée en plus de tout interprète.

Mais ce n'est pas seulement au niveau du langage qu'une telle précompréhension est indispensable. C'est au niveau de l'anthropologie dans sa totalité. C'est ainsi que Bultmann se trouvait amené, conformément au système de référence qu'il avait choisi[54], à montrer comment l'existentiel de la Parole de Dieu vient s'inscrire dans les existentiaux que constitue l'existence humaine; comment ainsi l'homme, qui, par lui-même, ne peut connaître Dieu, est fait pour recevoir cette connaissance lorsqu'elle lui est existentiellement donnée par grâce; comment donc la rencontre avec l'Ecriture, lorsqu'elle devient événement par l'opération du Saint-Esprit, apporte à l'existential de l'homme ce repos, de type existentiel, dont parle saint Augustin au début de ses

[52] Emil BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth,* Tübingen, 1934.

[53] Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen,* Tübingen, I, 1933, II 1952, III 1960, IV 1965.

[54] On ferait tort à Bultmann en lui reprochant de faire reposer toute sa théologie sur «un seul livre» (*Sein und Zeit,* de Heidegger), comme le font Barth et plus encore peut-être Jaspers. Ce qu'il faudrait plutôt comprendre, c'est que Bultmann, sans exclure que l'on puisse procéder autrement, entend montrer qu'il est impossible d'échapper à l'élaboration de catégories anthropologiques *antérieures* à leur utilisation en théologie.

Confessions: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*[55].

Au point où nous en sommes, le moment est venu de nous demander pourquoi Barth refuse — et refuse catégoriquement — d'envisager, sous une forme ou une autre, la solution que ses collègues, et particulièrement Bultmann, lui proposaient pour surmonter les difficultés de sa position, ou, pour le dire plus nettement, pourquoi il refuse que l'on explique pourquoi l'on peut comprendre ce qu'il dit lui-même. Qu'y a-t-il donc derrière ce refus opposé systématiquement à Gogarten, à Emil Brunner, à Bultmann, à tant d'autres qui, par ailleurs, ne demandaient qu'à recevoir son message?

Par-delà les discussions souvent fort longues, fort détaillées, fort nuancées dans lesquelles je ne puis évidemment entrer ici, il est possible, je crois, de discerner l'argument central de Barth. Cet argument provient non pas décisivement de la notion qu'il se fait de la théologie, mais bien de celle qu'il se fait de la philosophie, non sans d'ailleurs que cette notion ne soit en rapport organique avec la notion qu'il se fait de la théologie.

En effet, comme nous l'avons vu, la différence entre théologie et philosophie se joue tout entière sur la primauté qu'il convient d'accorder «aux deux éléments de la vérité unique et totale»[56]. «Lequel des deux problèmes en cause implique l'autre, ou, inversement, se trouve inclus dans l'autre?»[57] Poser la question ainsi, c'est admettre qu'il y a implication, soit dans un sens, soit dans l'autre. Pour le dire massivement, c'est Dieu qui implique l'homme, ou c'est l'homme qui implique Dieu. En ce qui concerne la philosophie — l'homme impliquant Dieu —, cela signifie que la capacité de connaissance de l'homme implique *ipso facto* l'objet de cette connaissance, tout comme auparavant, touchant la théologie, l'objet de la connaissance — Dieu — implique la connaissance que l'homme peut en avoir.

Tout cela revient à dire que, selon Barth, la philosophie crée son objet, du fait même que l'homme philosophe. Il y a sans doute des philosophies qui répondent à une telle définition. Mais on ne saurait, sans un arbitraire total, appliquer une telle définition à toute philosophie. Ce serait faire de toute réflexion humaine un acte de rébellion contre le Créateur, de toute activité rationnelle une tentative de construire une tour de Babel, bref, de toute philosophie un produit du péché.

[55] Cf., par exemple, *Glauben und Verstehen*, IV, p. 167-168, et le commentaire qui suit: *Der Mensch weiss von Gott im voraus, wenn auch nicht von der Offenbarung Gottes, das heisst von seiner Tat in Christus. Er hat eine Beziehung in seinem Suchen nach Gott, sei es bewusst oder unbewusst. Das Leben des Menschen wird bewegt durch das Suchen nach Gott, weil es immer, bewusst oder unbewusst, von der Frage nach seiner Existenz bewegt wird. Die Frage nach Gott und die Frage nach mir selbst sind identisch.*

[56] *Philosophie et Théologie*, p. 18.

[57] Op. cit. p. 19.

Pour résumer l'ensemble de notre propos, je dirai que la notion que Barth a de la théologie ne rend nullement compte du fait que Dieu est devenu homme en Jésus-Christ, que sa Parole éternelle s'adresse à des hommes — et non à quelque autre créature — et qu'ainsi on doit admettre que l'homme possède quelque disposition à recevoir la Parole divine, quand bien même, sans doute, cette disposition ne peut, par elle-même, opérer la rencontre entre l'homme et Dieu, qui dépend de la seule initiative de Dieu.

Quant à la notion qu'il a de la philosophie, elle implique abusivement que la capacité de connaissance de l'homme engendrerait *ipso facto* les objets connus, que ce soit l'homme, le monde ou Dieu. D'où Barth peut-il bien avoir une telle notion de la philosophie, c'est-à-dire de la capacité de connaissance de l'homme? Je ne serais pas éloigné, pour ma part, de penser qu'elle lui vient d'un néo-kantisme presque absolu. On sait en effet qu'il a été en contact avec ce type de pensée, lors de ses études à Marbourg. Quoi qu'il en soit de l'aspect biographique de cette influence, l'analogie de fait est trop flagrante pour ne pas être à tout le moins signalée en passant, puisque je ne puis faire davantage dans le cadre de la présente conférence.

On le constate: la manière dont Barth conçoit la possibilité de connaissance de l'homme est à l'origine des difficultés de sa position théologique. Que l'on admette la précompréhension qu'il refuse, et voilà rendues hautement signifiantes les assertions théologiques qui constituent l'ensemble de son œuvre.

IVe partie

CONCLUSIONS

Dans les considérations qui précèdent, nous avons vu qu'il convenait de distinguer entre l'*intention* de Barth et la *manière* dont il explicite sa position. Il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur la *Wirkungsgeschichte* de l'œuvre barthienne, sur l'interprétation qui a pu être donnée de son entreprise théologique après qu'elle eut été terminée. Car cette interprétation qui ne correspond absolument pas à l'*intention* de Barth est née précisément de la *manière* dont il a cru pouvoir exprimer son intention.

Nous avons montré comment la théologie de Barth, telle que l'a formulée son auteur, ne permet pas d'éviter un retournement ruineux pour l'intention qui l'anime, retournement par lequel Dieu et l'homme se trouvent, si je puis dire, échanger les places respectives que Barth prétend par ailleurs leur assigner.

Ce retournement est actuellement visible en deux endroits spécifiques.

Le premier est celui de la trop célèbre « théologie politique. » En s'en tenant étroitement, presque littéralement, à la position barthienne, tout un courant de pensée a pu s'en autoriser pour retourner les termes de la théologie. Ainsi le

centre théologique a été déporté sur l'action politique de l'homme, inspirée sans doute, au départ, par la révélation de Dieu, mais dont les données dogmatiques se sont trouvées dépassées par les conséquences éthiques, devenues seules décisives. Rien de plus typique à cet égard que l'ouvrage de Friedrich Wilhelm Marquardt, «Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths»[58]. On sait que les barthiens authentiques, s'il en reste, ont protesté contre de telles conséquences. Quant à Barth lui-même, il ne s'est nullement reconnu dans l'œuvre de Jürgen Moltmann, «Théologie de l'espérance»[59], qui pourtant prétendait s'inscrire dans son sillage.

Quant au second retournement, il a surtout été le fait, à l'origine, de certains courants de la théologie nord-américaine, cette fameuse *Radical Theology* aboutissant à la mort de Dieu, de tout Dieu transcendant, distinct de l'homme[60].

Si de tels retournements sont possibles, c'est précisément parce que, comme nous l'avons vu, la réalité de la connaissance que l'homme peut avoir de la révélation divine se trouve entièrement déterminée par la connaissance que Dieu donne à l'homme en conférant à son incapacité une capacité théonomique telle que toute différence gnoséologique entre l'homme et Dieu est abolie et qu'en conséquence il est impossible de savoir en quel sens interpréter la dialectique entre Dieu et l'homme.

Constater cela, c'est constater que la théologie de Barth n'est pas, à proprement parler, une réflexion de type fondamental, systématique, mais que c'est une entreprise éminemment kérygmatique, une immense prédication[61]. Si cette prédication peut être comprise, c'est parce que, sans le développer, sans même admettre qu'on le développe, elle recourt pour s'exprimer à des catégories anthropologiques, à tout un vocabulaire humain, et donc à tout un ensemble de données d'ordre philosophique.

Une fois que l'on a compris cela, l'on peut, l'on doit même, comme théologien, recevoir ce que l'on peut recevoir de Barth, c'est-à-dire le kérygme dont témoigne l'Ecriture et qui permet à l'homme de connaître Dieu, au sens le plus existentiel du terme.

[58] München 1972.

[59] Cf. la lettre de BARTH à MOLTMANN, dans Karl BARTH, *Briefe 1961-1968*, Zürich, 1975, p. 274-277. Quant à l'attachement de MOLTMANN pour l'œuvre de Barth — attachement au reste nuancé, mais néanmoins fort perceptible —, cf. la lettre de MOLTMANN à BARTH, op. cit. p. 558-560.

[60] Cf. James ROBINSON, «Die ersten heterodoxen Barthianer», et Paul HESSERT, «Barthianische Wurzeln der 'Radical Theology' » in *Theologie zwischen Gestern und Morgen*, 1968, p. 13-67, respectivement 235-246.

[61] Une telle qualification de l'œuvre entier de Barth, que j'ai proposée dès 1947 («Le problème de l'Eglise chez Karl Barth», étude parue d'abord dans la revue Verbum caro (No. 1 1947)), a rencontré, dans l'ensemble, un accueil favorable de la part de théologiens tels que Hans-Urs von BALTHASAR (*Karl Barth*, p. 70, 80, 148) et Henri BOUILLARD (*Karl Barth****, Paris, 1957, p. 285-286, 289-290).

Mais on pourra le recevoir grâce à la philosophie qui, dans le meilleur des cas, apporte à l'homme la conscience de ses existentiaux, et, dans les cas plus problématiques, à tout le moins la recherche de ces existentiaux.

Quant à la philosophie elle-même, qu'en est-il de son rapport avec le kérygme chrétien?

Un type de rapport doit être d'emblée éliminé: c'est celui qui consisterait à penser que l'existentiel vient accomplir l'existential de telle sorte que ce dernier n'ait plus de raison spécifique d'être, ou qu'il soit à tel point accompli qu'il ne vaille plus la peine de s'intéresser à lui. Car la réalité de Dieu, loin d'anéantir la réalité de l'homme, lui donne au contraire la liberté d'être pleinement ce pour quoi il a été créé.

Le seul type de rapport légitime qui puisse être établi, c'est celui qui, dès le moment où se propose l'existentiel chrétien à toutes les philosophies possibles, les interroge toutes sur le point précis suivant: dans quelle mesure les assertions philosophiques de l'homme peuvent-elles constituer le dernier mot sur l'existence humaine? Dans quelle mesure ne sont-elles pas essentiellement une recherche, une quête, un questionnement, un chemin, avec des étapes sans doute, mais des étapes provisoires? Dans quelle mesure ne sont-elles pas toutes marquées d'une connotation de *Fraglichkeit,* pour reprendre le terme de Weischedel[62]?

Cette *Fraglichkeit* n'est autre qu'une description, mais raisonnée, élaborée, de l'existence humaine comme telle. Elle en est la marque. Elle en est la dignité. La contribution de la théologie à la philosophie, c'est le rappel de cette marque et de cette dignité.

Mais il faut encore ajouter un dernier mot, qui n'est pas le moindre: c'est que, si la philosophie est marquée de la *Fraglichkeit,* dont l'homme est d'autant plus conscient qu'il est plus philosophe, la théologie elle-même, qui est aussi œuvre humaine, qui l'est autant que la philosophie, n'est pas moins marquée d'une *Fraglichkeit* non point certes identique, mais analogue: une *Fraglichkeit* plus fondamentale encore, puisque c'est celle non plus de l'homme qui se pose des questions, mais de Dieu, dont la Parole est essentiellement une question qui appelle une réponse. Le théologien ne comprendrait pas la question que Dieu lui adresse si (et nous revoici dans le domaine de la précompréhension) il ne savait lui-même d'abord ce qu'est une question. Et c'est là, encore, le service que lui rend le philosophe.

Quant à ce dernier, il pourra apprendre du théologien que sa question à lui, le philosophe, même formulée dans le système le plus cohérent, aboutira toujours, tant que la terre durera, à un nouveau rebondissement, vers un avenir qu'aucun système ne pourra jamais ni garantir, ni contenir, ni épuiser, ni anéantir.

[62] Cf. Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen,* 2 Bände, 1971-1972.

DISCUSSION

Georges COTTIER — 1. Dans le premier des textes analysés, la confrontation n'est pas tant entre la philosophie et la théologie qu'entre le philosophe et le théologien. Voyez-vous une ressemblance à cet égard entre la position de Barth et celle de Karl Jaspers?

2. Ne trouvez-vous pas que, quand le théologien affirme qu'il peut choisir entre une pluralité de philosophies, par là même, il ne prend pas suffisamment en considération la nature même de la philosophie, qui est recherche de la vérité et qui n'est pas une simple rhétorique?

3. J'ai été très éclairé par ce que vous avez dit du refus de la philosophie de la part de Barth, parce que celui-ci ne lui reconnaît qu'une nécessité temporaire. Vous-même, vous avez noté que, dans la connaissance que l'homme a de Dieu, c'est Dieu lui-même qui se connaît dans l'homme. Cette seconde formule est hégélienne et la première rappellerait l'historicisme de Hegel. N'y a-t-il pas là des signes du pourquoi de la sympathie, à première vue surprenante, de Barth pour la pensée de Hegel?

4. J'ai été très intéressé par ce que vous avez dit des dérives vers les théologies politiques et les théologies de la mort de Dieu. Elles font comprendre pourquoi Barth a attaché tant d'importance à Feuerbach. Ne peut-on pas dire que la position de Barth serait comme un renversement de la philosophie de Feuerbach?

Jean-Louis LEUBA — 1. Il y a sans doute une ressemblance entre Barth et Jaspers. Elle tient à l'une des racines de leur pensée à tous deux: Kierkegaard. Mais, alors que Jaspers est demeuré, pour l'essentiel, dans la ligne du philosophe danois, envisagé dans l'ensemble de son œuvre, Barth, fort proche de Kierkegaard — d'un Kierkegaard compris théologiquement — dans son Commentaire aux Romains, même dans celui de 1922, s'en est ensuite progressivement distancé, marquant par là du même coup sa différence d'avec Jaspers. En effet, si, dans sa première *Dogmatique* (1927), il se réclame encore explicitement, entre autres penseurs, de Kierkegaard (*Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, p. VI), il récuse en principe dès l'édition définitive de la *Dogmatique* le caractère anthropocentrique de l'«existentialité» telle que la comprennent les penseurs qui s'inspirent de Kierkegaard et même Kierkegaard lui-même (*Dogmatique*, I/1/1, p. 19. A.I/1, p. 19, 1932). Ce type d'une existentialité anthropocentrique, il la retrouve dans l'œuvre de Jaspers. Une citation typique à cet égard d'un texte publié en 1948: après avoir remarqué que la doctrine anthropologique de Jaspers «rompt avec le naturalisme aussi bien qu'avec l'idéalisme, pour s'engager carrément dans la direction que Sören KIERKEGAARD avait été seul naguère à essayer d'indiquer, sans aucun succès», Barth poursuit: «On aurait mieux fait de ne pas dire de cette philosophie (*scil.* de Jaspers) que, sans le vouloir systématiquement, elle a su remettre en valeur d'importants éléments de la tradition chrétienne... Car il lui manque précisément ce qui ferait de ses affirmations des affirmations chrétiennes... L'avantage qu'elle possède sur l'anthropologie naturaliste ou idéaliste, c'est qu'elle voudrait présenter l'être de l'homme comme son mouvement... et non plus comme une essence qui se suffirait à elle-même... Mais il manque à cette description toute certitude concrète au sujet de ce vis-à-vis qui met l'homme en mouvement, de cette 'autre réalité' à laquelle il est si bien livré qu'il n'existerait pas sans elle» (III/2/1, p. 123-124, A. I/2, p. 133-134). Somme toute, Barth estime que l'«existentialité» qu'affirme Jaspers n'est qu'une forme vide, et que seule la révélation apporte à l'homme le vrai contenu — à vrai dire «existentiel» — de son propre être. On mesure ainsi la similitude et la différence entre les deux penseurs.

2. Sans doute je le trouve, et c'est précisément la question que je pose à Barth, aussi dans l'exposé qui précède. Mais cette fin de non-recevoir n'est pas suffisante. Encore faut-il tenter de comprendre quelle est l'intention de Barth lorsque, comme vous le dites, il ne «prend pas en considération la nature même de la philosophie» et d'aller plus loin encore: de comprendre pourquoi les modalités de son refus ne satisfont pas à son intention réelle. J'y reviendrai tout à l'heure.

3. Grande question que celle des rapports entre Barth et Hegel! Leur point commun, c'est l'importance donnée à la dialectique *telle que Hegel la comprend.* Ce type de dialectique suppose un monisme initial et final et, dans l'entre-deux, un mouvement tout ensemble produit et producteur. Il est donc bien différent de la «dialectique» telle que la concevait l'école théologique dont Barth faisait partie avec Bultmann et quelques autres au début des années 1920. Cette dialectique-là maintenait une «diastase» irréversible entre Dieu et l'homme, à la manière de Kierkegaard. Dans la mesure où Barth s'est éloigné de Kierkegaard, il s'est rapproché de Hegel. L'on comprend dès lors qu'il n'y ait nulle part, dans la *Dogmatique,* un développement polémique contre Hegel aussi caractérisé que contre le penseur danois. L'on comprend aussi que Barth ait pu considérer Hegel «comme une grande question, une grande désillusion et peut-être — quand même — une grande promesse» (*Hegel,* Cahiers théologiques, 38, 1955, p. 53). A ce point de vue, les difficultés de *l'expression* barthienne sont identiques aux ambiguïtés de l'hégélianisme que manifesta, au siècle dernier, l'éclatement du système en hégélianisme de droite et hégélianisme de gauche. A propos de Barth, j'ai montré ailleurs (*Etudes barthiennes,* 1986, p. 68-69) que les questions qu'il pose à Schleiermacher aboutissent à des impasses: «Le problème fondamental de la théologie ne peut être enfermé dans une alternative entre une anthropologie dont la théologie ne serait qu'un prédicat analytique, et une théologie dont l'anthropologie ne serait également qu'un prédicat analytique». J'y reviendrai à propos de Feuerbach.

4. Barth n'accepterait sans doute pas que sa position soit considérée comme un simple renversement de celle de Feuerbach. Car pour lui, il y a un point fixe: le Dieu révélé dont témoigne l'Ecriture, lequel n'est pas susceptible d'échanger sa place (l'Ecriture dit: sa gloire) contre une autre, fût-elle celle de l'homme glorifié.

Mais la question — décisive — que pose l'*expression* barthienne, c'est celle-ci: dès le moment où l'on ne peut rien dire de cohérent sur l'homme indépendamment de la révélation biblique, comment l'esprit humain pourrait-il connaître ce que la révélation lui apprend sur l'homme lui-même? A ce type de questions, Barth, je ne le sais que trop par expérience, avait pour coutume de répondre, en substance: «Je n'ai pas besoin de savoir comment je connais. Il me suffit de constater que, lorsque j'entends la Parole biblique, je la comprends en fait. Pourquoi voulez-vous toujours vous occuper de la 'précompréhension' prônée par mon collègue Bultmann? Et, à un niveau inférieur, celui de mes cours, mes auditeurs me comprennent, sans que je leur aie expliqué pourquoi ils m'ont compris... La lumière luit dans les ténèbres. Il me suffit de la montrer. Ne nous arrêtons pas aux ténèbres. Laissons-nous éclairer par la lumière.»

En d'autres termes: si je puis comprendre la Parole de Dieu, c'est — bien entendu — parce que je suis un homme, doué de raison, capable d'écouter la prédication dans une langue que je comprends, de lire l'Ecriture sainte, soit dans les langues originales si je les sais, soit dans des traductions qui me la communiquent dans ma propre langue. Tout cela est nécessaire. Mais il ne faut pas s'y arrêter. C'est du temps perdu. Pourquoi élaborer une «précompréhension» quand la «compréhension» est là, au moment où j'entends la Parole? Ainsi, selon Barth, il y a un «non-dit» préalable, indispensable, mais qu'il n'est nullement nécessaire d'élucider. Plus encore: il serait dangereux de le faire. Car, si, quand j'entends une Parole *que je comprends,* je me demande comment il se fait que je la comprends, je détourne mon attention de son contenu et je ne l'entends plus!

Que répondre à un tel argument? On concédera d'abord, il va de soi, ce qui est à concéder: il pourra certes arriver que, en vertu du «non-dit» présent en moi du fait que je suis un être humain, je puisse comprendre moi-même spontanément et communiquer d'emblée à d'autres le contenu *nouveau* de la Parole divine. Néanmoins, je ne puis pour autant m'autoriser de cette compréhension spontanée pour ignorer les possibilités de malentendu qui existent du fait que mes moyens de compréhension et de communication peuvent, si je n'y prends garde, trahir le contenu de la Parole que je *crois* entendre et que je *crois* communiquer. Il est donc nécessaire que je consacre un effort spécifique à dégager la *nouveauté réelle et authentique* de la Parole que je *crois* avoir entendue. Et cela ne peut se faire que dans une seule hypothèse: c'est d'admettre que je puis comparer entre ce que je savais avant d'entendre la Parole et ce qui m'est dit dans la Parole. En dehors de cette hypothèse, toute connaissance claire, intellectuelle, rationnelle de la Parole demeure incertaine et, à la limite, illusoire.

En l'occurrence, pour être certain que Barth ne peut se retourner en Feuerbach, il ne suffit pas de dire que Barth attribue à Dieu ce que Feuerbach attribue à l'homme. Car, dès le moment où il s'agirait d'un même contenu, l'on ne pourrait apercevoir la différence entre une pensée anthropologique (issue chez Barth d'une théologie) et une pensée anthropologique qui, chez Feuerbach, a pour origine cette *même* théologie! Ce qui est impérativement nécessaire, c'est de pouvoir formuler la *différence* entre l'ancien (anthropologique) et le nouveau (théologique), entre l'homme vu pour lui-même et l'homme vu à la lumière de Dieu. Et cela suppose nécessairement l'élaboration d'une anthropologie préalable, c'est-à-dire consciente, c'est-à-dire cohérente, c'est-à-dire philosophique.

Ce que je viens de dire est, par nécessité, fort sommaire. Il faudrait de plus distinguer entre deux aspects de l'effort visant à une anthropologie philosophique: celui qui prépare la compréhension d'une nouveauté par analogie et celui qui la prépare par contraste. Dans les deux cas, d'ailleurs, la découverte de la portée de cette «préparation» (mais non de son existence) n'a lieu qu'au moment de la rencontre avec la nouveauté.

Au total, on ne peut dire que la position de Barth est un renversement de la position de Feuerbach que si l'on admet la possibilité d'élaborer une anthropologie philosophique préalable. Sinon, l'idée même de postuler un renversement perd toute consistance.

Un mot encore, qui prolonge les perspectives esquissées ci-dessus: si l'on devait s'en tenir aux déclarations explicites de Barth dans l'ensemble de son œuvre, on ne pourrait qu'identifier la théologie à la prédication. De fait, la «théologie» de Barth est une immense — et géniale — prédication. A ce titre, elle ne correspond pas à la définition formelle que Barth donne de la théologie: «l'examen scientifique (*wissenschaftlich:* on sait la connotation plus vaste du terme allemand, auquel correspondraient peut-être mieux des termes tels que *méthodique,* ou *raisonné*), auquel l'Eglise chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu» (I/1/1, p. 1, A. I/1, p. 1). Comment cet examen pourrait-il avoir lieu, s'il ne consiste qu'en une prédication de plus? S'il continue à supposer l'indispensable «non-dit» sans l'élucider? S'il n'aborde pas l'examen de la différence entre connaissance «naturelle» et connaissance «révélée»? Si, par conséquent, il ne se consacre pas, aussi, à l'élaboration des conditions de la connaissance naturelle? Sans doute, une telle élaboration ne saurait-elle constituer un type d'apologétique rationaliste naïve, tel que l'imaginaient, par exemple, les théologiens néologues de l'*Aufklärung.* Elle n'en demeure pas moins une pierre indispensable à la construction d'un édifice théologique, c'est-à-dire rendant compte des conditions auxquelles il est possible de formuler des assertions s'inspirant de la signification authentique de la Parole révélée qu'elles prétendent transmettre.

Fernand BRUNNER – Le bel exposé de M. Leuba a mis en lumière l'intérêt des problèmes qui se posent à l'intérieur de la doctrine de Karl Barth. Ce n'est peut-être pas

quitter ces problèmes que d'observer que Barth se fait une idée caricaturale de la philosophie. Car on ne peut soutenir sérieusement que le philosophe part d'en bas, alors que le théologien part d'en haut. Les Idées et le Bien chez Platon, la substance au nombre infini d'attributs chez Spinoza, le Dieu agissant selon le meilleur chez Leibniz, sont autant de commencements à partir d'en haut. Le philosophe n'est pas seulement cet *advocatus hominis et mundi* dont il s'agit dans l'article pour Heinrich Barth. Il y a en lui quelque chose de plus grand que lui, dont il tient la faculté de commencer par le haut. Il est vrai que Barth disqualifie la philosophie en vertu d'un préalable, la Révélation divine, dont elle ne peut avoir la maîtrise. Mais limiter la philosophie, c'est encore philosopher. Ne manque-t-il pas à cette pensée une sorte de métathéologie, dans laquelle seraient examinées les questions de savoir si, dans la Parole de Dieu, c'est bien Dieu qui parle et lui seul, et si, comment et pourquoi la croyance est une attitude légitime? Sous peine de procéder par simple affirmation de soi, la théologie doit se poser ces questions. Elles ne relèvent pas nécessairement d'une philosophie religieuse qu'on se croira obligé de récuser en tant que philosophie, mais d'une pensée qui, se réfléchissant elle-même complètement, découvrira son fondement universel.

Jean-Louis LEUBA – La question de M. Brunner est riche en implications diverses: qu'est-ce que le «haut» et le «bas»? Barth ne simplifie-t-il pas excessivement en admettant que le «haut» appartient à la seule théologie? Limiter l'usage de la philosophie, n'est-ce pas encore philosopher? Si diverses soient-elles, ces questions relèvent pourtant d'une position unique, dont les dernières lignes de l'intervention admettent qu'elle existe: le «fondement universel» d'une pensée poursuivie jusqu'au point où «elle se réfléchit elle-même complètement». Voilà une thèse radicale, absolue, «universelle», bien différente de la plupart des remarques faites — ici ou ailleurs — par des philosophes à l'endroit de l'usage de la philosophie en théologie. Comment comprendre cette thèse? Elle est susceptible, si je ne m'abuse, de deux interprétations.

a) En substance, la foi chrétienne et la philosophie ont, *dès maintenant,* le même contenu. La réflexion philosophique n'est pas seulement un moyen d'assimiler un contenu qu'elle ne saurait produire elle-même. Elle est elle-même la productrice de ce contenu ou du moins elle a la puissance, s'assimilant ce contenu, non seulement de le faire connaître, mais de lui conférer sa pleine validité objective en démontrant que, par son propre exercice, elle parvient à des assertions exactement semblables à celles de la foi.

Mais, admettre une telle universalité, c'est s'inscrire en faux contre le postulat fondamental de la théologie: la réalité d'une transcendance ayant fait irruption dans l'histoire — contingente — d'Israël et du Christ, qui constitue un Evénement-Parole qu'il est impossible à la réflexion humaine d'imaginer, lorsqu'elle est réduite à son propre exercice. Sans doute, la réflexion philosophique, qui est l'activité de l'esprit humain, pourra bien être — et elle est! — indispensable pour recevoir et interpréter le témoignage de cette irruption transcendant le cours des choses. Elle ne saurait s'imaginer pouvoir constituer elle-même, et par ses propres forces, ce témoignage, ni le vérifier en le comparant à ce qu'elle peut savoir au préalable de l'homme. Certes, la philosophie est une question. Elle permet de comprendre la réponse que lui donne la révélation de Dieu, mais non de se donner à elle-même cette réponse.

Néanmoins, il n'est pas dénué de toute pertinence théologique de parler ici d'«universalité». La pensée humaine est en effet destinée à s'identifier à la pensée de Dieu, déposée actuellement dans l'Evénement-Parole de sa révélation historique. Mais une telle adéquation est eschatologique. On ne saurait sauter à pieds joints dans l'éternité. Pour le moment, et jusqu'à la Parousie — du moins pour nous, ici-bas, maintenant, sur la terre —, la théologie n'est possible que si l'on tient compte de ses conditions historiques, c'est-à-dire de l'Ecriture sainte, des événements qui y sont rapportés et de la signification de ces événements. Sinon, le dialogue entre le philosophe et le théologien se

déroulant dans l'espace illusoire d'une éternité abusivement anticipée perd toute base concrète et devient hors de propos.

b) Le dialogue ne pourrait-il pas être maintenu d'une autre manière? C'est ce qu'a pensé, on le sait, G.E. Lessing. Les deux parties de l'Ecriture sont les livres élémentaires qui permettent à l'élève-humanité de progresser plus rapidement dans la connaissance du vrai. «La révélation n'enseigne rien que la raison humaine laissée à elle-même n'aurait pu trouver. Mais, par ce moyen, l'humanité a reçu et continue à recevoir l'enseignement des vérités essentielles *plus tôt* qu'elle n'aurait pu l'avoir par elle-même» (*L'Education de l'humanité,* § 4. C'est moi qui souligne). Ici, l'on considère que l'adéquation entre théologie et philosophie se réalise de plus en plus, en vertu du «progrès de l'humanité» (§ 66).

Mais qui ne voit qu'ici aussi, bien que sous une autre forme, on anticipe indûment l'accomplissement des temps. De présente — ou éternelle —, l'eschatologie se réalise progressivement. Ici aussi, on refuse le postulat chrétien de base selon lequel, «n'ayant pas ici-bas de cité permanente» (Hébreux 13.14), et «ne connaissant qu'en partie» (I Corinthiens 13.12), l'humanité est constamment adressée à l'épiphanie historique, unique et définitive de l'éternité dans le temps, qui, en tant qu'Evénement-Parole, vient sans cesse solliciter la pensée humaine, mais sans que celle-ci puisse «se réfléchir elle-même complètement», c'est-à-dire revenir sur elle-même pour trouver elle-même, et en elle-même, *au-delà* de la révélation historique, un «fondement universel».

Au reste, les avatars de la recherche d'un «fondement universel» à partir d'éléments fournis par la tradition chrétienne — avatars que Karl Loewith a remarquablement décrits, particulièrement dans son ouvrage *Von Hegel zu Nietzsche* (trad. fr.: *De Hegel à Nietsche*) — montrent bien que la recherche d'une universalité englobant simultanément l'homme et Dieu dans une vérité unique et indifférenciée aboutit toujours, tôt ou tard, à l'absorption de Dieu par l'homme.

Daniel CHRISTOFF — Dans *Philosophie et Théologie,* Karl Barth ne reconnaît-il pas le rôle du philosophe comme interprète (dans son ordre à lui, certes) de la conscience que l'homme prend de lui-même et de son expression? Ne dit-il pas que le philosophe, comme *Weltweiser* — sans ironie — *advocatus hominis et mundi* (et non plus *advocatus diaboli*) peut rendre le théologien plus attentif au «monde» et à l'homme, comme «partenaire» dans «la réconciliation de Dieu et du monde en Jésus-Christ»?

— Est-ce là réduire la philosophie à un pur formalisme?

— Ne s'agit-il pas plutôt, pour une large part, de la tâche que, bien après la «fin de la philosophie», se sont reconnue non certes les maîtres de Barth à Marbourg, mais tant de philosophes parmi ses contemporains — et enfin Pierre Thévenaz lorsqu'il décrivait la «condition» de la raison, sa conversion, sa vocation et son engagement au service de l'homme?

Jean-Louis LEUBA — Je reprends les deux questions posées.

a) L'on ne saurait déduire du service que le philosophe peut rendre au théologien une appréciation positive de la philosophie en ce qui touche à son «point de départ» et à sa «démarche». Tous deux sont en effet «viciés» (*Philosophie et Théologie,* p. 41). Certes, le philosophe rappelle au théologien le «domaine de la nature et de la créature» (p. 39). Mais cela ne saurait conduire le théologien à «sortir de son rôle» (p. 40). C'est en effet «dans son propre contexte et dans son propre style que le théologien doit aborder et développer le problème qui vient, pour lui, au second rang» (p. 41). Et ce second rang n'a de portée que par rapport au premier, le mouvement de Dieu à l'homme, qui le détermine entièrement (cf. p. 20).

b) Il convient de distinguer très nettement, chez Barth, entre philosophie et rationalité. Cette dernière ne constitue nullement, chez lui, un pur formalisme. Au contraire, elle est la conséquence de l'illumination de l'esprit humain par la Parole de Dieu, dont

l'un des caractères est la *Geistigkeit* (terme qui, chez lui, connote l'intellectualité et même la rationalité, cf. *Dogmatique* I/1/1, p. 129-130, A. I/1, p. 138-139). C'est en ce sens que — contre l'interprétation courante de la pensée de saint Anselme — Barth comprend l'argument ontologique du *Proslogion*. Il n'y a de raison « vraie » que celle qui découle de la foi en la Parole de Dieu. Aux yeux de Barth, l'entreprise de Pierre Thévenaz ne serait valide, le cas échéant, qu'à une condition, c'est de ne pas la considérer comme une philosophie. Je me souviens d'une discussion entre Barth, Thévenaz et moi sur ce sujet. C'était le moment où notre ami était au début de sa réflexion sur cette « philosophie protestante » qui lui avait été suggérée par sa rencontre avec le barthisme. Le maître, après l'avoir écouté attentivement, lui répondit tout uniment: « Ce que vous voulez, Monsieur le docteur, c'est ce que j'essaie de faire avec ma *Dogmatique*. Il n'y a pas d'autre philosophie que la dogmatique ». Et Thévenaz, on s'en doute, de s'insurger contre une telle interprétation de son propos. Pour lui, la raison, même « désabsolutisée », ou « convertie », n'était pas théologique, mais philosophique. Il est mort avant d'avoir pu aborder de front la thèse à la fois centrale et finale qui, tragiquement, constitue la dernière phrase de son œuvre: « C'est l'expérience chrétienne qui rend possible enfin l'autonomie de la philosophie. » (*La condition de la raison philosophique*, publication posthume, 1960, p. 171.)

Au total, selon Barth, la raison découlant de la révélation, loin de fournir le fondement de quelque philosophie que ce soit, rend obsolète toute tentative d'en constituer une. Je reviendrai sur le problème posé par le rôle de la raison en dogmatique.

Marcel GHELBER — Il y a une grandeur incontestable dans la rigueur barthienne, celle d'un officiant de l'Absolu, qu'il veut défendre contre le caractère présomptueux et réducteur possible de toutes les démarches humaines, et non seulement philosophiques. Mais quel est le rôle de l'Amour dans l'économie de la vision barthienne? Car la Parole Divine, Transcendante, Incandescente et Inépuisable dans son essence, est aussi acte d'amour et donc infiniment fécondante pour ceux qui s'en approchent, car toutes les capacités, tous les possibles, toutes les démarches humaines peuvent infiniment s'épanouir, s'accomplir, se dépasser, se transfigurer en rapport avec cette Parole divine. L'intériorité la plus profonde de Dieu en nous et sa Transcendance ne s'excluent pas. Je pense entre autres à l'expression *interior intimo meo, superior summo meo* de saint Augustin. Les grands mystiques, se référant à leur expérience la plus profonde, vous diront toujours qu'à l'intérieur de la dynamique de l'Amour, le mouvement d'amour de l'homme vers Dieu et celui de Dieu vers l'homme sont vécus comme un seul et unique mouvement.

C'est une immense et grandiose question qu'on se pose! Comment les possibles humains se laissent-ils infiniment infuser et féconder par Dieu? Celui qui a écouté du dedans la Parole divine peut se taire, ou il peut crier, témoigner, parler, prêcher, prophétiser ou s'engager directement dans une mise en action de cette Parole. Il ne s'agit pas d'une stricte compréhension et adéquation intellectuelle à la Parole divine, car il peut arriver que, par un acte d'amour pur pour Dieu, l'homme puisse devenir, même à son insu, un pur véhicule, un canalisateur de la Parole divine pour les humains. Grâce à l'Amour divin, il peut aussi y avoir une divine continuité, une divine émergence de la Parole divine dans la parole humaine, et si l'amour humain et l'Amour divin fusionnent, la parole humaine coule de source comme la lumière coule de la lumière.

Jean-Louis LEUBA — Le rôle de l'amour dans la pensée de Barth! Question souvent posée, souvent aussi avec une connotation critique. Notons au préalable que, sur ce point, la position fondamentale du théologien bâlois ne diffère pas décisivement de celle des Réformateurs et de la grande tradition protestante. Cela dit, je puis résumer comme suit la manière dont Barth traite du rapport entre foi et amour.

a) A la suite des Réformateurs, et particulièrement de Luther, Barth affirme en substance, et constamment, le *prius* de la foi sur les deux autres « vertus » cardinales. « Si nous voulons demeurer fidèles à l'Ecriture sainte, nous devons... accepter d'être constamment ramenés *à la foi* et, par elle, à son objet, Jésus-Christ. Le miracle du Saint-Esprit *qui détermine l'amour chrétien,* c'est que Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ le Réconciliateur, nous rencontre, nous atteste sa présence et nous illumine quand nous *croyons* en sa promesse. » (I/2/2, p. 160, A. I/2, p. 412. C'est moi qui souligne.) Cela ne signifie nullement que ce *prius* soit un *primat,* lequel appartient à l'amour (I Corinthiens 13.13), mais cet amour est produit par la foi (cf. Galates 5.6 : « la foi qui est agissante par l'amour »). Luther l'a dit avec concision : *Also bleibt der Glaube der Täter und die Liebe bleibt die Tat* (cité G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken,* 1981[4], p. 178). Qu'on remarque le verbe : *bleibt!* La foi demeure temporellement première. Pas de retournement possible entre foi et amour !

b) La conséquence est évidente : « L'amour par lequel s'expriment la vie des enfants de Dieu et l'autodétermination de l'existence humaine, ne possède aucune réalité par lui-même. Il doit être compris à la lumière de la prédétermination divine qui éclaire la condition de l'homme lorsqu'il écoute la Parole de Dieu, lorsqu'il croit et accède à la nouvelle naissance. » (*Dogmatique,* I/2/2, p. 157, A.I/2, p. 409.) En d'autres termes, il n'y a pas un seul mouvement où seraient confondus, fusionnés jusqu'à la confusion le mouvement de Dieu à l'homme et celui de l'homme à Dieu. Mais il y a deux mouvements non interchangeables : un mouvement premier, celui de l'amour de Dieu pour l'homme, découvert par la foi, et un mouvement second, celui de l'amour de l'homme pour Dieu, produit par l'obéissance de foi. C'est dire que, sur terrain chrétien, les termes de « continuité », d'« émergence » (mutuelle !) ne peuvent être admis sans être définis de telle sorte qu'ils désignent la rencontre de deux réalités qui, malgré leur union, demeurent distinctes. C'est d'ailleurs ainsi que les « grands mystiques » (mais chrétiens !) l'ont compris. Ils ne se sont jamais imaginés avoir pris la place de Dieu, même quand ils se savaient et se sentaient intimément unis à Lui.

Charles GAGNEBIN — La clarification savante et neuve que M. Jean-Louis Leuba nous apporte de la pensée de Karl Barth sur la philosophie suscite l'admiration et donne lieu à plusieurs questions parmi lesquelles je n'en retiendrai qu'une. N'y aurait-il pas *deux faces* de l'attitude de Karl Barth relative à la philosophie ? D'une part, il la trouve menaçante pour la théologie en ce qu'elle entreprend une *synthèse* totale, exclusive (prométhéenne ?) des réalités, et il la rejette comme telle, surtout quand il s'agit du *système* hégélien. Il écarte, en effet, l'hégélianisme, qui aurait correspondu, avec son idée du progrès de l'humanité, aux aspirations de l'homme moderne depuis le XVIIIe siècle jusqu'à 1914. D'autre part, il estime que des philosophies comme celles de Kant ou de Hegel fournissent des postulats et des schémas de pensée indispensables au théologien dans son étude des Ecritures saintes. Lui-même incorpore à sa propre pensée des *thèmes* philosophiques d'origine néo-kantienne : l'opposition de la liberté et de la nature, l'affirmation de la finitude de l'homme avec son corollaire (l'adage *finitum non est capax infiniti*), et une position critique de la pensée face à toute réalité. Ainsi, Karl Barth détruirait l'entreprise synthétisante de la philosophie pour se nourrir de certaines de ses dépouilles. Est-ce exact ?

Jean-Louis LEUBA — Oui, c'est exact. Barth choisit telle ou telle assertion philosophique pour exprimer sa pensée théologique, c'est-à-dire pour rendre compte de tel ou tel aspect du contenu de l'Ecriture. Mais cette juste constatation implique les problèmes que j'ai abordés dans mon exposé (cf. ci-dessus p. 482-485).

Mais il y a bien davantage : elle implique, de manière beaucoup plus profonde, une difficulté relative à la visée de toute philosophie : la recherche de ce qui est conforme à la

raison. Barth, je l'ai signalé tout à l'heure, admet que l'un des caractères de la Parole de Dieu — et donc de la théologie qui tente d'en rendre compte — est sa rationalité (I/1/1, p. 130, A.I/1/p. 39). Dans ce passage, il développe comme suit sa pensée: «La Parole (est) un langage de Dieu. Un langage, fût-ce le langage de Dieu, c'est la forme dans laquelle une raison se communique à une autre raison, une personne à une autre personne. Ici la raison divine à une raison humaine, la personne de Dieu à la personne de l'homme (...). La Parole de Dieu n'est pas un phénomène irrationnel mais rationnel — nous n'avons pas à reculer devant ce dernier terme, si méprisé aujourd'hui». Mais que signifie, comment s'opère cette communication de raison (divine) à raison (humaine)? A plusieurs reprises, Barth s'est expliqué à cet égard. Voici deux passages, parmi les plus caractéristiques: «L'homme est un être raisonnable parce que Dieu *s'adresse* à lui comme à un être raisonnable, ce qui sous-entend — et c'est le lieu de revenir à ce postulat qui nous a sans cesse accompagnés — qu'il l'a créé comme un être raisonnable.» (*Dogmatique,* III/2/2, p. 105, A. III/2, p. 507.) Mais encore, comment comprendre une telle assertion? La citation suivante va le préciser: «Dieu seul est vraiment raisonnable, Dieu seul sait ce qu'il veut et veut ce qu'il sait. La raison de la créature humaine ne saurait prétendre comme telle se suffire à elle-même. De plus, même la garantie que l'homme a le droit de se prendre au sérieux dans cette structure de son existence, c'est-à-dire qu'il peut avec confiance user de cette raison, ne réside pas dans sa raison elle-même, mais en Dieu qui s'adresse à lui en faisant appel à sa raison, qui le traite en créature raisonnable, qui l'appelle et veut trouver en lui audience et obéissance.» (*Dogmatique,* III/4/2, p. 6, A. III/4, p. 371.)

Soit. Mais la question centrale n'est-elle pas esquivée? La raison humaine *existe-t-elle* en l'homme *avant* que Dieu s'adresse à elle dans sa Parole, ou *se constitue-t-elle au moment* où Dieu parle à l'homme de manière souveraine?

Dans le second cas, on ne voit pas ce qui caractériserait l'homme en tant que créature créée par Dieu douée de raison. S'il est fait pour connaître Dieu, pour être partenaire de Dieu, il faut bien qu'il y ait en lui un organe susceptible de recevoir la révélation qui lui est promise. Nous voici rejetés sur le premier cas.

Comment admettre que la raison n'existe alors en l'homme que sous forme de «dépouilles» des efforts séculaires de l'humanité pour tenter d'y voir clair? Certes, l'histoire de la philosophie, passée, présente et sans doute future, présente bien des scories d'une raison brûlée par les passions, les paresses ou les fanatismes des hommes. Elle n'est pas moins témoin de l'effort inévitable de l'homme aux prises avec les exigences perpétuelles de la raison qui est en lui — que Dieu a mise en lui. On peut fort bien comprendre que Barth, au nom du postulat de la révélation chrétienne, récuse nombre de tentatives de l'homme pour «rationaliser» et le monde et lui-même. Mais, s'il considère que la raison est néanmoins un instrument indispensable pour connaître Dieu, comment comprendre qu'il se refuse à examiner cet instrument pour lui-même? Si cet instrument n'est intelligible que dès que la Parole le rend intelligible, comment distinguer encore l'objet à connaître de l'instrument qui permet de le connaître? Comment distinguer entre le langage de Dieu et le langage de l'homme qui va tenter de rendre compte du langage de Dieu, dans son langage à lui, l'homme? Comment dès lors distinguer la théologie de la glossolalie, mais d'une glossolalie sans interprète? Pour le dire sommairement (mais comment faire autrement dans une telle «discussion»), n'y a-t-il pas chez Barth quelque impatience — une impatience de prédicateur, de témoin, de missionnaire — à vouloir parler sans s'assurer que son langage est un véritable instrument de communication, comment il l'est, pourquoi il l'est?

Et ce à quoi son œuvre appelle maintenant, n'est-ce pas à une reprise, à nouveaux frais, du rôle de la raison en théologie? Il ne saurait certes s'agir d'élaborer un «système». Il s'agit, plus modestement, d'examiner le rapport entre raison et langage et, peut-être, de constituer une philosophie du langage ouverte sur une transcendance qui,

sans elle, demeurerait inaccessible, mais qui, grâce à elle, pourrait libérer les innombrables trésors d'une *Dogmatique* qui certes peut attendre, elle, d'être comprise, mais que les hommes d'aujourd'hui, chrétiens ou non, seraient malavisés de faire attendre. Car, quelles que soient leurs opinions, elle a beaucoup à leur offrir, ne serait-ce que par l'invitation qu'elle leur adresse d'examiner critiquement le bien-fondé de leur propre position — et peut-être, d'abord, tout simplement, d'en devenir conscients.