

L'indifférence culturelle dans l'héritage barthien : propos critiques sur la théologie protestante

Autor(en): **Smalbrugge, Matthias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381409>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'INDIFFÉRENCE CULTURELLE DANS L'HÉRITAGE BARTHIEN

Propos critiques sur la théologie protestante

MATTHIAS SMALBRUGGE

Résumé

Dans le présent article, nous examinons l'attitude de la théologie protestante vis-à-vis de la culture. Le point de départ de cet examen est le débat entre Barth et Harnack de 1923, où nous découvrons déjà la composante anti-culturelle qui sera toujours propre à la théologie barthienne. L'article essaye de fournir des arguments contre cette tradition.

L'oubli forcé de la culture dans la théologie barthienne

En 1923, A. von Harnack engageait, non sans une certaine passion, un débat — devenu célèbre — avec les adhérents de la nouvelle théologie de l'époque, dite «dialectique», par la publication de ses *Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*¹. Déjà ce titre, comportant une allusion à l'œuvre fameuse de Schleiermacher, indiquait que son attaque se voulait une défense de la tradition théologique du XIX^e siècle et qu'elle se considérait donc comme l'apologie d'une approche du divin qui avait été élaborée avec beaucoup de finesse et de subtilité depuis les Lumières². Harnack lui-même nous en a laissé un témoignage impressionnant dans son *Wesen des Christentums*.

¹ Les 15 questions parurent dans *Die Christliche Welt* de 1923. Elles ont été reprises, sous le titre «Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack», dans: K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*, Gesammelte Vorträge/3. Band, Zürich, 1957, pp. 7-31; Cf. en traduc. franç. in P. GISEL, éd., *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 107-114 (première partie de l'échange de lettres). Sur ce débat, il existe une monographie de H. M. RUMSCHEIDT, *Revelation and Theology. An analysis of the Barth-Harnack correspondance of 1923*, Cambridge, 1972, qui ne me paraît pourtant pas toucher le fond de la question. Sur la théologie de Harnack, on consultera, E. P. MEIJERING, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte: Ritschls Einfluss auf von Harnack*, Leiden, 1978, et W. DOEBERTIN, *Adolf von Harnack, Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker*, Frankfurt am Main, 1985.

² Cette tradition remonte essentiellement aux idées de Lessing et Kant. A Lessing — qui publiait son *Nathan der Weise* en 1779 — on empruntait le relativisme culturel;

Le style de ces quinze questions était soigné, même soutenu, mais également sans ambages et ne cachant donc point le but «pédagogique»³ du célèbre professeur berlinois. Par ses observations, l'auteur se proposait apparemment de mettre en évidence les insuffisances scientifiques de cette nouvelle théologie et de relever les apories auxquelles menaient les convictions des «dialecticiens». En gros, Harnack posait qu'il est insensé de considérer la connaissance théologique comme un savoir séparé des autres sciences et disciplines, et de la détacher ainsi de la culture dans laquelle elle est enracinée. Tout savoir se situe dans une certaine culture et ceux qui prétendent avoir affaire uniquement avec la Révélation — et qui veulent donc se passer du contexte culturel de tout savoir religieux — rejettent ainsi «le savoir historique et la réflexion critique»⁴. Aussi se livrent-ils à un «engouement incontrôlable», aux «sophismes» et à la «fuite hors du monde»⁵. Nonobstant la brièveté du texte, ces questions étaient d'une grande importance, car elles impliquaient l'idée que la théologie européenne est située dans la culture et qu'inversement cette culture a ses fondements dans la foi dont parle la théologie. Si l'on les détache l'une de l'autre, cette procédure mènera à la «barbarie»⁶.

Les propositions étaient adressées aux *Verächter*, pluriel, de la théologie scientifique, mais en réalité visaient surtout K. Barth et la réponse viendra donc de la plume de ce dernier⁷. On en connaît la teneur. Si la théologie voulait être digne de ce nom, il lui fallait avant tout se concentrer sur la

à Kant — sa *Critique de la Raison pure* date de 1781 — le relativisme épistémologique. Sur la théologie de cette époque, le livre de K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Hamburg, 1960³, restera l'œuvre la plus importante (traduc. franç.: *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969).

³ Quelque peu sec, le ton ne cachait point que les questions avaient certainement comme but secondaire de froter les oreilles à un jeune collègue, professeur à Göttingen depuis deux ans.

⁴ Ainsi qu'il le dit dans sa première question: «geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken». Cf. K. BARTH: *Theologische Fragen und Antworten*, p. 7. Cette tournure sera le *leitmotiv* de Harnack qu'il reprend littéralement dans les questions 2, 3, 6, 9, 11 et 14.

⁵ Respectivement les questions 3 et 4: «unkontrollierbare Schwärmerei», «Sophismus und Weltflucht».

⁶ La huitième question. «Barbarei».

⁷ K. BARTH, «Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack», dans: *Theologische Fragen und Antworten*, pp. 9-13. A cette réponse de Barth suit le «Offener Brief an Herrn Professor K. Barth» de Harnack, dont l'exorde affirme que les questions visaient surtout la théologie barthienne. En voici les premières lignes: «Hochgeehrter Herr Kollege! Ich danke Ihnen, dass Sie auf meine *Fünfzehn Fragen* eingegangen sind; sie waren *ja auch* an Sie und vornehmlich and Sie gerichtet, *ibid.*, p. 13. La réponse de Barth s'appelle ensuite «Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief», *ibid.*, pp. 18-30, suivie d'une postface de Harnack intitulée «Nachwort zu meinen offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth», *ibid.*, pp. 30-31.

Révélation, car c'est elle qui nous apprend que l'objet de la connaissance théologique a été d'abord le sujet d'un tel savoir⁸. Et ce n'est pas l'apport de la culture qui peut nous apprendre cet *ordo cognoscendi*. Si l'on cherche à obtenir une connaissance théologique dans le vrai sens du mot, on passera outre à la culture. Ce qui n'empêche pas que le «savoir historique» peut nous être utile à mettre en évidence l'importance de la Révélation. Et c'est dans ce même sens que Barth écrit que ce n'est pas à la théologie de se plier aux besoins des autres sciences, mais qu'inversement celles-ci sont invitées à prendre leur part dans ce que la théologie devrait savoir d'elle-même⁹.

Voilà une conviction que l'on rencontrera également, bien que dans une forme plus élaborée, dans la *Kirchliche Dogmatik*. Pourtant, depuis le débat avec Harnack, l'opinion barthienne sur la culture a subi des modifications. Le temps des rudes oppositions est passé, comme l'attestent clairement les nouvelles conceptions de l'homme qui, dorénavant, ne sera pas moins célèbre que son adversaire des années vingt. Pour le théologien bâlois, la culture est désormais une donnée de la création et, comme telle, elle peut être décrite dans le cadre de la bonne création, de l'élection, de la promesse, de l'eschatologie, etc.¹⁰. Modification qui trouve son origine — cela va de soi — dans la christologie¹¹. C'est la venue du Christ qui permet de réaliser la vérité de la création, voire de la culture. Dans le Christ, Dieu nous montre qu'Il n'a pas oublié sa création, mais qu'Il la remet en valeur. Pourtant, il est clair que cette réévaluation de la culture ne résout pas encore la question de savoir dans quelle mesure la connaissance théologique diffère de celle qu'on acquiert dans d'autres sciences. Retournons donc au thème à proprement parler de l'épistémologie théologique.

On le sait, l'accent sur la Révélation a permis à Barth de soutenir qu'il n'y a pas de connaissance *a priori* du divin. *Es gibt* (il n'existe) pas de connaissance du divin et toute connaissance théologique est donc connais-

⁸ Cf. la réponse à la première question de Harnack, dont voici un extrait: «Die 'Wissenschaftlichkeit' der Theologie wäre dann ihre Gebundenheit an die Erinnerung, dass ihr Objekt *zuvor* *Subjekt* gewesen ist und immer werden muss», dans: K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*, p. 10.

⁹ Cf. la réponse à la quinzième question, *ibid.*, p. 13: «Wenn die Theologie wieder den Mut zur Sachlichkeit bekäme, den Mut Zeuge des Wortes von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe Gottes zu werden, so könnte es ja auch so sein, dass die 'Wissenschaft überhaupt' nach 'fester Verbindung und Blutsverwandtschaft' mit der Theologie ausschauen müsste, statt umgekehrt; denn es stünde vielleicht auch um die Juristen, Mediziner und Philosophen besser, wenn sie wüssten, was die Theologen wissen sollten».

¹⁰ Cf. *K.D.* III,3, p. 20, 23, 90, 187, 215, 343, 490, et III,4, p. 593, 600.

¹¹ C'est là la raison pour laquelle Barth commence sa doctrine de la création par la question de la créature — l'anthropologie —, qu'il situe d'emblée dans le cadre de l'alliance entre Dieu et l'homme. De cette alliance, le Christ est l'annonciateur, l'exemple et l'achèvement. Cf. *K.D.* III,1, pp. 54 sqq., 82 sqq.

sance *a posteriori* ¹². Dans la théologie, on ne dispose de rien, même pas de la Révélation, car il faut bien se garder de considérer cette dernière comme une mine d'or secrète et cachée. Au contraire, elle ne manifeste, à vrai dire, que le mystère ¹³. Paradoxalement pourtant, cela n'affecte pas la cognoscibilité du Verbe. Dieu nous adresse Sa parole et elle peut être connue par ceux qui l'entendent. Il s'agit donc d'un véritable paradoxe, caractérisé par un mouvement entre mystère et clarté. Ce qui nous apprendra une fois de plus qu'il n'existe pas d'emblée (il n'y a pas de *es gibt*) pareille connaissance ¹⁴. Et ainsi, les thèmes qu'on rencontre déjà dans le litige avec Harnack se sont développés, une à deux décennies plus tard, en une véritable réforme de l'épistémologie théologique.

Toutefois, bien que la démarche barthienne eût le charme de l'évidence, de la compréhensibilité, même de la simplicité si l'on veut, la logique interne qui s'imposait comme rigueur épistémologique ne manquait pas d'obscurcir, dans une large mesure, l'être divin lui-même. Plus que jamais, la théologie protestante semblait rattachée à la tradition nominaliste: *es gibt* rien, même pas une référence à la réalité divine. Fini le réalisme théologique qui suppose que nos propos renvoient à Quelqu'un qui les excède. Non, le seul lien imaginable entre l'humain et le divin est celui de la grâce divine. Fini le rapport entre *significans* et *significatum*, car ce n'est que dans la Révélation du Christ que ces deux vont de pair. Aussi cette Révélation ne nous fournit-elle pas une connaissance qui pourrait figurer comme une donnée, puisqu'il n'existe rien qui soit «donné». En fait, elle est une double négation: d'abord celle de notre connaissance, puis celle de notre réalité. Elle coupe court avec nos conceptions et elle s'oppose à notre existence. Elle n'a rien à faire avec nos paroles et nos pensées.

Mais arrêtons-nous un instant. Car, à vrai dire, la question se pose de savoir si Barth est réellement le grand adversaire du réalisme que nous voyons en lui. N'a-t-il pas montré, dans son *Fides quaerens intellectum* ¹⁵, que sa position est beaucoup plus proche du réalisme que nous le croyons? C'est du moins ce qu'on dira en lisant sa défense d'Anselme contre Thomas d'Aquin et Kant. Il faut pourtant être nuancé sur ce point. Certes, Barth reconnaît l'existence de la *vox significans rem*. Mais son réalisme est d'un

¹² Cf. *K.D.* I,1, p. 40, 201; O,2, p. 6, 41.

¹³ Cf. *K.D.* I,1, pp. 172 sqq., le très beau chapitre sur «Die Rede Gottes als Geheimnis Gottes», où Barth élabore délicatement le vieux thème du *mysterium in abscondito sub contrario* en dissertant sur le paradoxe de la Révélation. Voir en plus, I,1, pp. 383 sqq., et I,2, pp. 31-50.

¹⁴ Cf. *K.D.* I,2, pp. 6. sqq.

¹⁵ Cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931 (Zürich, 1981); cf. trad. franç.: *Saint Anselme*, Genève, Labor et Fides (Coll. Lieux théologiques, 7), 1985.

autre contenu que celui d'Anselme. Pour ce dernier, la pensée se fraye un chemin vers l'être et elle finit par établir, par constituer si l'on veut, un rapport indissoluble avec lui. Autrement dit, on passe de l'épistémologie à l'ontologie. Voilà pourtant un passage que Barth a récusé. Pour lui, la pensée ne constitue rien et son réalisme est celui de la pensée qui découvre qu'elle est entièrement dépendante de l'être. Qui découvre que son rapport avec l'être est basé sur son incapacité — soulignons ce mot — de penser la non-existence de Dieu ¹⁶. D'où le rôle important, chez Barth, de la notion de la Révélation, la seule notion à pouvoir nous confirmer que cette incapacité ne peut concerner que Celui en qui nous croyons. Ou pour le dire schématiquement: chez Anselme, la vérité du réalisme est la vérité de l'être; chez Barth, cette vérité est la vérité de la Révélation, c'est-à-dire de la grâce, comme le montrera la *Kirchliche Dogmatik*. La conclusion donc de tout cela? Que la position de Barth est loin de pouvoir être identifiée avec une position réaliste. Chez lui, le rôle de la grâce coupe court à la possibilité d'un réalisme véritable.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, une telle conception rapproche la théologie protestante de la philosophie moderne, notamment de la philosophie française influencée par Heidegger ¹⁷. Là aussi, l'être fut arraché à la pensée humaine et cela même d'une façon que ni l'un ni l'autre ne subsistent dans cette philosophie destructrice. Suite à la séparation kantienne entre sujet et être, les philosophes existentialistes avaient conclu que l'être était devenu inaccessible à l'homme. En d'autres termes, que Dieu était mort et que l'homme était orphelin. Ce qui restait ensuite de l'être, c'était l'existence, le *Dasein*, l'éphémère. A l'homme qui, en termes bibliques, était «un souffle devant la face du Seigneur» avait été enlevé cette localisation: il n'était plus qu'un souffle, ou, comme le dit Derrida, une trace. A la mort de Dieu, proclamée jadis par Nietzsche, s'est enchaînée ainsi pour certains penseurs la mort de l'homme. Rien donc qui ne demeure, rien qui ne reste. L'homme qui se référait à Autrui n'est plus, car il n'y a plus d'Autrui, ni de rapport référant-référent. Si rapport il y a encore, la référence ne concerne que le soi. La trace est donc un cercle. Un cercle

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 145-149 (154-159), où Barth explique que le rapport entre la pensée et l'être n'est rien d'autre, en fin de compte, que la relation entre la créature et le Créateur.

¹⁷ Nous pensons surtout à Deleuze, Derrida et Lyotard. On trouvera un aperçu critique de ces philosophes chez J. PARAIN-VIAL, *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, 1978. Il est à regretter que certains théologiens paraissent accepter les idées principales de ces philosophies et en déduisent que seule l'éthique échappera à la critique virulente de ces penseurs — parce que celle-ci ferait partie de la foi. On s'apprête ainsi précipitamment à détacher la réflexion systématique de la foi; cf. P. KEMP, «L'éthique au lendemain des victoires des athéismes. Réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida», *RThPh* 111 (1979), pp. 105-121.

vicieux. Rien de surprenant alors qu'on aboutisse au nihilisme, tout en ayant adopté le même chemin, en contrepartie, que la théologie. La théologie a séparé la transcendance du langage et elle appelle cela Dieu; la philosophie en revanche a détaché le langage de l'être et elle appelle cela le nihilisme. Question de terminologie ¹⁸.

Revenons maintenant à Harnack. En fait, on peut dire que ses questions soulevaient déjà le problème du manque de réalisme chez Barth. Car à lire *Das Wesen des Christentums*, ce n'est pas faire tort à ce grand historien — lui qui s'était tellement inspiré d'Augustin — de suggérer que le lien entre la pensée et l'être n'est rien d'autre, en dernière instance, que l'amour dont l'origine est le Saint-Esprit, celui qui lie le Fils et le Père. Il croyait donc que celui qui se tournait contre cette tradition augustinienne couperait indubitablement court à l'amour. Voici son opinion sur la dialectique à laquelle se livrait Barth: «Mais est-elle (la dialectique) capable de construire une communauté, et est-ce à juste titre que ses coups de massue terrassent tout ce qui se propose comme expérience du christianisme? Si l'on conçoit la foi chrétienne de cette façon — et jamais d'une autre — et que l'on prend pied sur son pont de neige, y aura-t-il encore de la place là pour ses enfants et ses amis? Ne ferait-on pas mieux, au lieu d'établir un *ou bien, ou bien* inébranlable, de reconnaître qu'on joue de son instrument, mais que Dieu en a d'autres encore?» ¹⁹. Certes, Harnack se dresse ici contre le Barth dialecticien, mais sa critique ne vaut en fait pas moins pour l'auteur de la *Kirchliche Dogmatik*. Une critique qui se laisse résumer en faisant observer que l'épistémologie a subi un tel rétrécissement, une telle limitation, qu'elle a été détachée de l'ontologie. Ce qui revient à dire que l'amour a été limité à la foi, à la grâce ²⁰. L'isolement de la culture trouve son fondement théologique dans la contingence de la grâce.

¹⁸ Pour l'opinion barthienne sur ce point, on consultera *K.D.* III,3, où l'auteur discute les idées de Heidegger et Sartre sur le *nihil* sous le titre «Gott und das Nichtige». Quant au rapport compliqué — né au sein du néo-kantianisme de l'école de Marburg — entre la philosophie de Heidegger et la théologie dialectique, on verra H.-G. GADAMER, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», dans: *Heidegger Perspektiven zur Deutung*; éd. O. POEGGELER, Köln/Berlin 1969, pp. 246-260, et *Heidegger und die Theologie*, éd. O. POEGGELER, München, 1967.

¹⁹ Comme il l'écrit dans son «Nachwort...», dans K. BARTH: *Theologische Fragen und Antworten*, p. 31: «Aber vermag sie (die Dialektik) eine Gemeinschaft zu bilden, und sind die Keulenschläge berechtigt, mit denen sie Alles, was sich sonst als christliche Erfahrung gibt, niederschlägt? Und wenn der, der den christlichen Glauben in dieser Weise und niemals anders empfindet, auf seiner Gletscherbrücke Fuss zu fassen vermag, ist auch noch für seine Kinder und Freunde auf ihr noch Platz? Täte nicht auch er, statt ein starres Entweder-oder auf zu richten, besser, wenn er anerkennt, dass er sein Instrument spielt, Gott aber noch andere Instrumente hat?»

²⁰ Pour une description plus détaillée de cette réduction, voir M. SCHRAMA, «Nominalisme en réalisme. De naam van de roos», dans: *Katharsis*, nr. 3 (1984/85), pp. 22-26.

Poussons plus loin encore sa critique. L'heure n'est-elle pas venue de nous poser la question de savoir de quelle grâce horrible nous parlons si elle amène à rejeter l'*a priori* de l'amour divin, à isoler la culture et à la laisser à l'abandon, et à défaire le langage humain de toute valeur? Cette grâce, une fois qu'elle a été détachée de l'amour, ne nous poussera-t-elle pas dans l'abîme du *nihil*? Quelle sorte de verbalisme pervers nous a fait accepter pareilles conceptions inhumaines? ²¹ A quoi bon parler de la grâce si elle n'entraîne que le masochisme? Pourquoi faire passer la grâce pour l'acte divin au regard de l'homme alors que pareil acte n'a rien d'humain?

A notre avis donc, si l'on veut échapper à ce marais de l'inhumain, il faudra montrer pourquoi la notion de la grâce est un fil trop faible pour rattacher la pensée humaine à l'être divin. Ce qui revient à dire qu'il faut montrer pourquoi la contingence n'est pas la catégorie qui caractérise au mieux l'acte divin au regard de l'homme. Or, à notre avis, nous oublions que la grâce n'est pas une notion univoque — contrairement à ce qu'on croit — mais qu'elle représente un argument à double tranchant, ou comme le disent les Anglais, un *backfiring argument*. Nous prétendons parler de quelque chose qui n'appartient qu'à Dieu, mais nous oublions qu'il n'existe aucun langage qui puisse représenter l'unicité divine. Notre langage peut se référer à l'être divin, mais il ne peut le représenter, c'est-à-dire il ne peut s'identifier à lui. Pourtant, c'est ce que nous faisons d'habitude quand nous parlons de la grâce divine, notamment parce que cette notion nous apprendrait d'emblée qu'il n'existe pas de rapport *a priori* entre notre langage et l'être.

Interrogations théologiques sur l'indifférence culturelle

Or parler de l'*a priori* de cette alliance revient en réalité à parler de l'*analogia entis* ²² et de ce fait, il n'est pas surprenant de voir que Barth a maintenu dans sa *Kirchliche Dogmatik* que c'est là que se situe la différence

²¹ Cela n'est pas contredit par *Mensch und Mitmensch*, Göttingen, 1958, de K. BARTH (le livre est une partie de *K.D.* III.2), où l'auteur disserte sur la «Menschlichkeit Gottes». Au contraire, Barth y défend clairement l'opinion que ce n'est que le Christ qui est «homme» dans le vrai sens du mot. En fait, tout ce que l'homme représente ne vaut-il donc rien?

²² La littérature sur ce sujet est vaste. Parmi les ouvrages les plus importants, il convient de citer H. P. POEHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei. Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen, 1965; B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die Analogia Fidei*, Düsseldorf, 1969; E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen, 1974; J.-D. KRAEGE, «Théologie analogique et théologie dialectique», *RThPh* 111 (1979), pp. 13-34; cf. en français: P. GISEL, éd., *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 151-190.

essentielle entre lui et la théologie catholique. Il était pourtant difficile de comprendre ce que Barth voulait dire par là. Comme on le sait, le terme *analogia entis* a été quasiment ²³ forgé par E. Przywara, mais celui-ci comprenait par cette analogie quelque chose de tout à fait différent que Barth. Ce que récusait le théologien bâlois, c'était l'idée d'un être commun entre Dieu et la créature qui précéderait la Révélation. Car ce qui précède la Révélation s'attaque à la souveraineté de l'acte divin. Il considérait l'*analogia entis* donc comme une *analogia attributionis*. Toutefois, Przywara, l'*auctor intellectualis* du terme *analogia entis*, n'avait jamais eu l'intention d'insister sur un rapprochement entre le divin et l'humain, mais, tout au contraire, il avait voulu mettre en évidence la *maior dissimilitudo* que cette analogie entraîne ²⁴. *Maior dissimilitudo*, voilà le mot-clé que Przywara avait découvert dans cette affirmation du Concile du Latran IV (1215), qui avait déclaré: *quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* ²⁵.

C'est cette phrase qui sera la trame de la pensée de Przywara, qui lui donnera matière à s'opposer à Barth, et qui, en fin de compte, le mènera à l'idée de la *reductio in mysterium*. Sans doute, il nous est possible de parler de l'être divin qui est en nous, mais ce «sans doute» est toujours renversé par la *maior dissimilitudo* qu'entraîne cet «en nous». Przywara évite donc l'exclusivité qui caractérise la théologie barthienne, mais le prix qu'il paie est élevé. Il a découvert le rythme qui semble propre à l'être, mais en se fondant ainsi sur la pensée héraclitéenne, il ne peut fermer les yeux devant les ténèbres que recèle ce mouvement. Héraclite lui-même le décrivait comme jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, abondance-faim, et Przywara ne se dissimule pas combien l'inaccessibilité de l'être peut nous paraître une nuit, un abîme. Seul avantage: quand ce rythme est réellement inaccessible, il nous est impossible de déduire quelque chose d'une telle analogie.

Cette *reductio in mysterium*, parfois si douloureuse, est-ce la seule sortie hors de l'impasse barthienne? Est-ce que l'intelligence de la foi est la prise de conscience du fait que Dieu reculera sans cesse devant notre compréhension? Faut-il constater que plus elle pénètre le divin, plus elle sentira l'abandon, la détresse qui l'obligent à rester muette devant le mystère? Certes, cela est la direction que beaucoup de mystiques ont choisie, mais il faut avouer cependant qu'elle ne nous apporte pas une solution au problème

²³ Sur l'origine du terme, voir B. GERTZ, *op. cit.*, p. 235.

²⁴ Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis, Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften Band III), Einsiedeln, 1962, pp. 139, 334. Pour la classification des analogies, voir J.-D. KRAEGE, *art. cit.*, pp. 16-17, et H. G. POEHLMANN, *op. cit.*, pp. 11-13.

²⁵ «Qu'il n'est pas possible de relever une similitude entre le Créateur et la créature, à moins que la dissimilitude entre eux soit plus grande.» Cf. Denzinger (36^e édition) n° 806.

du nihilisme que posaient la philosophie et la théologie modernes. Au contraire, on s'est bien rapproché de Heidegger ²⁶. Pour éviter donc que le rejet du transcendentalisme nous mène vers l'isolement de la mystique, reprenons de nouveau la citation de Latran IV pour en établir la structure.

Il est évident que ce concile nous fournit un cadre important de réflexion. D'une part, il avait réaffirmé l'interprétation classique de la doctrine trinitaire; de l'autre, en revanche, il avait rattaché cette interprétation à la relation entre le Créateur et la créature. Ce qui veut dire, pensons-nous, qu'il a situé la relation du Créateur et de la créature dans le cadre de la doctrine trinitaire. Et afin de souligner cette structure, le texte des Pères du concile ²⁷ nous confrontait avec le parallélisme suivant. D'une part, disait-il, nous avons affaire en Dieu à une *identitatis unitas*, mais d'autre part le rapport entre le Créateur et la créature ne pourra jamais être pris pour une telle unité. Non, ce rapport n'est pas une unité, mais une union, à savoir celle de la grâce: *unio caritatis in gratia*. Néanmoins, quoi qu'il en soit de cette union, elle existe bel et bien et elle ne peut être passée sous silence. Disons-le aussi clairement que possible: cette union, appelée «amour», ne nous semble rien d'autre que le fait de la grâce. Mais prise ainsi, la notion de la grâce, n'est-elle pas privée de son sens? Non, car la grâce représente cet amour inexprimable par lequel l'inférieur est intégré au supérieur. En d'autres termes, la grâce n'est rien d'autre que cet amour «par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait». C'est vrai, l'*unio caritatis in gratia* se trouve face à l'*identitatis unitas*, mais cet «en face» inspire la confiance. Quelle découverte que de savoir que la grâce n'est rien d'autre que cet amour par lequel, d'emblée, nous sommes attachés à l'être divin. D'emblée? Oui, d'emblée, sinon pareil amour contredirait l'*identitatis unitas*. Dieu est un parce qu'Il est ce qu'Il est et Son amour n'est donc pas un attribut quelconque qu'on lui accorde selon le modèle de la substance et de l'accident.

Dieu est ce qu'Il est. Comment est-Il donc? Comme une personne, ou plutôt comme ne le sont que trois personnes. Son identité entraîne une triple *distinctio* et ainsi, l'on trouve en Lui un rythme alternant entre *unitas* et *distinctio*. Mais qu'est-ce qui correspond chez l'homme à cette *distinctio*? La *dissimilitudo*. Ici, nous découvrons que l'amour n'est pas (pas encore: I Jn 3,2) notre identité et que nous sommes donc loin du niveau de l'*unitas*. Et en effet, que de fois la théologie n'a-t-elle pas omis de prendre l'amour comme point de départ de ses conceptions de la réalité divine, comme

²⁶ Le rapport entre la théologie de Przywara et la philosophie de Heidegger est compliqué; l'on consultera B. GERTZ, *op. cit.*, p. 158 sqq.

²⁷ Cf. Denzinger, n° 803-808.

l'expression la plus adéquate de l'être? ²⁸ Que de fois nous attachons-nous à une grâce qui n'a rien en commun avec l'amour, mais qui nous témoigne d'un agir arbitraire selon les demandes logiques de la contingence? Contingence qui pourra d'ailleurs difficilement aller de pair avec la notion de l'identité.

Mais avec la notion de la *dissimilitudo*, la question du rapport du Créateur et de la créature n'est pas encore épuisée. Le texte du concile parle même d'une *maior dissimilitudo* et c'est ce comparatif qui semble renverser tout ce que nous venons de dire sur l'amour qui nous unirait à Dieu. Certes, nous savons que cet amour est l'intégration de l'inférieur au supérieur et nous sommes donc enclins à penser que l'intégration a mis fin à l'aliénation continuelle entre l'un et l'autre. Ce qui, évidemment, n'est pas ainsi, car le comparatif *maior* nous annonce que la séparation dépassera toujours le rapprochement. En un mot, le comparatif nous annonce un abîme croissant. A quoi bon parler encore de l'amour? A quoi bon suggérer que l'amour serait la réalité si recherchée qui valorise notre langage? Ou en d'autres termes, si c'est dans l'amour que nous découvrons que l'être s'est allié à notre langage, est-ce alors dans la *dissimilitudo* que nous apercevons l'isolement du langage? Cet isolement qui nous fait ignorer, en fin de compte, si nous parlons de l'être ou du *nihil*? Et si la *dissimilitudo* est toujours *maior*, ne faudra-t-il pas alors conclure que l'*analogia entis*, entendue comme amour, est renversée par une dissimilitude qui dépassera toujours la portée de l'amour? On le voit, il n'y a pas d'issue facile, pas de solutions qui puissent éviter que la distance entre Dieu et l'homme déconcerte à tout jamais ce dernier. Ainsi, le parallélisme que nous avons étudié suscite une frayeur. L'essentiel de cet émoi pourrait être décrit comme la question de savoir si la distance croissante entre l'humain et le divin doit être le véritable point de départ du discours théologique?

Or, pour répondre à cette question, retournons à ce parallélisme et réfléchissons d'abord à sa structure formelle. La voici:

identitatis unitas — distinctio
unio caritatis in gratia — dissimilitudo maior

De ce schéma, la question surgissait de savoir si la dissimilitude, ayant toujours le dessus, doit être censée renverser l'*analogia entis* que représente l'amour? Doit-on conclure que le langage finira dans l'isolement, dans un bavardage sans sens réel? Ou, en d'autres termes, toute tentative d'atteindre une intelligence de la foi est-elle vouée à l'échec? Faut-il avouer qu'il y a quelque chose de plus fort que l'amour divin? Un Augustin et un Anselme

²⁸ Cette question a été amplement traitée dans le beau livre de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1987, surtout les pp. 430-470 (trad. franç.: *Dieu comme mystère du monde*, Paris, Cerf, 2 vol., 1983).

l'ont nié et pourtant ils n'ignoraient point la distance qui sépare Dieu et l'homme. Comment donc interpréter ce comparatif *maior* qui semble contenir en germe le point de départ d'un nihilisme éventuel *in theologicis*? Anselme posait qu'il n'y a rien de plus grand dans la pensée que Dieu. Sinon, on est obligé d'accepter le point de vue de l'insensé selon lequel il n'y a pas de Dieu. C'est-à-dire selon lequel il n'y a pas de différence entre l'être et le *nihil*. Mais en effet, qu'est-ce qui empêcherait le sot de dire qu'Anselme a tort puisqu'il ne peut pas nous expliquer pourquoi ce *maius* concerne Dieu et non pas le *nihil*?²⁹ Pourquoi le *nihil* ne serait-il pas plus grand que la pensée, que Dieu même? Le texte du *Proslogion* ne peut nous tirer de cet embarras. En quelque sorte, il est ambigu et si l'on est malveillant, on peut renverser le sens de l'*argumentum ontologicum* en traduisant «*nihil*» — dans la phrase *Et quidem te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest* — comme substantif avec article. On lira alors: «Nous croyons que Tu es quelque chose de tel que le *nihil* peut être figuré plus grand». Naturellement, on méconnaît ainsi l'intention d'Anselme et on fait violence à son texte. N'empêche que ce petit exemple de verbalisme nous montre clairement l'aporie qu'amène la dissolution de l'être et du langage. Si la dissimilitude, telle que la révèle le comparatif *maior*, a toujours le dessus, où va-t-on découvrir encore la différence entre l'être et le *nihil*?

Or, à ce dilemme, il n'y a qu'une solution. Cette terrible dissimilitude, si l'on ne veut pas qu'elle efface toute différence entre l'être et le *nihil*, devra se situer au sein de l'être divin, à l'intérieur de Dieu. Propos blasphématoire peut-être, mais qui nous paraît confirmé par cette déchirure dans l'être — ce signe inconcevable et même choquant — qu'est la mission du Verbe. Paul l'a appelée une folie, un message scandaleux, soit une faiblesse de Dieu (I Cor. 1,18-25), mais c'est dans cette ineptie, croyons-nous, qu'on découvre l'essentiel de la doctrine trinitaire. Dieu est amour, mais à l'intérieur de cet amour se situe une dissimilitude qui ne se laisse pas effacer. Qui montre que la *distinctio personarum* n'est pas une question de concepts — comme pourrait le croire un néo-kantien —, mais que c'est une réalité. Voilà donc le sens du comparatif *maior*. Rien n'est plus grand que Dieu, mais en Lui existent des distinctions qui dépassent le niveau de la pensée et qui donc, selon Anselme, doivent être réelles. Ce qui revient à dire que c'est à l'intérieur de l'être que naît le langage, appelé le Verbe. D'emblée, le Verbe représente la distinction qui est plus qu'on ne peut aplanir. C'est le Verbe qui s'adresse à l'être, c'est Lui qui évoque l'être pour nous: *Deum nemo uidit umquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarrauit* (Personne n'a jamais vu Dieu, mais c'est le Fils unique lui-même, qui est

²⁹ Ce qui, en fait, est la conséquence ultime des arguments de Gaunilon contre Anselme.

dans le sein du Père, qui l'a fait connaître). En d'autres termes, il n'y a pas de connaissance *a priori* de l'être, il n'y a que celle conçue dans le Verbe. Aussi ce Verbe constitue-t-il — comme l'affirme Barth — l'analogie, la Parole sur l'être, et la réalité qu'il évoque n'est rien d'autre que l'amour que nous appelons Dieu. L'*analogia entis* n'est donc pas une connaissance *a priori*, mais elle est l'identification de l'être et ainsi, elle coupe court au nihilisme.

Ou, en termes scolastiques: la doctrine trinitaire ne pourra jamais fonctionner dans le cadre du nominalisme; elle ne reçoit son sens entier que dans une tradition réaliste. Une tradition où le Verbe identifie l'être comme amour et où l'être n'est pas morcelé par la contingence de la grâce. Une tradition qui favorise la quête de l'intelligence de la foi. Et qu'est-elle, cette intelligence? En fait, rien d'autre que l'identification de l'être qui respecte entièrement la distance infranchissable entre langage et être.

Conclusion. La culture comme analogia entis

Arrivé à ce point, on nous reprochera peut-être d'avancer l'insoutenable. Car suggérer que l'être lui-même recèle une déchirure, n'est-ce pas penser l'insensé? Nous ne le croyons pas. Si l'on veut prendre au sérieux les énormes défis qu'amène la pensée moderne — qu'elle soit philosophique ou théologique —, il faudra se tourner davantage vers la doctrine de la Trinité et l'interpréter de façon radicale en avançant que c'est dans la Parole que l'être est évoqué. Ou, en termes techniques: il faut récuser définitivement l'interprétation modaliste du dogme de la Trinité que proposait encore Barth ³⁰.

Retournons maintenant à la question de la culture. On ne s'étonnera pas de voir que nous pensons que l'*a priori* de la distinction entre l'être et le langage qualifie la culture d'emblée à «représenter» l'être. A l'instar du Verbe, elle est un langage sur l'être, *analogia entis*, qui nous rapproche du divin. L'*analogia entis* n'est donc pas l'expression d'un être qui figure comme moyen terme entre le divin et l'humain, mais elle est l'exemple et la source du langage sur l'être tel qu'on le rencontre au sein de l'être même. Mais en écrivant cela, nous nous rendons bien compte que nous nous exposons au reproche de faire de la «théologie naturelle», l'invective la plus forte qui

³⁰ Comme on le sait, Barth définit les personnes divines comme «Seinsweisen» — *K.D.* I,1, p. 379 sqq. — tournure qui évoque le modalisme classique. Toutefois, il se dresse à plusieurs reprises expressément contre le modalisme, mais son argumentation ne nous paraît pas convaincante. Sa position invite donc à citer encore une fois Harnack avec sa célèbre remarque sur Augustin, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1894³, p. 292¹: «Man sieht, über den Modalismus kommt Augustin nur durch die blosse Behauptung, nicht Modalist sein zu wollen, und durch virtuose Begriffsdistinktionen hinaus».

existe dans la théologie protestante. Ou même, en termes barthiens, au blâme «du modernisme piétiste et rationaliste qui a ses racines dans la mystique du Moyen Age et dans l'humanisme de la Renaissance»³¹. Il n'en est pas ainsi; nos propos ne peuvent être rangés dans ce cadre. Car même si la culture représente l'*analogia entis*, le langage sur l'être, il n'est pas moins vrai qu'elle ne peut l'être qu'en partant de la doctrine de la Trinité. Mais même si ces reproches étaient justes, leur intérêt nous paraît mince. La théologie protestante ferait mieux de prendre conscience à quel point elle est devenue marginale, combien ses arguties et ses subtilités n'affectent plus la culture, bref, combien elle se trouve dans un *no man's land*. Pour sortir de là, il faut un effort intellectuel considérable. Or le début d'un pareil effort pourrait être la reconnaissance de la culture comme langage sur l'être. De ce fait, je pense que la tâche de la théologie doit être de s'atteler à expliquer comment la *maior dissimilitudo* entre Dieu et l'homme peut être comprise comme une effigie d'une distinction au sein de l'être lui-même. Que c'est grâce à cette distinction que la *dissimilitudo* ne contredit pas la réalité de l'amour divin et que c'est grâce à elle que la culture se rapporte à l'être comme un *signum* à la *res*. Ce qui veut dire théologiquement qu'il faudra reconnaître qu'un langage univoque sur Dieu, tel qu'on le rencontre dans la doctrine de la grâce, est à la fois insoutenable et inhumain. Désormais, le choix est simple: soit la théologie se réintègre à la culture en réexaminant et en radicalisant la doctrine de la Trinité; soit elle se perd dans un langage sans sens réel, un peu comme dans un jeu d'enfant. Dans cette dernière forme, la grâce — représentant la descente de l'être, le moyen entre le divin et l'humain — restera alors une sorte d'épée de Damoclès, ce qui n'est guère compatible avec notre conviction que Dieu *est* amour.

³¹ Cf. *K.D.* I,1, p. 33: «des in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus».

