

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	37 (1987)
<b>Heft:</b>	3
 <b>Artikel:</b>	Au-delà de la réforme? : À propos de la critique de Luther chez Karl Barth
<b>Autor:</b>	Ebeling, Gerhard
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-381334">https://doi.org/10.5169/seals-381334</a>

### 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:** 11.01.2026

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

## AU-DELÀ DE LA RÉFORME?

*A propos de la critique de Luther  
chez Karl Barth<sup>1</sup>*

GERHARD EBELING

Il y a une cinquantaine d'années, au moment le plus fort du *Kirchenkampf*, deux choses s'unissaient pour nous montrer de manière convaincante la voie en matière d'Eglise: la vérité réformatrice et la forte impulsion donnée par Karl Barth. Or cet amalgame s'est avéré de plus en plus chargé de tensions et révélateur concernant les conflits qui, au crépuscule de ce siècle, nous assaillent, assaillent le protestantisme et même la chrétienté tout entière. Si, au lieu de nous perdre dans les eaux troubles des modes et des mots d'ordre éphémères, nous tentons sérieusement, exigeants dans la qualité et conscients de nos responsabilités historiques, de démêler l'écheveau des problèmes théologiques et ecclésiastiques actuels, il n'est guère de perspective d'orientation plus riche ni plus stimulante que la relation entre Luther et Barth. Les présentes réflexions s'appuient sur une étude plus vaste que j'ai consacrée au «débat de Karl Barth avec Luther»<sup>2</sup>. Mais cette étude n'est, elle aussi, qu'une invitation à poursuivre les tâches urgentes qui se présentent ici.

Le présent article abordera dans ses trois parties principales l'état des choses chez Karl Barth, puis quelques questions qui concernent le procédé même de la confrontation entre Luther et Barth, et enfin les points cruciaux du contenu de la controverse.

<sup>1</sup> Texte d'une conférence présentée une première fois le 14.10.1985, lors de la célébration du cinquantenaire de la «Kirchliche Hochschule» de Berlin, puis donnée à plusieurs reprises en différents endroits, dans des versions retravaillées. — *NdT*: Le texte allemand de l'article est paru sous le titre de «Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths», dans le «Beiheft» n° 6 de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, Mohr, 1986, pp. 33-75. Le texte lui-même est repris intégralement dans notre traduction; par contre, nous avons fait un choix très restrictif des notes, nous limitant à l'indispensable (références des citations, explications d'allusions, problèmes de traduction, etc.). Le lecteur qui souhaiterait prendre connaissance du matériel sur lequel repose cet article pourra le trouver dans l'article original, mais aussi dans l'étude beaucoup plus vaste que l'auteur a consacrée à ce sujet (cf. ci-dessous note 2). Pour les références, nous avons renvoyé aux traductions françaises existantes, sans toutefois nous tenir toujours à la traduction qu'elles proposent.

<sup>2</sup> «Karl Barths Ringen mit Luther», in G. EBELING, *Lutherstudien III. Begriffstestsuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 428-573.

### I. *L'état des choses chez Karl Barth*

Le premier volume de la *Dogmatique*, paru en 1932, ne laisse pas apparaître la moindre critique à l'égard de Luther. Cet auteur est cité abondamment, sans aucune réserve ni objection, et bien davantage que Calvin; il est l'autorité première. C'est là le point culminant d'une relation qui s'est beaucoup modifiée dans le temps, le moment où Barth fut le plus proche de Luther. A vrai dire, le commentaire de l'Epître aux Romains de 1919, et plus encore la deuxième édition de 1922, offraient déjà une image analogue, Barth y donnant fréquemment la parole à Luther, étant toujours d'accord avec lui et visiblement impressionné par lui. Mais avant et après cette période, il ne manque pas de témoignages d'une certaine distance ou même d'une certaine mauvaise humeur à l'égard du Réformateur. Pourtant nous pouvons dire que la première décennie de l'activité académique de Barth, globalement parlant, se trouve placée sous le signe d'une intensification de ses relations avec Luther.

Cependant, après ce point culminant dans le volume I/1 de la *Dogmatique*, la courbe s'infléchit brusquement: les citations de Luther diminuent et les jugements à son égard se font extrêmement sévères. Le premier signe de cette critique qui s'affirme désormais plus résolument est la conférence du 7 octobre 1935 sur «Evangile et loi»<sup>3</sup>, qui coïncide avec le retour forcé de Barth en Suisse. A vrai dire, dans ce texte programmatique, Luther n'est pas encore cité nommément comme adversaire. Ce n'est que sous la pression des événements qui se précipitent que les égards disparaissent, en même temps que l'opposition se fait plus profonde et plus générale. Cependant, Barth ne peut se débarrasser de Luther. Si le nombre des citations atteint son point le plus bas dans les volumes qui traitent de Dieu et de la création, il augmente de nouveau sensiblement dans celui qui traite de la réconciliation. Mais désormais, le pour et le contre se mêlent de telle manière qu'à côté d'un oui plein de respect et d'un non résolu, ce sont l'aporie et la résignation à l'égard de Luther qui prennent peu à peu le dessus. Ainsi, lorsqu'il terminera le dernier volume complet de sa *Dogmatique* (IV/3) en 1959, Barth lui-même l'avouera indirectement. En même temps qu'il renonce àachever sa *Dogmatique*, il interrompt de façon démonstrative son effort de compréhension de Luther, par ce geste symbolique ou plutôt ironique: il couvre son édition des œuvres de Luther (la *Weimarer Ausgabe*) d'une étoffe indonésienne, «en guise de pro-

<sup>3</sup> *Theologische Existenz heute*, n° 32, 1935; réimprimé dans: *Theologische Existenz heute*, NF, n° 50, 1956. — NdT: sauf erreur, ce texte important de Barth n'a jamais été traduit en français.

tection et de camouflage»<sup>4</sup> contre cette inquiétante «boîte de Pandore»<sup>5</sup>, comme il le dira lui-même.

Au cours de la lutte dramatique de Karl Barth avec Luther, dans toutes les vicissitudes qu'elle a connues, Luther n'a jamais joué un rôle nettement déterminant, ni dans un sens positif, ni dans un sens négatif. Pourtant, il est devenu le principal partenaire théologique de Barth — d'une façon différente de Schleiermacher, à qui l'on pourrait également attribuer ce rôle. Luther était convaincant par son autorité spirituelle mais suspect quant à sa forme de pensée et à son influence historique. Au-delà du simple respect, Barth a vraiment été saisi par Luther; on en trouve des témoignages tout au long de son œuvre, jusqu'à la fin, sans que cela se concentre sur tel ou tel point de doctrine précis. Les critiques, par contre, visent une cible précise du point de vue thématique et se répartissent en trois étapes principales dans l'évolution de Barth.

1. En se détournant tôt déjà de la théologie libérale, Barth se tournait résolument vers la Réforme. Ainsi cette dernière put développer son influence largement dans les années vingt et bien au-delà. Aujourd'hui encore, nombreux sont ceux qui voient là le vrai mérite de Barth, leur dette théologique à son égard. Cette conversion de Barth à la théologie réformatrice prend place, d'un point de vue historique, dans un grand courant qui redécouvrit Luther déjà avant et à côté de lui, courant représenté surtout par Karl Holl. Mais dès le début, Barth s'en distingue par sa méfiance envers le prétendu subjectivisme du concept de foi chez Luther. D'après lui, l'élément objectif de la foi avait ici trop peu d'importance comparativement à l'attitude personnelle intérieure. Or, en cela, Barth reste prisonnier de la compréhension de Luther qu'ont ses adversaires libéraux, groupe dont il provient lui-même, — même si son jugement sur le subjectivisme va dans la direction opposée. Plus tard, il accordera également sa pleine approbation à une interprétation catholique de Luther, qui s'en prend elle aussi à ce prétendu subjectivisme<sup>6</sup>. Par le reproche de subjectivisme, Barth a posé la base de toute sa critique future de Luther.

2. Evidemment, la différence confessionnelle interne au protestantisme l'a marqué de bonne heure, dans le sens de son origine réformée. Mais elle ne devint objet de réflexion dogmatique qu'à la suite de sa charge d'enseignement

<sup>4</sup> E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Kaiser, 3<sup>e</sup> éd., 1978, p. 424. A cet endroit, on renvoie à une lettre du 24.8.1959, adressée à Markus Barth.

<sup>5</sup> K. BARTH, «Nachwort», in H. BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl* (Siebenstern Taschenbuch, n° 113/114), München/Hamburg, Siebenstern, 1968, (pp. 290-312), p. 302.

<sup>6</sup> Il s'agit de P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln, Styria, 1966. Cf. sur ce point *Lutherstudien III* (cf. ci-dessus note 2), pp. 432s.

en théologie réformée à Göttingen, — de par sa fonction, en quelque sorte. Parmi les points de controverse traditionnels, il en est deux qui sont plus spécialement pris en considération et qui sont deux thèses christologiques prédominantes: la doctrine de l'*Extra Calvinisticum*, approuvée par Barth (à savoir que le Fils de Dieu éternel est pleinement actif et présent à la fois dans celui qui s'est fait homme et en dehors de lui), ainsi que la doctrine luthérienne du *genus majestaticum*, rejetée par Barth (à savoir que la nature humaine du Christ a part elle aussi aux qualités de la nature divine, en particulier à l'omniprésence, en vertu de laquelle on peut parler d'une présence réelle de la chair et du sang du Christ dans la sainte Cène). A ces points s'ajoutent encore des divergences concernant la relation entre la justification et la sanctification, conformément à l'accentuation différente qu'elles reçoivent chez Luther et Calvin. Des traits constants de la critique de Luther chez Barth s'annoncent ici aussi; pourtant, il les considère comme de simples oppositions d'école. L'auteur de la *Dogmatique* s'en est toujours tenu à son exigence d'une «dogmatique unie», selon le modèle de Schleiermacher<sup>7</sup>, même si, au cours du *Kirchenkampf*, la démarcation à l'égard du luthéranisme redevint très actuelle. On peut même se demander si la critique envers Luther, qui se fit alors plus fondamentale, s'élevant résolument jusqu'à dépasser la Réforme en englobant aussi Calvin, n'est pas issue quand même d'une racine réformée et n'a pas réactivé d'une façon nouvelle l'ancien conflit interne au protestantisme.

3. De toute façon, même lorsque Barth s'éloigne de la théologie réformatrice en tant que telle, Luther reste son vrai contradicteur. C'est maintenant seulement que le spectre de la controverse s'élargit. Celle-ci englobe presque tous les sujets de la dogmatique. En renversant de manière un peu propagandiste la distinction réformatrice fondamentale entre «la loi et l'Evangile», pour poser la succession «Evangile et loi», Barth vise le centre même de la doctrine luthérienne de la parole de Dieu. En repensant entièrement la doctrine de l'élection, Barth donne à la doctrine de Dieu, par delà la forme trinitaire, une concentration christologique sans précédent dans l'histoire de la théologie: Jésus-Christ est le réprouvé et l'élu en même temps. Pour Barth, l'histoire du salut s'accomplit, avant la création et la chute, en Dieu lui-même: l'essence divine n'est désormais fondamentalement rien d'autre que grâce; la distinction entre le Dieu caché et le Dieu révélé est caduque. De la même façon, l'opposition entre le croyant et le non-croyant est relativisée. En effet, en Christ, tous sont déjà réconciliés, non pas simplement en puissance mais de fait. Par là même disparaît aussi la perspective eschatologique d'une double issue lors du Jugement: à savoir que les uns sont reçus et les autres damnés.

<sup>7</sup> Comme Schleiermacher avait introduit dans le titre de sa dogmatique la formule «selon les principes de l'Eglise évangélique», Barth parle lui aussi de «l'entreprise d'une dogmatique de l'Eglise évangélique» (*Dogmatique*, trad. de l'all. par F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1953-1974, vol. I/1, fasc. 1, p. XIV).

Enfin, en ce qui concerne la doctrine du salut, la justification par la foi seule n'en représente selon Barth qu'un aspect particulier. Pour lui, elle n'est pas *l'articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Elle n'est plus seulement complétée par la sanctification. Barth va même mettre l'accent principal — en tenant compte du ministère prophétique du Christ, qui devient pour lui en quelque sorte le fer de lance de la christologie — sur la vocation et la mission dans le monde et sur l'espérance qui leur est liée. Si l'on ajoute à cela la doctrine barthienne du baptême — le refus d'une compréhension sacramentelle et le rejet fondamental du baptême des enfants en faveur d'une interprétation du baptême d'eau comme acte de l'homme — et si l'on pense en même temps à la place prépondérante qu'occupe l'éthique politique à travers toute son œuvre, on observe alors sur toute la ligne une révolte affirmée contre Luther.

Il faut même s'étonner que Barth n'ait pas exprimé cette révolte encore plus résolument et en tirant plus massivement toutes les conséquences. A vrai dire, il ne manque pas de déclarations occasionnelles qui vont dans le sens d'une condamnation nette de Luther comme hérétique. Ces déclarations se trouvent en des endroits si centraux qu'on ne parvient pas à comprendre de quel droit Karl Barth pouvait, sans se dédire expressément de tels jugements, ne pas se considérer comme définitivement séparé de Luther. Je pense ici surtout à deux passages précis: premièrement, la remarque très dure au sujet de «l'erreur de Martin Luther concernant la relation entre la loi et l'Evangile (...), par laquelle son paganisme naturel» (sc. du peuple allemand) aurait été «idéologiquement sublimé, confirmé et renforcé»<sup>8</sup>; deuxièmement, le reproche fait à Luther d'avoir, par sa doctrine «titanique» de l'humanité du Médiateur, préparé le passage de la théologie à l'anthropologie spéculative au cours des Temps modernes et d'avoir mis en question et, par là, d'avoir ébranlé «l'irréversibilité de la relation entre Dieu et l'homme»<sup>9</sup>. Or, je pense qu'on ne pourrait porter contre Luther de plus graves accusations que ces deux-là: sublimer idéologiquement le paganisme allemand et renverser la hiérarchie entre Dieu et l'homme. Certes, on peut tenter d'adoucir ces reproches: dans le premier cas, il s'agit d'un passage tiré d'une lettre qui a été envoyée en France fin 1939, à une heure de détresse extrême; dans le second cas, d'une construction historique très spirituelle et brillante, imprimée en petits caractères. Cependant, on ferait tort à Barth en affaiblissant ainsi la portée de ses affirmations. Il le pensait exactement comme il l'a dit. Mais il n'a pas pu mettre cela en harmonie avec tout ce qu'il trouvait d'important chez Luther, ni avec tout ce qui le liait malgré tout à lui. C'est là justement l'aporie à laquelle aboutit son débat avec Luther.

<sup>8</sup> K. BARTH, «Lettre aux protestants de France» (décembre 1939), in K. BARTH, *Une voix suisse (1939-1944)*, (1945), trad. de l'all. par J.-L. Leuba et al., Genève, Labor et Fides, s.d., p. 11.

<sup>9</sup> K. BARTH, «Ludwig Feuerbach» (1926), in K. BARTH, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge II*, München, Kaiser, (pp. 212-239), p. 231; *Dogmatique*, IV/2, fasc. 20, pp. 84-86.

Les points que je viens d'éclairer d'une lumière crue peuvent paraître à d'aucuns de simples îlots dans le vaste océan de la théologie barthienne. Sa richesse inhabituelle et insaisissable en affirmations très diverses permet en effet de négliger et d'oublier les aspects contestables. De plus, il est pratiquement impossible pour une esquisse profilée de rendre justice équitablement à tous les aspects de la théologie barthienne. Cependant, on ne prendrait pas Barth au sérieux si on n'exigeait pas de lui la responsabilité des choix théologiques qui se dessinent dans sa critique de Luther. Car c'est là que se révèle le profil caractéristique de sa pensée.

## II. *Aspects herméneutiques de la confrontation*

Il est nécessaire d'apporter ici quelques précisions concernant les différentes remarques critiques de Barth, en particulier quant à leur point d'intersection, à leur motif fondamental ainsi qu'à leur aspect méthodologique.

1. Les objections de Barth à Luther ne forment pas un conglomérat dû au hasard. Elles touchent plus ou moins l'ensemble de la pensée de Luther, ce qui parle en faveur d'une seule et unique racine. Certes, et cela témoigne du caractère souverainement vivant de sa pensée, Barth ne cherche pas à tirer mécaniquement des déductions à partir d'un principe premier. Mais même si le tableau ne prend vraiment forme qu'avec le temps (si toutefois il prend forme), on ne doit pas être surpris, chez un penseur tel que Barth, de trouver tôt déjà des traces de ce qui adviendra par la suite. L'élan passionné et ses oscillations contradictoires ne portent guère préjudice à la cohérence interne de l'ensemble.

Si l'on tente tout d'abord de dégager le point théologique où convergent toutes les objections, on pourrait citer soit le concept de foi chez Luther, soit sa compréhension de la loi, soit sa doctrine du *Deus absconditus*, — signe que, dans la pensée de Luther aussi, tout se tient théologiquement. Aux yeux de Barth lui-même, la différence décisive réside finalement dans le christocentrisme. Il dit avoir mis en valeur dogmatiquement ce sujet de façon rigoureuse, alors que la théologie réformatrice l'aurait négligé au profit d'une concentration unilatérale sur la justification. Or, si l'on y regarde de plus près, la particularité de la théologie de Luther réside justement aussi dans le christocentrisme: «Dans mon cœur règne cet unique article, la foi en Christ; c'est d'elle, par elle et vers elle que toutes mes pensées théologiques découlent et refluent jour et nuit; et pourtant je fais cette expérience que d'une sagesse si haute, si vaste et si profonde, je n'ai saisi que quelques pauvres et faibles prémices, voire de simples bribes.»<sup>10</sup> Cette apparente contradiction: que

<sup>10</sup> WA 40,1; 33,7-11 (Préface au commentaire de l'épître aux Galates, 1535) — NdT:  
= M. LUTHER, *Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, tome XV, p. 13.

Barth voit le principal point de divergence dans le christocentrisme alors que celui-ci représente pour Luther aussi le cœur de sa théologie, ne se résout pourtant pas simplement de façon quantitative, selon le degré de développement que ce sujet connaît chez l'un et chez l'autre: Barth en aurait tiré toutes les déductions selon une logique stricte, alors que Luther n'en aurait saisi, de son propre aveu, «que de pauvres et faibles prémisses». La différence se trouve bien plutôt dans le genre respectif de christocentrisme. C'est ce que j'ai essayé d'exprimer, dans l'étude mentionnée plus haut, par les formules suivantes: d'un côté, nous avons un christocentrisme logique-analogique, visant la correspondance des idées (cette pensée analogique est particulièrement patente dans la relation entre communauté chrétienne et communauté civile comme deux cercles concentriques, mais on la rencontre à tous les niveaux de la *Dogmatique*); de l'autre côté, un christocentrisme forensique-antithétique, pour lequel la relation entre le Christ et le croyant a son lieu dans une situation de conflit devant le forum de Dieu et le forum du monde, et vise par là même la conscience. La suite de notre article servira indirectement à faire mieux comprendre ces formules de «christocentrisme logique-analogique et forensique-antithétique».

## 2. A cette question du point de convergence s'ajoute celle du motif fondamental des critiques adressées par Barth à Luther.

Ce qui, de façon générale, rend nécessaire la critique théologique peut être résumé par les deux aspects suivants: la non-conformité d'une doctrine à l'Ecriture ou sa non-conformité au temps. La catégorie de «conformité au temps» nous rappelle l'abus tristement célèbre qu'en a fait le «christianisme allemand», infecté par le national-socialisme. Elle ne semble donc guère entrer en considération pour Barth. Pourtant, il serait simpliste de s'en tenir exclusivement au point de vue de la conformité à l'Ecriture, puisque cet aspect, s'il est vu de manière isolée, ne manque pas non plus de faire problème. Quiconque estime que sa relation à la Bible est inséparable de son propre devoir d'interprétation, et qui ne rend donc pas cette relation imperméable au changement des temps — espérons que tous les prédicateurs en sont! —, sait combien il est difficile de dire à chaque fois, en conformité avec l'Ecriture sainte, ce qui s'impose pour le moment présent. On pourrait faire, en simplifiant, la distinction suivante: ce qui ne correspond pas à l'Ecriture est perverti dès la racine; en revanche, ce qui est conforme à une certaine époque et qui est conditionné par elle de sorte que cela ne touche plus une autre époque, est, dans le meilleur des cas, unilatéral, lacunaire, et demande à être complété et prolongé.

Dans la critique de Luther par Barth, on trouve les deux aspects: avant tout une distinction relativisante entre ce qui était nécessaire ou compréhensible autrefois, au XVI<sup>e</sup> siècle, et ce qu'on doit exiger aujourd'hui; mais aussi un jugement absolu qui déclare non bibliques certaines conceptions de Luther.

La formule selon laquelle il s'agit d'aller au-delà de la Réforme et de la dépasser<sup>11</sup> est ambivalente, dans le sens qu'on vient d'évoquer. Mais le mot d'ordre d'un «retour à la Réforme» serait lui aussi absurde si l'on songeait par là à une fixation sur le XVI<sup>e</sup> siècle ou à une répétition pure et simple de la théologie de Luther. D'un tel point de vue historique, nous ne *devons* pas aller au-delà de la Réforme, mais nous y *sommes* déjà depuis longtemps — bon gré mal gré, selon qu'on s'en tient à la Réforme sous ses apparences très diverses, avec ses alluvions et ses cristallisations historiques, ou alors au noyau incandescent qui doit s'imposer comme l'élément spécifiquement réformateur, au sens théologique, sans considération de tous les facteurs annexes. Parmi la grande diversité d'impulsions religieuses et intellectuelles, c'est chez Luther que cet élément a jailli de la façon la plus authentique et la plus pure. C'est pourquoi il n'est pas exclu, malgré les siècles écoulés, que nous soyons retombés en arrière des découvertes essentielles de la Réforme et que nous soyons encore loin de l'avoir rattrapée.

Il est remarquable que Barth se soit solidarisé avec l'aile gauche de la Réforme — encore qu'il ne l'ait fait expressément qu'assez tardivement — et qu'il en ait repris le mot d'ordre qu'il faut «dépasser la Réforme qui n'est qu'amorcée», en portant cette accusation que «les Réformateurs et leurs successeurs, pris par leur besoin de sécurité et par leur aversion des 'enthousiastes', ont eu peur de leur propre audace»<sup>12</sup>. Certes, une affirmation aussi générale laisse une grande marge de liberté pour son application. Mais si l'on ne s'arrête pas, comme on serait tenté de le faire, aux insuffisances de la praxis, et qu'on s'attache plutôt à la doctrine elle-même, et si l'on se rappelle que Barth — à la différence de l'intention que poursuivait Bultmann dans sa démythologisation — a expressément dépassé la confession réformatrice en plusieurs points, on est obligé de constater ceci: malgré l'antimodernisme

<sup>11</sup> Malgré toutes les réserves de l'assentiment et du respect à l'égard de la Réforme, la tendance théologique est placée chez Barth sous le signe de la devise «Au-delà de la Réforme!». Cela résulte clairement de l'orientation thématique globale de sa pensée. Dans ses propres formulations, il exprime cet aspect négativement par des jugements critiques qui reprochent à la théologie réformatrice «de l'unilatéralité», «de l'exagération», «de la surestimation», «un arbitraire passionnel», «la tentation de l'atténuation et des séparations». Positivement, il plaide par contre en faveur de l'effort de «regarder au-delà de l'horizon de la Réforme» (*Dogmatique*, IV/1, fasc. 17, p. 154), «d'apprendre plus avant que lui [Luther]» (*Dogmatique*, IV/3, fasc. 24, p. 201) et de «franchir de manière ouverte et décidée» les frontières de la doctrine réformatrice (*Dogmatique*, IV/3, fasc. 23, pp. 17s). La perspective thématique est finalement la même dans tous ces énoncés: contre l'étroitesse de la doctrine réformatrice de la justification, mettre en valeur l'ampleur des conséquences éthiques par une dynamique et une théologie eschatologiques. Par là s'annonce une tonalité qui se maintient chez Barth, et cela depuis très tôt déjà, malgré des changements dans les nuances.

<sup>12</sup> *Dogmatique*, IV/3, fasc. 24, p. 161. Au XVI<sup>e</sup> siècle déjà, on avait reproché à Luther un «esprit de crainte» (cf. WA 40,1; 109, 7: (...) *dicunt de nobis: habent spiritum timoris* (...)). Cf. aussi *Dogmatique*, IV/3, fasc. 23, p. 29.

affiché des débuts, une tendance tout à fait moderniste est sensible dans sa théologie. Il y a là un changement de cap théologique qui va jusqu'au plus profond des choses. L'attraction des Temps modernes transforme l'attitude à l'égard de la conception réformatrice fondamentale, non seulement dans la mesure où l'explication de cette dernière change avec le temps, mais plus fondamentalement, en ce que l'accord même avec elle disparaît. La contre-épreuve consisterait à montrer qu'une connaissance approfondie de la théologie de Luther nous permet mieux de donner à notre temps ce que nous chrétiens lui devons de manière irremplaçable: aider à porter spirituellement l'épreuve des problèmes et des angoisses de notre temps, ce qui exige de nous de ne pas nous conformer au temps présent, autant que cela est nécessaire pour la cause de l'Evangile.

3. Pour cette raison, c'est précisément dans leur rapport aux Temps modernes que les diverses problématiques sont imbriquées d'une façon extrêmement complexe: l'interprétation de Barth, son interprétation de Luther et l'interprétation de Luther en soi - qui, depuis Troeltsch, est mise en discussion de ce point de vue. Cette imbrication des problèmes rend notre sujet difficile, méthodologiquement parlant, mais lui donne aussi une portée toute particulière. Nous devons nous contenter ici de brèves indications.

Le concept historiographique de «Temps modernes» est certes indispensable, mais il est insuffisant parce que vague et changeant, surtout si on l'applique aux antipodes d'une période aussi longue: un théologien du XVI<sup>e</sup> et un autre du XX<sup>e</sup> siècle. Comme le montre l'exemple de la relation entre Barth et Luther, cela peut susciter d'étranges confusions. Barth subodore en Luther, de manière un peu courte, celui qui a inauguré le subjectivisme des Temps modernes, un précurseur de Descartes et de Feuerbach. Mais en même temps, il déplore que Luther, parce qu'il reste prisonnier de son époque, ne puisse répondre aux questions de la nôtre. De son côté, il attaque Luther du point de vue de l'objectivisme, mais se trouve lui-même incontestablement sous l'influence de la scission cartésienne entre l'être et la conscience. D'autre part, il lance un défi aux Temps modernes et se voit placé devant la tâche apparemment hybride de «recommencer encore une fois depuis le début le protestantisme (qui a si mal tourné la première fois!!)»<sup>13</sup>. Mais une telle attitude révolutionnaire le dénonce comme un représentant typique des Temps modernes si souvent décriés par lui. Certes, il place les accents de façon très différenciée et il sait évidemment combien les périodes historiques sont complexes. Il est conscient en particulier, et plus que bien d'autres théologiens, du fait que l'Evangile est toujours à contretemps et ne devient toujours actuel qu'en tension avec «l'esprit du temps». Cependant, ce n'est que dans l'application concrète de cette intuition que se révèle ce qu'il faut entendre par

<sup>13</sup> K. BARTH, *Gesamtausgabe. V. Briefe*, Karl Barth — Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Band 2, 1921-1930, Zürich, TVZ, 1974, p. 235.

«Evangile» : ce qui touche le temps à partir de Dieu, par opposition à ce que le temps produit par lui-même; non pas ce que le temps veut, mais ce dont il a besoin.

A la question du rapport aux Temps modernes est étroitement liée celle de l'histoire des effets. La propre descendance de Barth est aujourd'hui scindée — comme celle de Hegel — en un barthisme de gauche et un barthisme de droite. A combien plus forte raison Luther, ce phénomène historique d'une envergure bien plus grande, est-il lui aussi grevé du poids d'une histoire des effets déjà bien longue aujourd'hui. Ce que vise la critique de Barth, c'est en grande partie ce qui suivit Luther: le piétisme, la théologie des Lumières, ou un luthéranisme qui s'est volontairement enfermé dans un ghetto. Et il a tendance à attribuer un peu vite à Luther lui-même les déviations respectives de ces mouvements. Il est vrai que la tâche urgente de libérer Luther de l'histoire de ses effets et de remettre en valeur sa compréhension originale de l'Evangile, n'est pas la préoccupation première de Barth. C'est cela justement qui imprègne son interprétation de Luther.

Mais ce qui est plus important que la critique ou l'approbation, c'est la question de savoir si Luther est bien ou mal compris, si la critique faite par Barth à Luther révèle une authentique opposition ou si elle s'avère n'être qu'un malentendu, ou encore comment sont imbriquées l'une dans l'autre une opposition réelle et une autre qui repose sur un malentendu. Barth lui-même hésite parfois à ce propos, ce qui l'honore. Mais sa tendance à faire violence au texte le pousse à ne lire Luther que dans l'optique de problèmes arbitrairement rapportés à lui et à l'interpréter à l'aide de catégories qui déforment son mode de pensée. Barth n'a pris Luther en considération qu'à propos des doctrines théologiques courantes, et à peine à propos de sa conception fondamentale de la théologie. Les contradictions qui apparaissent lors d'une telle démarche, fort insuffisante, sont mises sur le compte de Luther, réparties sur deux Luther différents, le jeune et le vieux, ou du point de vue de ce dernier: un Luther bien inspiré et un Luther mal inspiré, conformément à l'opinion de Barth. Or, il s'agit là d'une simplification inadéquate. Effectuer une répartition sur deux différents Barth ne contribuerait pas davantage à résoudre les problèmes d'interprétation qui se posent à son propos.

### *III. Les points chauds de la controverse*

Dans la discussion sur la relation entre Luther et Barth, la tendance dominante était jusqu'ici celle de l'harmonisation. Quant à moi, je peux de moins en moins suivre cette tendance. Le fait de signaler les tensions auxquelles nous sommes exposés en tant qu'héritiers des deux, de Luther et de Barth, aiguise notre propre responsabilité théologique. C'est ce que je vais montrer à propos de trois points qui sont des points chauds non seulement de cette controverse, mais de toute divergence théologique sérieuse: d'abord la détermination de la situation théologique fondamentale, puis celle de la distinction théologique

essentielle, enfin celle du lieu théologique de l'éthique. En confrontant à chaque fois la pensée de Luther à celle de Barth, nous pourrons mieux faire apparaître — non sans y être aidés par la critique de Barth à Luther — le défi qui résulte de la vérité réformatrice quant à la situation présente.

### *1. La situation théologique fondamentale*

a) Sans jamais avoir comme Barth créé de système dogmatique, Luther a pourtant répondu clairement à la question centrale de savoir quel est l'objet de la théologie, c'est-à-dire de savoir quel est son lieu, et quel est par conséquent le critère de toute affirmation théologique<sup>14</sup>. Dans le maniement d'une telle boussole, Luther a été d'une certaine façon encore plus systématique que Barth. Il vise juste lorsqu'il désigne comme objet de la théologie l'homme perdu à cause du péché et le Dieu qui le sauve en le justifiant. Ce n'est pas une situation marginale ou périphérique qui se trouve ainsi caractérisée, mais bien la situation de vie fondamentale dans laquelle se trouve constamment tout homme au nom de Jésus-Christ. D'un point de vue biographique, elle rappelle la situation initiale de Luther, ses luttes au couvent, qu'on résume habituellement par la question: «Comment puis-je obtenir un Dieu qui me fasse grâce?». Mais même après que la lumière de l'Evangile se fut levée pour lui — et surtout depuis ce moment-là! —, cette définition de la situation théologique reste valable, avec ses deux pôles: *l'homo peccator* et le *Deus iustificans*. Ainsi, la prétention est émise qu'il ne s'agit pas ici d'une situation privée et accidentelle, mais bien de la définition de l'homme en tant que tel d'après le message biblique. L'opinion qui s'exprime par là est la suivante: c'est finalement toujours le même problème de vie qu'on retrouve à la base des interprétations de soi extrêmement variées que les hommes expriment dans leurs religions et leurs conceptions du monde, même si les réponses divergentes imprègnent toujours déjà la formulation de ce problème. Ce qui est particulier chez Luther n'est pas le fait même des tribulations — car chacun doit les affronter, de quelque manière que ce soit —, mais le fait qu'il a été capable de réfléchir théologiquement à cette réalité, sans aucune réserve.

Dans cette détermination de la situation de l'homme sont impliqués, pour Luther, tous les éléments essentiels de la théologie: tout d'abord, la concentration sur le thème de la justification, qui n'est pas arbitraire ni unilatérale, mais due au fait qu'on touche ici au nerf même de notre être devant Dieu; ensuite, l'antécédence universelle du péché, un fait qu'on ne doit oublier nulle part en théologie; troisièmement, en tant qu'œuvre de Dieu en l'homme, la foi qui s'accroche à la promesse; quatrièmement, l'insistance sur la conscience comme le lieu d'écoute le plus intime de l'individu, qui en tant que tel n'est

<sup>14</sup> WA 40,2; 328, 1-3 (Enarr. Ps 51, 1532). A ce sujet, cf. mon article: «Cognitio Dei et hominis» (1966), in G. EBELING, *Lutherstudien I*, Tübingen, Mohr, 1971, (pp. 221-272), pp. 255-272.

jamais isolé en lui-même, mais se trouve plutôt tout entier placé devant Dieu, avec tout ce qui fait son existence dans le monde, et qui, par la foi, ne vit pas en lui-même mais en Christ — et Christ en lui; enfin, la totalité de la vie avec toutes ses expériences, même et surtout celles qui contredisent la foi, si bien que la joie et la paix, la liberté et le service du chrétien restent placés eux aussi sous le signe de la croix, jusqu'à la fin de la vie terrestre.

b) La situation de départ de Karl Barth est définie par la tâche de prédication d'un pasteur confronté aux symptômes d'aliénation spirituelle, sociale et politique du début du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit donc bien aussi de tribulations, mais non plus en rapport avec la tâche de subsister devant Dieu, mais avec celle de s'engager pour Dieu<sup>15</sup>. Les fondements métaphysiques de la doctrine de Dieu lui avaient déjà été enlevés par ses maîtres. C'était maintenant pour lui la théologie de la conscience, avec son fondement dans la piété de l'homme, qui s'effondrait à son tour. En niant fermement toute théologie naturelle, comme le fait aussi la critique moderne de la religion, Barth s'oppose pourtant à cette dernière en ce qu'il fait par là table rase pour la révélation seule. On ne peut, à son avis, que s'arroger le droit de commencer sans médiation aucune par la révélation, en insistant sur ce point sans s'embarrasser d'égards et de scrupules. C'est pour cette raison qu'il commence par la doctrine de la trinité, entrée en matière qui reçoit plus de poids encore du fait de l'interprétation christologique de la doctrine de l'élection. Jésus-Christ, Dieu dans sa révélation, voilà dès lors l'objet que doit développer la théologie.

Cette *conversion du subjectif à l'objectif*, pour parler comme Barth le fit pendant toute sa vie, l'incita à se méfier à double titre de la théologie de Luther, si ce n'est même à lui dire carrément non. A cause de la définition que Luther donne de l'objet de la théologie, et de la place primordiale qu'il réserve à la foi, Barth voit la théologie submergée par l'anthropologie, l'objectif par le subjectif, l'ontique par le noétique. D'un point de vue sotériologique, il en voit le résultat néfaste dans le fait que le fondement du salut à l'intérieur de Dieu lui-même se répète dans son appropriation par le croyant et s'inscrit ainsi en conséquence de l'événement du Christ et en concurrence avec lui — un aspect qui trouve en outre son institutionnalisation liturgique par le déroulement cyclique de l'année ecclésiastique avec ses principales étapes: Noël, Vendredi-Saint, Pâques et l'Ascension. Pour cette raison, la certitude réformatrice du salut, tant vantée, lui semble bien fragile, menacée dans la conscience du chrétien par un balancement entre le péché et la grâce et par l'extrapolation de cette dialectique anthropologique dans la conception de Dieu: l'ombre projetée par le *Deus absconditus*, prétendu «vrai Dieu», sur le *Deus revelatus*. Barth tient à établir une certitude sans limitation d'aucune sorte, afin de faire de la place pour les suites de la révélation. Cependant, son entreprise est grevée d'une hypothèque: on ne voit pas clairement en vue de quelle certitude s'ef-

<sup>15</sup> NdT: jeu de mots entre «Bestehen vor Gott» et «Einstehen für Gott».

fuctue cette entrée en matière dogmatique par la dimension de l'objectivité, entrée en matière appelée précisément à fonder la certitude. Le soupçon d'un positivisme de la révélation et d'une pétition de principe paraît ici légitime. Par ailleurs, la distinction entre ce qui se produit du point de vue objectif et du point de vue subjectif trahit la tendance à faire prévaloir autant que possible l'objectif par l'établissement de degrés entre ce qui est valable *de jure* et ce qui l'est *de facto*, entre ce qui est virtuel ou potentiel et ce qui est actuel — et à réduire l'appropriation subjective à une simple connaissance de ce qui est déjà donné objectivement dans la dimension subjective. Immanquablement, l'impression s'impose que le contenu de la révélation n'est finalement rien d'autre qu'une idée de Dieu: à savoir l'absence de contradictions internes dans le principe de grâce christologique. Certes, Barth entreprend de désamorcer ce danger en plaçant les énoncés christologiques sous le signe d'un accent constant sur «l'histoire des origines» et «l'événement». Mais malgré tout, c'est, sinon l'histoire de Jésus-Christ elle-même, du moins l'événement de foi appelé à participer à cette histoire, qui perd de son poids, tandis que l'histoire du règne de Dieu résultant de la révélation se trouve d'autant plus mise en lumière.

c) Le seul fait que, pour qualifier la visée théologique de Luther, le terme de «situation fondamentale» soit de mise, demande une conversion de la pensée, car nous aussi n'avons que trop assimilé la contrainte du schéma de pensée «sujet-objet». Autant ce dernier est valable dans le contexte de connaissances théoriques partielles, autant il est inadéquat pour la saisie globale des contextes de vie dans lesquels nous sommes nous-mêmes impliqués et par lesquels nous sommes concernés. Si l'on néglige cela, on aboutit, non seulement chez Luther mais dans le langage biblique en tant que tel, à l'impression absurde d'une concurrence entre Dieu et l'homme, entre le Christ et la foi. Non pas qu'il faille présenter l'effort intense de Barth concernant la doctrine de la trinité et la christologie comme contredisant l'intention de Luther. C'est le mérite incontestable de Karl Barth d'avoir, à notre époque, défendu la doctrine au nom même de la vie. En cela, il ressemble à Luther. Mais malheureusement, du point de vue herméneutique, il n'a pas apporté suffisamment de soin au langage.

Ce qu'on peut apprendre de Luther, c'est l'impact qu'a la médiation de la parole et de la foi pour la cause de la Bible. La compréhension de la réalité est marquée par des aspects comme ceux-ci: quel effet la parole produit-elle? à quel jugement l'homme est-il exposé? qu'est-ce qui change pour lui lorsqu'il se le laisse dire? quel usage fait-il de ce qui lui advient? où trouve-t-il le fondement de sa vie? C'est ainsi que peuvent être interprétés les aspects décisifs de la vie, et par là aussi, de manière très simple, ce que le Christ signifie pour nous. La réflexion sur la portée salutaire du Christ s'arrête le plus fréquemment — c'est un défaut très répandu — au genre humain et demeure donc dans le général. Barth insiste beaucoup sur ce point, et avec raison,

soulignant l'œuvre du Christ pour l'humanité tout entière. Pourtant, rarement la réflexion sotériologique franchit avec suffisamment de clarté le pas qui va de l'espèce à l'individu, au *pro me* qui (disons-le tout de suite pour éviter de stupides malentendus: en plein accord avec le *pro nobis* ainsi qu'avec le *pro mundo*) indique le point d'appui à partir duquel la parole de Dieu, tel un levier, va faire sortir le monde de ses gonds. Tout en s'étendant aux dimensions de l'horizon le plus vaste, la parole de Dieu, pour Luther, vise donc la conscience en tant que lieu d'écoute le plus intime de l'individu. Et la foi en Christ devient participation à l'événement communicatif du Christ, à la mort et à la résurrection du Christ. La parole ne fait pas que transmettre ici des informations et des directives, de simples idées ou appels, mais elle fait naître une communauté avec Christ, qui vit de sa présence réelle et qui se construit comme son corps. Ainsi, Luther nous a enseigné ce qu'il en est véritablement de la certitude en relation avec Dieu. Celui qui exige *davantage de certitude* que la certitude de la foi, ne va pas au-delà de la Réforme, mais retombe en arrière d'elle.

Par là est mise en lumière la tâche la plus urgente de la chrétienté: orienter l'Evangile vers la situation fondamentale de chaque être humain. Notre être devant Dieu est aujourd'hui profondément enseveli sous l'être dans et devant le monde. Cela favorise la force toujours très séduisante de la moralisation du christianisme. L'Evangile risque par là de nous échapper. Or, cet Evangile s'adresse à l'homme là où il s'est manqué lui-même et reste ainsi radicalement dépossédé de lui-même; mais il le libère aussi de cette aliénation au nom de Jésus-Christ; et croire en ce dernier signifie mourir et ressusciter chaque jour jusqu'à ce que notre baptême se parachève dans la mort corporelle. Pour l'amour de cet article primordial de la foi chrétienne, nous pouvons et devons prendre le temps d'écouter la parole de Dieu, de nous laisser toucher intérieurement par elle et de répondre dans la prière, malgré l'agitation et les tribulations de la vie. C'est uniquement de cette façon que nous ferons un bon usage de notre vie active.

## 2. *La distinction théologique fondamentale*

a) Le terme de distinction fondamentale désigne un fait qui, sous des aspects multiples, est d'une portée universelle pour l'être humain: toute perception et toute action exige qu'on fasse des distinctions. C'est là ce qui caractérise la fonction de nos sens et de la réflexion sur le sens. C'est pourquoi les distinctions qui touchent à la racine de la réalité vécue, comme: le bien et le mal, le sacré et le profane, la bénédiction et la malédiction, le salut et la perdition, jouent un rôle dans toutes les religions. La Bible apporte ici sa contribution en ce qu'elle distingue radicalement Dieu et le monde, non comme deux grandeurs abstraites, mais plutôt dans leurs relations, en concentrant l'attention sur le rapport entre le créateur et la créature, tout particulièrement du point de vue de ce qui change dans ce rapport à cause du péché.

Dans la conception de la scolastique catholique prédominait, malgré le péché, un système de degrés d'être ordonnant tout selon la distinction entre la nature et la grâce. La profondeur de la compréhension réformatrice du péché provoqua un déplacement vers la distinction entre la loi et l'Evangile, en rapport avec l'avènement et l'effet de la parole de Dieu. C'est alors seulement, la certitude du péché étant désormais liée sans compromis à la certitude du salut, que le juste usage de la distinction devient la tâche théologique prédominante. Le fait que Luther ait déclaré résolument que la capacité de bien distinguer fait le bon théologien, c'était là quelque chose de tout à fait nouveau. A ses débuts déjà, il insistait en ce sens sur la distinction entre l'esprit et la lettre, puis par décalage terminologique, sur celle entre la loi et l'Evangile: «celui qui sait ici distinguer correctement est un bon théologien»<sup>16</sup>.

Ce qui importe à Luther n'est pas de faire des distinctions pour débrouiller des problèmes logiques et pour lever des ambiguïtés trompeuses, mais bien plutôt de mettre en évidence par la parole de Dieu les tensions qui sont dangereusement embrouillées et obscurcies dans la vie, de les mettre en mouvement et de les clarifier de manière salutaire. Il s'agit ainsi de distinguer, à propos de l'homme, entre ce qu'il représente selon le jugement du monde et selon sa propre appréciation, et ce qu'il est en vérité selon le jugement de Dieu. A propos de la parole de Dieu aussi, il s'agit de distinguer, à savoir comment elle rencontre l'homme éloigné du Christ — comme loi qui tue — et comment elle le ramène dans la communion en Christ — comme promesse, comme Evangile qui donne la vie. Même la compréhension de Dieu ne reste pas à l'écart de cette distinction fondamentale: le Dieu révélé en Christ est lui-même caché sous son contraire sur la croix, et on ne peut croire en lui comme maître du monde qu'en contradiction avec le fait qu'il demeure caché dans l'histoire du monde. L'Ecriture, lorsqu'on la lit en relation vivante avec l'expérience, est pleine d'antithèses<sup>17</sup>, dit Luther, et elle nous touche en situation de controverse extrême, entre la mort éternelle et la vie éternelle, entre la seigneurie de Satan et celle du Christ. C'est pourquoi Luther s'intéresse à la situation fondamentale de l'homme dans le monde devant Dieu, à la coexistence inquiétante de la parole de Dieu et de l'expérience du monde, à une vie

<sup>16</sup> WA 55,1,1 4,25s. (1<sup>er</sup> commentaire des Ps, 1513/1515): *In Scripturis Sanctis optimum est Spiritum a litera discernere, hoc enim facit vero theologum.* WA 39,1; 552, 10-13 (3<sup>e</sup> dispute contre les antinomistes, 1538): (...) *iusto non est lex posita, id est, in quantum iustus. Lex itaque posita est et non posita. In quantum iustus, sublata est lex, in quantum peccatores, manet lex. Haec qui bene novit distinguere, bonus est theologus.* Cf. aussi WA 39,1; 361,1-6.

<sup>17</sup> WA 40,1; 391,3-5 (commentaire de l'épître aux Galates, 1531): (...) *scriptura habet modum, quod plena antithesibus; et est quoddam genus secundum, interpretari scripturam per Antithesas et eas videre.* (NdT: cf. Œuvres, tome XV, p. 253.) — Voir aussi: WA 18; 779, 17-33. 782, 21-783, 2 (De servo arbitrio, 1525 — NdT: = Œuvres, tome V, pp. 223s. 227s.).

qui reste jusqu'à la fin — dans le meilleur des cas — une repentance, une conversion incessante de l'incroyance à la foi.

b) Dans l'idée de Barth, en tout cas après ses «adieux»<sup>18</sup> à la théologie dialectique, il faudrait dire au contraire: l'Ecriture est pleine non pas d'antithèses, mais d'analogies. Certes, il faut nuancer ce propos: les distinctions de Luther, elles aussi, comportent les moments de la contradiction et de la correspondance. De même, l'antithèse est également présente chez Barth, sous diverses formes. Sans elle, la théologie en tant que telle serait sans objet. Cependant, la *conversion de l'antithèse à l'analogie* est incontestable chez Barth. Ce qui rend la comparaison avec Luther difficile, c'est le fait que Barth attribue à la pensée réformatrice des traits spéculatifs de sa propre dialectique paradoxale, telle qu'il la prônait autrefois, et qu'il interprète à tort l'effort de différenciation comme une répartition et une séparation, comme s'il s'agissait de mettre l'un à côté de l'autre deux pots aux contenus différents. En fait, l'opposition entre le sujet et l'objet domine à tel point qu'elle l'empêche de comprendre les distinctions que Luther inculque par égard pour la vérité de la vie, afin de dégager et de mettre au clair des relations vivantes. Objectivé abstrairement, le fait de parler du *Deus absconditus* et du *Deus revelatus* — s'il n'est pas défiguré en un simple dualisme — se résume à l'alternative suivante: soit le *Deus absconditus* se trouve submergé dans le *Deus revelatus*, soit le *Deus revelatus* reste limité par le *Deus absconditus*.

Quelles que soient les nuances que l'on peut apporter, il n'en reste pas moins vrai que les distinctions théologiques fondamentales de Luther — telles que: loi et Evangile, homme intérieur et homme extérieur, *ratio et fides, haec vita et futura vita*, ciel et enfer, règne de Dieu et règne du monde, Dieu caché et Dieu révélé — perdent de leur importance chez Barth, voire même disparaissent complètement. Certes, cela s'effectue pour d'autres raisons, mais reste néanmoins un phénomène étrangement parallèle à celui que l'on constate aujourd'hui de manière générale: la perte insouciante des tensions entre les jugements *coram Deo* et *coram mundo*. Cette lacune chez Barth est le prix à payer pour l'unité d'enchaînement et la cohérence logique de sa conception théologique. Le point le plus manifeste en est la contradiction entre sa compréhension de la loi et celle de Luther. Barth a développé son programme de façon conséquente dans une suite de trois écrits: «Evangile et loi»<sup>19</sup> marque le refus de l'*usus theologicus legis*; «Justification et droit»<sup>20</sup>, celui de l'*usus*

<sup>18</sup> K. BARTH, «Abschied von 'Zwischen den Zeiten'», in *Zwischen den Zeiten*, 11<sup>e</sup> année, 1933, pp. 536-544; réimprimé dans K. BARTH, «Gottes Wille und unsere Wünsche», *Theologische Existenz heute*, n° 7, 1934, pp. 31-39; J. MOLTmann (éd.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Band II, München, Kaiser, 1963, pp. 313-321.

<sup>19</sup> Cf. ci-dessus note 3.

<sup>20</sup> *Theologische Studien*, n° 1, 1938 — NdT: en traduction française, sous le titre «Justification divine et justice humaine», dans *Foi et vie*, Cahier biblique n° 5, 3<sup>e</sup> année, s.d., pp. 2-48.

*politicus legis*; enfin, «Communauté chrétienne et communauté civile»<sup>21</sup> est la proclamation de l'*usus politicus evangelii*. Pour maintenir la pureté de l’Evangile, la loi doit être, d’après Luther, distinguée de l’Evangile; d’après Barth, par contre, l’Evangile doit être perçu comme loi. Malgré toutes les insuffisances patenties de formules aussi abrégées, il est indubitable qu’ici les chemins se séparent.

c) Le chemin de Barth suit la *fides quaerens intellectum*<sup>22</sup>. Luther s’en tient à la *fides iustificans*. Ce sont des compréhensions de la foi profondément divergentes. Barth semble ici promettre *davantage de clarté* et nous libérer ainsi de la profondeur et mélancolie<sup>23</sup> dont on accuse volontiers Luther. Mais qu’en est-il en réalité? Certes, il y a davantage de clarté si l’on considère le développement de la pensée d’un point de vue architectonique, ou le système ingénieux des correspondances; ou encore la réduction du conflit à une simple apparence dévoilée comme inconsistante; ou l’optimisme qui considère qu’on peut, au nom de la révélation, se débarrasser du spectre de la non-révélation — la théologie naturelle, la tribulation et le Dieu caché; ou encore l’humour qui, par prétention spirituelle, ne prend plus tellement le péché au sérieux. Il est incontestable que dans le dialogue pastoral, on peut, de cas en cas, on doit même parler ainsi. Sur ce point, Luther a largement dépassé les témérités de Barth<sup>24</sup>. Mais il en va tout autrement si l’on en fait un principe qui sape au fond la nécessité de telles audaces.

On peut caractériser de la façon suivante la différence dans l’ambiance d’ensemble: chez Luther, le fait théologique s’adresse à la conscience aveuglée ou inquiétée par les puissances et les jugements qui prennent possession d’elle. Pour cette raison, l’effort théologique tout entier s’oriente ici vers la parole vivante inscrite dans l’expérience vécue. Chez Barth, au contraire, le fait théologique vise l’intelligence de la foi, la description de la révélation qui apporte la lumière sur tout. Il s’associe ainsi au désir d’une univocité logiquement satisfaisante, mais se trouve aussi menacé par le danger de la violence idéologique. Dépasser la Réforme en clarté, cela signifie pour Barth — en opposition à l’idée de celui qui a forgé cette terminologie — compléter et dépasser par une *theologia gloriae* la *theologia crucis* qui, à son avis, ne se justifie que de façon limitée. Mais ce n’est pas là la clarté qui caractérise la foi

<sup>21</sup> *Theologische Studien*, n° 20, 1946 — NdT: en traduction française, K. BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile*, trad. de l’all. par F. Ryser, Genève, Labor et Fides, s.d.

<sup>22</sup> La monographie que Barth consacre à ce thème en 1931 (*Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l’existence de Dieu*, trad. de l’all. par J. Carrère, Genève, Labor et Fides, réédition 1985), est révélatrice de sa propre méthode dogmatique. En débat critique avec cette interprétation d’Anselme: E. HAENCHEN, «Anselm, Glaube und Vernunft», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48<sup>e</sup> année, 1951, pp. 312-342.

<sup>23</sup> NdT: jeu de mots entre «Tiefsinn» et «Trübsinn».

<sup>24</sup> A titre d’exemple, on mentionnera le «*peccafortiter*»: WAB 2; 372, n° 424, 82-93 (à Mélanchthon, 1.8.1521).

tant que la vue n'a pas pris la relève. Au contraire, la vérité de l'Evangile devient d'autant plus claire et plus certaine que tout ce qui s'oppose à elle se trouve pris au sérieux dans sa présence oppressante, comme le matériau à l'égard duquel la foi se révèle efficace et nécessaire. Que reste-t-il à accomplir dans la vie du chrétien si tout est accompli dans la mort du Christ? Luther dirait: malgré tout, il reste précisément à croire cela. Se pourrait-il vraiment que cela puisse être surpassé?

Faire théologiquement bon usage de la figure de l'analogie, c'est éviter de passer par-dessus l'opposition entre le péché et la grâce, opposition qui ne devient vraiment effective que dans la situation fondamentale du croyant. Sinon l'analogie risque de devenir source d'équivoques: on pourrait jeter la confusion dans le langage, alors qu'il importe de distinguer entre ce que veulent dire la paix, la liberté ou la vie, du point de vue de ce qui est humainement souhaitable et réalisable, et le sens qu'ont ces mêmes mots dans la compréhension de la foi chrétienne. Que sommes-nous en droit d'attendre, en matière de paix, de liberté et de vie, de la part de Jésus-Christ? A ce sujet, qu'est-ce qui nous est véritablement promis par Dieu en lui, et qu'est-ce qui ne l'est pas? Sur ce point, il règne aujourd'hui la plus grande confusion. C'est ici que la confrontation avec la critique de Luther chez Barth touche littéralement à son point le plus brûlant.

### *3. Le lieu théologique de l'éthique*

a) La distinction entre la dimension théologique et la dimension morale — entre ce que Dieu fait et ce que l'homme devrait faire, mais qu'il ne fait pas — appartient à l'essence même du christianisme. Or, Luther se trouvait en face d'une compréhension faussée de cette distinction. L'action séculière passait pour être de moindre valeur, et les œuvres que l'on considérait comme spirituelles tendaient à prendre valeur de prestations pieuses réalisant concrètement le potentiel de la grâce. Luther, par contre, distingue plus strictement ces deux dimensions, non pour les dissocier l'une de l'autre, mais pour définir le lieu théologique de la réalité morale. Sans la foi, même de bonnes œuvres, quel que soit leur rang, sont péché mortel. A l'inverse, une action séculière juste accomplie dans la foi, est spirituelle.

Cette nouvelle appréciation des choses a eu des conséquences considérables dans l'éthique matérielle. Le chrétien est tenu, au nom de la foi et de l'amour, d'assumer sa responsabilité dans le monde. Mais par l'action morale, il n'atteint pas un échelon supérieur à celui de la *iustitia civilis*. Un non-chrétien peut tout à fait l'égaler en cette matière, ou peut-être même le dépasser, bien qu'il lui soit difficile d'être exempt de vanité et d'amour-propre sans la foi, dont le chrétien d'ailleurs ne dispose pas non plus librement. Mais même lorsque la justice civile est biaisée par l'amour-propre, chacun, qu'il soit chrétien ou non, est appelé et destiné à être un instrument de Dieu pour

contenir les conséquences du péché, afin de conserver provisoirement le monde, malgré le péché, en vue du règne de Dieu, qui est en train de se manifester. C'est là une tâche sobre, mais qui n'est pas à sous-estimer. Elle englobe la formation humaine la plus haute possible et toute amélioration sensée des conditions de vie. La dimension morale est ainsi déterminée du point de vue théologique. A l'intérieur de ces limites, il est tout à fait légitime de définir l'homme comme un être vivant doué de raison et donc, par là, comme un acteur. Mais comme l'être précède l'action et que, plus encore, l'être lui-même est précédé par un «recevoir» dont il ne dispose pas, l'acteur n'est pas maître de lui-même. Ainsi, la définition de l'homme trouve son point de départ dans la question de sa personne devant Dieu; non pas dans sa capacité de création, mais dans son état de créature, non pas dans la tentative vaine de l'autojustification humaine, mais dans le miracle de la justification divine du pécheur.

b) Karl Barth qui, dans ce cas aussi, soupçonne la distinction d'être une séparation, a pour sa part intégré l'éthique dans la dogmatique. Cela se trouve placé pour lui sous le signe de la *conversion du religieux à l'éthique*, qu'il estime voulue par l'Evangile. A vrai dire, Barth ne pouvait lui non plus nier les particularités thématiques de l'éthique. En effet, il traite l'éthique à chaque fois dans des paragraphes à part. Mais il inaugure, par sa façon de lier les deux choses, une nouvelle intégration théologique de l'éthique. Pour apprécier cela à sa juste valeur, il conviendrait de se rappeler comment Kant a radicalisé l'éthique et quelle influence il a par là exercée sur la théologie. De ce côté-là, Barth combat une éthicisation qui fonderait la compréhension de la foi chrétienne sur l'exigence catégorique et sur les apories éthiques qui en découlent. Pour Barth, cela tombe aussi sous le coup de l'accusation portée contre une théologie naturelle anthropologisante. Si l'on se limite maintenant à la comparaison avec Luther, il semble y avoir ici un point de contact dans le fait que l'éthique se trouve reléguée au deuxième rang. Mais chez Luther, c'est dans le sens des fruits de la foi. Il en va tout autrement chez Barth. Il ne s'intéresse pas tant à la question de la provenance des «bonnes œuvres», pour parler comme Luther, qu'à celle de ce qu'il faut faire, question qui se pose pour lui à cause d'un manque de normes. Ainsi se rejoignent chez Barth la priorité du problème de la connaissance et les conséquences de la perte d'évidences éthiques à notre époque. Cette vision des choses ne recouvre pas celle de Luther, même si l'on introduit comme dénominateur commun le *tertius usus legis*. D'ailleurs, on ne peut parler d'un tel usage ni chez Luther ni chez Barth, quoique pour des raisons différentes.

Luther saisit la dimension morale de façon extensive: il y englobe non seulement les fruits de la foi, mais tout ce qui se range sous le concept de la *iustitia civilis*. La foi chrétienne ne constitue pas ici un présupposé, bien qu'elle puisse être décisive pour la manière dont on y agit. Cependant, elle est en tous les cas décisive pour la juste estimation de cette *iustitia civilis* et pour son usage

adéquat. Barth, par contre, veut s'en tenir, ici aussi, au christocentrisme et répondre aux questions d'éthique matérielle à partir de l'Evangile par l'analogie. Par là même, la nécessité de distinguer entre *iustitia civilis* et *iustitia christiana* perd pour le moins de son importance. Le phénomène fondamentalement humain de la morale, incontestable et pourtant contesté, devient inessentiel en regard de l'explication de la loi à partir de la révélation de Dieu. L'immense effort dogmatique sert à une éthicisation du fait chrétien, conçue dans une perspective téléologique. Dieu, en tant qu'origine de toutes choses, devient un paradigme éthique qui aspire à la réalisation, non pas du règne de Dieu lui-même, mais bien de paraboles proleptiques du règne de Dieu, non sans allure millénariste. Cet accent très fort nous indique, à mon avis, le fil conducteur de l'ensemble, malgré les nombreuses contre-indications que comporte la théologie si complexe et si richement façonnée de Karl Barth.

Ce serait faire preuve d'une vue trop courte que de vouloir expliquer l'opposition entre ces deux théologiens par l'empêtement de Luther dans le XVI<sup>e</sup> siècle et par l'engagement de Barth en faveur des besoins du XX<sup>e</sup> siècle. Evidemment, il y a des deux côtés beaucoup d'éléments qui sont liés aux époques respectives. Mais on ne saurait imputer à ce facteur la stricte opposition entre le fait que selon Luther, le monde ne peut pas être gouverné avec l'Evangile, et le fait que selon Barth, il ne peut l'être qu'avec l'Evangile. Pour Luther, la prise au sérieux théologique de la dimension politique dépend totalement de la distinction entre l'action divine de conservation du monde et la façon dont Dieu fait advenir son règne qui a été proclamé et inauguré en Jésus-Christ. Barth ne veut rien savoir d'un règne de Dieu de la main gauche, parce que l'Evangile est par lui-même politique. Si l'on considère le mouvement global de sa théologie, la question se pose de savoir si du rejet du protestantisme culturel n'a pas résulté, que Barth le veuille ou non, la tendance à un protestantisme politique.

c) Que pourrait promettre un tel dépassement de la Réforme? *Davantage de vie?* Selon Barth, en effet: une mise en action de l'homme. Ici comme parfois ailleurs, il revient en arrière de Luther, retrouvant un certain consensus avec la scolastique. Celle-ci avait bâti son discours théologique au sujet de l'homme sur sa définition philosophique comme *animal rationale*, en justifiant cela par l'analogie entre Dieu et l'homme. Il en va de même pour Barth: de manière analogue à Dieu, l'acteur par excellence, l'homme doit être pris en compte par la théologie en tant qu'*animal rationale*, en tant qu'acteur. Même la foi est à saisir comme une action de l'homme<sup>25</sup>. Or, Luther a rejeté d'un

<sup>25</sup> *Dogmatique*, I/2, fasc. 4, p. 152: «Nous pouvons donc très bien appeler la *foi* elle-même cette œuvre qui confirme l'acte divin, œuvre sur laquelle Paul met tant de poids.» *Dogmatique*, IV/1, fasc. 19, p. 126: «La foi chrétienne est une *action* libre, humaine.» Même si Luther a pu dire une fois, en accentuant polémiquement: «La première et la plus haute des bonnes œuvres, la plus noble de toutes, c'est la foi en Christ.» (WA 6; 204, 25s. — NdT: = *Oeuvres*, tome I, p. 213), il comprend pourtant la foi comme un *opus Dei in nobis* (cf. WA 5; 394, 20-395, 3).

point de vue théologique cette conception de l'homme, commune au Moyen Age et aux Temps modernes. Certes, il lui a concédé une certaine validité, en la restreignant et en la limitant à la vie terrestre, mais il nie qu'elle puisse toucher la vie authentique. Face à Dieu, l'homme, avec tous ses faits et méfaits dans le monde, ne peut être que récipiendaire.

Etre devant Dieu, recevoir de Dieu, la vie authentique, éternelle : réfléchir au sens de ces expressions, les énoncer, les prendre au sérieux dans les tâches et interrogations (politiques et autres) qui nous assaillent, cela dépasse en importance tout ce que la chrétienté et chacun de ses membres doivent, aujourd'hui encore, au monde et à leurs contemporains, à leur environnement et à toutes les créatures. Car cela contient tout le reste en soi et l'apporte aussi avec soi. Mais c'est ici justement, comme je le remarquais tout au début, qu'éclatent des conflits qui nous soumettent à une épreuve extrême. Or, affronter cette épreuve théologiquement, c'est à cela que nous sommes encouragés à mesure que nous pénétrons plus avant dans la polarité entre Luther et Barth. Car ce qui les unit, c'est une prise au sérieux de la théologie, devenue rare de nos jours. C'est pour cette raison précisément que leur divergence reçoit un tel poids.

*Traduit de l'allemand par  
Annelise Rigo et Pierre Bühler*

