

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	57 (2007)
Heft:	3
Artikel:	Débat : lire Karl Barth aujourd'hui : l'audace de la théologie : peut-on encore être théologien après Karl Barth? : À propos du livre de Denis Müller, Karl Barth : étude critique suivie de quelques réflexions impertinentes à propos de la théologie consi...
Autor:	Cardon, Philippe
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381745

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: 06.02.2026

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

DÉBAT: LIRE KARL BARTH AUJOURD'HUI
L'AUDACE DE LA THÉOLOGIE: PEUT-ON ENCORE
ÊTRE THÉOLOGIEN APRÈS KARL BARTH?

À propos du livre de Denis Müller, *Karl Barth*¹

Étude critique suivie de quelques réflexions impertinentes
à propos de la théologie considérée
comme une aporie de la pensée

PHILIPPE CARDON

Résumé

La parution aux éditions du Cerf d'une nouvelle introduction à la théologie de Barth, due à la plume éminente de Denis Müller, nous fournit l'occasion d'une réflexion sur les caractéristiques nécessaires d'un ouvrage de la sorte et sur les difficultés du genre. En effet, il semble a priori inutile d'ajouter quelques feuilles supplémentaires à l'immense production consacrée à Barth, spécialement s'il s'agit d'introduire une fois encore globalement à une pensée mille fois exposée. Denis Müller prend le risque, poussé par la conviction que le temps est venu d'une lecture plus distanciée, plus sereine, qui permettra de faire taire les fausses querelles et les mauvais procès. Mais bien qu'il y parvienne en grande partie, le problème majeur de son ouvrage semble le refus inconscient d'une lecture vraiment radicale de Barth qui permettrait de le situer véritablement à sa juste place sur l'horizon de la théologie du XX^e siècle, comme le théologien qui rend impossible la théologie, dans la ligne d'Overbeck et à l'image de l'entreprise heideggérienne en philosophie.

Introduction: présentation générale du livre de Denis Müller

Dans le cadre d'une collection initiée par un éditeur catholique, où a déjà paru un *Dietrich Bonhoeffer* dû à la plume d'Henry Mottu², Denis Müller a été sollicité pour préparer une introduction à la vie et à l'œuvre de Barth,

¹ D. MÜLLER, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, 372 p.

² H. MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 2002.

publiée en 2005. Réjouissons-en nous. Si la théologie de notre époque éprouve le besoin de produire de tels écrits, c'est que Barth l'intéresse ou peut-être même la tourmente... De toute manière, on n'en a jamais fini avec le systématicien, dogmaticien *et* éthicien bâlois dont Denis Müller traite ici. Pierre après pierre, livre après livre, c'est l'approfondissement de cette œuvre majeure de la théologie du XX^e siècle qui se construit. Tout cela pour dire que nous nous trouvons face à un ouvrage important et utile. Toute personne intéressée par la recherche en théologie ou en sciences des religions le possédera avec profit.

De plus, l'auteur adopte un angle d'attaque, sinon absolument nouveau, du moins original en langue française, de la pensée de Barth : *son éthique*. Denis Müller, lui-même à l'aise dans les deux domaines, a choisi une approche qui lui convient particulièrement bien. Il se propulse dans l'exposition de Barth à partir de son propre cheminement qui unit étroitement les deux branches de la systématique. Et comme il le note lui-même : «L'existence théologique, dans l'optique barthienne, met en jeu un rapport au monde et à l'histoire. Ce rapport est de part en part éthique, social et politique. [...] la confrontation éthique avec le réel, le monde et l'histoire ravive et aiguise la question de Dieu» (p. 230) et de son expression, qui est la question centrale de Barth³. «[C]omment peut-on parler de Dieu sérieusement et avec pertinence, quand on est à ce point tenaillé par l'exigence morale concrète ?» (*ibid.*) Or «cette reconnaissance» du caractère central et fondamental, créateur et inspirateur, «de la problématique éthique chez Barth a fait long feu. L'éthique barthienne a semblé disparaître avec le barthisme.» (p. 233) Denis Müller plaide pour que la théologie de langue française, à l'image de celle de langue anglaise, réfléchisse à l'héritage éthique laissé par Barth. Ainsi seront suscitées «des réflexions novatrices, qui tiennent compte de l'évolution historique de la pensée barthienne et essaient d'en relever les défis» (*ibid.*).

On est loin chez Denis Müller d'une simple esquisse biographique accompagnée de données bibliographiques et de quelques considérations vite menées ou absentes d'originalité sur les grandes caractéristiques de la théologie barthienne et son évolution. Bien que l'auteur ne soit pas «barthien» (p. 11), il veut rendre justice au maître de la théologie de la Parole de Dieu. Il s'absent de jugements à l'emporte-pièce et hâtivement dépréciatifs, si fréquents à ce propos (p. 12 *sq.*). Ne pas lire Müller, ce serait passer à côté d'un auteur vraiment respectueux de son sujet (ce qui n'est pas donné à tout le monde), quoiqu'«indépendant», et qui veut «reconstruire» le «geste» de Barth, avec une certaine difficulté, reconnaît-il lui-même (*cf.* p. 40), «dans ce qu'il a de plus stimulant» pour «en faire l'usage le plus libre, le plus créatif et le plus personnel qui soit», «loin des stéréotypes scolaires» (p. 12)...

Outre une relativement brève, mais indispensable présentation de la biographie de Barth, l'ouvrage s'articule autour de trois pôles, suivis de

³ Cf. K. BARTH, «Détresse et promesse de la prédication chrétienne» et «La Parole de Dieu, tâche de la théologie», *in* : Id., *Parole de Dieu et parole humaine* (1924), Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, p. 127-159 et 201-230.

quelques appendices, consacrés au rapport de Müller au dogmatien de Bâle, à des textes et à une bibliographie, forcément non exhaustive, au vu de l'ampleur de la littérature secondaire sur le sujet.

Donc trois parties principales : une histoire de la constitution de la pensée et de l'œuvre de Barth, divisées en trois périodes, distinguées classiquement par deux «tournants» (?) – quoique Müller semble croire à l'unité fondamentale du parcours –, parlant de «pensée en mouvement» (p. 119-183), la parution du commentaire sur saint Anselme et la conférence sur *L'humanité de Dieu* ; une présentation de la structure de la *Dogmatique* suivie de l'exposé de divers problèmes ou questions souvent soulevés par la démarche barthienne (actualisme, particularisme, objectivisme, etc.) et une réflexion d'ensemble sur le «geste» de Barth ; enfin une étude de la réception de cette théologie.

Produit d'une génération dont la préoccupation première était de se «déprendre» (cf. p. 249) de Barth pour pouvoir exister, en bien ou en mal, ce livre se veut une présentation nuancée et renouvelée de la théologie barthienne. Le public cible est probablement constitué en premier lieu d'étudiants en théologie, mais aussi de pasteurs, de clercs, de théologiens, voire de laïcs cultivés. Barth n'est présenté ni comme le restaurateur de la Réforme, ni comme le fossoyeur de la libre pensée protestante. Avec le temps qui a passé, Müller peut se détacher de tout enthousiasme exagéré comme de toute polémique inutile. Mais il se souvient que son lecteur est souvent potentiellement victime d'*a priori* concernant Barth. Il veut donc le libérer de tout préjugé et de toute idée fausse préconçue. Nous faire redécouvrir Barth grâce aux études les plus récentes au sujet de sa vie et de son œuvre, tel est le propos de Müller. En 372 pages, il parvient à livrer une synthèse éclairante qui aborde tous les grands problèmes de l'œuvre barthienne, tout en dessinant la dynamique essentielle.

On pourrait s'étonner que dans un ouvrage paru chez un éditeur catholique le protestantisme et Barth ne soient pas davantage situés face à Rome, dans leurs spécificités doctrinales mais aussi sociologiques. Par exemple, le statut du théologien et le processus de l'élaboration théologique sont fondamentalement différents dans le protestantisme et dans le catholicisme. Mais Denis Müller suppose probablement, et à juste titre, qu'en nos temps d'œcuménisme, la question est moins cruciale, parce que les catholiques connaissent mieux les protestants et que Barth, en particulier, est un théologien respecté dans les deux Églises.

Naturellement, on dira que la meilleure introduction à Barth, c'est la lecture de Barth ! – truisme qui vaut dans tous les domaines. Et nous pourrions élaborer sans problème et rapidement une liste de quelques petites œuvres du Bâlois dont la lecture dispenserait de celle de Müller... Celui-ci le sait et propose par conséquent *in fine* «Douze textes en guise de stimulation à la lecture de Barth» (p. 257-355). C'est d'ailleurs une règle de la collection ! Mais D. Müller la suit de manière plus ample et joint aux textes un appareil critique conséquent.

On sera particulièrement reconnaissant à Denis Müller d'admettre que Barth n'a pas de «système». Il met positivement en exergue la notion d'«existence théologique» qui était chère à ce dernier, pour s'engager en la justifiant dans une démarche, la seule qui vaille, «généalogique et reconstructive» (p.12 *sq.*).

L'autre immense avantage de l'ouvrage de D. Müller est bien sûr la partie où il tente de faire le point sur le dialogue que la théologie la plus contemporaine, particulièrement de langues anglaise et allemande, ne cesse de mener avec Barth, dans une critique soit négative, soit positive. Cela prouve que la pensée barthienne est toujours vivante, source d'interrogations et de stimulations. Comme beaucoup de ces œuvres ne sont pas traduites en français, le lecteur de D. Müller se voit ainsi présenté le condensé de tout un pan de la recherche théologique actuelle auquel il aurait peut-être du mal à accéder directement. Le résumé des positions et des débats est remarquable (p. 185-242 ; surtout p. 216-230 : «*Relectures anglophones*»). Certes, on pourra trouver plein d'incompréhension le jugement un peu massif et très critique énoncé par exemple sur le renouveau barthien chez Stanley Hauerwas (p. 222-227), plus nuancé et plus serein, donc plus éclairé et éclairant, celui sur Graham Ward traitant de Barth et Jacques Derrida (p. 228-230). Mais dans l'ensemble, on ne mésestimera pas la portée et l'intérêt capital de cette partie de l'ouvrage. Et finalement on admirera la haute maîtrise théologique dont témoigne D. Müller.

Quelle utilité pour une nouvelle introduction à Barth ?

Malheureusement, ces considérations élogieuses ne sauraient être notre dernier mot. Nous serions en droit d'attendre qu'une introduction à Barth écrite au début du XXI^e siècle et venant après tant d'autres de qualité apporte un plus décisif qui la rende indispensable et surpassé en profondeur ses devancières de telle sorte que l'on n'ait plus envie de les lire. Toute nouvelle introduction à Barth devrait nous permettre de faire un pas de plus dans l'intelligence ultime de l'intention, de la trajectoire et de la portée de l'œuvre de Barth dans l'histoire de la théologie chrétienne passée, présente et future. Pour le dire plus simplement, inutile de répéter ce qui a été écrit et réécrit depuis Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Thomas F. Torrance et Henri Bouillard, sans remonter aux années vingt et trente avec Theodor Siegfried et Friedrich Gogarten, Emil Brunner et Dietrich Bonhoeffer. Il ne s'agit pas non plus de discuter de telle ou telle position de Barth en dogmatique ou en éthique, de tel ou tel détail de son raisonnement ou de ses croyances. Müller perd un peu le fil de son projet en s'envasant dans ces parages. Le plus important serait de discerner la posture adoptée par Barth en tant que théologien. Sur ce plan, quels que soient les grands mérites de l'ouvrage de D. Müller, il ne périme pas ses devanciers. Son angle d'attaque est original, mais il ne nous permet pas de franchir ce pas décisif que l'on peut être en droit d'attendre d'une nouvelle introduction à

Barth en ce début de XXI^e siècle et alors que l'on va commémorer le quarantième anniversaire de sa disparition.

En effet, pourquoi une nouvelle introduction à Barth, si elle ne renouvelle pas en profondeur la problématique ? Et comment arriver à ce but sans adopter un angle d'attaque complètement nouveau, à partir d'une question vraiment novatrice ?⁴ Naturellement, il ne s'agit pas d'imposer notre propre questionnement à D. Müller ou de lui reprocher naïvement de ne pas avoir adopté l'angle d'attaque que nous proposerions pour rédiger une introduction à Barth. Toutefois, cela n'interdit nullement d'interroger son questionnement et de le juger quelque peu en deçà de nos légitimes attentes pour une œuvre nouvelle. Certes, il a été dit que ce livre était en quelque sorte le fruit d'une sollicitation extérieure, celle de l'éditeur. Néanmoins, si cette commande a été acceptée, on peut penser que celui qui s'attache à la satisfaction croit comme nous qu'il va aller au delà de tout ce qui a déjà été dit sur le sujet. La tâche a-t-elle été remplie ? En son temps lointain déjà, «Bernard de Chartres disait que nous sommes des nains qui se trouvent assis sur les épaules des géants, afin de pouvoir voir plus et plus loin qu'eux, non que cela nous soit permis de toute manière par l'acuité de notre vision ou par la grandeur de notre corps, mais parce que nous sommes soulevés et enlevés vers les hauteurs par la grandeur des géants»⁵. C'est peut-être l'audace du nain qui escalade les épaules du géant pour voir plus loin qui fait un peu défaut ici à un ouvrage trop sage, trop classique. Pourtant, cette audace aurait été toute barthienne, au sens le plus noble et le plus profond du terme !

On passera sur le fait que notre auteur insiste, à notre gré un peu lourdement, sur les relations de Barth et de Charlotte von Kirschbaum (p. 32-39)⁶. Quel fut leur degré ultime d'intimité ? «Cela ne nous regarde pas !», comme il est dit dans un célèbre sketch. Il n'est jamais bien utile, ni surtout forcément légitime de trop s'étendre sur la vie la plus privée de son prochain. Naturellement Müller ne va pas jusqu'à juger de la valeur de la théologie de Barth en mesurant son supposé comportement à l'aune d'une authenticité éthique chrétienne bien-pensante. Mais d'autres pourraient tirer prétexte de ces secrets d'alcôve longtemps objet de rumeurs et aujourd'hui faiblement éclairés par quelques lettres tardivement rendues publiques. Müller ne suit d'ailleurs même pas complètement Selinger. Mais cela n'est au fond qu'une péripétie. Que dire de plus au fond sur ce sujet que ce que Barth a lui-même écrit, et je l'ai toujours pensé, en renvoyant à son

⁴ Qu'il soit bien clair que nous émettrions la même réserve pour une multitude de théologiens et d'auteurs en général... Aujourd'hui les livres se multiplient sur tous les sujets, mais combien apportent vraiment ce plus qui les rendrait indispensables ? Les bibliographies enflent, mais la connaissance ne s'approfondit pas en proportion.

⁵ Rapporté par J. DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, 900c, in : Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 98, Turnhout, Brepols, 1991.

⁶ En partie dans la ligne du livre de S. SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth. A Study in Biography and the History of Theology*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998.

propre cas : «Par ailleurs, n’oublions pas que le véritable amour, l’amour au sens fort et total, caractérise certaines unions qui ne peuvent devenir “régulières”, et qui, dans tout ce qu’elles ont de précaire peut-être, sont certainement des mariages authentiques, et non pas de simples concubinages au sens infâmant du terme. Notons enfin que, tout particulièrement dans ce domaine, il existe une très réelle réserve qui nous empêche de nous mêler des affaires des autres, et une non moins réelle sagesse qui nous pousse à nous occuper de nos propres affaires.»⁷ À bon entendeur... Charlotte aimait Karl, Karl aimait Charlotte (cf. p. 38). Tout n’est-il pas dit par ces mots ?

Outre le regret que nous procure le manque d’index, on pourra également s’étonner de la grande facilité avec laquelle D. Müller différencie «barthisme de droite» et «barthisme de gauche», distinction quelque peu problématique (p. 190)⁸. Surtout quand Jacques Ellul est classé parmi les «barthiens de droite», alors qu’il publia en 1988 *Anarchie et christianisme* à l’Atelier de création libertaire!⁹ Mais nous n’insistons pas ici sur ce problème qui nous conduirait directement à anticiper ce qui va suivre, la question de la défense de son utilité et de sa légitimité par le théologien confronté au «tout autre» incroyable de l’Évangile et donc «forcé» de justifier son existence par rapport à des critères mondains car bien en peine face à la non-mondanité du message christique et face à sa propre incompréhension, ainsi qu’à sa remise en question.

Problème de positionnement herméneutique

Notre plus grave réserve concernera cependant l’herméneutique mise en œuvre par D. Müller. Il ne s’agit pas de contester quelques affirmations prises au hasard dans son ouvrage. Il ne s’agit même pas de s’élèver contre la vision d’un Barth dominateur et sûr de lui, rejetant quasiment tout esprit critique (cf. p. 96), qui traverse cette introduction sans que jamais elle n’y succombe tout à fait. Ce n’est même pas la «précompréhension» de Barth chez Müller qui est en cause. C’est la «précompréhension» exposée ici de la tâche théologique elle-même qui

⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, t. III/4*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 247.

⁸ À la p. 62, D. Müller reconnaissait pourtant que dans le second *Römerbrief* «l’idée même d’un barthisme de droite et d’un barthisme de gauche» était récusée, car «toutes les formes politiques sont [alors] mises entre parenthèses, théologiquement».

⁹ Naturellement, dans la perspective de Denis Müller, l’expression «homme de droite» a le sens de personne ne ramenant pas tout à des préoccupations politiques... Tout est politique, affirmera-t-on. Notons qu’en ce sens, Jésus était foncièrement un «homme de droite» ! Plus particulièrement, le «barthien de droite» sera pour Müller celui qui ne tentera pas de déduire de l’Évangile et de la théologie de Barth une sorte de légitimation des idées progressistes. La politique n’a plus aujourd’hui l’importance qu’elle avait dans les années soixante et soixante-dix. Une lecture «politique» de Barth n’a plus guère d’intérêt. Ce qui serait très «moderne», ce serait de lire Barth en fonction du credo écologiste ou du dogme libéral de notre époque !

fait débat, selon nous. D. Müller ne peut donc saisir l'enjeu, le seul essentiel, de l'œuvre de Barth. Il ne peut totalement comprendre les motifs de l'éclosion de cette théologie, de son succès et de son déclin. Comment D. Müller commence-t-il ? «Écrire une présentation de Karl Barth est une “impossible possibilité”, pour reprendre le langage paradoxal que le jeune Barth lui-même appliquait, dans un tout autre contexte, au *langage*¹⁰ sur *Dieu*» (p. 9)¹¹.

Langage sur Dieu ? D. Müller ne pouvait introduire son livre par une phrase plus malheureuse. Barth, justement, voulait aux géométries tout «discours sur Dieu» (*über Gott*), pour privilégier le discours de Dieu, ou encore le discours *à partir de Dieu* (*von Gott aus*). D'ailleurs, il développe à ce propos une épistémologie qu'il dit lui-même pouvoir appliquer aussi bien à Lao Tseu ou à Goethe qu'à Paul¹².

Ici l'herméneutique implicite que Müller se propose de développer comme théologien montre le bout de son nez. Régressant par delà un siècle ou presque, renouant avec les errements passés de la métaphysique, Dieu nous est proposé comme un objet sur lequel le théologien disserte. Et cela nous est dit en toute naïveté non critique, comme une évidence, même pas dans le cours d'un débat avec Barth. Ce dernier en tant que théologien ne pouvait que parler sur Dieu. N'est-ce pas là ce qu'ont fait et font tous les théologiens depuis que la théologie existe, depuis Platon l'inventeur du terme ?¹³ Le contexte montre que ce philosophe entendait par théologie une purification philosophique de la présentation mythologique des dieux. C'est seulement en acceptant de devenir théologiens que les poètes trouveraient place dans la cité idéale qu'il proposait. Ainsi surgit cette grande déchirure dans l'histoire occidentale de la pensée : la séparation entre *mythos* et *logos*. Müller se place incontestablement du côté du *logos*. La théologie n'est-elle pas étymologiquement le *logos* sur Dieu ?

Mais voilà que Barth prétend surmonter cette déchirure, indépendamment mais parallèlement à Heidegger. *Ce que Heidegger a fait pour la philosophie : mettre fin à l'histoire de la philosophie occidentale comme métaphysique par un travail d'analyse philosophique et d'herméneutique, sur la base des recherches de Dilthey*¹⁴, Barth l'a fait pour la théologie.

Voici le théorème herméneutique et épistémologique que nous proposons comme prolégomènes à toute future introduction à Barth. Il s'agit bien d'un théorème, mais nous n'en proposerons pas la démonstration ici, car ce n'est pas le lieu. Nous le traiterons donc comme un axiome. Mais nous en utiliserons

¹⁰ Erreur de citation : dans l'original, on lit «discours» [ndlr].

¹¹ C'est nous qui soulignons.

¹² Cf. K. BARTH, *L'épître aux Romains* (19222), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 19 ou encore p. 23 *sq.* : «Parler sur quelqu'un, c'est, me semble-t-il, être condamné sans espoir à discourir en passant à côté de lui».

¹³ PLATON, *République*, II, 379a : «Fort bien, dit-il ; mais je voudrais justement savoir quels sont les modèles qu'on doit suivre dans les histoires concernant les dieux.»

¹⁴ Cf. H. BIRUS (éd.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

dans la discussion toutes les conséquences, même les plus iconoclastes. La grande vertu de cette approche est qu'elle nous permet de donner facilement une réponse à la question du pourquoi du déclin de l'influence barthienne dès les années soixante. Cela se comprend à partir de la place que Barth occupe dans l'histoire de sa discipline, comme le moment de son retournement critique. Il ne peut se concevoir quelque chose comme une théologie post-bARTHienne qui partitait de Barth pour le prolonger. Ce serait une *contradictio in adjecto*. L'influence de Barth ne peut être plus grande que là où la puissance critique de son entreprise peut encore se déployer, par exemple au sein de la théologie catholique romaine aux prises avec la forte influence du néo-thomisme jusqu'à récemment.

Cela ne signifie pas que tous les théologiens, de toutes les confessions, n'auraient pas intérêt à relire Barth encore et toujours. Car nous n'en avons jamais fini avec lui. Sa pensée n'est jamais assimilée mais reste et doit rester un puissant avertissement. Il ne s'agit pas d'intégrer Barth pour le continuer ou le dépasser, ce qui est impossible, mais de se souvenir de son avertissement critique. En fait, nous devons toujours repasser sur le chemin que Barth balisa faute de quoi nous ne pouvons que régresser en deçà de ce qui fut son point de départ, la question de l'impossible possibilité de dire Dieu, la confrontation avec l'impossible possibilité de la tâche de la théologie et l'obligation de se confronter avec audace au défi qui en résulte pour la théologie...

Probablement qu'un certain temps la théologie protestante a tellement été confrontée à l'exigence de prendre ce remède de cheval que lui proposait Barth – pour reprendre les termes de Jacques de Senarclens¹⁵ – qu'elle n'a guère envie de l'ingurgiter de nouveau, mais elle ne pourra pas éviter indéfiniment de se laisser interroger, faute de tomber dans l'insignifiance. À ce propos, un des interprètes les plus lucides de Barth fut Jean-Louis Leuba, qui a très bien mis en lumière la portée essentiellement critique et contestatrice de la théologie barthienne pour l'ensemble du travail de la discipline et reconnu que Barth inquiétait encore davantage la théologie classique par sa méthode que par ses affirmations. Malheureusement Leuba ne s'en tenait pas à cette clairvoyance interprétative et ne restait pas dans la position d'objectivité de l'observateur désintéressé. Il péchait par un excès de zèle dialectique qui l'amena à bâtir une étrange combinaison, certes comprise paradoxalement, entre le correctif barthien et l'approche classique comme le manifeste ouvertement son œuvre peut-être la plus connue, *L'institution et l'événement*¹⁶. Il s'agit évidemment d'utiliser Barth pour ne pas sombrer dans le plus bâton des sommeils dogmatiques, mais il s'agit bien de *l'utiliser* plus que de se rendre à ses raisons. Ainsi

¹⁵ J. DE SENARCLENS, W. A. VISSER'T HOOFT, J. COURVOISIER, *Remède de cheval. Textes publiés à l'occasion du 70^e anniversaire de Karl Barth*, Genève, Labor et Fides, 1956.

¹⁶ J.-L. LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament: leur différence, leur unité*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950.

Leuba déduisait de l'*Aufhebung* de l'institution par l'événement la légitimation de la première. Sans institution, pas d'événement qui la justifiait. C'était oublier que, si légitimation et justification il y avait, elles étaient l'œuvre de Dieu et on ne pouvait parler ainsi que du point de vue de Dieu, point de vue que l'homme ne peut pas s'approprier et dont il ne peut pas partir. De plus, Barth avait suffisamment montré que l'homme ne peut demeurer et s'installer dans le moment de l'événement, mais qu'il est «condamné» à vivre entre souvenir et espérance de la révélation, ce qui lui interdit de parler de réalités humaines en les qualifiant dans une perspective céleste.

Il n'empêche que la compréhension de Barth par Leuba s'élève à des sommets inégalés. Il est dommage que Müller ne puisse pas conquérir une telle perspective à cause de présupposés herméneutiques inadéquats. Pourtant, Müller parvient parfois à une intuition profonde de la portée de la théologie barthienne, mais sans jamais clarifier explicitement et entièrement ce qu'il devine. Toute critique de son ouvrage, si forte qu'elle soit, ne doit jamais faire oublier que la vérité est *presque* à la portée de l'auteur, qu'il la pressent, qu'elle le questionne, et qu'il demeure une aide des plus utiles pour l'approcher. Mais ce pas décisif n'est cependant pas accompli et c'est bien notre regret !

Ce qui interdit à Müller d'être le divin portier qui nous introduirait dans le royaume de la pure intelligence de Barth, c'est sa pensée du théologien comme celui qui discourt, potentiellement, *sur* Dieu. Or le théologien n'a pas à discourir sur Dieu pour Barth, faute de quoi il passera à côté de son sujet. Il parlera à partir de ce divin sujet.

En fait, quand nous avons lu la phrase introductory de D. Müller, nous avons hoché la tête et avons eu la tentation de refermer le livre sans plus de manières... L'«impossible possibilité» de la foi et de la théologie ? Mais du moment que l'on se propose de parler sur Dieu et que l'on définit ainsi la tâche du théologien, il n'y a rien de moins impossible ! Au contraire, c'est très possible et bien facile comme le montre la tranquille satisfaction dont ont fait preuve les théologiens à travers les siècles !

Si le théologien se propose de parler sur Dieu, que peut-il comprendre à l'inquiétude de Barth ? À son angoisse face à la situation du dimanche matin ? À sa détresse pastorale et humaine face à sa tâche écrasante et démesurée : parler de Dieu, parler la Parole de Dieu (*cf.* p. 65) ? Comment Müller peut-il comprendre l'éthique de Barth dans ces conditions ? Il note pourtant fort justement : «Il ne peut y avoir de l'éthique, en théologie, que sur la base d'un événement, d'une précédence, d'une révélation : c'est parce que Dieu a parlé, parle et continue de parler [...] qu'une éthique devient possible. L'éthique est, au fond, [...] implication de la parole même de Dieu.» (p. 80) La réflexion de Barth est fruit d'un mouvement de Dieu vers l'homme et non résultat d'une élaboration intellectuelle de l'homme sur Dieu. Étonnant paradoxe, chez Müller, d'une compréhension exacte dans le détail, sur fond d'une incompréhension (d'une incommunication) révélée par un lapsus initial.

Nous avons noté que Barth est pourtant on ne peut plus clair sur le sujet. Et de multiplier les mises en garde : la foi est un vide¹⁷. Et si toute l'histoire de la théologie n'était autre que la tentative de masquer ce vide, inconsciemment reconnu et existentiellement insupportable, et de le combler de mains d'homme ? Et si le livre de D. Müller n'était qu'une tentative de plus de proposer une échappatoire à cette détresse quand Barth veut l'approfondir et l'affronter ?

L'histoire, écrivions-nous. L'existence plutôt.

Pourquoi la théologie écrit-elle *sur* Dieu ? Pour se préserver elle-même de la dure confrontation à Dieu dont elle est pourtant censée rendre compte. Que le théologien doive sans cesse affronter, tel Jacob au gué du Yabbok, l'ange et être blessé, que le théologien soit celui qui lutte *contre* Dieu pour lui arracher sa bénédiction, cela Barth le savait d'évidence mais c'est ce qui inquiète le théologien, comme la vérité cachée qu'il fuit. Le théologien est tel Jonas, conscient de son appel, mais en partance pour Tarsis car écrasé par son devoir. Son Tarsis, c'est l'objectivation de Dieu. D. Müller emprunte ce chemin sécurisant mais fallacieux comme presque tous ses pairs. Mais en écrivant *sur* Barth alors qu'il devrait écrire à partir de lui, le contresens est tragique. Écrire *sur* Dieu, écrire *sur* Barth, écrire *sur* Müller, tel est le destin tragique de tous ceux qui, inconsciemment démunis face à leur devoir, veulent trouver une dérisoire échappatoire à leur tragique condition. Et parce que nous voulons rester debout et lucide, sans faux-fuyants, nous refusons d'écrire *sur* Müller et vous livrons un compte rendu qui n'en est pas un...

Car qu'est-ce qu'un sage compte rendu, sinon l'objectivation du contenu d'un ouvrage que son auteur a pourtant livré au vent de l'histoire comme une *provocation* à entrer dans une certaine dynamique de la pensée ?

Ce qui mettait Barth en mouvement, ce n'étaient pas ses pensées *sur* Dieu, mais la pensée *de* Dieu. Ce qui lui importait, ce n'étaient pas ses paroles *sur* Dieu, mais la Parole *de* Dieu. «*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie...*»¹⁸ Certes, Barth ne se prenait pas pour le prophète qu'on a cru discerner en lui : «*Ich war und ich bin ein gewöhnlicher Theologe, dem nicht das Wort Gottes, sondern bestenfalls eine "Lehre vom Wort Gottes" zur Verfügung steht*»¹⁹.

Donc, dès 1927, Barth abandonnait volontairement le manteau de prophète dont certains l'avaient cru trop pressé de se revêtir. Pourtant, la question demeurera lancinante, jusque sous la plume de Bernard Reymond : théologien ou prophète ?²⁰ C'est cette dimension du questionnement qui est de façon surprenante absente sous la plume de Müller. Car tel que Barth comprenait l'office du théologien, ou de la façon dont il en apercevait un possible exercice,

¹⁷ Cf. K. BARTH, *L'épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸ Voir note 3.

¹⁹ K. BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927) (Gesamtausgabe II. Akademische Werke [GA 14]), Zurich, Theologischer Verlag, 1982, p. 8.

²⁰ B. REYMOND, *Théologien ou prophète ? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

il n'y a jamais loin du théologien au prophète. Pour preuve, la place centrale que tenait dans la méditation sur son devoir le retable d'Issenheim, le doigt démesurément allongé du Baptiste pointant le Christ. Toute la fonction que Barth s'assignait se résumait à être ce doigt, l'index de celui qui annonçait, de celui qui renvoyait à plus grand que lui («illum oportet *crescere*, me autem *minui*», Jn 3,31). La théologie est l'examen critique de la prédication de l'Église²¹ pour l'inviter à une plus grande conformité à la seule norme, la Parole de Dieu, mais la prédication est seulement l'annonce de la Parole. Quand Bultmann parlait de *Verkündigung des Wortes Gottes*, proclamation de la Parole de Dieu, Barth pensait modestement *Ankündigung*, annonce. Certes, *praedicatio Verbi Dei est Verbum Dei* (Bullinger), mais sous la réserve que, comme dans la doctrine réformée de la cène, ce *est* s'entende pour *significat*. Il n'y a ni transsubstantiation de la parole du prédicateur en Parole de Dieu, ni consubstantiation des deux, mais renvoi par la première à la seconde.

Le théologien proférera sa parole en écho à la parole divine. Il renverra à cette Parole²² et en témoignera²³. Ce renvoi ne sera pas opéré par une vertu propre à la parole humaine ou par un lustre particulier à celle du théologien (son savoir, son éloquence, etc.), mais par pure grâce.

La noblesse de la position et du devoir du théologien gît donc entièrement dans sa subordination. Subordination d'abord au prédicateur. Dans les années vingt, sous l'influence des souvenirs et de l'émotion suscitée par la Grande Guerre, Barth aimait à comparer le prédicateur au soldat du front. Le théologien remplit le rôle de l'intendance qui fournit le front en munitions et matériel. Sans elle, le soldat du front ne pourrait pas continuer à combattre. Mais le poids de la guerre et de la décision du combat repose néanmoins en premier lieu sur les épaules de ceux qui se battent dans les tranchées. Subordination ensuite et surtout au Christ, souverain dans sa parole, son action et sa grâce. Certes, Église, prédication et théologie sont sous la promesse, et en vivent. Mais la promesse demeure souveraine, et l'espérance ne peut se transformer en captation de puissance. Or n'est-ce pas le piège qui se referme sur toute théologie qui prétend parler sur Dieu plutôt que l'annoncer ?

C'est sur l'horizon de cette problématique que le livre de Müller est le plus sujet à caution. Comme en témoigne son ironie à propos de la catégorie du témoignage dont visiblement il ne comprend pas le rôle clé qu'elle joue dans la théologie de Barth et de ceux qui marchent sur ses traces comme pierre d'angle de la réflexion. Toute théologie ne vaut que ce que vaut la qualité de son témoignage. La meilleure preuve du quiproquo entre D. Müller et Barth

²¹ K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 2 *sq.*

²² Il n'est pas à propos ici de montrer comment et pourquoi cette Parole de Dieu sera rigoureusement déterminée par une concentration christologique chez Barth à partir des années trente (*cf.* D. MÜLLER, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 102 *sq.*).

²³ *Cf.* P. CARDON-BERTALOT, «*Détresse et promesse de la prédication chrétienne*». *Karl Barth, théoricien de la prédication*, vol. I, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1997.

à ce propos est la remarque que fait l'éthicien lausannois sur la manière dont Hauerwas, dont nous avons parlé plus haut, se rapporte à Barth. «Je note pour ma part qu'il est toujours redoutable de transformer une catégorie biblique, celle du témoignage en l'occurrence, en instrument de dévotion au service d'un maître [...]. Ce qui compte [...], c'est d'entrer dans la logique quasi oblatrice du témoignage (*witness*) : la théologie et l'éthique de Barth ne vivent que du témoignage qu'elles rendent à la révélation de Dieu, et le sort de la théologie contemporaine semble, à son tour, par une étrange analogie mimétique, entièrement remis entre les mains d'un témoignage rendu à Barth ! [...] témoignage exigé par la nécessité même de témoigner.» (p. 225 *sq.*)²⁴

L'élucidation du rapport de Barth à Overbeck comme pierre de touche de l'intelligence de l'apport barthien

Il nous reste à nous demander comment et pourquoi Barth en vint à cette position exigeante et difficile. Malheureusement ici non plus Müller ne nous fournit pas la clé. Mais disons à sa décharge qu'elle a été peu souvent vraiment mise complètement en lumière. Élucider ce problème, c'est se demander pourquoi Barth, plutôt que de réimprimer sa première version du commentaire de l'épître aux Romains, celle de 1918, tout au plus en l'améliorant, dut réécrire entièrement son livre, de telle sorte qu'il n'en est pas resté pierre sur pierre ?

Ici nous vient tout naturellement, sous la plume, le nom de Franz Overbeck, que D. Müller ne cite, nous semble-t-il, qu'une fois (p. 79), avec beaucoup d'à-propos d'ailleurs, mais sans exploiter ce qui aurait pu devenir un déclic fondamental pour sa réflexion. L'influence d'Overbeck fut capitale pour Barth. On ne peut pas comprendre Barth, son projet, son œuvre, la grandeur et la décadence de sa théologie, sans se rapporter constamment à sa relation, si ambiguë fût-elle, à Overbeck. La position barthienne fut consciemment élaborée comme la seule réponse censée et valable à Overbeck, réponse qui fut à la fois dans la ligne de la réflexion de l'historien bâlois, mais qui le dépassa en pertinence et répondit au défi qu'il lançait à tout futur théologien.

Il est regrettable que n'aient pas été traduites en français les pages que Barth consacra à l'historien bâlois de l'Église dans son article «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie»²⁵. En 1873, Overbeck publia son travail le plus important, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Il y démontre que le christianisme «historique», tel qu'il avait été élaboré par les Pères de l'Église, n'avait déjà plus rien à voir, et ne pouvait rien avoir en commun, avec

²⁴ Au passage, Hauerwas est qualifié de «psychorigide». Il va sans dire que Hauerwas ne propose en fait pas autre chose que d'intégrer le mouvement de la *theologia viatorum*, tel qu'il est défini par Barth... Ce qui presuppose une absence complète de rigidité psychique !

²⁵ K. BARTH, «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie» (1920), *in*: Id., *Gesammelte Vorträge II: Die Theologie und die Kirche*, Munich, Kaiser, 1928, p. 1-25.

la prédication apocalyptique du Christ et l'attente imminente de la parousie qui était déterminante pour les premiers disciples. L'*Urchristentum* authentique se définissait comme antinomique à toute histoire, culture ou science. Par conséquent, «une théologie chrétienne» était impossible. Overbeck critiquait aussi bien la théologie conservatrice apologétique, qui se rapportait dogmatiquement à des énoncés croyants, que la théologie libérale qui prétendait faire concorder la foi et la raison. Les deux écoles trahissaient pour lui la nature du christianisme et se trompaient à son sujet. Il excluait totalement ce qui était justement de l'ordre d'un savoir (croyant ou profane).

«Une théologie chrétienne est impossible». C'est pourquoi Barth remit, sans cesse, son œuvre sur le métier. «Toute œuvre humaine n'est *qu'* une ébauche, et un ouvrage théologique, plus que toute autre œuvre!»²⁶ En revanche, parler sur Dieu (plutôt faire parler Dieu, l'utiliser) est très facile... Voilà le malentendu fondamental et originel de la théologie chrétienne. Elle n'a pas d'objet propre, puisque le christianisme primitif authentique est «tout autre», entièrement apocalyptique²⁷. Ce dernier ne relève ni de l'histoire, ni de la culture, ni de la science, auxquelles participe inévitablement la théologie (comme sous-produit de la philosophie et de la pratique théologique païenne). Le théologien court constamment et en vain après son sujet. Il ne peut donner de consistance à son projet, et s'auto-justifier, qu'en habillant au cours de l'histoire d'un vernis biblique et chrétien les idéologies à la mode²⁸. Pour s'en tenir au XIX^e siècle, le nationalisme, le socialisme, l'idée de progrès. Et ensuite l'existentialisme, le marxisme, le freudisme, le féminisme, l'écologie.

Voilà pourquoi, «pour Barth, la christianité de la théologie est chose beaucoup moins évidente que l'éventuelle christianité d'une philosophie» (p. 79). De toutes les disciplines, la théologie chrétienne est la plus problématique. Elle repose sur une imitation (celle de la théologie païenne gréco-romaine de l'Antiquité finissante), un syncrétisme (avec la philosophie) et surtout un malentendu. Tant que ce malentendu perdurera, la théologie aussi... Et elle écrira sur Dieu. Naturellement, D. Müller le remarque, mais son présupposé l'empêche de voir toute la portée de ce qu'il énonce. Toute future introduction à Barth devrait partir de cette remarque et la développer.

Combien d'ouvrages ont été consacrés à l'influence de Kierkegaard sur Barth? Or ce dernier parlait en premier lieu de sa découverte d'Overbeck avant d'évoquer l'impression que lui laissait la lecture du penseur danois. Et il citait plus souvent Overbeck que Kierkegaard dans son second *Römerbrief*, comme en témoigne l'index de l'édition française. Curieusement, à part une thèse qui

²⁶ K. BARTH, *L'épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 11.

²⁷ De plus, naturellement, les faits pour Overbeck se sont chargés de rendre caduque et périmée l'espérance chrétienne primitive de la parousie prochaine qui constituait tout le fond du message de Jésus et des premiers disciples.

²⁸ D'où chez Barth le refus de la théologie du «trait d'union» qui s'exprime superbement dans son pamphlet *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munich, Kaiser, 1934.

date de 1936²⁹ et, en partie, un ouvrage paru en 1988³⁰, la littérature consacrée aux rapports de l'historien et du dogmaticien bâlois est maigre³¹. Pourtant, c'est la méditation du mystère du rapport de ces deux personnalités qui est la clé de tout !

Il faudrait néanmoins s'étendre dans cette perspective sur le malentendu³², involontaire ou volontaire, entre Overbeck et Barth à propos de l'*audace*³³ dont devrait faire preuve le théologien pour continuer un chemin placé face à une telle impossibilité et sous une telle contradiction : témérité pour le premier, courage pour le second – courage d'être théologien en dépit de tout ce qui rendait humainement et divinement impossible de l'être.

Selon Barth, l'*audace* du théologien consistait à se placer sous l'horizon de la révélation dont l'effectivité est seul juge de tout. La révélation sera le fondement indisponible de la théologie. En effet, ce fondement se dérobe sans cesse. On ne peut rien bâti dessus. Elle n'est pas un fait historique. Si Barth devait plus tard renoncer à l'usage de la catégorie d'*Urgeschichte*³⁴, ce fut pour des raisons qui ne l'éloignaient pas d'Overbeck mais qui, au contraire, marquaient un approfondissement de la direction qui lui semblait indiquée par les réflexions de son prédécesseur. La révélation n'est rien d'autre que le point où l'éternité devient tangente au temps. C'est ici que l'influence de Kierkegaard corrigeait celle d'Overbeck ; pour Barth, dans une exigence de radicalité troublante et déroutante. On ne peut que vivre dans le souvenir et dans l'attente de l'instant de la révélation. La concentration christologique à l'œuvre dans la *Dogmatique* ne modifia pas les données du problème. La réalité christique ne se substituait ni ne se juxtaposait de façon évidente et permanente à notre réalité. Il n'y avait chez Barth aucun «positivisme de la révélation», comme le prétendait à tort Bonhoeffer (cf. p. 96).

La détresse du théologien n'est pas factice pour Barth sous prétexte qu'il saurait par la révélation que Christ est la résolution de la contradiction dans laquelle il est placé³⁵. La détresse du théologien est en tension dialectique avec l'espérance du croyant. Le croyant (le théologien) s'en remet à l'assomption

²⁹ H. SCHINDLER, *Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation*, Gotha, Klotz, 1936.

³⁰ R. BRÄNDLE, E. W. STEGEMANN (éds), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Munich, Kaiser, 1988.

³¹ F. P. BESTEBREURTJE, «Über die Auslegung der neutestamentlichen Schriften bei Barth und Overbeck», *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 19, 2003, p. 183-191.

³² Cf. N. PETER, «Theologe und Antitheologe. Vor hundert Jahren starb Franz Overbeck.», *Neue Zürcher Zeitung*, 25 juin 2005.

³³ K. BARTH, «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie», *art. cit.*, p. 23 : «Anders als mit Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen» (il s'agit d'une citation de F. OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Bâle, Schwabe, 1919, p. 16).

³⁴ Parce qu'employer ce terme, c'était encore, insidieusement, faire dépendre la révélation de l'histoire (cf. D. MÜLLER, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 179).

³⁵ Contrairement à ce que semble penser D. MÜLLER, *cf. ibid.*, p. 230.

divine de son discours dans la révélation eschatologique, comme la religion dans la foi (p. 180). La théologie chrétienne n'est rien d'autre que cette entreprise douteuse et problématique dont parlait Overbeck. Mais l'audace de l'espérance permet au théologien de cheminer tranquille dans sa détresse tout en désespérant de sa tranquillité. C'est pourquoi, en théologie, il faut toujours recommencer à partir du commencement. *Theologia viatorum*, toujours en mouvement, toujours insatisfaite et insatisfaisante. De cela, D. Müller est parfaitement conscient. Son propre rapport à Barth s'inscrit finalement dans cette perspective, l'impulsion de se mettre en chemin : «nous avons opté [...] pour une reprise intentionnelle et dynamique de son questionnement, [...] nous confronter sans cesse à nouveau à l'impossibilité de Dieu qui fait brèche au cœur du monde et de l'expérience humaine» (p. 249).

Finis theologiae ! (finis christianismi !)³⁶

Barth n'a probablement pas interprété d'emblée Overbeck d'une manière assez radicale. Sinon il aurait su que la plus grande audace du théologien chrétien était de cesser tout de suite de l'être, et dès 1921 il serait arrivé à ce qu'il ne fait encore qu'effleurer en 1968 (en ce sens, notre interprétation de Barth est certes uniquement une *interprétation*, c'est-à-dire que nous faisons passer les thèses de Barth de l'implicite à l'explicite selon une certaine logique qui reste encore chez Barth au stade de l'inachevé). La radicalité de la position et de l'attitude d'Overbeck fait sa supériorité. L'historien bâlois ne s'embarrassait pas de vouloir être encore théologien en dépit de l'impossibilité à l'être. Le projet de Barth mérite cependant qu'on lui reconnaissse cette force supplémentaire qu'il se refusait à jeter le bébé avec l'eau du bain. L'agnosticisme d'Overbeck lui interdisait une proposition constructive, sinon d'émanciper l'histoire de l'Église de la théologie ou mieux encore de «réduire» la théologie à une histoire de l'Église et de la théologie. Il est facile de voir qu'Overbeck aurait été très sceptique face à l'entreprise de Barth et à la manière dont celui-ci utilisa ses propos. Barth lui aurait paru un de ces «audacieux» dont il fallait mieux se dépêcher de rire pour s'empêcher d'en pleurer. L'amitié d'Overbeck pour Nietzsche ne lui interdisait pas de conserver son indépendance et on ne le voit guère souscrire à *un éloge de Dionysos* à la manière du philosophe allemand. Barth fut plus constructif. Il proposait un chemin. Mais il ne fut pas exempt un temps d'un certain esprit scolastique, même au meilleur sens du terme, et fut victime d'une réception mettant parfois trop l'accent sur la restauration cléricale et le dogmatisme orthodoxe. Après 1945, Barth a conquis une liberté de ton nouvelle qui rendait un tel malentendu impossible. Mais le mal était fait, et on ressent encore ici et là l'écho de ce malentendu chez Müller. D'où la perte de pertinence de l'œuvre barthienne depuis les années soixante.

³⁶ Cf. K. BARTH, «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie», *art. cit.*, p. 22.

D'où la possibilité d'un retour à Ernst Troeltsch, que D. Müller semble considérer avec une certaine sympathie, même si elle est tout au plus méthodologique (car, sur le fond, D. Müller estime Troeltsch déficient !) – exemple même de la théologie se dissolvant en sociologie de la religion³⁷, pour mieux récupérer la sociologie au profit d'un christianisme en phase avec les idéologies et les grands mouvements du temps.

Naturellement, les théologiens se défient aussi de Barth en grande partie parce qu'ils redoutent de trop bien comprendre où il veut en venir. Ils redoutent de se dire que son jugement sur la corporation n'est pas plus amène que celui d'Overbeck autrefois. Mais si la théologie protestante ne s'est détachée de Barth que pour mieux en revenir à Troeltsch, c'est que, tel le navire d'Ulysse, elle est condamnée à voguer dangereusement de Charybde en Scylla. Et qu'elle ne peut éviter le naufrage d'un côté que pour mieux le risquer de l'autre. Overbeck n'avait pas de mots assez durs et ironiques pour condamner l'œuvre de Harnack, *L'essence du christianisme*³⁸. Il n'y a aucune raison de croire que Troeltsch lui aurait inspiré la moindre sympathie. Et si on peut accuser Barth d'avoir tenté de «récupérer» Overbeck³⁹, même en lui étant sincèrement redevable pour sa clairvoyance, il va de soi que Troeltsch ne pouvait inaugurer la moindre réception d'Overbeck.

Néanmoins, s'il y a quelque vérité qui s'exprime dans le titre de l'étude que Wilfried Groll a consacrée à Barth et Troeltsch, *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*⁴⁰, c'est bien celle-ci : les deux théologiens, dans toute leur dissimilitude, partaient de la même constatation qui fut avant eux celle d'Overbeck (et d'Albert Schweitzer). Il n'était plus possible d'être tranquillement théologien, de labourer sempiternellement les mêmes sillons éculés. Il fallait faire du neuf, il fallait entièrement repenser la tâche à laquelle ils se consacraient. Overbeck le fit de l'extérieur et inventa la possibilité d'une histoire profane de l'Église. Troeltsch et Barth agirent de l'intérieur, le premier en développant une étude sociologique du christianisme, le second en prétendant explorer les pistes d'une théo-anthropologie ou théologie du Saint-Esprit. Nous reprenons ces termes parce qu'ils surgissent de la plume même de Barth à la fin

³⁷ Même si l'œuvre sociologique de Troeltsch est de plus grande valeur que son œuvre théologique, et même si son passage de la Faculté de théologie à celle de philosophie ne fut pas vraiment spontané. C'est ce que montre MÜLLER dans son *Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.

³⁸ «[...] mir die «Unwesentlichkeit» des Christentums weit eindringlicher bewiesen hat als das «Wesen»», écrivait OVERBECK à ce propos dans la préface de la deuxième édition, datée de 1903, de *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*.

³⁹ Barth voyait en lui un «“Zeugen wider Willen” für die Ärgerlichkeit und Befremdlichkeit der christlichen Botschaft» (K. DIENST, «Overbeck», in: F. Wilhelm, T. BAUTZ [éds], *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. VI, Herzberg, Verlag Traugott Bautz, 1993, col. 1390 sq.).

⁴⁰ W. GROLL, *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*, Munich, Kaiser, 1976.

de sa vie pour désigner son ambition jamais satisfaite. Mais ils sont pleinement insuffisants selon nous à décrire et enserrer ce que nous nous sentons dans l'obligation de dire à ce sujet. Nous les employons *cum grano salis* et faute de mieux – sans en faire des slogans auxquels nous nous attacherions.

Barth avait formulé, suite à sa lecture d'Overbeck, ses «Questions irrésolues adressées à la théologie d'aujourd'hui». Neuf décennies plus tard, le constat est le même. Objectivement la corporation théologique ne veut pas entendre l'interrogation qui lui est destinée et que Barth lui transmet de la part d'Overbeck. Mais tout théologien est travaillé par une inquiétude sur le bien-fondé de son entreprise. C'est inévitablement sa condition en situation de modernité ou de postmodernité. Parfois, il en est conscient. Souvent, il ne l'est pas. Néanmoins, l'horizon est pour le moins bouché. Toute tranquillité lui est ôtée. Tourmenté ainsi, en déficit de légitimité existentielle, il doit nécessairement se tourner soit vers Barth, et se heurter à lui, soit vers Troeltsch, et se heurter à lui. Mais apparemment dans ce second cas, le théologien entend moins facilement le grand «Halte!» qui lui est aussi adressé sur ce chemin et croit trouver quelque quiétude là où pourtant aucune quiétude ne gît. Pour paraphraser de tête les paroles de Pierre Gisel, je crois, consignées dans l'ouvrage *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*⁴¹, ne pourrait-on pas, grâce à Troeltsch, rendre à la théologie, mais d'évidence surtout au théologien, sa place légitime dans le débat public et lui rendre une visibilité d'ordre général? On sent bien à ce propos le tourment du théologien, travaillé insidieusement par une perte d'identité et à la recherche d'une nouvelle place au service de tous. Comment pourrais-je être entendu? Comment pourrais-je restaurer, sinon mon prestige, du moins mon utilité? Troeltsch est peut-être plus utile que Barth sur ce plan. Mais seuls ses laudateurs aveugles ne verraient pas que le prix à payer est aussi lourd que dans les autres cas de figure. Car le théologien honnête doit savoir qu'ici il est invité à devenir sociologue du christianisme et des religions pour retrouver cette légitimité perdue. Certes avec une perspective apologétique. Mais il est confronté à la même limite, à la même impossibilité, au même caractère aporétique de la théologie en soi.

Avec Overbeck, le théologien honnête et lucide se fera historien du christianisme. Avec Schweitzer, il s'engagera dans une ONG. Avec Troeltsch, il deviendra sociologue. Donc, si nous négligeons, car un peu hors contexte, l'invitation à une praxis renouvelée qui surgit en la personne du docteur de Lambaréné (mais non entièrement hors contexte, si nous songeons aux conséquences pratiques qu'il tira pour lui-même des conclusions de sa *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), le théologien honnête et lucide est conduit à prendre du recul par rapport à son objet et à devenir observateur du fait religieux chrétien, dans ses dimensions temporelles et spatiales, plutôt que d'élaborer le discours chrétien – car il n'y a pas de discours chrétien possible.

⁴¹ P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992.

Finis theologiae! Telle est bien la leçon que Barth tira de sa lecture d'Overbeck. Mais en vérité tout dans l'histoire de la meilleure théologie à la fin du XIX^e siècle convergeait vers cette conclusion qui devenait un secret de Polichinelle. Pourtant, cent ans plus tard, il semble que l'espèce de big-bang intellectuel que représente cette prise de conscience ait perdu de sa nouveauté bouleversante, et que les esprits se soient comme anesthésiés face à la cruelle vérité, ou que l'on ne veuille pas en entendre parler. Mais il est alors clair que c'est sur ce terrain-là probablement que le livre de Denis Müller, comme beaucoup d'autres avant lui, est le plus décevant, faute de vouloir voir ou accepter de voir. Très peu d'interprètes de Barth ont accepté de penser sa radicalité. Friedrich-Wilhelm Marquardt à sa façon l'a voulu quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur son interprétation. Hinrich Stoevesandt aussi. De même, Leuba, comme nous l'avons dit et avec les réserves qui s'imposent sur ce qu'il a voulu en tirer. D'une certaine manière, Bernard Reymond, mais de l'extérieur. Denis Müller aussi, en un sens, semble fasciné par Barth (de manière plus avouée certes), mais recule au moment décisif. Chez B. Reymond s'impose l'idée qu'un barthisme pratique transformé en inspiration d'une vie ecclésiale déboucherait sur un christianisme dogmatique, doctrinaire, conservateur et autoritaire parce que peu ouvert à la diversité. Finalement, c'est bien la même crainte qui habite D. Müller comme nous l'avons vu notamment dans sa présentation d'Hauerwas. Pourtant, si Barth a annoncé la fin de la théologie à partir de la théologie, que reste-t-il à faire au théologien sinon à témoigner de ce témoignage ?

Denis Müller est d'évidence trop bon connaisseur de Barth, et trop fasciné par lui, pour ne pas sentir la vérité. Viendra un temps où ce que nous énonçons sera un truisme qui figurera en introduction dans le moindre manuel d'histoire de la théologie, où il sera tellement évident que l'on ne peut pas être théologien qu'il n'y aura plus de théologiens, mais seulement des historiens de la théologie, et que la théologie sera regardée comme une étrange aporie de l'histoire de la pensée humaine, née dans l'Athènes de Périclès et dont l'acte de décès a été écrit plusieurs fois entre 1870 et 1950 (dates larges) à Bâle, à Safenwil et en Allemagne. Trop sage alors D. Müller, trop prudent, trop inquiété. Mais si nous, les théologiens, n'avons pas cette audace d'annoncer la fin de notre discipline, ne laissons-nous pas le champ libre à des penseurs tel Michel Onfray⁴², et à l'étrange, mais suggestif succès de son *Traité d'athéologie*, dont le nietzschéisme de gauche proclame l'avènement d'un monde sans spiritualité et dont le contenu en réalité ne dépasse pas l'appel à mettre sur pied un programme et une doctrine qui ne sont jamais précisés. Sauf peut-être un vague hédonisme, très perspicace (l'homme est-il donc sur terre pour autre chose que pour multiplier les instants de plaisir, la vie vaut-elle autre chose que ce que vaut l'instant orgasmique quoiqu'en pensent les moralistes chagrins et hypocrites ?), mais

⁴² M. ONFRAY, *Traité d'athéologie : physique de la métaphysique*, Paris, Grasse & Fasquelle, 2005.

sans sacré, donc sans ouverture à la communion avec le ciel et la terre, donc sans pouvoir penser le monde comme cosmos et l'homme comme intégré à un ordre divin immanent et en même temps, de façon intrigante, apparemment étranger au vécu quotidien ?

Redisons-le : toute introduction à Barth se doit de montrer le caractère radical de sa pensée et de son cheminement dans le sens que nous avons écrit, et D. Müller reste en deçà de cette tâche, malgré plusieurs avancées intéressantes qui montrent qu'il a senti l'enjeu véritable. Pour un auteur qui prétendait, comme nous l'avons dit, reconstituer le geste barthien, c'est une lacune ou une omission qui interroge. Il semble que nous soyons d'accord avec Müller sur un point fondamental : le sens se révèle dans les failles du discours ou d'un écrit mieux que par la recherche d'une cohérence formelle d'une œuvre (*cf.* p. 79). Encore faut-il vraiment les exploiter ! On peut ajouter, dans le cas de Barth, que le rapprochement avec Derrida a déjà été fait de manière très suggestive, bien qu'il laisse Müller un peu froid (p. 230). Cela est bien significatif de son propre manque d'audace interprétative. Car pourquoi hésiterait-on devant une métainterprétation de Barth qui correspondrait si bien à l'inquiétude qui traversait sa démarche ?

En fait, je me pose plus de questions sur les intentions de Müller que je ne peux en rendre compte. Où veut-il finalement en venir ? Constater que la théologie est en crise et que l'on ne peut pas «faire l'impasse» sur les questions de fond que l'œuvre de Barth ne cesse de susciter (p. 245) ? Mais la théologie est en crise depuis l'Aufklärung au moins... Est-il raisonnable de vouloir une fois de plus la «refonder» (*ibid.*), alors que cette entreprise a été maintes fois tentée et a échoué, que la modernité, en s'approfondissant, a toujours aggravé la crise de la théologie et que rien ni personne n'a arrêté sa descente aux enfers ? Quelle «crédibilité intellectuelle pour la théologie» qui exige de s'interroger sur «ses liens avec la culture, la philosophie et la littérature» (p. 246) ? Voilà une étrange interrogation pour qui se réclame au moins d'un post-barthisme potentiel et «raisonnable» (mais impossible) ! Il ne suffit pas de critiquer Bultmann et Tillich et de vouloir recourir à Barth comme à un remède contre leurs excès (p. 253). Ce n'est pas là entendre les questions d'Overbeck ! Barth a accepté de se laisser submerger par la crise, non d'y chercher un remède, et c'est ainsi qu'il est devenu plus critique que les théologiens critiques⁴³. Le plus grand, non par défaut ou par une reconnaissance résignée, mais le plus grand, parce que l'ultime point d'un chemin, le point indépassable.

En guise de conclusion et d'envoi

Une question reste néanmoins pendante : sur quelle posture débouche l'entreprise barthienne ? Il ne s'agit de toute évidence ici ni d'histoire (Overbeck), ni

⁴³ Cf. K. BARTH, *L'épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 15.

de sociologie (Troeltsch), ni d'engagement humanitaire ayant sa propre fin en soi (Schweitzer). Mais alors ?

Finis theologiae ! Barth s'approcha de ce secret défendu et terrible. Il ne voulait pas que le christianisme serve de justification. Il voulait qu'il demeure une interpellation. C'est pourquoi il proposait que l'entreprise théologique se dépasse dialectiquement dans la posture spirituelle qui en elle-même est au delà de toute définition confessionnelle et/ou religieuse mais simplement humaine, la vérité de l'homme. Tout est grâce, et Dieu est la seule vérité inaccessible, inatteignable, mais qui se donne. Toutes nos pensées, toutes nos idéologies sont parfaitement de même valeur et parfaitement sans valeur. La fin véritable de toute activité humaine est la prière et la louange⁴⁴. Cela n'a rien de spécifiquement «chrétien». D'ailleurs pour Barth, quelle importance cela a-t-il finalement d'être chrétien, puisque le salut ne dépend que du don de Dieu, qu'il est potentiellement universel en Christ, et que si le chrétien est un témoin, nul ne peut choisir de l'être ou le vouloir ? Cette invocation dissout le désespoir théologique et l'illusion idéologique en un acte d'espérance concret : «Viens, Saint-Esprit Créateur !», par lequel le croyant se déprend de toute transformation de sa foi en une réalité mondaine, socioculturelle, intellectuelle, historique. De même, l'éthique de la rédemption aurait inclus un chapitre traitant de la sainte cène comprise comme un acte de louange. Barth posa donc, à la fin de sa vie, les jalons d'une ultime radicalité théologique qui préfigurait la transformation du discours en acte d'adoration. C'est en quelque sorte la ligne de force qui soutient tout le parcours de Barth et que D. Müller ne souligne pas suffisamment. Il ne saisit pas la radicalité ultime de l'éthique barthienne. Tout au contraire il n'arrive pas à se sortir de l'ornière habituelle où s'enferrent les critiques de Barth. Comment préserver la part authentiquement humaine de l'action opérée dans la foi ? Comment faire se rencontrer harmonieusement Dieu et l'homme ? Sans peut-être résoudre rationnellement (le pourrait-on ?) ce problème, sans peut-être même y songer, Barth en énonce tout le paradoxe. Dans un langage probablement plus luthéro-bultmannien que barthien, on pourrait objecter à Müller qu'il fait encore une fois résonner la petite voix inquiète de l'homme qui pense à se justifier coram se ipse, préoccupé de sa part à l'œuvre divine, préoccupé de sa valeur dans le drame cosmique qui se joue à la croix, soucieux de se préserver en dépit de tout, de faire entendre sa partition personnelle. La préoccupation de trouver quelque utilité à l'homme, à la religion, au christianisme, à la théologie, dans le plan divin de salut, est profondément étrangère à l'esprit de l'œuvre de Barth. En revanche, cette critique est très éclairante sur la problématique de l'interprète, bien plus qu'elle est pertinente pour approcher Barth proprement dit.

⁴⁴ Cf. *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961* (Gesamtausgabe II. Akademische Werke [GA 7]), Zurich, Theologischer Verlag, 1976, par exemple p. 126, 143 sq., 155, 167 sq., où BARTH souligne que l'invocation de Dieu comme Père fonde l'éthos chrétien.

Ainsi, la théologie n'est qu'une rature sur une feuille blanche, et comme toute rature, elle doit être gommée. Doit-on en conclure avec Wittgenstein et sa fameuse septième thèse que «ce dont on ne peut parler, il faut le taire»?⁴⁵ Que les théologiens, les idéologues, les philosophes, les prêcheurs se taisent ! Mais se taire pour quoi ? Se taire, pour écouter avec Hésiode la Muse chanter ! Car c'est dans le silence que la voix de l'Être se donne à entendre pour se célébrer ensuite poétiquement⁴⁶. Se taire pour célébrer et adorer. Au don de l'Être, répondre par le don de son adoration et de son culte.

Dans sa préface au commentaire de l'épître aux Romains, première version, Barth écrit : «ce livre a le temps d' [...] attendre. L'épître aux Romains, elle-même, attend, bel et bien, elle aussi.»⁴⁷ Effectivement, si Paul peut attendre de trouver des auditeurs, Barth aussi. D. Müller nous y aide pour une part en considérant Barth comme un stimulant à une réflexion personnelle. Mais il est aussi malheureusement une «interférence» qui «brouille» l'audition de la voix à l'écoute de laquelle Barth veut inviter, comme toute œuvre théologique qui ne connaît pas suffisamment sa propre valeur dérisoire⁴⁸.

⁴⁵ Denis Müller fait référence p. 64 à Wittgenstein qui, en 1922, l'année même du second *Römerbrief*, «bute sur le silence de son propre discours et institue la crise du sens en critère de la recherche».

⁴⁶ Cf. P. CARDON-BERTALOT, «Théologie et mythologie. Le problème de la “remythologisation” du discours chrétien», *Positions luthériennes*, 47, 1999, p. 311-328.

⁴⁷ K. BARTH, *L'épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁸ Nous nous permettons de terminer en proposant une esquisse de plan pour une introduction à Barth selon nos vœux. À côté de données biographiques et bibliographiques (succinctes), nous traiterions : 1) du rapport de Barth à Overbeck, 2) de son rapport au retable d'Issenheim, 3) de l'inquiétude qui l'habitait comme théologien par rapport à sa tâche, 4) de son scepticisme sur la question de la vérité comme donnée humaine, 5) du saut dialectique dans l'adoration.

