

Titre : La réception catholique de Barth

par Benoît Bourguine (UCLouvain).

Introduction

« La théologie de Barth est belle. Pas simplement d'un point de vue extérieur, à savoir que Barth écrit bien. En fait, il écrit bien parce qu'il unit ces deux choses : la passion et l'objectivité. Passion pour la théologie, et objectivité, comme il se doit, pour une tâche si stimulante. L'objectivité signifie immersion dans l'objet. Et l'objet de Barth, c'est Dieu, tel qu'il s'est manifesté au monde en ce Jésus-Christ dont l'Écriture rend témoignage. (...) Cette unité de passion et d'objectivité rend raison de la beauté de la théologie de Barth. Qui, en dehors de lui, a su, ces dernières décennies, interpréter l'Écriture d'une manière ni "exégétique", et "bibliciste", ni en la reconstruisant de façon tendancieuse, ni en versant dans une rhétorique pastorale, mais bien en se concentrant à ce point sur la Parole elle-même que celle-ci resplendit dans toute sa plénitude et sa gloire ? »¹

Voilà comment Hans Urs von Balthasar, « l'ami de l'autre bord »² ainsi que Barth a pu le nommer, exprime la fascination qu'éprouveront d'innombrables catholiques à la lecture des œuvres du théologien réformé. « Face à l'objectivisme trop souvent désincarné de bien des dogmatiques catholiques », l'écriture profondément théologique de Barth produit ce « saisissement qui pénètre tout »³, parce qu'elle s'est mise à l'écoute, non des états d'âme du sujet croyant, mais de l'objet de la foi attesté par l'Écriture et la tradition théologique. Balthasar qui, de 1924 à 1928, suit neuf semestres de germanistique et de philosophie entre Zurich, Vienne et Berlin, aboutissant à l'élaboration d'une thèse sur *L'histoire du problème eschatologique dans la littérature moderne allemande*, regarde la néo-scholastique, norme de la formation théologique dans l'Église catholique d'alors, avec le mépris qu'inspire une doctrine close sur elle-même, lestée de schémas de pensée éculés, hermétique aux changements opérés en philosophie, en sciences et dans le monde des idées. La rencontre avec la théologie de Barth représente pour Balthasar un éblouissement, qui le conduit à une lecture approfondie, aussi bienveillante qu'âprement critique, au fil d'un compagnonnage de plusieurs décennies, qui exercera sur sa propre œuvre théologique une influence considérable. L'ouvrage qu'il consacre en 1951 à la théologie de Barth, salué unanimement de part et d'autre des frontières confessionnelles, contribue puissamment à la connaissance de Barth dans le monde catholique, avant que d'autres travaux, parmi lesquels ceux de Henri Bouillard⁴ et Hans Küng⁵, achèvent de faire accéder la conversation entre pensée barthienne et théologie catholique à une qualité de dialogue théologique, sans précédent dans l'histoire de l'œcuménisme.

Au principe de la réception catholique de l'œuvre de Karl Barth, il y a ce saisissement qui reconnaît en elle les traits d'une production théologique à la fois éminemment traditionnelle et profondément innovante. Durant les décennies qui préparent au Concile Vatican II, Karl Barth représente pour les artisans de ce renouveau un interlocuteur précieux, qui envisage les tâches de la théologie d'une manière que le

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, trad. Éric IBORRA, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 57.

² Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*, trad. J. de Senarclens, Genève, Labor et Fides, p. 17.

³ BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 57.

⁴ Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 1 : *genèse et évolution de la théologie dialectique* ; t. 2 et 3 : *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957.

⁵ Hans KÜNG, *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique* [1957], trad. H. Rochais, J. Evrard, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

catholicisme peut avantageusement faire sienne. Tant la compréhension de la raison théologique proposée par Barth, à partir de son ouvrage sur Saint Anselme (1931) et maintenue jusque dans son *Introduction à la théologie évangélique* (1962), que le rapport exégèse et dogmatique, mis en place à partir d'une réflexion sur la révélation dans la première partie de la *Dogmatique* (1932-1938), ou encore la discussion critique de la tradition théologique, à laquelle procède sa monumentale *Dogmatique* dans l'élaboration de la doctrine de Dieu (1940-1942), de la création (1945-1951) et de la réconciliation (1953-1967), la théologie barthienne reçoit bon accueil dans les rangs de la théologie catholique, encore mal remise des fractures héritées de la crise moderniste. Sous ces différents aspects, l'influence de la voie barthienne sur le catholicisme du Concile Vatican II, qui est aisément repérable, fait l'objet d'une reconnaissance unanime. La réception catholique de la théologie barthienne connaît également un autre volet, plus polémique mais tout aussi fécond, relevant des points de désaccord avec la théologie catholique. Les débats de grande qualité qui s'ensuivront, relatifs à la théologie naturelle et à l'analogie de l'être, ainsi qu'au rapport entre philosophie et théologie, en écho du rapport entre nature et grâce, porteront à une clarification des positions, mais aussi pour une part à leur réévaluation, tant du côté barthien que du côté catholique.

Cette brève esquisse de la réception catholique de la théologie de Karl Barth présente la double modalité d'une interaction mutuelle, en traitant, d'une part, du modèle barthien d'une théologie de l'enracinement qui a impressionné tant de théologiens catholiques (1), et d'autre part, des questions disputées, sources de débats aussi serrés que productifs entre Barth et le catholicisme (2). Entre saisissement et discussion, la théologie barthienne marque de son empreinte la pensée catholique du XX^e siècle.

1. Saisissement

L'encyclique *Pascendi* (1907) du pape Pie X condamne, sous l'étiquette de modernisme, les diverses facettes d'un phénomène complexe. La théologie catholique, placée sous surveillance renforcée, est privée, pour plusieurs décennies, de la liberté de pensée nécessaire à une recherche vivante. À distance des exigences de la critique biblique et des idées nouvelles qui se font jour dans l'actualité philosophique, elle est invitée à trouver dans le néo-thomisme et dans les positions intégralistes du magistère l'unique voie assurée de son développement. La théologie catholique souffre alors d'une distorsion entre théologie fondamentale, accaparée par l'apologétique classique, et la théologie dogmatique qui, portée au positivisme de formules doctrinales paresseusement rabâchées, faute d'être repensées, se déploie sans lien organique avec l'exégèse biblique et le mouvement des idées. L'apologétique, subdivisée respectivement en démonstration religieuse, démonstration chrétienne et démonstration catholique, s'appuie laborieusement sur des preuves métaphysiques et des arguments de crédibilité. Le traité de la vraie religion et le traité de l'Église prétendent accréditer le caractère surnaturel de la révélation opérée en Jésus-Christ et l'autorité du magistère de l'Église catholique. Cet édifice, conçu à partir du XVII^e siècle pour faire pièce au déisme, apparaît au tournant du XX^e siècle profondément anachronique, en une culture marquée par l'athéisme et le prestige de la science⁶. De l'intérieur du catholicisme, Maurice Blondel fustige le hiatus que creuse cette apologétique entre le fait de la révélation et son contenu. Ainsi un miracle accompli par Jésus, censé prouver sa divinité, ne trouve aucun retentissement sur la signification théologique et humaine de sa mission salvifique. Réduit au statut d'argument externe, le miracle ainsi conçu illustre l'extrinsécisme que dénonce le philosophe d'Aix et qu'il analyse comme une triple césure :

⁶ On peut consulter à ce sujet Emilio BRITO, *De Dieu. Connaissance et inconnissance* (Coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanienses » 300), Leuven, Peeters, 2018, p. 874-881.

« extrinsèque la relation du signe avec la chose signifiée, extrinsèque le rapport des faits avec la dogmatique qui y est superposée, extrinsèque la liaison de notre pensée et de notre vie avec les vérités qu'on lui propose du dehors⁷ ». L'enseignement ecclésial ne fait pas retentir comme il conviendrait les harmoniques de la parole divine et la grâce n'est pas davantage mise en consonance des aspirations intimes du commun des mortels.

De son côté, Karl Barth, après le jalon posé par la deuxième édition de son commentaire de l'épître aux Romains⁸, trouve ses marques dans sa nouvelle tâche de professeur, d'abord à Göttingen (1912-1925), puis à Münster (1925-1930), Bonn (1930-1935), et enfin à Bâle (1935-1962). Dans une contribution publiée en 1931⁹, Barth se penche sur le *Proslogion* d'Anselme de Cantorbéry et recueille dans le commentaire qu'il lui consacre les coordonnées d'une raison théologique, comprise comme intelligence de la foi et science du *Credo* ecclésial. Véritable *Discours de la méthode*¹⁰, dont sa *Dogmatique ecclésiale* (1932-1967) porte l'empreinte, l'ouvrage clarifie la démarche de la théologie : donnée à elle-même par la facticité de la révélation, la raison de la théologie, en quête de l'*intellectus fidei*, pose la question de la vérité en suivant la règle de pensée que lui dicte son objet, Dieu, dans l'histoire de son dévoilement. Il s'agit de laisser Dieu être Dieu dans la pensée comme il l'est dans la révélation. Quatre décennies plus tard, en remarquable continuité de son *Fides quaerens intellectum*, Barth, synthétisant les traits de la théologie évangélique qu'il a pratiquée¹¹, la définit comme une science critique, qui trouve son origine et sa norme en suivant le Dieu de l'Évangile. Liée à l'espace de l'Église, la théologie respecte la liberté de son objet, en racontant comme un événement vivant, Dieu qui se révèle dans l'histoire de ses actions. Un dialogue primaire a lieu avec la norme régulatrice de l'Écriture et un dialogue secondaire s'établit avec les grandes voix de la tradition théologique. Conséquente vis-à-vis de ses présupposés scripturaires, la rationalité dogmatique n'en jouit pas moins d'une autonomie vis-à-vis de la lecture exégétique des Écritures : sa tâche est de comprendre ce qui se donne comme vérité. « C'est pourquoi la dogmatique comme telle ne recherche pas ce que les apôtres et les prophètes ont dit, mais ce que nous avons nous-mêmes à dire "sur le fondement des apôtres et des prophètes"¹². »

La théologie catholique a reçu de Karl Barth une compréhension du concept de révélation lui permettant de retisser les liens entre théologie fondamentale et théologie dogmatique. La doctrine des trois formes de la Parole de Dieu, respectivement révélée, écrite et proclamée, que Barth propose dans les Prolégomènes de sa *Dogmatique*, permet de relier l'acte de Dieu au témoignage ecclésial, censé le refléter et le perpétuer au fil d'une tradition vivante. La catégorie de la révélation n'est plus définie *a priori* mais en dépendance étroite de l'effectivité historique et des modalités concrètes de son déploiement. Le

⁷ Maurice BLONDEL, « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » (1904) in Id., *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p. 158.

⁸ Karl BARTH, *L'épître aux Romains [1922]*, trad. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 2016.

⁹ Karl BARTH, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu* (Coll. « Lieux théologiques » 7), trad. J. Corrèze, Genève, Labor et Fides, 1985.

¹⁰ Voir cependant : Bruce L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, 1995 et, *contra*, les réserves concernant la manière dont McCormack relativise l'importance de l'ouvrage sur Anselme, dans Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik* (Coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 171 »), Louvain, Peeters, 2003, p. 95-98.

¹¹ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1962.

¹² Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* [abrégé KD], I/1, Zurich, TVZ, 1932, p. 15 = *Dogmatique* [Abrégé D], fasc. 1 (I/1*), trad. F. RYSER, sous la dir. J. de SENARCLENS, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 14-15.

changement de perspective et de méthode, consacré dans la constitution dogmatique sur la révélation de Vatican II (*Dei Verbum*), avait déjà été reçu dès 1961 dans l'esthétique théologique de Balthasar : sa conception de la figure de la révélation associe l'essence du phénomène à sa perception¹³. Les affirmations dogmatiques sont de nouveau situées sur l'horizon d'interprétation de l'événement du Dieu qui vient à l'homme en Jésus-Christ. La dimension fondamentalement herméneutique de la théologie est recouverte et, avec elle, le lien vivant entre théologie fondamentale et théologie dogmatique. Comme l'observe Claude Geffré : « Plus la théologie devient une herméneutique et plus la distinction entre théologie fondamentale et théologie dogmatique tend à s'estomper. »¹⁴

Au principe de la doctrine de la réconciliation (*Dogmatique*, quatrième partie), la christologie de Barth associe étroitement exégèse et théologie, en accordant les affirmations dogmatiques à la dynamique de l'histoire de Jésus de Nazareth. La dimension narrative du récit biblique invite la théologie à raconter cette histoire pour la comprendre et Barth explore en pionnier la portée théologique de la narrativité : « Quiconque veut parler de cette histoire doit la raconter comme histoire. Quiconque veut la saisir comme vérité suprahistorique ou anhistorique ne peut tout simplement pas la saisir. »¹⁵ La théologie catholique y verra l'une des intuitions les plus prometteuses de la dogmatique barthienne. Paul Corset écrit : « Pour sauvegarder le témoignage de l'histoire de Dieu avec nous et le déploiement de la portée du nom de Jésus-Christ, sans se limiter à l'interprétation de ce *pur fait* à la manière bultmannienne, Barth a mis en évidence l'acte de raconter comme la forme décisive du discours sur Dieu. »¹⁶

La théologie de Barth, qui prend pour point de départ et pour norme la parole de Dieu attestée dans l'Écriture et la tradition, correspond à un modèle que l'on peut appeler théologie de l'enracinement, en contraste du modèle qui, en vue de s'ajuster à la situation culturelle du destinataire, envisage de manière prioritaire une perspective anthropologique ou métaphysique, et que l'on peut convenir d'appeler théologie de la coordination¹⁷. De ce modèle, Barth offre une réalisation dont l'ampleur impressionne nombre de théologiens catholiques. Le saisissement n'interdit pas le recul critique. Les enjeux de la discussion qui s'engage renvoient aux fondamentaux de la connaissance théologique.

¹³ Voir Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 444 qui note : « Là encore Balthasar manifeste tout ce qui le lie à l'interprétation barthienne de la Parole de Dieu ».

¹⁴ Claude GEFFRÉ, *L'histoire récente de la théologie fondamentale. Essai d'interprétation*, in *Conc(F)* 46 (1969) 11-28, ici p. *Histoire*, p. 21.

¹⁵ KD IV/1, 171 = D fasc. 17, 164. Dans le même sens, il écrit : « On ne peut parler de l'être, de l'œuvre et du discours de Jésus Christ qu'en fonction d'événements particuliers: seulement sous la forme du récit d'une histoire et d'histoires qui se produisent successivement. »; KD IV/3, 154 = D fasc. 23, 147. Voir sur cette configuration narrative : BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth*, p. 303-308.457-472.

¹⁶ Paul CORSET, *Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative*, in *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 61-84, ici p. 80-81.

¹⁷ Paul Tillich et Karl Rahner correspondent, sous certains aspects, à ce modèle de la coordination : la perspective théologique est déterminée par un ancrage anthropologique, né d'une confrontation entre philosophie et théologie. Voir Benoît BOURGINE, « Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich », dans Mireille HÉBERT, Anne-Marie REIJNEN (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth : Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth : Theological Dis/Agreements*, coll. « Tillich-Studien 23 », Berlin, LIT Verlag, 2016, p. 197-225.

2 Discussion

Les débats les plus aigus entre théologie barthienne et théologie catholique, qui n'iront pas sans une influence mutuelle, concernent le rapport entre nature et grâce, corrélé à la relation qu'il convient d'établir entre philosophie et théologie¹⁸.

La théologie catholique reçoit une double sentence organisant ces rapports : la grâce présuppose la nature¹⁹ et, en survenant, la grâce ne supprime pas la nature mais l'accomplit²⁰. Dans cette ligne de pensée, la révélation par laquelle Dieu se donne gratuitement à connaître présuppose qu'en dehors d'elle, l'homme soit capable de donner un sens à sa vie et au monde qui l'entoure, et même qu'il soit capable de reconnaître son Créateur, par l'usage de sa raison s'ouvrant à toute l'étendue du créé. La théologie présuppose ainsi une philosophie libre et autonome en tant que condition de sa possibilité. Accueillir comme une offre gratuite le dévoilement du dessein bienveillant requiert, en effet, un être spirituel libre, capable d'autodétermination, doué de créativité. Barth voit dans cette confiance accordée à la raison une théologie du premier article du Credo, qui se développe d'une manière déconnectée des deuxième et troisième articles, c'est-à-dire indépendamment de la réconciliation en Christ et de la rédemption consommée dans l'Esprit, effectivement advenues dans l'histoire. Telle théologie naturelle paraît aux yeux de Barth profondément erronée : si Dieu seul connaît Dieu, introduire à côté de la révélation un autre principe de connaissance, hors la révélation et la grâce qui habilite à la recevoir comme telle, conduit à en pervertir la réception.

Cette critique de Barth portant sur la connaissance de Dieu, rejetée par la partie catholique, n'en conduit pas moins les théologiens catholiques à une meilleure compréhension des affirmations de Vatican I. Comme l'écrit Geffré, « La conception polémique de Barth – la théologie naturelle comme tentative de subordonner la révélation à une instance étrangère à son essence – a en fait conduit à une meilleure interprétation de l'enseignement de Vatican I sur le pouvoir de connaître Dieu à la lumière de la raison. Le concile ne se prononce pas sur telle ou telle forme historique de la théologie naturelle et ne prétend pas que la connaissance naturelle de Dieu doive précéder la connaissance de foi. Il défend un principe, à savoir le moment rationnel de la foi chrétienne »²¹. Barth a donné l'occasion de rééquilibrer, en catholicisme, le rapport entre théologie naturelle et théologie révélée en faisant prévaloir, à juste titre, une primauté de la seconde sur la première. Sous l'influence de l'exclusion barthienne de l'analogie de l'être au nom de l'analogie de la foi, le jésuite Gottlieb Söhngen exprime de la manière suivante une compréhension intégrative, organisée selon l'axe christologique : « Jésus-Christ, Dieu et homme, Verbe divin assumant la nature humaine est notre analogie de la foi assumant l'analogie de l'être. »²²

¹⁸ Sur notre thème, deux monographies récentes, aussi remarquables l'une que l'autre, ont apporté de nouveaux éclairages : Amy MARGA, *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen und Münster. Its Significance for His Doctrine of God* (coll. « Beiträge zur historischen Theologie » 149), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 et Benjamin DAHLKE, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (coll. « Beiträge zur historischen Theologie » 152). Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. Voir la recension de Benoît Bourguine dans *Revue théologique de Louvain* 41 (2010), 563-567.

¹⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

²⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

²¹ Claude GEFFRÉ, *Naturelle (Théologie)*, in *Dictionnaire critique de la théologie*, Jean-Yves LACOSTE (éd.), Paris, 1998, p. 788

²² « *Jesus Christus, Deus et homo, Verbum divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogia entis* » ; Gottlieb SÖHNGEN, *Analogia fidei*, in *Cath(M)* 3 (1934), p. 208.

Au jugement des théologiens catholiques, la proposition barthienne, tout entière appliquée à recevoir la révélation attestée dans l'Écriture et proclamée par l'Église, se soustrait à la tâche d'entrer en dialogue avec les autres langages en vigueur dans la société complexe, issue des bouleversements de la modernité. Ce rôle médiateur de la théologie donne aux communautés chrétiennes d'entrer en dialogue critique avec les différentes rationalités en vigueur dans l'Occident séculier, au sein d'espaces de compréhension étrangers à la proclamation évangélique. Cette critique est mâtinée de l'admiration pour l'action publique considérable dont Barth a assumé la responsabilité au fil de son existence théologique.

De son côté, Barth, dans les années de sa confrontation à la théologie catholique, adopte une position profondément innovante, relativement à la doctrine de Dieu (KD II/1, 1940). Par l'élection, située en Dieu même, Dieu se détermine éternellement à être le Dieu de l'homme. Il se choisit pour être en Jésus-Christ le Dieu qui n'est pas sans son partenaire à l'alliance. De manière conséquente, la connaissance humaine authentique de Dieu relève, non de la connaissance naturelle par laquelle l'homme connaît le monde par la raison, mais de la connaissance dont Dieu se connaît lui-même²³. La fréquentation des grandes œuvres de la tradition nourrit l'audace spéculative du théologien réformé. La monographie d'Amy Marga met en évidence que l'intérêt de Barth pour l'interlocuteur catholique naît de la volonté d'approfondir les sources communes de la réflexion théologique, par-delà la rupture confessionnelle.

Conclusion

L'intérêt porté par la théologie catholique à l'œuvre de Barth, qui se signale tant par le nombre et la qualité des études qu'elle lui consacre que par l'influence exercée sur l'enseignement officiel de cette Église, n'a d'égal que l'intérêt de Barth à l'endroit de la théologie catholique. Depuis la préface à la quatrième édition du *Römerbrief* (1922), où il estime que les critiques reçues de théologiens catholiques lui donnent davantage à penser que celles des « honorables critiques de ce côté-ci du grand fossé »²⁴, et dès les leçons d'Erik Peterson sur Thomas d'Aquin suivies à Göttingen en 1923-1924, en passant par l'invitation d'Erich Przywara en février 1929 au séminaire que Barth tient sur le même Thomas à Münster, jusqu'aux protocoles du séminaire consacrés à la théologie naturelle en 1931-1932 à Bonn, sans oublier les si fructueux échanges avec Balthasar, le théologien réformé ne cesse de se frotter à l'interlocuteur catholique, au point d'encourir la réprobation publique d'éminents collègues protestants, tels que E. Hirsch et R. Seeberg, qui s'émeuvent qu'un réformé tienne en si haute estime le catholicisme²⁵. Cet intérêt montré pour la théologie catholique n'est pas allé sans conséquence sur sa théologie, ainsi qu'on l'a noté. Jusqu'au bout cependant, les *Entretiens à Rome après le Concile*²⁶ faisant foi, Barth mène cette conversation en alliant la bienveillance à un inaltérable sens critique.

²³ MARGA, *Karl Barth's Dialogue with Catholicism*, p. 169-175.

²⁴ BARTH, *L'épître aux Romains [1922]*, p. 27. Voir à ce sujet : Paul CORSET, « Premières rencontres de la théologie catholique avec l'œuvre de Barth (1922-1932) », dans Pierre GISEL (éd.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie* (Coll. « Lieux théologiques » 11), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 151-190.

²⁵ MARGA, *Karl Barth's Dialogue with Catholicism*, p. 5.

²⁶ Karl BARTH, *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.