

Pierre Manent

Réflexions de philosophie pratique sur la «foi seule»

Abstract: Karl Barth develops a radical critical discourse which almost never confronts the practical life of the believer, in particular regarding concrete obedience to a concrete authority. «Faith» itself arises from «thinking» which, identified primarily with ethical action and penance, takes place in the immanence of life in time. If penance merges with the crisis which itself merges with the human condition, isn't Karl Barth's radicalism ultimately of a philosophical order? Can faith survive the unlimited critique of religion?

Le titre de cet exposé renvoie à un chapitre d'un essai publié récemment, chapitre dans lequel je m'interroge sur le sens pratique, sur le sens pour l'homme agissant, du recours des réformateurs à la «foi seule», et où je conclus, à tort ou à raison, que les réformateurs, pour liquider sans reste la médiation ecclésiale, tendent à ruiner la compréhension classique de la vie pratique, entendant par «classique» ici à la fois la compréhension grecque, spécialement aristotélienne, et la compréhension chrétienne telle qu'elle avait été élaborée par les pères et les docteurs, ou, pour faire bref, la compréhension catholique.¹ Cette question restera à l'arrière-plan de la présente contribution, dont le propos sera plus modeste. Je n'ai de Karl Barth qu'une mince connaissance, et si j'ai accepté avec joie et gratitude l'invitation qui m'a été adressée, c'est afin de ne pas manquer cette occasion de m'instruire auprès de spécialistes compétents sur un auteur qui m'impressionne, mais à l'égard duquel je suis incapable de parvenir à un jugement clair et stable. Je proposerai donc quelques remarques, plus interrogatives que critiques, élaborées à la lecture lente et difficile du *Römerbrief* de 1922.

Une remarque générale d'abord. Sous la forme d'un commentaire de l'*Épître aux Romains*, Karl Barth développe un discours qui *n'est pas* théologique, puisqu'il ne porte pas directement sur les choses divines ou humano-divines telles que visées et définies par les dogmes chrétiens, et qu'il ne se propose pas directement d'engager son lecteur sur la voie du devenir-chrétien. En même temps, il ne peut faire que son discours ne tire quelque autorité de l'autorité

¹ Voir Pierre Manent, *La Loi naturelle et les droits de l'homme* (Paris : Presses universitaires de France, 2018), 41–47.

théologique de Paul, comme il ne peut faire que son discours n'induisse des effets pratiques, positifs ou négatifs, sur les opinions, dispositions et actions de certains au moins de ses lecteurs. En lui-même et par lui-même, son discours réclame d'être qualifié de *critique*, non seulement aux divers sens ordinaires et généraux du terme, non seulement à cause de la vigueur et même de la véhémence avec lesquelles il s'en prend à certaines institutions ou idées ainsi qu'à certains auteurs ou figures, mais aussi en raison du motif explicite et de la teneur constante de son propos qui consistent à détruire tous les repères sur lesquels nous pourrions nous orienter avec quelque assurance. Procédant ainsi, il ne conduit pas une démarche personnelle destinée à faire place nette pour sa doctrine personnelle, mais il entend en somme proposer une image, un analogue, un symbole, un *Gleichnis*, de la vie nouvelle en Christ qui est à ses yeux essentiellement *Kritik* – *Kritik* de la vie ancienne, ou du vieil homme, en tous ses aspects.² Cette *Kritik* a bien du pouvoir puisqu'elle rend le péché tout bonnement impossible : comment pourrions-nous continuer de vivre dans le péché quand nous sommes aussi radicalement acculés et mis en question ?³ Bien sûr Karl Barth n'ignore pas que l'homme, tout homme, est nécessairement pécheur et, comme tel, incapable de ne pas pécher. Comme il l'écrit : en ce monde, il n'y a pas d'autre homme précisément que le vieil homme. Comment comprendre l'usage très déroutant que notre auteur fait du couple possible-impossible ? Il faut dire emphatiquement que les termes n'ont pas ici leur sens naturel ou usuel, que «possible» et «impossible» ici ne qualifient pas l'action concrète d'un agent déterminé. Il s'agit pour Barth, à l'aide de ces catégories logiques absolument générales, de caractériser les deux grandes conditions de la vie humaine, et de les mettre en rapport en même temps qu'on souligne leur entière absence de rapport, ou de les lier paradoxalement par leur exclusion réciproque. Karl Barth peut alors écrire : «[...] cette possibilité impossible qu'est la grâce exclut la possibilité possible du péché [...]»⁴ ou encore : «[...] je ne peux considérer le péché comme une possibilité à côté de la grâce, mais seulement comme la possibilité (*la* possibilité humaine !) qui, par l'impossibilité de la grâce, devient elle-même impossibilité».⁵ Quant à la manière de se rapporter à ces deux conditions, voici la formule la plus synthétique : «Je ne peux pas être pécheur et gracié [*Begnädigter*]. Je peux seulement me tenir dans la *conversio* [*Umkehr*]

2 Voir Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, éd. Cornelius van der Kooi et Katja Tolstaja, Gesamtausgabe II.47 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 259–96 (à propos de Rm 6,1–14).

3 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 262–63 (à propos de Rm 6,2) et suivantes.

4 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 271 (traduction française ici et dans la suite par l'auteur).

5 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 290.

(dans l'irréversible conversion !) *du péché à la grâce*». ⁶ On ne sait trop que faire de cette proposition dans la mesure où cette conversion est un *mouvement* qui ne semble pas s'achever ou s'accomplir dans une disposition stable, une «vertu» de la personne. Karl Barth en tout cas n'annonce ni ne promet rien de cette sorte.

Nous lisons pourtant une section intitulée *Die Kraft des Gehorsams* (à propos de Rm 6,12–23), ce qui suggère qu'on considère ici une puissance de transformation qui ne saurait être sans conséquence concrète et pratique. Or voici les premières lignes de cette section:

La grâce est la puissance de l'obéissance. Elle est *la* théorie qui comme telle est aussi praxis, *le* comprendre qui comme tel est aussi un prendre. Elle est l'indicatif qui a la signification de l'impératif pur et simple, de l'impératif catégorique. Et elle est l'impératif, l'appel, *le* commandement, *l'exigence* à laquelle on ne peut pas *ne pas* obéir, et qui a la force d'une simple constatation. Elle est *le* savoir qui a le vouloir qui lui correspond non comme une chose autre, seconde, additionnelle à côté de soi mais immédiatement *en soi*. ⁷

C'est peu de dire que la représentation de notre dispositif psychique est ici bouleversée. Karl Barth prend à cœur de confondre, d'identifier ce qu'une longue élaboration s'était efforcée de distinguer, à savoir l'entendement et la volonté, l'indicatif et l'impératif. L'égalité et la symétrie à l'intérieur de ces couples de notions ne sont cependant qu'apparentes, car la distribution des accents confirme que, dans la perspective de Barth, la théorie domine ou enveloppe la praxis. Ou plus précisément, si la théorie domine ou enveloppe la praxis, c'est pour prendre en vue autre chose que la praxis, ou l'action au sens usuel du terme. La théorie ne prend pas en vue l'*agendum* mais, nous avons d'entrée souligné l'importance de la notion, elle prend en vue l'*impossible*. Karl Barth aurait sans doute quelque indulgence pour la perplexité que j'avoue ici puisqu'il semble considérer que cette disposition à prendre en vue l'impossible réclame un effort ou un art particulier. En tout cas il annonce confusion et désordre pour

celui qui, à la différence de Paul et des réformateurs, ne sait voir même la «grâce» que sous le point de vue de la loi, même Dieu que sous le point de vue de la morale et de la religion humaines, de l'agir ou du non-agir humains, celui qui n'est pas à même de considérer calmement et fermement la catégorie de l'impossible qui auprès de Dieu est possible [...]. ⁸

Quoique cette heureuse disposition devant l'impossible soit spécialement attribuée à Paul et aux réformateurs, on ne saurait méconnaître l'extrême généralité

⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 285.

⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 287.

⁸ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 297.

de ces dernières formules, qui désignent une posture théorique devant une catégorie logique ou ontologique. Il semble très abstrait, sinon très artificiel, de dire que la foi du chrétien prend en vue la *catégorie* de l'impossible, ou d'ailleurs quelque autre «catégorie» que ce soit. La foi prend en vue «quelque chose» que l'incroyant dira volontiers impossible, mais le mouvement intérieur de la foi vise calmement et fermement ce qui ne lui apparaît précisément ni comme possible ni comme impossible mais comme *la réalité* suprême. Osera-t-on rappeler que Paul décrit le rapport de la foi à son objet en de tout autres termes : «scandale pour les Juifs» et «folie pour les païens», le Messie crucifié est pour ceux qui sont appelés, Juifs ou Grecs, non pas l'impossible possible mais «puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1 Co 1,23 – 24).

La «théorisation», ou la transcription sur une portée théorique de la grâce et de la foi, semble confirmée un peu plus loin :

La grâce est la conscience de soi de l'homme nouveau. La grâce est la question de notre existence qui trouve réponse. C'est seulement quand cette compréhension [...] est absolument libre de toute confusion possible avec la question de savoir ce que nous pouvons et devons faire ou ne pas faire, que l'on peut parler adéquatement de la grâce et du péché.⁹

Il faut relever la condition mise par Barth à la compréhension de la grâce et du péché. Notre conscience de soi ne parvient à la netteté, la question de notre existence ne trouve réponse que si nous ne la mêlons pas à celle de savoir ce que nous pouvons et devons faire ou ne pas faire. Karl Barth tient à abaisser la vie pratique, en tout cas la portée ou l'importance du plan de la vie pratique, à souligner que les choses décisives se passent à un niveau qui est indépendant du plan de la vie pratique et supérieur à lui. Même s'il se traduit par une posture emphatiquement «théorique», ce niveau n'est pas non plus à proprement parler théorique, en tout cas il ne relève pas de la *theoria* du philosophe. Ce niveau est *existentiell*. On ne sait trop comment comprendre ce terme tellement chargé de la *Stimmung* d'une époque maintenant lointaine. Que veut dire Karl Barth lorsqu'il s'adresse ainsi à l'homme sous la grâce et la foi : «Vous n'êtes pas existentiellement en mesure de dire oui au péché » ?¹⁰

Nous avons peine à cerner le sens ou le visage de cette «obéissance» qui fournit pourtant le titre de cette section et dont Karl Barth souligne la «puissance». Ne pas être existentiellement en mesure de dire oui au péché, est-ce cela qu'on appelle «obéir à la grâce» ? Et dire oui au péché, serait-ce «obéir au péché» ? En vérité Barth évite le plus souvent, dans le corps de la section, le

⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 298.

¹⁰ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 299.

terme qui en fait le titre. Au lieu de *Gehorsam*, il parle plus volontiers de *Sklave-Sein* ou de *Knechtschaft*. Ces expressions ne sont pas seulement plus concrètes et plus énergiques que la simple obéissance, elles désignent autre chose. Tandis que l'obéissance désigne une *action*, la *Knechtschaft* désigne plutôt une *condition*. Or, c'est en recourant à cette dernière notion que Karl Barth décrit de la manière la plus claire dans cet ouvrage ce qui, dans une autre tradition philosophique et théologique que j'ai mentionnée au début de cet exposé, serait appelé le moment du choix réfléchi ou de l'acte libre. Pour lui, dans la condition où nous sommes placés entre la grâce et le péché, il ne s'agit pas de choisir entre le bien et le mal, en vérité il ne s'agit pas de choisir. Grâce ou péché, il s'agit d'une «relation existentielle», d'un «être-esclave» pouvant se produire sous deux formes qui s'excluent réciproquement et qui excluent tout «état intermédiaire», deux formes qui ne peuvent être présentes l'une à l'autre que dans «l'instant invisible [*unanschaulichen Augenblick*]» où nous passons des mains de l'un des Maîtres dans celles de l'autre.¹¹ L'analyse classique de l'acte libre ressemble à cette description dans la mesure où elle aussi écarte la liberté d'indifférence : ou l'on est dans une bonne disposition, donc une disposition à la bonne action, ou l'on est dans une mauvaise disposition, donc une disposition à la mauvaise action, on ne peut être en tout cas dans une indifférence qui nous laisse également libres de choisir l'une ou l'autre. De la même façon, Karl Barth récuse à plusieurs reprises l'image vénérable d'Hercule à la croisée des chemins. Cependant, l'analyse classique, si elle relève la force des dispositions naturelles ou acquises (vertus ou vices), ne fait pas de la bonne ou de la mauvaise action l'effet d'un esclavage, alors que Karl Barth tient à souligner que grâce et péché sont également une *Knechtschaft* au sens le plus strict du terme.

Regardons les choses d'un peu plus près. Pour la conception classique, la direction pratique, vers le bien ou vers le mal, est normalement accompagnée de son opposée vers laquelle l'agent conserve toujours une certaine flexibilité. Aussi stables que soient les dispositions pratiques, naturelles ou formées par la grâce, la vie pratique est toujours une aventure avec ses aléas, et cela vaut aussi pour la vie spirituelle au sens strict du terme, qui est en son fond, elle aussi, une vie *pratique*. On a toujours des yeux pour *l'autre* possibilité, des yeux pour le bien même quand on a pris l'habitude du mal, des yeux pour le mal même quand on suit ordinairement de bonnes dispositions. Une velléité de bien, une

¹¹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 299, à propos de Rm 6,16: «Dass es sich beim Sündigen wie beim Begnadigtsein um ein existentielles Verhältnis [...] handelt und dass darum eines das andere und beide einen Mittelzustand ausschließen, dass beide nur in dem unanschaulichen Augenblick, da wir [...] aus der Hand des einen Herrn in die des andern übergehen, nebeneinander stehen können, das ist hier einzusehen».

tentation du mal, peuvent toujours accompagner la disposition opposée. Il semble que Karl Barth ne veuille rien savoir, ou rien retenir, de ces aspects de l'opération pratique. Il en réduit en tout cas drastiquement la portée puisqu'à ses yeux le pécheur ne saurait voir dans la grâce que l'impossible, de même que le sujet de la grâce ne saurait voir dans le péché que l'impossible. Dans l'une ou l'autre condition, pécheur ou sujet de la grâce, nous ne voyons l'autre condition que sous la catégorie de l'impossible. Pour le dire naïvement, cette thèse semble difficilement compatible avec certaines expériences familières et universelles, comme celle de la tentation. Qu'est-ce qu'être tenté en effet, sinon être attaqué par la *possibilité* du péché ?

Ainsi l'intitulé de cette section – *Die Kraft des Gehorsams* – est-il quelque peu trompeur puisqu'il n'y a guère de place dans la conception de Karl Barth pour l'obéissance proprement dite. Cette notion en effet est active. Que l'agent obéisse à la loi ou à la grâce, son obéissance est une action. Or, dans la condition de *Knechtschaft*, le plus que l'on pourrait dire, c'est que l'obéissance a toujours déjà eu lieu, et que dès lors en effet, comme action elle reste invisible, *unanschaulich*. Esclave de la grâce ou du péché, je n'obéis à proprement parler jamais, je me trouve simplement dans l'une ou dans l'autre condition. Au reste, la parfaite symétrie entre les deux conditions, tellement soulignée par Karl Barth, ne me paraît pas impliquée par le texte de l'*Épître aux Romains*. L'expression «esclaves de la justice», précise Paul, n'est employée par lui que par égard pour la faiblesse des destinataires (Rm 6,18).

Une dernière remarque confirmera que Karl Barth n'a pas de place pour une compréhension active de l'obéissance. Alors que notre obéissance ou désobéissance semblent former une partie considérable de notre expérience de la grâce et du péché, cette *Gnadenerlebnis* est regardée par Karl Barth avec une distance qui confine au dédain. Précisément parce que nous sommes dans l'élément de la grâce et de la foi, cette expérience ne peut être à ses yeux l'objet d'un *schauen* mais seulement d'un *glauben*. Celui que Barth appelle l'apôtre et qu'il distingue rigoureusement du *Religionsmann*, celui-là, sans prétendre accéder à la connaissance d'expériences de la grâce, ose croire qu'il y a des hommes qui ont la grâce. Quant à l'homme religieux qui parle avec assurance de ces expériences, les siennes ou celles des autres, l'«*anschauliche Gnadenerlebnis*» qu'il invoque appartient à la «*menschlich-anschauliche Gestalt*» de la religion.¹² Ce que Barth tient à écarter par-dessus tout, c'est la moindre suggestion d'une continuité entre la face humaine et la face divine de l'expérience de la grâce, ou plutôt, ce qu'il s'efforce infatigablement de faire ressortir, c'est la solution de continuité, la

12 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 302 et 303 (italique par l'auteur).

rupture dans le tissu de l'expérience humaine qu'introduit la grâce quand elle est reçue dans l'authenticité de son *Unanschaulichkeit*.¹³ On est impressionné par l'intransigeance de Barth, mais on peut se demander si, avec la polarité *anschaulich-unanschaulich*, Barth ne procède pas d'une manière inutilement brutale. Je ferai ici un rapprochement impertinent. Dans la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin souligne lui aussi que la distance et la disproportion entre Dieu et l'homme affectent de manière essentielle l'expérience que fait de Dieu une âme qui a la grâce : sa présence ou son absence ne peut être connue avec certitude. Thomas emprunte à Denys une formule audacieuse qui me semble très éclairante : avoir la grâce, c'est «être joint à un inconnu». ¹⁴ En suivant la suggestion de Thomas, on dira : aussi inconnaissable ou invisible [*unanschaulich*] que soit la grâce, nous pouvons apprendre à vivre avec cet inconnu qu'est Dieu. Apprendre à vivre ainsi, n'est-ce pas d'ailleurs la seule connaissance réelle que nous en puissions avoir, une connaissance qui n'a rien de «mystique», qui ne nous donne ni le désir ni le sentiment d'échapper à notre condition, et qui ne lèse pas la transcendance de Dieu ? Une telle connaissance pratique n'est-elle pas la plus désirable et salutaire de toutes, ou plutôt la seule désirable, la seule salutaire ? Ce sont des questions que l'on pourrait poser.

Si cette dernière suggestion a quelque mérite, on sera conduit à juger que la «pente» de Barth contre la *Gnadenerlebnis* et en général contre la «religion» au sens courant du terme est inséparable du statut fort médiocre qu'il accorde à la vie pratique et donc, symétriquement, du statut au contraire fort exalté qu'il attribue sinon à la vie théorique au sens grec du terme, du moins au *Denken*. C'est si vrai que, pour lui, l'action elle-même, en tout cas l'action la plus digne d'intérêt et d'estime, l'action éthique première [*das primäre ethische Handeln*], celle qui permet la victoire sur l'homme [*die Überwindung des Menschen*] pour faire briller la gloire de Dieu – *Soli Deo gloria* – cette action est en fait un *Denken*. Elle consiste concrètement en la repentance : «L'action éthique première est un *Denken* tout à fait déterminé. La repentance signifie une *conversion* de la pensée [*Um-Denken*]». ¹⁵ Que la repentance présente pour la vie chrétienne un caractère premier, la proposition n'a rien pour nous surprendre. La repentance se confond avec le ressort même, l'impulsion inaugurale du christianisme et de la vie chrétienne. C'est ainsi que Jean-Baptiste précède et pour ainsi dire introduit le Christ, c'est ainsi que le premier appel de celui-ci est un appel à la pénitence : «repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle» (Mc 1,15). Mais pourquoi et

¹³ Voir le début de la section *Der Sinn der Religion* (à propos de Rm 7,7–13), in Barth, *Der Römerbrief* 1922, 330.

¹⁴ *Somme Théologique*, Ia, Q. 12, art. 13.

¹⁵ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 589.

comment faire de la repentance un *Denken*, en tout cas un *Um-Denken* ? Il est vrai que, dans le passage que Karl Barth commente, Paul fait usage du terme grec de *nous*. Mais Barth choisit d'accentuer à l'extrême cette indication et de souligner emphatiquement ce choix : *Jawohl, das Denken !* La repentance est donc un *Denken* tout à fait déterminé, un *Um-Denken*, qui comporte de se tourner ou retourner [*Drehung*] vers la «nouvelle action» de l'homme nouveau. Après avoir répété que ce *Denken* reste nécessairement dans la sphère du relatif et ne saurait par lui-même justifier le croyant, Karl Barth avance une proposition plus risquée : il existe un *Denkakt* qui, en se déployant, inclut son propre dépassement jusqu'à discerner quelle est la volonté de Dieu. Lisons avec attention les lignes suivantes :

En effet, grâce, résurrection, pardon, *éternité*, il existe un penser de cette pensée. Il coïncide avec cette affirmation de la problématique la plus profonde de notre existence dans le temps. Quand, dans la *question* du sens de cette vie, nous reconnaissons son sens ultime, son sens définitivement *ultime*, alors, en proie à l'ébranlement le plus profond, nous pensons la pensée éternité [...dann denken wir in tiefster Erschütterung den Gedanken Ewigkeit]. C'est pourquoi la plus profonde problématique de notre existence est en même temps sa plus profonde vérité. Le penser de cette pensée est la pensée *renouvelée*, c'est le *Um-Denken*, c'est la repentance.¹⁶

Il est difficile au lecteur de garder sa liberté de jugement face à cet enchaînement d'identités ou d'identifications paradoxales qui dédaignent de se justifier. Que la pensée du *Dasein* dans le temps, que la *question* du sens de cette vie constitue son sens même, son sens ultime, cette proposition nous fait entendre une tonalité que l'on retrouve chez d'autres penseurs importants de ces années-là, et que peut-être d'ailleurs Karl Barth fut un des premiers à faire retentir avec autant de tranchant et d'éclat. En tout cas, cette compréhension de notre condition, non, cette *Bejahung* de notre condition se déroule nécessairement *diesseits*, elle se déroule dans l'immanence et se présente comme une affirmation de l'immanence : l'opération décisive de l'*Um-Denken* se déroule tout entière dans l'élément du *Denken* et de la vie exposée au temps.

On ne voit pas comment «la crise [*Krisis*] dans le penser de toutes les autres pensées» produirait par elle-même un dépassement, voire une abolition de soi, qui donnerait accès ou livrerait passage à l'éternité ou à la «pensée *pure* de Dieu *même*». ¹⁷ Je soulignais plus haut que la «pensée de l'impossible» tendait à priver de toute signification spirituelle authentique le sentiment de la possibilité du péché, soit l'expérience de la tentation. Ici la *repentance*, identifiée à la

¹⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 589–90.

¹⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 590.

critique de toutes les pensées et à la crise même qui se confond avec la condition humaine, se situe à un niveau de profondeur ou de radicalité qui abandonne le repentir de l'agent à la vulgarité d'une expérience psychologique dépourvue de portée spirituelle authentique. À ce niveau de radicalité critique, il est impossible de porter son attention sur la conduite concrète de cet agent déterminé et concret qu'est le «pénitent» avec sa physionomie jadis familière. Je n'examinerai pas si, les apparences pouvant être trompeuses, il ne serait pas finalement plus facile de procéder à la critique de «toutes nos pensées» plutôt qu'à la repentance pour quelques-unes de nos actions.

Je ne méconnaissais pas la pertinence ou la valeur d'une pensée rigoureuse et audacieuse de la critique et de la crise, d'une affirmation de la problématique de l'existence dans le temps, d'une vie qui se confondrait, ou s'efforcerait de se confondre ou de coïncider avec la *question* du sens de la vie. On me pardonnera si j'ajoute seulement qu'une telle vie, c'est en somme la vie *philosophique* identifiée à son ressort critique, mais une vie philosophique qui ne se satisfait pas de la pure critique à la lumière de l'idée, mais se prend elle-même pour thème dans une affirmation synthétique ultime qui s'enracine plus profondément que la vie théorique et la vie pratique, et que Karl Barth, je l'ai déjà mentionné, désigne par le qualificatif *existentiell*. Ainsi, alors que Karl Barth a pour thème et souci constants de ne jamais perdre de vue la séparation, la distance et l'abîme entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu, certains de ses développements les plus stratégiques donnent le sentiment que la transcendance se trouve ou surgit au terme de l'affirmation la plus intransigeante et rigoureuse de l'immanence, l'éternité au terme de la critique et de la crise de tout ce qui est temporel, ou du moins, pour employer un terme chargé de résonances scolastiques, qu'il y a une convenance toute particulière entre l'affirmation sans réserve de la crise du *Dasein* dans le temps et la rencontre de la promesse de Dieu.

Je n'entends pas conclure conventionnellement que la paradoxologie de Barth se retourne contre elle-même, et qu'au terme d'une accentuation effrénée de la transcendance qui veut affranchir la grâce de toute possibilité d'accueil dans l'expérience humaine, on se trouve emporté dans une affirmation également effrénée de l'immanence humaine sous la forme de la critique et de la crise. Je voudrais plutôt souligner le fait que la critique de Barth, j'y faisais à l'instant allusion, s'exerce selon un rythme et dans une tonalité qui mettent constamment au premier plan l'assurance et l'intransigeance du *philosophe*.

La critique constante de la «religion», celle de l'expérience humaine ordinaire, celle de la vie pratique que la «religion» couronne et écrase, cette critique faite au nom d'une foi que rien d'humain ne doit entacher, cette critique s'exerce par une négativité qui relève à mes yeux davantage du mépris philosophique que

de la sévérité chrétienne. Mais la foi, dira-t-on, mais la foi ! Lisons seulement ceci : « Même la foi, dans la mesure où elle veut être, en quelque sens que ce soit, plus qu'un vide [*Hohlraum*], cette foi est incrédulité [*Unglaube*] ».¹⁸ La foi selon Barth tend à n'être que pure négativité, « vide » donc, ou saut dans l'incertain : « Pour cette raison la foi n'est jamais achevée, jamais donnée, jamais assurée, elle est, d'un point de vue psychologique, toujours et toujours à nouveau le saut dans l'incertain, dans l'obscur, dans le vide [*in die leere Luft*] ».¹⁹ Je ne sais pas s'il y a place dans la doctrine de Barth pour un point de vue psychologique. En tout cas, si une telle qualification de la foi est évidemment incompatible avec l'analyse catholique de la vertu de foi, elle me semble aussi, s'il m'est permis d'en juger, difficilement conciliable avec la conception luthérienne où la *fides* est inséparable de la *fiducia*. Il m'est en tout cas impossible de comprendre comment la foi en Christ, la foi dans les promesses du Christ, de quelque façon qu'on la décrive plus précisément, pourrait apparaître, « psychologiquement » ou autrement, comme « saut dans l'incertain, dans l'obscur, dans le vide », ou inversement comment la foi entendue comme « vide » pourrait être désignée ou reconnue en même temps comme foi en Christ.

Si la proposition chrétienne comporte nécessairement une critique de la loi juive, elle comporte tout aussi nécessairement une critique de la philosophie grecque, ou de la philosophie en général, cette « critique » étant plus ou moins destructrice ou préservatrice selon la diversité des confessions ou écoles de pensée chrétiennes. Il est d'autant plus difficile d'imaginer une critique barthienne de la philosophie que, je viens de le souligner, le ressort critique de sa pensée comporte fort visiblement les attributs de l'intransigeance philosophique. La seule mention quelque peu élaborée de la philosophie dans le *Römerbrief* indique ceci :

À l'ouverture salutaire de nos yeux pourvoient la souffrance et, se rattachant immédiatement à la donnée limite [*Grenzdatum*] de la souffrance, ce qui dans son essence est une interprétation de cette donnée, à savoir la philosophie lorsqu'elle est digne de son nom. Ainsi, ignorants de Dieu et de son royaume, connaissant le soupir de toute créature, nous nous accordons avec toute réflexion honnêtement profane, mais non pas avec les demi-mesures d'une réflexion théologique sur la nature et l'histoire.²⁰

Il semble bien que, positive ou négative, la philosophie ne soit jamais pour Karl Barth une possibilité *rivale* de la révélation. Elle n'appelle donc pas une critique

¹⁸ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 86.

¹⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 138.

²⁰ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 436.

spécifique. Ou bien Karl Barth accompagne ou prolonge sa radicalité critique, ou bien il lui accorde sa sympathie pour son «honnêteté». On est tenté de dire que, dans une certaine mesure, la philosophie est la seule chose qui échappe à la critique de Karl Barth, aussi radicale soit cette dernière.

J'ai souligné d'entrée les limites de ma connaissance de l'œuvre de Karl Barth. Cet exposé vous a fait toucher du doigt ces limites plus souvent qu'il n'aurait été souhaitable. Je ne peux cependant me dérober à l'obligation de conclure, obligation qui n'est pas seulement rhétorique. J'ai déjà dit l'essentiel en considérant la question de l'obéissance. Pour ainsi dire à aucun moment de la lecture de ce texte majestueux, je n'ai rencontré le moment de l'obéissance concrète à une autorité concrète, une autorité qui donne sens et contenu à l'obéissance, et à la vie réglée par cette obéissance. Un esprit de première force et un écrivain virtuose mettent sous nos yeux la «dialectique dévorante du temps et de l'éternité»,²¹ dialectique qui nous laisse dans ce double esclavage du péché ou de la grâce où nous n'avons en vue que le paradoxe de l'impossible devenant possible, dialectique où nous ne pouvons puiser aucun motif d'agir effectivement, dialectique qui se maintient indéfiniment dans un «penser» qui n'agit ni ne contemple. Alors, en même temps que je suis subjugué et parfois comme écrasé par la parole impérieuse et débordante de Karl Barth, je me demande quel crédit je dois accorder à cette parole qui s'alimente et se consume dans la critique de toute expérience possible du Christ révélé et promis.

21 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 705 («gefäßige [...] Dialektik von Zeit und Ewigkeit»).

