

Laval théologique et philosophique



Karl Barth et Dostoïevski

Jean-François Roussel

Volume 49, numéro 1, février 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400733ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400733ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roussel, J.-F. (1993). Karl Barth et Dostoïevski. *Laval théologique et philosophique*, 49(1), 37–55. <https://doi.org/10.7202/400733ar>

KARL BARTH ET DOSTOÏEVSKI

Jean-François ROUSSEL

RÉSUMÉ: Dans cet article, l'A. entend mettre en lumière la réception de Dostoïevski par Karl Barth. Cette réception s'est effectuée par le truchement d'Eduard Thurneysen, ami de Barth et membre du groupe de la théologie dialectique, pour qui Dostoïevski fut en quelque sorte ce que l'épître aux Romains fut pour Barth : une clé pour comprendre la crise des pays germaniques après la première Guerre Mondiale. On montrera ici comment Thurneysen amena Barth à Dostoïevski, comment la réception dostoïevskienne qui s'ensuivit détermina la seconde édition du *Römerbrief*, ainsi que les particularités de cette interprétation réformée du grand écrivain.

I. UNE RÉCEPTION DE DOSTOÏEVSKI CHEZ KARL BARTH?

La question des rapports historiques entre la théologie dialectique de Karl Barth et l'œuvre romanesque de Dostoïevski demeure à ce jour l'une des plus négligées par les commentateurs de Barth. À lire la plupart des études publiées par ceux-ci, on a l'impression que cette relation revêt tout juste assez d'importance pour être évoquée au passage, comme un fait bien connu et dont on a fait le tour depuis trop longtemps pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter encore. Pourtant, le théologien qui désire parvenir à une bonne connaissance de cette réception particulière de Dostoïevski, constate avec étonnement que ce que l'on présente comme un fait bien connu ne l'est en fait que fort peu, et que personne ou presque ne s'est encore donné la peine d'en faire l'étude¹.

1. À titre d'exemples de cette omission: E. JÜNGEL, «La vie et l'œuvre de Karl Barth», dans P. GISEL, *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, 1987, p. 36; W. TRILHAAS, «La théologie protestante au XX^e siècle. L'époque de la théologie dite dialectique (entre les deux guerres mondiales)», dans R. VAN DER GUCHT et H. VORGRIMMER, *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, vol. 1, Paris, 1970, p. 511; Sebastian A. MATCZAK, *Le problème de Dieu dans la pensée de Karl Barth*, Louvain-Québec, 1968, p. 215, note 77; H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1962, pp. 49, 73, 75. Pour sa part, W.P. ANDERSON, dans *Aspects of the Theology of Karl Barth*, Washington, 1981, consacre des sections à ces autres inspirateurs de Barth que sont Overbeck, les deux Blumhardt et Kierkegaard; il ne fait par contre aucune allusion à Dostoïevski. Toutefois, H. BOUILLARD voit en Dostoïevski peut-être le principal inspirateur de Barth après Overbeck; il s'agit de l'exception qui confirme la règle, cf. *Karl Barth. Vol. 1: Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, 1957, p. 106. Du reste, Bouillard n'explicite pas alors au-delà de quelques traits généraux en quoi la réception de Dostoïevski est significative pour le contenu du *Römerbrief*, ni comment Barth en vient à s'intéresser à l'écrivain.

À ce sujet, il est très facile de se laisser distraire de cet aspect de la pensée de Barth par le fait que le bâlois lui-même ne fait guère allusion à Dostoïevski lorsqu'il décline les noms des penseurs l'ayant marqué. Il parlera plutôt alors des frères Blumhardt, de Franz Overbeck et de Nietzsche, de Kant, de Hermann Kutter, de Platon et, bien entendu, de Sören Kierkegaard². Et pourtant, certaines indications nous donnent à penser que l'œuvre du grand écrivain russe a été plus déterminante qu'il n'y paraît au premier abord pour la constitution de la pensée du jeune Barth, celui du *Römerbrief*. Ainsi, la préface à la seconde édition du célèbre commentaire de la lettre aux Romains comporte deux références à une collaboration d'Eduard Thurneysen (1888-1974) à la préparation de l'ouvrage.

Disons simplement que quatre facteurs principalement ont contribué à la progression du premier au second *Römerbrief* [...]. Troisièmement³: [...] le fait que, de multiples fois, mon attention a été attirée sur ce qu'il faut emprunter à Kierkegaard et à Dostoïevski pour comprendre le Nouveau Testament; à cet égard, les indications d'Eduard Thurneysen surtout ont été pour moi des illuminations⁴.

Il me reste à remercier mes amis Eduard Thurneysen, à Saint-Gall, Rudolf Pestalozzi, à Zurich, et Georg Merz, à Munich, de leur fidèle collaboration au travail de correction. Le premier d'entre eux a lu également le manuscrit entier alors qu'il était en voie d'élaboration et a émis des avis sur lui; par l'insertion de nombreux corollaires qui l'approfondirent, l'élucidèrent et le rendirent plus incisif, et dont j'ai adopté presque intégralement la majeure partie, il s'est élevé, d'une manière tout à fait désintéressée, et secrètement, un monument. Dans notre travail effectué en commun et qui s'est confirmé ici aussi, nul spécialiste ne découvrira où commencent les idées de l'un et où cessent celles de l'autre⁵.

Nous nous proposons ici de mettre en lumière la réception de Dostoïevski par Karl Barth. Cette réception s'est effectuée par le truchement d'Eduard Thurneysen, ami de Barth et membre du groupe de la théologie dialectique, pour qui Dostoïevski fut en quelque sorte ce que l'épître aux Romains fut pour Barth. Nous nous proposons ici de montrer comment Thurneysen amena Barth à Dostoïevski, comment la réception dostoïevskienne qui s'ensuivit se prolongea dans la seconde édition du *Römerbrief*, ainsi que les particularités de cette interprétation réformée du grand écrivain.

II. EDUARD THURNEYSEN ET KARL BARTH

Eduard Thurneysen demeure peut-être celui des membres du groupe de la théologie dialectique que l'histoire de la théologie a le plus oublié. Pourtant, il demeure le seul

2. K. BARTH, «La parole de Dieu, tâche de la théologie», dans K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Librairie Protestante, 1966, p. 211; «Postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher», dans K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle. Préhistoire et histoire*, Genève, 1969, pp. 448-450. Nous utiliserons l'abréviation Postf.

3. En italique dans le texte. Les deux premiers facteurs évoqués sont: (1) une compréhension approfondie de la lettre aux Romains et (2) l'influence d'Overbeck.

4. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972, p. 11. Nous utiliserons l'abréviation R.

5. BARTH, *R*, p. 21.

du groupe qui conserva l'amitié de Barth jusqu'à la mort de ce dernier. Il fut aussi, à parler d'un point de vue empirique, l'un de ceux dont l'activité théologique demeura le plus enracinée dans la prédication, puisqu'il n'exerça jamais de charge professorale mais uniquement le travail de pasteur; or on sait que la préoccupation constante de Barth fut de s'adonner à une théologie née de la prédication. De toute manière, bien des années plus tard, Barth devait exprimer sa dette à l'endroit de Thurneysen en des termes qu'il vaut la peine de relever: «C'est lui qui m'a conduit sur la voie de Blumhardt et de Kutter et aussi ensuite de Dostoïevski, découverte sans laquelle je n'aurais pu écrire ni la première, ni la seconde édition du *Römerbrief*, me lançant plutôt — qui sait? — dans une carrière de syndicaliste argovien et de conseiller⁶.»

Thurneysen naît le 10 juillet 1888 à Wallenstadt en Suisse. De 1907 à 1911 il étudie la théologie, d'abord à Bâle puis à Marbourg, où il rencontre Barth et inaugure avec lui une amitié durable. En 1913 il est nommé pasteur à Leutwill en Argovie (où il demeurera jusqu'à son déménagement à Saint-Gall, en 1920). Barth est pasteur de la paroisse voisine de Safenwill depuis 1911.

Il a été écrit suffisamment sur le contexte socio-politique et culturel des années où Barth, Thurneysen, Bultmann et d'autres deviennent pasteurs, pour qu'il ne soit pas nécessaire de le décrire longuement. La montée d'un sentiment ultra-nationaliste et d'une ferveur prussienne en Allemagne, l'application par l'empereur Guillaume II d'une politique belliciste, l'entrée dans la guerre, les années difficiles sur le plan économique, social, politique, la défaite; le soutien des intellectuels allemands à la politique de l'empereur et le rôle de Harnack dans l'expression officielle de ce soutien, la disqualification qui s'en suivit de la théologie libérale, tout cela a été suffisamment narré dans des travaux auxquels nous renvoyons le lecteur qui voudrait s'en informer⁷. Rappelons seulement que la seconde moitié de la décennie 1910 en fut une de profonds bouleversements qui se traduisit par un grave malaise dans l'Allemagne ainsi que dans l'ensemble des pays d'expression allemande. Comme l'écrivait Paul Tillich: «Les jeunes ne savent plus comment était aménagée la maison qu'avant la guerre nous avions habitée. [...] Elle n'existe plus, elle n'est plus qu'un amas de ruines⁸». Les nouvelles conditions d'existence, la situation de ces pays vaincus, tout cela devait constituer un étonnant bouillon de culture pour la vie intellectuelle. On devint attentif à la précarité des choses, aux forces inconscientes et irrationnelles qui conduisent nos vies; les réalisations culturelles de cette époque en portent la trace⁹.

6. «Er war es vielmehr, der mich zuvor auf die Spur von Blumhardt und Kutter und dann auch von Dostojewski geführt hatte, ohne deren Entdeckung ich weder den ersten noch den zweiten *Römerbrief* hätte schreiben können, sondern — wer weiß? — tatsächlich die lockende Laufbahn eines argauischen Gewerkschaftsmannes und Großrates betreten hätte.» — K. BARTH, «Lebendige Vergangenheit. Briefwechsel Barth-Thurneysen aus den Jahren 1921-1925», dans K. BARTH, *Gottesdienst-Menschen dienst. Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag 10. Juli 1958*, Bâle, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1958, p. 13.

7. H. BOUILLARD, *op. cit.*, vol. 1, pp. 79-95; E. JÜNGEL, *art. cit.*; W. TRILHAAS, *op. cit.*

8. P. TILICH, *Die Geisteslage der Gegenwart: Rückblick und Ausblick* (1926), dans *Gesammelte Werke*, X, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1968, pp. 108-120. Cité dans J.C. PETIT, *La philosophie de la religion de Paul Tillich* (Héritage et Projet, 11), Montréal, Fides, 1974, p. 26.

9. E. VERMEIL a cru voir chez Jaspers et Heidegger l'expression philosophique de ce pessimisme après la guerre: cf. *L'Allemagne contemporaine, sociale, politique et culturelle (1890-1950)*, t. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 144.

Ce ne sont pas seulement les couches intellectuelles, mais l'ensemble des populations concernées qui connurent le sentiment d'échec et d'incertitude qui se manifestait alors, comme le montre par exemple l'indice du taux de natalité, en forte baisse ces années-là. Et Barth comme Thurneysen purent le palper au cœur de leur travail pastoral dans leurs paroisses ouvrières d'Argovie. C'est ici que trouve son origine leur remise en question de la méthode exégétique de l'école libérale, qu'ils jugèrent inapte à répondre aux questions suscitées chez leurs ouailles par les problèmes difficiles auxquels la vie de tous les jours les confrontait. «Les vraies questions de la vie réelle nous environnaient de toutes parts. Et on attendait de nous une aide que nous ne pouvions donner¹⁰.»

L'enthousiasme de Barth et de Thurneysen à l'endroit de la théologie d'inspiration schleiermachérienne avait déjà été mis à mal au tout début de la guerre lorsqu'ils avaient pris connaissance du fameux «Manifeste des intellectuels», rédigé par le grand maître libéral Harnack et venant présenter à l'empereur, après l'invasion de la Belgique, la caution des plus éminents représentants des disciplines intellectuelles, dont la théologie (octobre 1914). Que valait donc une théologie qui en arrivait là après avoir chanté l'avènement tout proche d'un âge de paix, d'amour et de raison? À partir de ce moment, Thurneysen et Barth s'entendirent de plus en plus pour considérer Schleiermacher comme disqualifié. «Thurneysen, un jour que nous étions seuls, me chuchota à l'oreille le mot d'ordre: Ce qu'il nous faut pour notre prédication, notre enseignement et notre cure d'âme, est une base théologique "Tout Autre". Manifestement, le chemin ne conduisait pas plus loin, à partir de Schleiermacher. Je vois encore le geste méprisant que Thurneysen eut à Safenwill devant mes livres de cet auteur¹¹.»

Ayant écarté les bases théologiques de leurs années de formation, Barth et Thurneysen devaient dès lors entreprendre de repenser les fondements de leur activité théologique et pastorale¹². On connaît la suite par le monument théologique qui en est sorti: le *Römerbrief* de Barth, parvenu à sa forme achevée avec la seconde édition, parue en 1922.

Le lendemain du jour où Thurneysen m'avait glissé à l'oreille son mot d'ordre, conçu à vrai dire en termes bien généraux, je m'installai sous un pommier, et avec tout l'outillage dont je disposais à ce moment-là, je me penchai sur *l'épître aux Romains*¹³. Au cours de mon instruction religieuse (1901-1902), j'avais déjà appris que c'était là un texte central. J'en commençai la lecture comme si je ne l'avais jamais lu, non sans noter gravement, point par point, ce que j'y découvris¹⁴.

Dans le *Römerbrief*, Barth formule de manière extrêmement vigoureuse sa théologie de la crise. Il expose sa conviction voulant que le Dieu de la grâce se montre toujours, du côté temporel et historique des choses, comme celui du jugement et de

10. E. THURNEYSSEN, «Théologie et socialisme dans ses lettres de jeunesse», dans P. GISEL, *op. cit.*, p. 127. Trad. de *Theologie und Sozialismus in den Briefen seiner Frühzeit*, Zürich, 1973.

11. BARTH, *Postf.*, p. 448.

12. On sait qu'ils ne sont pas seuls dans cette entreprise; Friedrich Gogarten, en particulier, participera à leur recherche. Bientôt s'adjoindront au groupe Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Paul Althaus, etc.

13. En italique dans le texte.

14. BARTH, *Postf.*, p. 449.

la condamnation de l'humain tout entier; que l'éternité rencontre l'histoire comme une tangente, c'est-à-dire sans y toucher; que toutes les illusions de l'humanité, fût-elle chrétienne, ne représentent devant Dieu rien de plus qu'une *hybris* devant le jugement et une tentative d'assurer par soi-même ses propres pas; que le salut et la vie que Dieu donne en formulant son Oui! ne se trouvent qu'au-delà d'une incontournable ligne de mort et d'un Non! que la foi consiste à accepter et à assumer sans réserve.

Barth fournit aussi, dans la préface à la seconde édition, quelques indications relatives à ses principes exégétiques, qui désavouent les positions de la théologie libérale à ce sujet. Une lecture croyante de la Bible, écrit-il, ne consiste pas à faire l'autopsie du texte comme artefact historique d'une civilisation éteinte, en vue de découvrir «ce qui s'y trouve»; il s'agit plutôt de se laisser parler par le texte comme si la barrière temporelle qui sépare «Paul» de son lecteur d'aujourd'hui n'existait pas, de le lire de manière telle que cette barrière soit pour ainsi dire surmontée¹⁵.

Un an avant la parution de la seconde édition du *Römerbrief*, donc en 1921, Thurneysen se signale au public d'expression allemande par un modeste petit livre paru à Zurich et qui s'intitule *Dostojewski*¹⁶. Ce petit ouvrage n'a rien d'une étude critique approfondie de l'œuvre immense et foisonnante de Dostoïevski: Thurneysen «médite» sur seulement trois romans: *Crime et châtiment*, *Les frères Karamazov* et *L'idiote*. Rien ne signale un souci de situer Dostoïevski dans son contexte historico-culturel ou de comprendre le parcours idéologique de l'écrivain. Pourtant, le livre reçoit de la part de la critique d'expression allemande un accueil des plus élogieux. On parlera à son sujet avec Karl Nötzel du «produit le plus significatif de l'ensemble des recherches menées sur Dostoïevski jusqu'à maintenant¹⁷», de «la clé de la problématique essentielle de Dostoïevski¹⁸», d'«une interprétation capitale de l'expérience religieuse de Dostoïevski¹⁹».

On ne peut comprendre la réaction enthousiaste de la critique au livre de Thurneysen si l'on ne prend pas en considération la faveur que reçoit alors dans les pays d'expression allemande l'œuvre nouvellement découverte de Dostoïevski, ainsi que l'allure que prend cette découverte. Car l'intérêt de Thurneysen pour Dostoïevski n'a rien d'isolé dans les pays germaniques au lendemain de la Première Guerre Mondiale. Plusieurs découvrent alors avec intérêt l'univers trouble et vacillant des romans dostoïevskiens. Dans la perspective du probable déclin de l'Europe, on cherche à poser les bases d'un nouvel humanisme. Ne viendrait-il pas de la Russie, riche de promesses

15. Par la suite, Barth développera, dans sa *Dogmatique*, le thème de la Parole de Dieu comme événement actualisé dans la proclamation, mettant en présence Dieu et l'homme concret.

16. Traduit en français sous le titre: *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, Paris, Je Sers, 1934, 205 p. Nous utiliserons l'abréviation DoCH.

17. «Das bedeutendste Ergebnis der ganzen bisherigen Dostojewskiforschung»: K. NÖTZEL, *Das Leben Dostojewski*, 1925, pp. 8-9; cité dans R. BOHREN, *Prophezie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, p. 103.

18. «Die Schlüssel zu Dostojewskis wesentlichen Problematik»: *Ibid.*, p. 103.

19. «Eine grundlegende Deutung des religiösen Erlebnisses Dostojewskis»: *Ibid.*, p. 103.

aux yeux des Allemands d'alors²⁰? Tel est l'état d'esprit dans lequel on aborde alors Dostoïevski: en le rapportant directement à la situation précaire de l'Europe après la conflagration²¹. Ainsi Karl Nötzel publiera-t-il en 1920 une suggestive étude au titre significatif, *Dostojewski und wir*²². Que la perspective «Dostoïevski et nous» oriente l'étude de Thurneysen ne devra donc pas nous étonner outre mesure.

III. LA PRÉPARATION DE *DOSTOJEWSKI*

Engagés tous deux dans le pastorat en Suisse, Barth et Thurneysen se rencontrent régulièrement. Quand ils ne peuvent le faire, ils s'écrivent. Leur correspondance, éditée par Thurneysen après la mort de Barth²³, constitue une source privilégiée sur le commun cheminement intellectuel des deux amis, en ces années de préparation du courant de la théologie dialectique, ainsi que sur la genèse du *Dostojewski* de Thurneysen.

Ce dernier viendra au terme d'une longue étude sur l'écrivain au sujet de laquelle nous possédons quelques renseignements. Déjà en 1915, Barth a écrit une lettre à son collègue dans laquelle il affirme avoir lu *Crime et châtiment* et où il exprime son désir d'arriver à comprendre pleinement Dostoïevski²⁴. Nous trouvons à partir de 1919 de fréquentes allusions à Dostoïevski dans la correspondance des deux théologiens. Il apparaît très vite que Barth concentre ses énergies sur son exégèse de la lettre aux Romains et sur la reprise de la première édition du *Römerbrief*, alors que Thurneysen devient le «spécialiste» de Dostoïevski²⁵. Le pasteur de Leutwill commence à annoncer les grands traits de son interprétation de l'œuvre du romancier: elle montre le monde comme mis à nu sous la lumière crue du jugement divin, l'être humain d'ici-bas comme ordonné de manière existentielle et dynamique à l'au-delà, ce qui situe toute réalité historique en relation à l'éternité du Christ²⁶. À l'été de 1921, Thurneysen annonce à Barth qu'il est à mettre la dernière main à son *Dostojewski*²⁷.

20. La révolution bolchevique suscite en effet de la part des couches populaires d'Allemagne et de Suisse une vague de sympathie. Le mouvement socialiste connaît alors un essor important en Europe. On sait que Barth adhère au parti socialiste en 1915 et que les notables de Safenwill le surnomment «le pasteur rouge».

21. L'expressionnisme allemand revendique quant à lui une parenté avec de nombreux écrivains et courants philosophiques ou artistiques: romantisme, *Sturm und Drang*, Goethe, Strindberg, etc. Mais deux figures se détachent de l'ensemble pour donner au mouvement son orientation fondamentale: celles de Nietzsche, pour sa dénonciation de la pensée bourgeoise du XIX^e siècle, et de Dostoïevski, pour le dynamisme de sa pensée religieuse et sa morale radicale. Cf. R. TAYLOR, *Literature and Society in Germany (1918-1945)*, Brighton, The Harvester Press Limited, 1980, 363 p.

22. «Dostoïevski et nous».

23. K. BARTH et E. THURNEISEN, *Briefwechsel*, Zürich, Evangelischer Verlag; vol. 1 (1913-1921): 1973, viii-543 p.; vol. 2 (1921-1930): 1974, viii-744 p. Nous utiliserons l'abréviation BW, suivie de la date de la lettre et du nom de son auteur.

24. BARTH-THURNEISEN, BW 1915-8-18 (Barth).

25. Ainsi, Barth écrit: «J'emporte les *Karamazov* pour le voyage et je me laisserai volontiers donner par toi des éclaircissements [sur le roman].» («*Ich nehme die Karamasoff mit auf die Reise und lasse mir dann gerne von dir Aufklärungen geben.*») BARTH-THURNEISEN, BW 1921-2-22 (Barth).

26. BARTH-THURNEISEN, BW 1920-12-10, 1921-3-21, 1921-3-29 (Thurneysen).

27. BARTH-THURNEISEN, BW 1921-7-22 (Thurneysen).

Cette correspondance ne nous aide guère à voir comment Thurneysen vient à Dostoïevski. Les longs développements qu'on souhaiterait sur la signification de cette œuvre sont absents; à peine trouve-t-on quelques remarques ténues. Ce laconisme s'explique probablement par le fait qu'à cette époque Thurneysen, Barth et d'autres se rencontrent régulièrement pour échanger sur Dostoïevski. «Certes, nous avons beaucoup lu Dostoïevski (c'est Eduard Thurneysen qui dirigeait ces lectures)», se souvient Barth en 1946²⁸. On peut supposer que Thurneysen estimait superflu de reprendre en long et en large sous le mode épistolaire ce qui était encore frais à la mémoire de tous.

Il semble que Barth ait évolué plus ou moins profondément dans un univers dostoïevskien pendant la constitution du second *Römerbrief*. À tel point que, à l'époque, l'ouvrage de Barth et celui de Thurneysen se liront souvent conjointement, recevant une commune approbation ou une même fin de non-recevoir²⁹. Comme l'écrit S.H. Rae dans un trop bref article paru en 1970: «une recension hostile au *Dostoïevski* [de Thurneysen] a mis Barth en colère; il l'a pris comme une attaque contre leur point de vue commun [...]»³⁰. À l'inverse, Barth se réjouit de constater que l'étude de son ami prépare ses propres interlocuteurs à entendre ou à lire ses thèses et rend ses détracteurs mieux disposés à son égard³¹. D'ailleurs, après la parution de *Dostojewski*, Barth, qui est alors plongé dans la reprise de la première édition du *Römerbrief*, écrit à Thurneysen dans sa langue savoureuse: «J'ai maintenant lu tranquillement [ton *Dostojewski*], qui m'a fait une excellente impression, et je suis très, très content de ce qu'à côté de mon lourd camion, cette motocyclette frêle et pourtant extrêmement puissante roule maintenant à plein régime. Elle arrivera certainement *avant*³² chez un grand nombre³³.»

28. BARTH, *Postf.*, p. 449.

29. Cf. la lettre que Barth fait parvenir à ses collègues du cercle de la théologie dialectique au sujet d'un théologien (Hirsch) qui, rapporte-t-il, vient d'exprimer publiquement en onze thèses son opposition à la nouvelle théologie. Un fait est alors rapporté comme significatif de cette opposition: «Il s'inscrit en faux contre le *Dostojewski* d'Eduard et il semble qu'il ait écrit dans le *Theologische Literaturzeitung* un commentaire défavorable à son sujet.» («*Er mißbilligt Eduards Dostojewski und scheint eine ungünstige Besprechung davon in die Theologische Literaturzeitung geschrieben zu haben.*») BARTH-THURNEYSEN, BW 1922-2-26 (Barth). La recension de Hirsch a paru effectivement dans la livraison du *TH. L.* du 1922-2-25. Voir aussi BW 1922-5-9 (Barth).

30. S.H. RAE, «Dostoevsky and the Theological Revolution in the West», *Russian Review*, 29 (1970), pp. 76-77: «a hostile review of *Dostoevsky* angered Barth as an attack on their common viewpoint [...]».

31. *Ibid.*, p. 76. Cf. BARTH-THURNEYSEN, BW 1923-1-23: «Ton *Dostojewski*, Eduard, s'impose comme un livre remarquable. Il ronge en silence beaucoup de mes auditeurs, de sorte que petit à petit ils sont rendus moins présomptueux et plus humbles» («*Dein Dostojewski, Eduard, bewährt sich als ein außerordentlich gutes Buch. Er frißt in der Stille bei vielen meinen Zuhörer, sodaß sie allmählich etwas kleinlauter und bescheidener geworden sind.*»)

32. En italique dans le texte.

33. «Ich habe [dein *Dostojewski*] nun mit trefflichen Eindruck ruhig gelesen und bin sehr, sehr fröh, das neben meinen ungefügten Lastautomobil nun dieses flinke und doch so überaus leistungsfähige Motorrad in voller Fahrt ist. Es wird sicher *vorher* ankommen bei vielen.» BARTH-THURNEYSEN, BW 1921-8-3 (Barth).

IV. DOSTOÏEVSKI OU LES CONFINS DE L'HOMME, D'EDUARD THURNEYSSEN

Dans *Dostoïewski*, Thurneysen s'applique à montrer essentiellement une chose : l'œuvre de Dostoïevski est à même d'éclairer la situation culturelle peu reluisante de l'Europe centrale au lendemain de la guerre qui vient de déchirer l'Europe entière.

Au lendemain de ce premier conflit mondial, rien ne paraît plus dérisoire que l'anticipation utopique d'une ère de paix et de raison, disparue dans les gémissements au fond des tranchées boueuses, à Verdun ou ailleurs. Et c'est ici, pour Thurneysen, que Dostoïevski a quelque chose à apprendre à l'Europe et à la théologie qui s'y pratique alors : le salut de Dieu se manifeste toujours et de part en part dans le jugement. L'idée d'une humanité nouvelle au cœur même de l'histoire, est à mettre au panier. L'humanité n'est en somme qu'une meute d'animaux sauvages que quelques millénaires de civilisation ont certes pu recouvrir d'un vernis qui les avantageait, mais sous lequel continuait de sommeiller la nature « fauve » et « énigmatique » qui n'attendait que la première occasion pour se réveiller. La raison humaine, censée pouvoir agir sur l'ensemble des comportements humains, se révèle parfois dépassée par les forces inconscientes et irrationnelles qui peuvent alors modifier radicalement un destin.

L'homme qui, venu de l'atmosphère normale et assurée de l'avant-guerre, aborde Dostoïevski, éprouve le dépaysement d'un amical observateur des animaux domestiques, chiens, chats, poules ou chevaux, qui verrait soudain surgir devant lui le désert tout peuplé d'une animalité sauvage. [...] La nature l'enveloppe, inquiétante, fauve, énigmatique, cette nature qui n'est pas encore domptée, entourée de barrière, chargée des chaînes de mille précautions³⁴.

Ainsi, quiconque a connu l'univers et les personnages de Dostoïevski en conserve comme une intime horreur, un frisson intérieur. Ce « regard dans le chaos » n'est pas sans conséquences. Hermann Hesse avait raison de jeter, avec une secrète angoisse, son cri d'alarme et de dénoncer avec insistance les liens qui unissent l'homme russe de Dostoïevski et le déclin de l'Occident³⁵.

Il incombe à chacun de se mettre au fait de ces vérités, ce qui se produit dans une crise dont un Raskolnikov ou la famille Karamazov nous fournissent des illustrations. Au terme de cette crise, les uns sont balayés et (apparemment) anéantis ; ainsi en va-t-il de Nastassia Philippovna, la « femme perdue » de *L'idiot*, ou d'Ivan Karamazov, le révolté qui sombre dans la folie. D'autres ont plutôt pris conscience de leur situation réelle devant Dieu, comme Dimitri Karamazov, qui part enchaîné pour le bagne en se déclarant coupable pour tous, ou Raskolnikov, qui tire péniblement les leçons de son échec à se hisser au-dessus de la plèbe qu'il méprise. Au-dessus de tous se tient comme le type du croyant, le prince Mychkine, « l'idiot », cet homme chétif et psychologiquement fragile, dressé en témoin de la « ligne de mort » qu'il faut franchir pour devenir l'homme nouveau, ce saint qui finit par perdre complètement la raison, enseignant ainsi que nul n'est maître de sa destinée et que les assurances humaines ne sont que vanité. Dostoïevski lui-même représente un témoin de cette

34. THURNEYSSEN, *DoCH*, pp. 11-12.

35. *Ibid.*, p. 13.

ligne de mort, lui le bagnard, l'épileptique, le joueur et l'adultère possédé par ses passions, lui l'homme glorifiant Dieu dans le moment même de sa descente aux enfers. Mais il ne constitue pas davantage qu'un témoin, qui peut perdre de vue ce dont il témoigne, comme lorsqu'il prête une mission particulière à la Russie, peuple «porteur de Dieu».

V. UNE INTERPRÉTATION INHABITUELLE

Avec Thurneysen nous nous trouvons placés devant une interprétation de Dostoïevski se démarquant de l'ensemble des autres lectures du romancier. De *Crime et châtiment*, de *L'idiot* et des *Frères Karamazov*, le pasteur de Leutwill propose une lecture qui a pour clé le thème de la crise. Nous sommes placés devant le «titanisme» de Raskolnikov, l'étudiant exclu de l'Université, qui voudra se prouver, par l'accomplissement d'un geste interdit par la morale du commun, qu'il n'est pas «une vermine, comme tous les autres», et qui échouera lamentablement dans sa tentative. Il ne sera pas question, chez Thurneysen, de la séparation de Raskolnikov à l'endroit de l'humanité et de Dieu par son crime (en russe, *raskol* signifie schisme). Thurneysen ne fera pas non plus allusion à la séparation, au sein même de l'esprit de Raskolnikov, entre les «théories» et la «vie», thème récurrent chez Dostoïevski et que les commentateurs relèvent généralement. Aucune mention n'est faite non plus des éléments de critique sociale contenus dans le roman.

La crise constituera encore le thème de l'étude des *Frères Karamazov*, avec une insistance sur la fascination éprouvée par les Karamazov pour la beauté, suprême moteur de l'éros. Thurneysen voit aussi dans ce roman une mise en lumière des motivations profondes de l'activité religieuse: se mettre à l'abri d'une rencontre avec le Dieu vivant (le Grand Inquisiteur). Il relève en outre dans la «révolte» d'Ivan une mise en cause de l'état de la création qui porte les germes d'un acquiescement à la crise. Il propose avec Zosime une esquisse du croyant qui a pris la mesure de son indigence et qui ne s'en remet qu'à la grâce divine. Thurneysen ne relève pas la réflexion du roman sur l'athéisme à partir du problème du mal remettant en question l'existence de Dieu. Il ne porte pas davantage attention au mystère et à la «largeur» de l'être humain, telle qu'elle apparaît dans le roman. Les éléments sociaux du roman (justice de l'État vs celle de l'Église, socialisme chrétien, nécessaire rapport aux ancêtres) sont complètement négligés. Le thème de la liberté, qui se trouve au cœur de la «Légende du grand Inquisiteur», ne se voit traité ici que d'une manière assez superficielle. Quant au thème du meurtre du père, il est tout à fait ignoré.

La lecture de *L'idiot* exploite la même veine. Nastassia Philippovna apparaît, avec la Grouchenka des *Karamazov*, comme actualisant la tentative érotique de s'épargner la crise; allant jusqu'au bout de sa tentative, elle se perd complètement. Mychkine, lui, sait d'entrée de jeu ce que tant d'autres personnages dostoïevskiens doivent apprendre par la dévastation de leurs existences: que «le dernier fondement de la vie est dans l'abrogation de toute vie». Et la finale du roman est vue comme l'illustration la plus éloquente de ce que peut signifier, de ce côté-ci des choses, le pardon divin: jamais rien de plus que la crise qui dévaste tout. Thurneysen ne traite qu'en passant

du caractère christique du roman ; les considérations sur l'homme du souterrain sont absentes de son propos, de même que toute réflexion sur le pouvoir corrupteur de l'argent dans la société. Cette lecture se distingue en tous points de l'interprétation générale.

C'est donc une interprétation originale de Dostoïevski que celle de Thurneysen. Son originalité réside dans l'insistance sur ce que l'auteur désigne sous le nom de « crise³⁶ ». De cette dernière, il décèle les manifestations et les conséquences là où nul autre que lui ne l'a fait. En même temps, il néglige maintes problématiques se retrouvant généralement dans les commentaires de Dostoïevski.

On peut donc voir dans le thème de la crise l'élément caractéristique de l'interprétation de Thurneysen : *Dostojewski* constitue tout autant, sinon plus, un essai sur la crise qu'une étude sur Dostoïevski. Il n'est pas sans intérêt pour nous, que Thurneysen ait participé activement à la préparation du *Römerbrief*. Il faut maintenant montrer de manière plus claire l'influence de Dostoïevski sur Barth, qui semble vouloir se dégager de ce fait.

D'autre part, la réception de Dostoïevski chez ces deux théologiens réformés que sont Barth et Thurneysen, ne se fait pas sans que l'écriture de Dostoïevski lui-même ne soit investie d'un sens nouveau, déterminé en bonne partie par l'horizon herméneutique réformé des deux amis. Nous croyons en effet que la crise constitue un thème directement inspiré des perspectives théologiques de la Réforme.

VI. UNE INTERPRÉTATION TYPIQUEMENT RÉFORMÉE

Nous entendons maintenant dégager, cette fois à partir des textes mêmes, le réseau de sens qui unit le *Dostojewski* de Thurneysen, le *Römerbrief* de Barth et les écrits réformateurs. Nous emploierons le procédé le plus simple, qui consiste à montrer la continuité de pensée, des Réformateurs à Thurneysen et Barth, à travers des thématiques théologiques successives. En ce qui concerne les écrits réformateurs, on a évidemment affaire à une littérature abondante parmi laquelle il a fallu opérer une sélection. Nous avons retenu quelques textes fondamentaux et dont les thématiques nous semblent apparentées à celles explorées par Barth et Thurneysen dans les deux textes que nous étudions. Ces textes sont : de Calvin, *L'institution de la religion chrétienne*³⁷ et le *Catéchisme de l'Église de Genève*³⁸ ; de Luther, le traité *Du Serf Arbitre*³⁹.

36. *Ibid.*, p. 25.

37. Encore que ce traité ait perdu de son attrait, même pour les calvinistes qui de Calvin préférèrent de loin les commentaires bibliques, nous avons été séduit par son caractère systématique se prêtant bien à notre dessein. Nous suivons l'édition parue à Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1961, (4 vol.). Nous utiliserons l'abréviation IRCh, suivie du numéro du chapitre en chiffres romains, puis du ou des numéros de pages dans le volume correspondant de l'édition retenue (ex. : IRCh II / 83).

38. Nous apprécions encore une fois le caractère synthétique propre à ce genre d'ouvrage qui s'emploie à donner d'un univers spirituel la définition la plus concise possible. En outre, certains théologiens calvinistes, dont Barth, considèrent ce catéchisme comme l'écrit exposant le mieux les fondements de la doctrine calviniste.

1. *Le thème de la crise.*

Selon l'analyse de Thurneysen, les personnages dostoïevskiens apparaissent comme porteurs d'une «maladie⁴⁰» : le problème de leur existence. C'est lorsqu'elle éclate, c'est-à-dire lorsqu'ils sont brisés par la question de leur existence, que leur guérison peut survenir. Ils sont soumis à une négation radicale qui doit déboucher sur une affirmation encore plus radicale⁴¹. Ainsi, au cœur de la vision dostoïevskienne, surgit le thème de la «crise⁴²» du «vieil homme», pour reprendre une expression néotestamentaire.

Ce que nous avons cherché, chez Dostoïevski, c'est la réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? Et cette réponse, il nous l'a donnée en nous découvrant que l'homme n'est lui-même qu'une seule et grande question, la question de l'origine de sa vie, la question de Dieu. Tous les héros de Dostoïevski apparaissent malades, comme blessés d'une atteinte profonde, portant comme une plaie béante le problème de leur existence, ce problème qu'ils ne peuvent résoudre jusqu'à ce que, justement dans leur maladie, percevant leur question dernière, ils découvrent leur véritable guérison⁴³.

Disons-le encore une fois : s'il en était autrement, la solution ne serait pas une solution *en Dieu*. Précisément, parce qu'elle est en *Dieu et rien qu'en Lui*, le dernier mot d'une véritable connaissance de la vie ne peut consister qu'en une question, la question de Dieu. Quand cette question atteint sa plus grande acuité, alors le sens de la vie apparaît dans sa plus profonde pureté⁴⁴.

Ce thème de la crise, on le retrouve tel quel chez Barth. Tous deux décrivent l'être humain comme porteur d'une «maladie» qui ne peut être soignée que lorsqu'elle éclate, ce contre quoi l'humain se protège désespérément⁴⁵. Il est en effet trop inquiétant de scruter les profondeurs de l'humain, où l'on ne peut découvrir qu'un «chaos⁴⁶» que «notre surface apparemment si unie, si ordonnée⁴⁷», parvient tout juste à camoufler. Ce chaos signifie «le vide, la corruption, la perte de notre condition humaine⁴⁸». La prétention de l'*hybris* ou du titanisme, selon les termes affectionnés respectivement par Barth et par Thurneysen, se voit démentie par une crise qui ravage l'existence.

Cf. K. BARTH, «La doctrine réformée, son essence et sa tâche», dans K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 256.

39. Dans sa traduction française publiée à Genève chez Labor et Fides dans la série des Œuvres de Luther (tome 5). Nous utiliserons l'abréviation SA (traité *Du Serf Arbitre*), suivie de la pagination dans l'édition de Weimar puis dans celle de Labor et Fides (ex. : SA WA 717 / 149).

40. THURNEYSEN, *DoCH*, pp. 92-93.

41. *Ibid.*, pp. 23, 26.

42. *Ibid.*, p. 25.

43. *Ibid.*, pp. 91-92.

44. *Ibid.*, p. 106.

45. *Ibid.*, p. 113. BARTH, *R*, p. 249.

46. THURNEYSEN, *DoCH*, pp. 9 et suiv. BARTH, *R*, p. 44.

47. THURNEYSEN, *DoCH*, p. 14.

48. *Ibid.*, p. 186.

Au terme de celle-ci, l'être brisé découvre que «la dernière possibilité de l'homme, ce n'est plus une possibilité *de l'homme*⁴⁹» mais «l'impossible possibilité⁵⁰» de Dieu.

En Christ, il est éternellement décidé que la chair est chair, que le monde est monde, que l'homme est homme, parce que le péché est péché. [...] Cependant, justement en tant que décision *éternelle*, que jugement *éternel*, ce jugement précisément constitue le terrain déjà foulé de la rédemption, de la justice, de la vie⁵¹.

Mais le thème de la crise ne se trouve-t-il pas déjà annoncé au cœur des écrits les plus significatifs de la doctrine réformée de la justification? Selon Luther, la rencontre avec Dieu, parce qu'elle bouleverse toutes les données intra-mondaines, provoque dans le monde une inévitable réaction de rejet. Préalablement à cette rencontre, en effet, l'être humain se fait illusion sur lui-même et se donne une assurance trompeuse, ce qui fait obstacle à sa justification. Ce n'est en effet qu'à la vue de son péché que l'être humain, pris de désespoir, peut appeler à l'aide:

Mais l'Écriture nous présente un homme qui non seulement est ligoté, captif, misérable, malade et mort, mais qui, sous l'influence de Satan qui est son maître, ajoute encore à cette misère celle de la cécité, de sorte qu'il croit être heureux, libre, puissant, sain, vivant. Satan sait en effet que si l'homme reconnaissait sa misère, il ne pourrait plus le retenir en sa puissance, car Dieu doit aussitôt prendre en pitié celui qui clame sa misère et lui venir en aide. [...] L'œuvre de Satan consiste donc à tenir les hommes en esclavage, afin qu'ils ne reconnaissent pas leur misère [...]. Mais l'œuvre de Moïse et du législateur vise un but opposé: il s'agit au contraire de découvrir à l'homme sa misère grâce à la loi, de sorte que, reconnaissant sa faiblesse et son péché, il se tourne vers le Christ et soit ainsi sauvé⁵².

Ainsi se trouve exposé ce qu'on pourrait appeler le mécanisme de la justification dans le jugement. Ce mécanisme n'est nul autre que celui de la crise qui constitue le thème des livres respectifs de Thurneysen et de Barth. Rien à cela d'étonnant, puisque cette doctrine donne le ton au mouvement entier de la réforme protestante quant à la doctrine de la justification; aussi Calvin ne fera-t-il rien d'autre que la reprendre telle quelle.

[...] celui a tresbien profité en la congnoissance de soyemesme, lequel par l'intelligence de sa calamité, paovreté, nudité, et ignominie, est abattu et estouné. Car il n'y a nul danger que l'homme se démette trop fort, moyennant qu'il entende qu'il luy fault recouvrer en Dieu ce qu'il luy deffault en soyemesme⁵³.

49. *Ibid.*, pp. 43-44.

50. *Ibid.*, p. 44. BARTH, *R*, pp. 77, 223.

51. BARTH, *R*, p. 275.

52. LUTHER, *SA WA* 679 / 103.

53. CALVIN, *IRCh* II / 111.

2. La doctrine de Dieu.

Pour Thurneysen, Dieu est à la fois fondement et abolition du monde. Il est radicalement hors de portée de l'humain: «car comment Dieu serait-il encore Dieu si l'homme pouvait devenir Dieu⁵⁴?»

Dieu est Dieu : telle est l'unique, la centrale connaissance de Dostoïevski. Ne jamais réduire ce Dieu à quelque homme-dieu qui trônerait sur la plus haute hauteur, ni à quelque élément idéal de notre réalité psychologique, ni à aucune réalité de ce monde, tel est son unique effort⁵⁵.

Ici encore, nous reconnaissons une idée qui nous est bien connue par la théologie du jeune Barth: Dieu est l'Inaccessible du point de vue humain, le «Tout Autre⁵⁶». «Dieu est Dieu», pour employer la formule commune à Thurneysen et à Barth⁵⁷. Il reste donc incommensurable aux grandeurs humaines, qui du reste se révèlent d'égale valeur du point de vue divin.

«Il paiera tout un chacun selon ses œuvres. » Qui? Lui, devant qui tous les hommes sont néant et mensonge. [...] Lui qui, une fois pour toutes, a déclaré que le pouvoir et la miséricorde lui appartiennent (Ps 62, 10-13 LXX). Lui, au sujet de qui l'homme est contraint de confesser: je ne le connais pas! pour reconnaître ensuite qu'il est reconnu par Lui (Prov 24, 12 LXX). C'est Lui, c'est Dieu, qui «paie» les œuvres des hommes; c'est Dieu qui crée leur valeur ou leur non-valeur en vertu de l'estimation qu'il leur assigne. C'est, confronté à Lui, par conséquent, que se décide ce qui est bon et mauvais. C'est confronté à Lui, que nous expérimentons notre sens ou notre absurdité, notre ciel ou notre enfer. Les «œuvres», tout ce que nous faisons et ne faisons pas en tant qu'hommes, notre comportement et notre disposition d'esprit, sous leur forme psychologique et historique, n'ont, elles aussi, qu'une importance psychologique et historique. Si haute que soit cette importance, nous n'avons pas le droit de la surestimer, de l'élever au plan de l'éternité. L'éternel acheteur, le seul et l'unique, qui éternellement les paie, qui éternellement les évalue, c'est Dieu et toujours Dieu⁵⁸.

Le Dieu de Luther agit lui aussi dans nos existences comme l'Autre. Ainsi par exemple, dans le traité *Du Serf Arbitre*, établit-il d'entrée de jeu une distinction tranchée «entre la force de Dieu et notre force, entre les œuvres de Dieu et nos œuvres⁵⁹». Cet Autre, en tant que Créateur et gracieux Rédempteur de l'être humain, fait de celui-ci son débiteur absolu et attend de sa créature une soumission absolue. Elle est tenue de :

[...] se taire et d'adorer la majesté de la puissance et de la volonté divine, à l'égard de laquelle nous n'avons aucun droit, mais qui possède à notre égard le droit plein et entier de faire ce qu'elle veut. Nous ne sommes victimes d'aucune

54. THURNEYSEN, *DoCH*, pp. 103-104.

55. *Ibid.*, p. 102.

56. BARTH, *R*, p. 36; cf. pp. 47, 54, 79, 82-83, 96 et suiv.

57. *Ibid.*, pp. 81, 236, 417. THURNEYSEN, *DoCH*, p. 102.

58. BARTH, *R*, p. 65.

59. LUTHER, SA WA 614 / 33.

injustice, car elle ne nous doit rien, elle n'a rien reçu de nous, et elle ne nous a rien promis que ce qui lui a plu⁶⁰.

3. *Religion, Église.*

Pour Thurneysen, Dostoïevski critique la religion et l'Église d'une manière extrêmement vigoureuse, dans la «Légende du Grand Inquisiteur». Église et religion représente la tentative d'échapper à la problématique de la vie en faisant de Dieu une idole à la mesure de l'humain. Cette révolte est la plus dangereuse et la plus condamnable parce qu'elle prétend s'effectuer au nom de Dieu.

De nouveau, en [le] domaine [de la religion et de l'Église], il s'agit d'une tentative pour échapper à la problématique de la vie où seul le Dieu de l'*au-delà* peut et veut s'attester à l'homme, pour en faire un Dieu d'*ici-bas*, un Dieu connu. L'homme trouve intolérable son état de créature, la dépendance de sa vie visible de l'éternelle et invisible création de Dieu, le jugement prononcé sur tout lui-même, les balances de la justice divine qui le pèsent sans cesse; et il essaie de se débarrasser de Dieu, en même temps qu'il essaie de s'emparer de Lui⁶¹.

Ne croirait-on pas que les lignes qui précèdent sont puisées à même le commentaire exégétique de Barth? Ce dernier n'écrit pas autre chose au sujet de l'Église.

L'Église, c'est la tentative, plus ou moins globale et énergique, visant à rendre le Divin humain, temporel, concret, mondain, à faire de lui quelque chose de pratique, et tout cela pour le bien des hommes qui sont incapables de vivre sans Dieu, mais qui ne sont pas capables non plus de vivre avec le Dieu vivant (*confer [sic] le «Grand Inquisiteur»!*), somme toute: la tentative visant à rendre compréhensible la voie incompréhensible et pourtant si inéluctable⁶².

Cependant, ni l'un ni l'autre ne croient qu'il faille sortir de l'Église et de la religion; on appelle plutôt à assumer la problématique du péché liée à la condition historique et à refuser de «s'installer dans le vide», pour reprendre l'expression de Thurneysen⁶³. L'Église aura joué son rôle si elle révèle à l'humain sa condition d'être déchu.

[...] la religion marque le point où toutes les possibilités humaines entrent dans la lumière de la possibilité divine. Elle représente le Divin, elle est sa délégation, son empreinte, son négatif, [...] en dehors du Divin lui-même [...], acheminement et état de fait, qui, s'il en est un, est, en tant que médieté, témoin de l'immédiété perdue⁶⁴.

Sur ce point, il ne semble pas que les deux théologiens suivent fidèlement la pensée de Luther et de Calvin. Il est vrai que ceux-ci se sont livrés à une critique

60. *Ibid.*, 717 / 149.

61. THURNEYSEN, *DoCH*, p. 126.

62. BARTH, *R*, p. 319.

63. THURNEYSEN, *DoCH*, p. 183.

64. BARTH, *R*, p. 246.

mordante de l'Église catholique en leur temps. Mais c'est seulement en tant qu'ils étaient persuadés d'attaquer une usurpatrice du nom d'Église du Christ.

«Il faut donc premièrement qu'iceux soient advertiz de ne s'esmouvoir facilement du nom de l'Église faulsement prétendu, duquel sans cesse se vantent ces tyrans, qui sont vraiment peste mortelle de l'Église. [...] ceux-ci nous objectent, pour l'Église, je ne sçay quelles marques extérieures, lesquelles sont bien loing de l'Église, et sans lesquelles l'Église peut tresbien consister⁶⁵.

C'est une distinction entre Église visible et Église invisible qui sert à justifier cette critique acerbe et révolutionnaire au sortir du Moyen Âge⁶⁶. On pourrait faire remarquer alors que chez Barth on observe une distinction assez apparentée, entre Église de Jacob et Église d'Esau⁶⁷. Mais Barth ne recourt pas à une telle distinction dans le but de distinguer la vraie et la fausse Églises : pour lui, au contraire, l'Église est toujours à la fois celles de Jacob et d'Esau, Église suscitée par Dieu et usurpant ses titres, tout à la fois.

VII. LA REDÉCOUVERTE DES RÉFORMATEURS

Mais l'horizon réformé de Barth et de Thurneysen n'est pas lui même quelque chose qui va de soi. Car dans les facultés théologiques du début du siècle, dominées qu'elles sont par le courant libéral, l'étude des écrits de la Réforme est reléguée au second plan. Davantage que la théologie des Réformateurs, ce sont les balises fixées par Schleiermacher, Kant, Ritschl et les piliers de la méthode historico-critique que l'on se préoccupe d'inculquer à la génération d'étudiants à laquelle Barth et Thurneysen appartiennent. L'importance des contacts effectivement établis avec les Réformateurs au cours des années de formation semble fluctuer en fonction de chaque étudiant. De sorte que dans le cercle des collaborateurs de Barth au tournant de la deuxième décennie de ce siècle, la familiarité avec les Réformateurs apparaît comme assez variable. Ainsi, si Barth parle de Gogarten comme d'un théologien attaché aux écrits de Luther, et de Bultmann comme d'un «disciple» possible du Réformateur allemand, il fait sur sa propre situation cette observation : «L'intérêt nouveau pour la Réforme fut bien plutôt une suite, mais nullement le motif originel de mes recherches. Luther en particulier se trouvait pour moi très, très loin, à cette époque-là⁶⁸.»

Ce n'est qu'à Genève, au cours de sa première année de pastorat en 1910, donc déjà après la fin de ses études, que Barth se met à la lecture de l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin⁶⁹. Lorsqu'après avoir pris acte avec Thurneysen de l'impossibilité de continuer dans la voie pratiquée par la théologie qui les a formés, ils se demandent tous deux laquelle emprunter, il ne leur vient pas à l'esprit d'essayer

65. CALVIN, *IRCh* XV / 162.

66. LUTHER, *SA WA* 650 / 65-68. CALVIN, *Catéchisme de l'Église de Genève*, art. 100.

67. BARTH, *R*, pp. 326-345.

68. K. BARTH, «Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre», dans Karl BARTH, *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, Seuil, 1970, p. 142.

69. E. JÜNGEL, *art. cit.*, p. 26. K. BARTH, *Postf*, p. 449.

celle de Calvin, Luther ou Zwingli. «L'ancienne orthodoxie ne nous était connue que sous la forme des caricatures qu'on nous avait présentées à l'Université⁷⁰.» Cet état de fait commence à se corriger dans les années 1916-1917, alors que la correspondance de Barth fait de plus en plus allusion à Calvin, Zwingli et Luther, de même qu'aux lectures qu'il fait de leurs écrits ainsi que d'études sur eux. Ces allusions aux Réformateurs sous-entendent aussi que Thurneysen participe à cette redécouverte, même si ce dernier se montre moins loquace à ce sujet. Les commentaires émis dénotent une nette sympathie pour les Pères de la Réforme. En témoignent par exemple la lettre de Barth du 25 mars 1918, dans laquelle il exprime brièvement sa froideur à l'endroit des pasteurs qui dédaignent Zwingli; celle du 17 février 1919 où il range Calvin au nombre de «ses amis éprouvés⁷¹»; celle du 14 décembre 1920 dans laquelle il écrit à Thurneysen, après avoir lu une décevante étude sur Calvin: «Ce qu'il faudrait, vraisemblablement, c'est qu'un de *nous* écrive une bonne fois *la* biographie de Calvin⁷².»

Il faudra pourtant attendre 1921 et la nomination de Barth à la chaire de théologie réformée de l'Université de Göttingen, pour voir Barth étudier les confessions de foi de la Réforme⁷³. Chose étonnante, il se découvrira alors en parfaite affinité avec les doctrines rencontrées, y trouvant exposées ses convictions nouvelles. «Par instinct, par tradition inconsciemment reçue, la théologie de Barth était plus réformée, plus calviniste qu'il ne le savait», écrit Bouillard⁷⁴. Et Barth «se plaindra plus tard d'avoir dû réapprendre de Dostoïevski ce que les Réformateurs savaient cependant mieux que lui: que la grâce est toujours grâce dans le jugement, que l'homme, même justifié, reste pécheur⁷⁵». Dans les années de préparation du *Römerbrief* se dessine de plus en plus chez Barth un mouvement de retour aux sources de sa tradition théologique, de sorte qu'il pourra, par exemple, se réclamer de Calvin dans la préface à la seconde édition du commentaire de la lettre aux Romains pour sa méthode exégétique⁷⁶ et qu'il inclura dans l'ouvrage de nombreuses citations des Réformateurs.

Ainsi, encore en 1916, Barth et Thurneysen ne semblent pas avoir pris la mesure de la carence théologique constituée par leur connaissance fragmentaire des écrits fondateurs de leur tradition. Pourtant, la fin de cette décennie voit Barth et Thurneysen, maintenant plus sensibles au problème, se plonger dans l'étude des textes fondamentaux de la foi réformée. Les années de préparation de *Dostojewski* et de *Der Römerbrief* auront donc été aussi des années de redécouverte et de reconsidération des écrits réformateurs, encore que la connaissance qu'ils possèdent de ceux-ci demeure provisoirement plus ou moins rudimentaire.

70. K. BARTH, *Postf*, p. 449.

71. «Meine bewährten Freunde».

72. «Es sollte eben wahrscheinlich einmal einer von *uns* die Calvinbiographie schreiben.» (Les italiques sont dans le texte).

73. K. BARTH, *Postf*, p. 451.

74. H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 116-117.

75. *Ibid.*, p. 116.

76. BARTH, *R*, pp. 14-15.

VIII. DEUX CONCLUSIONS

1. *Des recherches reliées.*

Nous pouvons constater que les recherches sur la lettre aux Romains, sur Dostoïevski et sur les Réformateurs, sont menées de front. Elles obéissent au même dessein : dans une perspective de rejet de la théologie libérale et schleiermachérienne des XVIII^e et XIX^e siècles, on s'emploie à dégager la voie d'une reprise des fondements de la théologie. On se met d'abord à la lecture de la Bible et de Dostoïevski ; puis les textes des Réformateurs entrent progressivement dans le paysage. Ils ne cesseront de prendre de plus en plus d'importance pour Barth et ce fait n'est pas sans importance pour notre propos. En effet, on constate qu'après le second *Römerbrief*, il ne sera presque plus question de Dostoïevski dans la production de Barth. Le fait est d'autant plus frappant que lorsque dans la *Dogmatique*, au moment de traiter de la doctrine de la justification, le théologien reprendra de manière très fidèle les thèses du *Römerbrief* à ce sujet, recourant même à la catégorie de la crise qu'il avait délaissée, il ne citera pas Dostoïevski à l'appui de ses propos, mais bien Luther et Calvin.

Le thème de la crise provient pourtant d'une lecture non pas des Réformateurs mais bien de Dostoïevski. Nous venons de voir que la période de 1914 à 1921 ne représente, quant au rapport aux Réformateurs, qu'une période de reconsidération et de transition d'une théologie peu intéressée aux écrits réformateurs, à une autre période marquée par l'option claire et définitive pour leur doctrine. Or, si l'on tient compte du fait que l'étude de la lettre aux Romains, commencée dès 1916, se termine avec la publication, en 1922, de la seconde édition, il faut reconnaître que cette étude de six années appartient d'abord à la période de transition. Il faut se souvenir aussi que la multiplication des allusions à Dostoïevski dans la correspondance de Barth et de Thurneysen a lieu à partir de 1919, qui est aussi la date de publication, et donc d'achèvement de la première édition du *Römerbrief*. Par ailleurs, un examen des références à Dostoïevski dans le *Römerbrief* montre que c'est toujours dans un contexte d'évocation de la crise qu'elles sont faites. Enfin, une comparaison de l'interprétation de Dostoïevski qui est faite par Thurneysen et du développement par Barth de sa théologie de la crise, met en évidence une similitude des idées. Force est donc de conclure que le thème de la crise émerge chez Barth, non pas à partir de la lecture de Luther, par exemple, mais bien au contact de Dostoïevski.

C'est dire l'importance de l'écrivain russe pour la formation de la première théologie de Barth. Et pourtant, il semble vite oublié. Dostoïevski n'aura donc représenté qu'une référence passagère pour Barth. Il nous semble donc que la lecture de Dostoïevski aura été pour Barth une étape transitoire, avant la rencontre avec les Réformateurs et leur doctrine de la justification. Lorsque le bâlois reprendra plus tard les thèmes reliés à cette partie du traité de la foi, il ne renverra plus à Dostoïevski mais aux Réformateurs. Il ne jugera sans doute plus utile d'aller extraire de chez Dostoïevski ce qu'il aura trouvé chez Luther et Calvin exposé avec la plus grande clarté : une exposition de la doctrine de la justification dans le jugement s'avérant plus complète, plus proche du langage théologique et surtout appartenant au terreau pro-

testant, ce qui permettra à notre théologien de se situer dans un rapport pleinement reconnu aux textes-clés de sa tradition.

2. Lire un texte ou une époque ?

Nous sommes aussi amené à penser que le premier sujet de *Dostojewski* n'est pas, au fond, Dostoïevski et son œuvre, mais une époque trouble que Thurneysen tente de comprendre au moyen d'une œuvre éclairante.

À cet égard, certaines caractéristiques du livre donnent à penser. Thurneysen ne s'intéresse au contexte culturel et historique de la Russie de Dostoïevski que dans la mesure où il est directement significatif pour la situation de l'Europe de l'après-guerre, nullement pour son éventuelle capacité à favoriser la compréhension de l'écriture dostoïevskienne. Le matériel examiné est extrêmement limité. Des œuvres étudiées, Thurneysen propose une interprétation unilatérale organisée autour du thème de la crise : crise des personnages de Dostoïevski, crise de l'être humain trop sûr de lui, crise de la civilisation occidentale. N'est-il pas étonnant, pour ne pas dire stupéfiant, qu'un roman de la richesse des *Frères Karamazov* suscite une interprétation aussi univoque, qui voit dans cette œuvre en quelque sorte un prolongement, sur le plan philosophique, de *Crime et châtiment* ? L'exploration de l'inconscient, les enseignements de Zosime, la singularité de l'écriture de Dostoïevski, son antisocialisme : rien de tout cela n'intéresse Thurneysen, sinon de manière marginale, par la bande.

On peut pourtant difficilement imaginer que Thurneysen ait estimé possible de présenter une œuvre aussi vaste et complexe que celle de Dostoïevski à partir de trois romans et d'une seule thématique. Pour notre part, nous ne pensons pas qu'il s'attache à l'œuvre pour elle-même. Il semble plutôt aborder Dostoïevski et s'y intéresser uniquement dans sa relation possible à la crise historique qui secoue l'Occident ainsi qu'aux idées qui prennent forme dans le cercle de la théologie dialectique. Ce qui ne se trouve pas directement rattaché à ce double champ de préoccupations ne suscite chez lui pratiquement aucun écho. Non pas par manque de curiosité, de perspicacité ou de rigueur, mais tout simplement parce qu'il n'entre pas dans son projet de rendre compte de ces autres aspects. En somme, Dostoïevski ne s'impose pas à Thurneysen comme un auteur à comprendre, mais comme une clé pour comprendre la crise de l'Occident.

On peut se demander si en définitive la même chose ne devrait pas être pensée du *Römerbrief* de Barth. Il importe de ne pas perdre de vue les préoccupations de ce dernier au moment où il se met à l'étude de la lettre aux Romains, car ces préoccupations constituent le motif de l'écriture du *Römerbrief*. Barth cherche une alternative à la théologie libérale qui a démontré sa caducité depuis 1914, et c'est cette alternative qu'il s'agit de présenter. La nouvelle voie théologique devra garder les yeux fixés sur le problème de la prédication, et le travail du prédicateur, auquel Barth songe, s'exerce dans une époque incertaine. Dans de telles conditions, on peut se demander quelle

est au fond la préoccupation première qui oriente la création du *Römerbrief*: analyser la lettre aux Romains ou interpréter le présent à partir d'elle⁷⁷?

Que l'on considère à cet égard son attitude à l'endroit de la méthode historico-critique: en dépit du bon accueil qu'il lui fait en principe dans la préface à la seconde édition du *Römerbrief*⁷⁸, il ne la laisse jamais intervenir dans son exégèse. Cette contradiction ne semble pas le troubler outre mesure, ni au temps du *Römerbrief*, ni davantage dans la *Kirchliche Dogmatik* où sa méthode exégétique demeure sensiblement la même que dans les premières œuvres théologiques. Exactement comme si, en définitive, assez dépourvue d'intérêt était pour lui la prétention élevée par une méthode à faire ressortir du texte «ce qui s'y trouve⁷⁹», si elle n'a pas compris qu'il s'agit avant tout de comprendre par le texte ce qui se trouve dans l'époque. Tel est, à notre avis, le fondement de l'herméneutique barthienne comme du projet interprétatif de Thurneysen au temps de la théologie dialectique.

77. «Comment poser une alternative entre comprendre un texte pour lui-même et le lire dans l'horizon de préoccupations actuelles?» demandera-t-on sans doute ici. Tout interprète ne possède-t-il pas toujours un horizon qui détermine nécessairement l'interprétation (Gadamer)? Nous ne nions pas ce fait. D'ailleurs on peut reconnaître une certaine parenté de vues entre ce que Gadamer écrit sur l'interprétation et le reproche que Barth fait à l'école historico-critique, de ne plus lire la Bible que comme on dépoussière un artefact destiné à exhaler au musée son dernier souffle de vie. GADAMER évoque en effet le caractère néfaste, pour la compréhension, d'une telle attitude niant en pratique la possibilité d'une communion réelle avec la chose surgie du passé (*Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p. 114). D'autre part, Gadamer a bien montré ce qu'il y avait d'illusoire dans la prétention historiciste à porter sur les choses un regard objectif: la compréhension n'advient jamais que comme une interaction entre celui qui comprend et ce qui est à comprendre. L'acte de comprendre se trouve donc organiquement lié à la situation dans laquelle on questionne ce qui est à comprendre et dans laquelle ce qui est à comprendre nous questionne.

Mais lire la Bible comme une parole vivante et qui concerne le lecteur d'une manière existentielle n'empêche nullement que ce soit la Bible qu'on lit et qu'il soit demandé à la personne qui lit l'Écriture de se mettre pleinement à l'écoute de ce qu'elle lit. C'est bien ce que sous-entend Gadamer lorsqu'il écrit que «quiconque veut comprendre un texte [réalise] toujours un projet» d'ordre anticipatif, constamment à rectifier sur la base des informations nouvelles qui sont données dans le déploiement progressif de la parole (*Ibid.*, p. 104-105). Un tel projet suppose que le texte est appréhendé dans toute son altérité, c'est-à-dire reconnu dans sa capacité de dire de l'inattendu et lu en tant que tel. Or, de la même façon qu'on peut penser que Thurneysen n'a pas pleinement réalisé un tel projet, comme il l'aurait fait en se mettant à l'écoute de Dostoïevski dans une disponibilité et une attente de sens se voulant totales, mais qu'il ne s'est intéressé à lui que dans la mesure où il retrouvait là un reflet de ses intuitions, on peut se demander dans quelle mesure Barth à son tour n'oriente pas sa lecture de la lettre aux Romains de telle façon que, contrairement à sa prétention (*R.* pp. 15-16), ce n'est plus «Paul» qui parle d'abord, mais le théologien qui, fondamentalement, appelle le témoignage de «Paul» à l'appui de ce qu'il veut démontrer.

78. BARTH, *R.*, pp. 13-14.

79. *Ibid.*, p. 15.