La théologie protestante de Karl Barth comme arrière-plan d'une « théologie existentielle » chez Denis de Rougemont

Joan Alfred Martínez i Seguí

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/edl/1904>

DOI : 10.4000/edl.1904

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2019

Pagination : 181-206

ISBN : 978-2-940331-72-7

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Joan Alfred Martínez i Seguí, « La théologie protestante de Karl Barth comme arrière-plan d'une « théologie existentielle » chez Denis de Rougemont », *Études de lettres* [En ligne], 311 | 2019, mis en ligne le 15 décembre 2021, consulté le 17 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/edl/1904> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1904>

Ce document a été généré automatiquement le 17 décembre 2021.

© Études de lettres

La théologie protestante de Karl Barth comme arrière-plan d'une « théologie existentielle » chez Denis de Rougemont

Joan Alfred Martínez i Seguí

1. Une « théologie existentielle » d'inspiration protestante dans le personnalisme philosophique de Denis de Rougemont

- 1 L'appartenance du jeune Denis de Rougemont au tissu social protestant l'a amené à entrer en contact avec les milieux en renouvellement du protestantisme francophone dans sa Suisse natale. Ce fait a facilité son arrivée à Paris, à seulement vingt-quatre ans, en 1930. Là, l'influence déterminante de Pierre Maury (témoin de l'unité entre les théologiens français et romands), liée à la diffusion d'une nouvelle théologie dialectique barthienne, a marqué le développement d'une inquiétude incubée en lui depuis longtemps, en lien avec la grande leçon qu'il avait apprise de Goethe :
[...] une certaine idée de l'homme à la recherche de son destin, homme caractérisé par une volonté d'être d'abord, puis d'agir dans la durée selon des vérités personnelles¹.
- 2 Sa propre expérience de l'angoisse, de l'être humain désespéré dans le discernement d'une exigence éthique et d'une foi chrétiennes, qu'il a vue façonnée dans les écrits de Kierkegaard, l'a conduit à entrer, en bonne logique, dans le cœur de l'homme dialectique et du paradoxe de la vie chrétienne proposé par Karl Barth, héritier de l'écrivain danois.
- 3 Nous ne pourrions pas définir Rougemont comme un théologien. Il ne l'était pas. Mais, néanmoins, le caractère autodidacte qu'il a démontré en matière théologique et qui réside dans la partie la plus profonde de l'élaboration de tout son travail littéraire et

philosophique ultérieur nous indique la présence d'une philosophie chrétienne existentielle, ou même d'un magma générateur d'une certaine « théologie existentielle ». En ce sens, il est évident qu'il fuit un existentialisme athée (J.-P. Sartre) ou même agnostique (A. Camus, M. Heidegger...) qui abandonne l'homme à lui-même en implantant, à l'extrême, l'absurdité et le cruel pessimisme dans les lois gouvernant son existence même ; en opposition, il embrasse cet autre courant existentialiste qui conduit l'expérience humaine à Dieu :

l'absurde est exorcisé et, bien qu'il n'y ait pas imposé d'optimisme absolu – ce qui serait naïf –, il garde un espoir comme antidote au pessimisme².

- 4 Dans sa vision du monde, le choix fondamental est donc le christianisme. L'humanisme anthropocentrique forgé par la modernité rationaliste cède la place à « l'humanisme de Dieu », dans le style proche de l'existentialisme catholique de Gabriel Marcel, Jacques Maritain ou Jacques Lavigne. En tout cas, cela nécessite un examen minimal de l'héritage théologique barthien au sein du protestantisme, héritage clé auquel Rougemont doit tant dans l'ensemble de son œuvre intellectuelle.

2. La théologie dialectique de Karl Barth. Analyse systématique et évolution diachronique à la lumière des événements historiques.

- 5 Sur Karl Barth, il a été dit, non sans raison, qu'il est devenu le théologien protestant le plus influent du XX^e siècle, non seulement en ce qui concerne sa confession, mais aussi en raison de la trace indélébile reflétée dans le renouveau de l'Église catholique. Son point de départ est simple : La plus grande compréhension des choses doit venir de la plus grande distance, une affirmation qui découle du principe clé voulant que, paradoxe de l'absolu de Dieu et de la relativité de l'homme, Il ne puisse pas être le sujet de notre connaissance humaine ou de notre action.
- 6 Ce noyau métaphysique s'exprime à travers deux distanciations doctrinales et une méthode de pensée théologique basée sur une raison pratique *a contrario*. Ainsi, d'une part, Barth trace un chemin de recherche théologique qui transite entre deux fronts marquant, à leur tour, un double rejet. Opposition à la théologie naturelle propre à la doctrine catholique, qui risque de séquestrer dans les schémas abstraits de l'ontologie « le totalement Autre », Dieu, le traitant comme une chose entre les choses. Mais aussi refus du libéralisme théologique³ qui, piégé dans la dualité méthodologique moderne entre rationalité et irrationalité, ne voit qu'une inadéquation entre la parole humaine et Dieu lui-même, en se perdant dans une conscience religieuse d'expérience piétiste et mystique, liée aux courants culturels romantiques. Barth voit ici une dérive subjectiviste illustrant dans le domaine religieux le scientisme du XIX^e siècle, complétée par une réduction interprétative de la Bible liée à une stricte lecture historico-critique. Ceci implique une relativisation de la tradition dogmatique et de la christologie⁴.
- 7 L'*analogia entis*, qui est typique d'un catholicisme qui évolue dans la pensée abstraite, et l'*analogia fidei*, appartenant à un protestantisme qui, de Schleiermacher à Ritschl et Troeltsch, traverse le XIX^e siècle dans le plan d'une pensée religieuse encline à l'isolement individuel, sont tous deux rejetées⁵.

- 8 *L'essence du christianisme* (1900) d'Adolf von Harnack, l'un des maîtres de Barth lors de sa formation au début du siècle à Berlin, illustre l'un des points forts de cette irradiation vers la théologie de l'idéalisme bourgeois, animé par la ferveur optimiste dans le progrès de l'histoire et la croyance en une harmonie naturelle entre Dieu et le monde, la religion et la culture, la justice divine et l'ordre humain⁶. Face à la répudiation des idées théologiques exposées, on comprend l'attitude véritablement transformatrice de Karl Barth, encadrée dans la théologie chrétienne du XX^e siècle, lorsqu'il défend le caractère absolu de la divinité de Dieu comme une différence qualitative qui le configure comme « tout Autre »⁷.
- 9 D'autre part, la métaphysique dialectique précitée incarne aussi l'idée d'un mouvement interne d'un terme à l'autre dû au dynamisme interne. C'est ainsi que la méthode barthienne est configurée comme une raison pratique *a contrario*, inspirée par saint Paul, saint Anselme de Canterbury⁸ et Jean Calvin. Le retour aux sources primordiales du protestantisme (Luther, Calvin...) est perçu dans l'application renouvelée du principe *sola fides, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus*. La Parole de Dieu, l'importance fondamentale donnée à la Révélation, souligne à la fois l'impossibilité humaine d'atteindre Dieu et la possibilité divine d'atteindre l'homme, ainsi que, respectivement, le péché et la gloire. C'est pour ça que l'identification totale entre la Révélation et le message chrétien est l'aboutissement de la théologie barthienne⁹. De telle sorte que « le dogme trinitaire devien[t] le point de départ de la théologie. Barth part d'en haut, part de la Trinité, de la Révélation qui est donnée à l'homme et elle l'atteint profondément quand elle parle de *l'humanité de Dieu*. Et le résultat est une vision théologique, où Jésus-Christ est le point focal [...] »¹⁰.
- 10 Dans cette « théologie de l'auto-révélation trinitaire »¹¹, il ne manque pas de discours christocentrique centré sur la liberté et l'humanité de Dieu. Comme Barth le rappelait à l'occasion des Rencontres internationales de Genève, dans leur colloque de 1949 dédié à la recherche d'un nouvel humanisme : l'homme pécheur ne peut que réaliser le salut d'un homme rédimé, d'un homme réel, par la conversion au Christ. C'est-à-dire que l'homme ne peut être amené au plus haut niveau de l'humanité que par l'analogie christologique, une *analogia fidei* renouvelée qui n'a rien à voir avec celle du protestantisme libéral, plein de mysticisme romantique. Et, en outre, dans la mesure où l'homme exerce sa liberté définie comme une obéissance à Dieu (c'est-à-dire comme une responsabilité devant le don de la foi accordé par la grâce divine), chaque acte fait en accord avec la dynamique de l'analogie christologique suppose intrinsèquement et paradoxalement l'accomplissement d'une autre analogie complémentaire : l'analogie du rapport de l'histoire à l'éternité à travers l'exercice de la liberté responsable de l'homme. L'être humain, avec sa liberté responsable, est donc un créateur d'éclairs d'éternité transcendante au milieu d'une réalité immanente¹². En fin de compte, l'analogie christologique et la relation entre histoire et éternité se rejoignent dans une complémentarité dialectique qui aidera à définir le travail de Barth comme un appel chrétien à l'engagement dans le monde, au témoignage de la vie.
- 11 En fait, ce résumé succinct de la théologie dogmatique développé par le théologien suisse dans sa version la plus achevée doit également être clarifié à travers l'analyse de ses deux étapes d'élaboration théologique liées au contexte historique et à sa biographie personnelle.
- 12 L'Allemagne convulsionnée sur le plan économique, social et politique après la défaite dans la Première Guerre mondiale est le lieu où se forme la « théologie de la crise » ou

« du paradoxe », le premier nom reçu par la perspective théologique révolutionnaire de Barth. C'est à Noël 1918, mais daté 1919, à Berne, que Barth publie *Der Römerbrief*, commentaire biblique de la Lettre de saint Paul aux chrétiens de Rome, dont le lien à l'actualité est assumé. Considéré alors comme un disciple de Leonhard Ragaz (1868-1945), animateur du mouvement des « socialistes religieux » (l'aile la plus à gauche du christianisme social au sein de la théologie libérale), il commence, avec ce travail, une controverse douloureuse qui bouscule bientôt la conscience ecclésiale et théologique de son époque et participera à diviser les esprits.

- 13 En relativisant la méthode historico-critique comme une fonction purement préparatoire à la compréhension du vrai thème de la Bible, le *Deus absconditus*, le « tout Autre », Barth détruit violemment la clé explicative du protestantisme libéral qui l'accusera à son tour, non sans raison, de théocentrisme. La position théologique énoncée dans l'Épître aux Romains, qui caractérise ce que nous pourrions identifier comme la première période barthienne (qui embrasse toute la décennie des années 1920), est formulée sous l'inspiration volontariste et existentielle de saint Augustin, Luther et Kierkegaard¹³, et est construite sur la base d'une dialectique de contradiction sans médiation ni synthèse possibles. C'est une oscillation entre les opposés, Dieu et l'homme, tous deux affirmés simultanément. Il y a un dualisme du saut dans la foi, c'est-à-dire de l'angoisse et de l'exaspération vitale du croyant qui retrouve l'esprit originel de la Réforme luthérienne. Il y a donc un dualisme du saut dans une foi vécue comme opposition, paradoxe, absurdité, risque, scandale, folie irrationnelle ; une « foi née d'un scepticisme proche de l'athéisme et de la désespérance »¹⁴. Ici, il n'y a pas de chemin qui conduit l'homme à Dieu : ni le chemin de l'expérience religieuse (Schleiermacher), ni le chemin de l'histoire (Troeltsch et Harnack), ni le chemin métaphysique de la théologie naturelle. La seule voie praticable est l'appel de la grâce de Dieu à l'homme en suivant Jésus-Christ, mais dans le sens d'une séparation radicale entre la grâce divine et la foi humaine¹⁵.
- 14 L'histoire du salut, par conséquent, n'est pas une histoire avec l'homme ou dans l'histoire de l'homme et, de plus, la rencontre de Dieu avec les hommes est *krisis*, jugement. C'est-à-dire que la résurrection du Christ, en tant que noyau du message du salut chrétien, est comme la limite et le seuil du Royaume de Dieu ou du monde nouveau par rapport au monde temporel, mais elle reste séparée de celui-ci comme la tangente touche sans toucher un cercle¹⁶. L'individualisme religieux est ici aussi intense que chez Kierkegaard. Le corps mystique de l'Église invisible est arraché à l'Église visible, réduite à un moyen transitoire de la foi, signe et témoignage, au sein de l'humanité. L'ecclésiastique est donc une structure non existentielle, simple, provisoire et mortelle¹⁷.
- 15 Un grand groupe de théologiens s'est rapidement rassemblé autour de ces idées novatrices qui ont provoqué une levée de bouclier des fidèles du protestantisme libéral dominant. Ces théologiens ne devraient pas être considérés comme des disciples de Karl Barth, mais comme des compagnons de réflexion qui, à partir d'évolutions théologiques différentes, ont montré la même perception de crise, d'être « parmi deux époques »¹⁸. E. Brunner, F. Gogarten, R. Bultmann, G. Merz ou H. Barth sont parmi les plus éminents de ceux qui se sont regroupés autour de la théologie dialectique et de son moyen d'expression, la revue *Zwischen den Zeiten* (fondé en 1922/1923). Tout cela a aidé Barth à acquérir l'importance nécessaire pour pouvoir entrer en tant que professeur à l'Université de Göttingen en 1922.

- 16 Parallèlement à ce même débat entre le libéralisme théologique et la nouvelle lecture néoluthérienne de Barth, s'opère la scission au sein de la gauche théologique entre le « prophétisme » de Ragaz, héritier de l'orientation libérale et construit sur une base théologique pauvre et laïcisante, et le courant « dialectique ». Ragaz reprochait aux « dialectiques » que leur source luthérienne réssuscitée conduisait à l'élimination des médiations et, par conséquent, à la rupture entre le christianisme et la réalité humaine, qui se traduisait par une pure indifférence en matière politique. La rupture durera jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, lorsque des points de rencontre seront construits sur la base des changements vécus par Barth dans sa deuxième phase (commencée avec le passage aux années 1930) et son engagement ferme contre le nazisme.
- 17 Face à ces critiques, les efforts ultérieurs de Barth pour approfondir sa théologie démontreront non seulement l'écoute attentive à ses détracteurs, mais aussi la dernière et sincère intention de ses postulats : la nécessité de renforcer une théologie solide et autonome qui inspire, comme un espoir transformateur, l'action sociopolitique des chrétiens au-delà de la seule dimension eschatologique. Une vision qui n'était pas encore complètement définie pendant la décennie de 1920¹⁹.
- 18 Tout cela dénote le lien intime de la théologie dialectique avec l'environnement culturel contemporain de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres. Un tableau prémonitoire, dans une certaine mesure, de la fugacité des « années folles » et une anticipation du sentiment répandu de crise de civilisation qui sera expérimenté dans la décennie suivante. De cette façon, le climat de l'existentialisme germanique se reflète dans Barth, mais sans que l'on puisse le considérer comme un existentialiste *stricto sensu*, puisque les notions de théocentrisme et d'existence éternelle l'empêchent. Hans Urs von Balthasar, empruntant le nom au style artistique le plus en vogue en Allemagne à l'époque, parle de la théologie du paradoxe comme d'un « expressionnisme théologique », motivé par l'extrême séparation entre Dieu et l'homme²⁰.
- 19 Ce qui est certain, c'est que si le premier temps était une rupture radicale, un revirement à 180°, le second temps est un travail de rééquilibrage des excès signalés par ses critiques, et même une certaine rétractation dans certains de ses arguments les plus audacieux²¹. Le début de cette réorientation barthienne vers une anthropologie théologique (l'exploration de « l'humanité de Dieu ») pourrait être fixé en 1931, avec la publication de l'étude sur la juste pondération entre la dialectique et la théologie réalisée par saint Anselme de Canterbury au XI^e siècle, résumée dans la célèbre maxime *fides quaerens intellectum*. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, cette influence lui permet, dans un premier temps, l'ouverture vers une raison pratique *a contrario* comme méthode de travail théologique à partir d'un contexte croyant, en prenant en compte, comme contributions préparatoires, les données de l'histoire critique sur la Bible. En outre, il acceptera plus tard, au fil du temps, l'impossibilité de construire une théologie complètement séparée de la philosophie, dans son œuvre culminante, héritier de l'Épître aux Romains : la *Dogmatique de l'Église (1932-1967)*²². Cet ouvrage, écrit sur plus de trente ans et considéré par beaucoup comme la *Summa theologica* du XX^e siècle (malgré l'argumentation rationnelle qui entre en conflit avec l'esprit de système de saint Thomas d'Aquin), constitue un reflet clair de l'évolution en cours réalisée par son auteur.
- 20 Dans ce livre, on perçoit une distanciation vis-à-vis de Kierkegaard et de Luther, de leur antirationalisme décisionnel qui éloigne le christianisme de la vie avec la surévaluation

d'une volonté individuelle polémique, ascétique et extramondaine. Cette relégation des mentors d'une transcendance/immanence dialectique trop abstraite coïncide dans cette seconde étape avec l'ascension de la figure de Calvin comme point de repère. La retenue, la sobriété et une plus grande estime pour la raison de la part du réformateur de Genève inspireront désormais une foi qui vit de son objet : la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ ; contrairement à la foi luthérienne, pure confiance et espoir en Dieu qui n'est pas alimentée par le contenu²³.

- 21 Nous voyons ici le changement d'une dialectique de contradiction vers une dialectique en relation, où Barth va du concept de la différence qualitative infinie de Dieu aux notions de médiation : alliance, réconciliation et rédemption. Le Dieu trinitaire chrétien se trouve ainsi dans le monde à travers sa Parole, à travers Jésus-Christ, avec qui la concentration christologique sous-jacente à la formulation eschatologique de la première période est atteinte²⁴. À la fin, surmonter l'anxiété kierkegaardienne du saut dans la foi permet à Barth de se concentrer sur la Révélation et la christologie. Ceci aboutit finalement à une *analogia fidei* christocentrique, qui fait le lien entre Dieu et l'homme et qui est la source d'un humanisme chrétien. Cet humanisme chrétien d'inspiration protestante, parallèlement à celui de Maritain, pourrait aussi être défini comme un humanisme théocentrique par opposition à l'anthropocentrisme émergé de la ligne la plus naturaliste de la Renaissance italienne. Bien que l'anthropologie ne puisse être déduite directement de la christologie, l'humanité du Fils de Dieu donne par analogie la mesure de notre humanité²⁵.
- 22 En ce sens, concernant le point crucial du lien entre la grâce et la liberté, il y a aussi une distanciation du *servo arbitrio* de Luther et, en général, de tous les points de vue radicaux des réformateurs. Même en plaçant la doctrine de la prédestination à une place prééminente dans sa théologie, Barth la traite indépendamment de Calvin. Pour autant, il défend la figure de celui-ci des interprétations déformantes qui, à l'instar de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905) de Max Weber, identifient de manière simpliste le réformateur de Genève à la dérive du puritanisme calviniste²⁶.
- 23 Contrairement à la fidélité totale à la doctrine de la double prédestination héritée de la tradition calviniste et reprise par le mouvement néocalviniste contemporain, le théologien suisse, avec une grande indépendance, assume à cet égard la réinterprétation proposée par Pierre Maury, l'un de ses principaux diffuseurs dans le monde francophone. Barth et le prédicateur français ont complètement repris cette question controversée et lui ont donné une base christologique étrangère à la fois à Jean Calvin et au calvinisme historique. Face à une « décision abstraite d'un Dieu abstrait, qui n'est par conséquent pas le Dieu trinitaire, le Dieu de Jésus-Christ »²⁷, ils rejettent la logique terrible et injuste de la division entre la prédestination au salut de ceux qui ont été choisis par la grâce de Dieu et la prédestination irrémédiable au mal des condamnés. Ils préfèrent parler de choix, au lieu de prédestination, et fixer dans la médiation du Christ (Verbe éternel incarné) le respect d'une double prédestination redéfinie : d'une part, l'élection négative de Jésus-Christ lorsqu'il adopte la condition humaine (y compris la souffrance et la mort), et d'autre part, l'élection positive ou l'engagement libre des hommes pour imiter la figure du Christ dans leurs vies à partir d'une « grâce commune » accordée en égalité à tous²⁸.
- 24 Dans cette seconde étape, malgré la voie commune d'une anthropologie théologique, le groupe des théologiens dialectiques achèvera sa décomposition en 1933 en raison de la nature différente de ce « tournant anthropologique ». La revue emblématique du

mouvement, *Zwischen den Zeiten* (« Entre temps »), disparaît cette année-là, tandis que Barth, fidèle à son point de vue, commence la publication de la série *Theologische Existenz heute* (« Existence théologique aujourd'hui »). Dans cette nouvelle collection, il reproche à Emil Brunner son ouverture à la théologie naturelle²⁹. Rudolf Bultmann également, sous l'influence heideggerienne, s'est éloigné radicalement du maître de Bâle, raison pour laquelle il choisit une tâche de « démythologisation » : une herméneutique anthropologique, ou mieux encore existentielle, du Nouveau Testament, pour montrer à l'homme présent la valeur salvifique du Jésus historique au-delà de tout langage mythique³⁰.

- 25 En ce qui concerne les désaccords avec Friedrich Gogarten sur son approche des « Chrétiens allemands », Karl Barth et Denis de Rougemont conviennent de considérer que ceux-ci dépassent largement les dissertations théologiques parce qu'ils touchent la réalité la plus immédiate, en particulier eu égard aux implications que la montée au pouvoir des national-socialistes avaient pour l'Église protestante allemande. Les protestants ont été l'objet de la politique de contrôle total et d'instrumentalisation sociale basée sur l'idéologie nazie acheminée par le mouvement *Deutsche Christen*. « Certains cercles protestants [...] paraissent n'avoir point encore remarqué la nature essentielle de l'opposition entre le national-socialisme et le christianisme. [...] [On] fait évidemment allusion aux *Deutsche Christen* », rapporte Rougemont dans son *Journal d'Allemagne* (1938). C'est à ce moment historique que le penseur neuchâtelois apparaît non seulement comme un témoin privilégié, mais aussi engagé à l'égard de « l'Église confessante (*Bekennniskirche*) [...] autour d'une confession de foi inspirée par Karl Barth et la théologie dialectique ». C'est là qu'on trouve « l'ensemble des chrétiens luthériens et calvinistes qui refusent de laisser mettre au pas l'Évangile »³¹.
- 26 La gravité de l'erreur religieuse impliquée dans le dialogue avec le mysticisme politique du régime nazi, même au-delà de l'écrasement de la démocratie libérale, a été décrite par Rougemont avec les mots suivants :
- La propagande nationale-socialiste répand le bruit que l'Église est le refuge de l'opposition démocratique et socialiste. [...] Le Parti n'aime pas les chrétiens. Ils sont là comme l'œil de Caïn dans la tombe, – la tombe autarcique. [...] Ils ont dû dire non à l'État. Parce que l'État brimait la Liberté ou les *valeurs spirituelles* des libéraux ? Non, c'était plus sérieux que cela. Ils ont dit non parce que [...] on ne peut accepter les lois sans accepter l'esprit qui les édicte... Car telle est la misère du temps : *César ne sait plus gouverner s'il n'usurpe les droits de Dieu*. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, cela s'appelle alors du sabotage, et cela conduit au camp de concentration³².
- 27 Malgré la passivité initiale des chrétiens envers la force croissante du NSDAP et la complicité du *Zentrum* catholique dans la nomination de Hitler comme chancelier après la dissolution de la « coalition de Weimar », et face au danger de l'alternative communiste, il est aussi vrai que, très tôt, différentes initiatives de dénonciation et de rejet actif du totalitarisme ont surgi. D'une part, l'Église catholique allait rester quelque peu protégée par l'autorité internationale de la Papauté (qui a explicitement condamné le nazisme dans l'encyclique *Mit brennender Sorge* de 1937) et aussi par le Concordat de 1933 qui, dans la pratique, a été habilement manipulé par les autorités nazies pour assoupir les consciences catholiques et démonter le tissu des associations ecclésiales en faveur du réseau d'entités idéologiques liées au parti unique. D'autre part, les Églises territoriales protestantes réagirent à la menace en janvier 1934 avec la convocation clandestine du synode de Barmen. Là, inspirée par les théologiens Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer ainsi que par le prédicateur Martin Niemöller (ancien héros national

pendant la Première Guerre mondiale), une déclaration de résistance au pouvoir autocratique fut proclamée. Cette profession de foi protestante, avec les précédentes Thèses de Düsseldorf de mai 1933, a permis la création de ce qu'on a appelé l'Église confessante, une minorité, certes, mais libre et engagée³³.

- 28 Depuis l'été 1933, tous les médias protestants internationaux, en particulier ceux qui avaient la plus grande audience, firent écho au *Kirchenkampf*, la lutte ecclésiastique et théologique entre « chrétiens allemands » et « confessants », où la figure et les écrits de Barth furent parmi les principaux centres d'attention. Au point que « ce phénomène [fut] particulièrement sensible en 1934 : Barth apparut alors, surtout sous la plume de ses admirateurs, comme l'homme dont la théologie permettait de faire front au péril nazi »³⁴. Il répondait à la volonté totalitaire du Troisième Reich dans la mesure où celui-ci ne voulait pas seulement absorber l'homme et la société, mais aussi Dieu et sa Révélation. Cette opposition théologique conduirait inévitablement à l'opposition ecclésiastique. En effet, une fois que les instances dirigeantes de la *Deutsche Evangelische Kirche* ont été attirées ou contraintes par la pression nationale-socialiste, l'Église confessante, formellement liée à celle-ci, a été érigée dans une authentique Église évangélique.
- 29 La répression politique, loin de diminuer, augmenta et obligea Barth à retourner en Suisse en 1935. Quelques années plus tard, Niemöller fut emprisonné tandis que Bonhoeffer fut exécuté à la fin de la guerre, en 1945. La Confédération suisse, alors absorbée dans la construction zélée de sa neutralité internationale scrupuleusement non-interventionniste, considérait Barth comme un homme dangereux en raison de son engagement anti-nazi militant qu'il n'avait cessé d'exercer.
- 30 C'était surtout après 1938 que sa position prit des connotations politiques claires sans vider son contenu théologique. Une fois que les Allemands déclenchèrent les hostilités avec l'invasion de la Pologne, Barth décrivit Hitler comme un esprit diabolique et justifia la guerre contre lui au nom du besoin de justice et d'un État juste contre l'État totalitaire. À son avis de théologien, ce n'était pas une guerre sainte mais une guerre juste³⁵. Parallèlement en Suisse, un intellectuel barthien comme Rougemont s'engagea immédiatement dans la première résistance civique qui, depuis juin 1940, avec l'apparition publique de la Ligue du Gothard, a renforcé la conscience démocratique et fédéraliste d'un pays et d'une société civile assiégés par les craintes de la montée militaire et idéologique du fascisme.
- 31 Contrastant avec cet activisme frénétique, il est étonnant de considérer le positionnement que Barth a adopté pendant la guerre froide. Ainsi, avec une grande liberté d'esprit par rapport au nouveau discours dominant en Europe occidentale, qui confrontait la démocratie au totalitarisme, il n'a jamais réprouvé le communisme, gardant une connivence silencieuse avec l'autre côté du rideau de fer, à la recherche d'un dialogue garantissant la paix³⁶. Une attitude proche de celle des chrétiens progressistes de l'époque qui se distingue des théologiens et des penseurs influencés par lui, comme Rougemont. Pour ce dernier, il n'y avait aucun doute sur le totalitarisme des régimes communistes. La position de Barth, sinon favorable, du moins indulgente avec le bloc de l'Est (même scandaleuse à un certain point : mutisme absolu par rapport à la révolution hongroise de 1956), se heurte également à la ligne officielle des partis sociaux-démocrates occidentaux. Cette attitude cause la surprise, parce que souvent la morale chrétienne de Barth appliquée au monde politique coïncide avec les opinions générales de ceux-ci³⁷.

- 32 Finalement, le texte principal de Barth sur la question du Droit et de l'État est peut-être *Communauté chrétienne et communauté civile*³⁸, paru en 1946. Dans sa vision chrétienne sur la relation entre éthique, droit et politique, la préférence pour l'idée de communauté afin de se référer aux notions classiques d'Église et d'État n'est pas innocente, puisqu'elle indique que nous sommes moins en présence d'institutions que d'hommes spécifiques³⁹. Ici, du point de vue de la philosophie juridique et politique, Barth, en tant que théologien, a ouvert la voie au milieu du XX^e siècle vers un jusnaturalisme de configuration formelle ou procédurale ; et Rougemont, en tant que penseur social et politique, serait chargé de le développer profondément à travers un « contractualisme coopératif » ou fédéralisme intégral. De cette façon, le lien étroit entre ces deux auteurs les rapproche de ce que nous pourrions identifier comme des versions contemporaines et évoluées du modèle sociopolitique de républicanisme calviniste. Ce type idéal, déjà visé par André Biéler comme un type d'humanisme social (en guise de réinterprétation des études de Max Weber sur l'éthique protestante) et récemment développé par Antonio Rivera, est construit sur la base des écrits de Calvin et d'Althusius. Il s'éloigne de la dérive puritaine ultérieure, suivant une démarche déjà présente, sous différents aspects par Locke, Thomasius, Rousseau, Kant ou Jefferson⁴⁰.

3. La réception barthienne dans les pays francophones et la relation intellectuelle entre Karl Barth et Denis de Rougemont

- 33 Une fois analysée la théologie dialectique barthienne, tant du point de vue systématique que diachronique à l'égard de ses deux étapes de maturation, il reste à traiter ce qui est le plus important par rapport à sa relation avec Rougemont : la réception dont Barth a bénéficié dans les pays francophones avant la Seconde Guerre mondiale.
- 34 Immédiatement après la Première Guerre mondiale, l'Europe protestante vivait un sentiment commun d'épuisement de la théologie libérale et de l'esprit confié au progrès linéaire qui l'accompagnait, ainsi qu'une vague certitude qu'un tel message diluait ce qu'il y avait de plus original et de plus valable dans le christianisme, favorisant l'individualisme et la laïcisation sociale. L'impression d'une dépendance excessive de la réflexion théologique aux courants culturels modernes, mais aussi d'une pauvreté dans l'approche du témoignage biblique, a suscité la prise de conscience de la nécessité d'une pensée théologique plus ferme et plus attentive, affirmée sur la seule Révélation de l'Écriture. De cette façon, malgré la ligne encore dominante tracée par le libéralisme théologique et par le « christianisme social », les différents noyaux renovateurs, qui en appellent à un retour à la rigueur de la Réforme, ont proliféré dans plusieurs pays. Les barrières linguistiques ont constitué des obstacles à leur expansion internationale et au dialogue mutuel, bien que ce qui ait déterminé dans une grande mesure leurs caractéristiques et leur développement ultérieur ait été l'expérience vécue par chacun des États pendant la guerre de 1914-1918, ainsi que ses conséquences dans la vie quotidienne des peuples.
- 35 Nous venons de voir surtout le cas traumatique allemand, marqué par la rupture causée par la théologie dialectique. Plus tard, l'éloignement de Barth à l'égard du nouveau néo-luthéranisme impliquera l'inimitié avec ceux qui, comme Karl Holl et Emanuel Hirsch,

persistent dans la réhabilitation centrale de la doctrine luthérienne. En même temps, sa recherche de « l'humanité de Dieu » par le biais d'un néocalvinisme ouvert et raisonnable a contribué à projeter avec de nouvelles nuances la figure de Jean Calvin dans les pays germaniques. Aux Pays-Bas, parallèlement à la « renaissance de Luther » à l'est de ses frontières, un puissant mouvement d'approfondissement des racines calvinistes surgit avec une nature dogmatique.

- 36 Cette effervescence doctrinale et spirituelle aux Pays-Bas, presque inconnue dans les territoires francophones, à des correspondances plus qu'évidentes avec le néocalvinisme avoué d'Auguste Lecerf à la Faculté de théologie protestante de Paris et de Jean de Saussure à Genève. En France, en plus de ces facteurs, l'atmosphère d'interconfessionnalité et l'important prosélytisme catholique ont encore conditionné cette reprise doctrinale, à laquelle Pierre Maury a également participé dans les années 1920, d'abord en tant que secrétaire de la Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants (ACE) de 1919 à 1924, puis à partir de cette année-là, comme pasteur de Ferney-Voltaire (ville française voisine du canton de Genève).
- 37 C'est alors que, selon Bernard Reymond, la « découverte pré-barthienne de Barth » se produit dans les territoires francophones. Formulation qui doit être comprise comme une approche initiale purement académique des écrits du théologien de Bâle ; c'est la tâche qu'en Alsace et en Suisse romande, la Faculté de Strasbourg et le professeur de Lausanne René Guisan ont engagée avant 1930. Cette réception précoce dans les publications régulières et spécialisés n'est donc qu'informatrice⁴¹. Maury, personnage relationnel clé, décisif dans l'émergence de multiples foyers barthiens au sein de la francophonie européenne au début des années 1930, se déplaçait fréquemment entre Paris et Genève. Dans cette dernière ville, dès son arrivée dans les environs du lac Léman et surtout dès sa nomination comme secrétaire de la Fédération universelle de l'ACE (1931-1934), il réunit un groupe de notables de l'Église réformée locale et de la Faculté de théologie. Parmi eux, il convient de noter leur amitié mutuelle et leur harmonie théologique avec W. A. Visser't Hooft, futur premier secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises de 1938 à 1966⁴².
- 38 Ce « groupe Maury », tel que baptisé par ses membres, sera, avec un autre centre autonome situé à Neuchâtel, l'un des principaux centres d'irradiation et de diffusion du barthisme parmi les suisses francophones. Pendant ce temps, les efforts inlassables de Pierre Maury pour développer la théologie dialectique en France seront portés par la revue *Foi et Vie*, dont il est devenu directeur à partir de 1931 (après avoir occupé le poste de rédacteur en chef depuis 1928), ainsi que par la maison d'édition « Je sers », où il préside le comité de lecture dès la même année. En 1934, il va diriger les destinées pastorales de la paroisse parisienne de Passy, ce qui le rapprochera davantage de la réalité française. Son triple travail en tant qu'éditeur, diffuseur et interprète de l'œuvre de Barth a été reconnu en 1942 lorsque, à la mort d'A. Lecerf, il le remplacera dans son enseignement en dogmatique à la Faculté de la capitale française⁴³.
- 39 Ainsi, en 1931, c'est précisément le début de la vague de la « théologie de la crise » en France⁴⁴, en grande partie à cause de l'arrivée des nombreux effets de la crise financière mondiale. Comme cela était arrivé dans l'Allemagne vaincue en 1918, le phénomène de la crise et son aggravation multidimensionnelle a déclenché l'introduction de la pensée de Karl Barth. Même si, malgré cette coïncidence, à cette occasion il y a au moins deux différences considérables.

- 40 Premièrement, il n'y avait pas de coupure abrupte par rapport à la tradition théologique précédente, étant donné que c'était un véritable processus de réception, vécu comme une évolution naturelle du néocalvinisme (qui à son tour avait réagi contre le libéralisme théologique) vers le barthisme, qui régna des années trente aux années cinquante⁴⁵. En Allemagne et en Suisse allemande, il est apparu par la suite comme un produit de la seconde période barthienne et, par conséquent, sans rien de dogmatique, mais plutôt critique, comme le montre la compréhension de la « grâce commune ». Deuxièmement, il vaut la peine de mentionner la confluence entre les théologiens rénovateurs et les jeunes rebelles et contestataires qui n'avaient pas connu l'expérience douloureuse de la Grande Guerre mais qui ont également rejeté l'optimisme frivole de la décennie précédente⁴⁶.
- 41 Ces jeunes protestants, membres de cette nouvelle génération plongée dans les bouleversements historiques de cette époque, ont trouvé chez Barth, ainsi que leurs compagnons catholiques chez Kierkegaard, Dostoïevski et Berdiaev, les mêmes motifs et raisons que ce qui avait captivé les théologiens allemands vers 1920 : angoisse, sentiment de péché et de désespoir... Mais avec une différence substantielle : ce pessimisme existentiel ne débouche pas sur la passivité mais sur une attitude active d'engagement personnel, ecclésial et sociopolitique. Un tel « pessimisme actif », selon la terminologie de Rougemont, exprime la circonstance d'avoir découvert, de manière concentrée dans la courte période qui s'est écoulée entre 1930 et 1932-1933, tout le savoir accumulé par la théologie dialectique, déjà en pleine transformation à cette époque vers l'humanisme intrinsèque de la Parole de Dieu.
- 42 Dans ce contexte, peut-être, l'un des meilleurs exemples est celui de Denis de Rougemont, qui montre la consonance de ces nouveaux intellectuels et théologiens de la Suisse avec les environnements français et parisiens, ainsi que l'harmonie de la proximité de la jeunesse barthienne avec les « non-conformistes des années trente » étudiés par Jean-Louis Loubet de Bayle⁴⁷. Il a été embauché en janvier 1930 par Pierre Maury pour collaborer au projet de la nouvelle maison d'édition « Je sers », berceau de toute l'effervescence des publications que les médias évangéliques vivent dès le début de la décennie. Et c'est sous le vague titre de « secrétaire aux questions littéraires »⁴⁸ que Rougemont « se trouvait aux avant-postes de la diffusion du courant barthien en France, dont il deviendra rapidement l'un des représentants autorisés, et reconnu en tant que tel, auprès des mouvements intellectuels qui fleurissaient à cette époque ».⁴⁹ De cette manière, il intervient directement ou indirectement dans la réédition et la relecture des textes classiques de Calvin et dans la traduction et l'interprétation de Luther, Barth, Kierkegaard, Ortega y Gasset ou Berdiaev. En tout cas, ces tâches ont été accomplies non seulement par son travail dans la maison parisienne d'édition citée, mais aussi par la multiplication de sa signature dans diverses publications régulières, spécialisées dans les questions religieuses, littéraires, politiques et socio-culturelles⁵⁰.
- 43 De sa volonté résolue au dialogue entre deux ordres antinomiques de la réalité, le spirituel et le politique, surgit « un interprète à la fois libre et rigoureux, audacieux et courageux de la Parole de Dieu, non point au sein des Églises, mais dans les sphères universitaires, politiques, intellectuelles et littéraires, où les débats étaient souvent plus polémiques, plus virulents »⁵¹. Avec l'ambition de peser dans le débat culturel à partir d'un discours d'orientation chrétienne, Rougemont participera à la fondation de la revue *Hic et Nunc* en novembre 1932. C'était une initiative née au sein des milieux des cercles protestants proches de « Je sers » et spécifiquement de leurs plus jeunes

collaborateurs. D'où son ton juvénile, véhément et même agressif contre le libéralisme théologique.

- 44 Cependant, il faut aussi le mettre en valeur comme une certaine prolongation d'*Esprit*, qui est apparu le mois précédent, dans la mesure où tous ses rédacteurs sont identifiés aux paramètres de la philosophie du personnalisme communautaire. Selon Rougemont, le lancement de *Hic et Nunc* agaçait Emmanuel Mounier, désireux de faire converger tous les chrétiens personnalistes de différentes confessions sous la direction de la publication qu'il dirigeait⁵².
- 45 Malgré tout, l'équipe de la nouvelle revue évangélique, composée de Henry Corbin, Roger Jézéquel, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt et Rougemont lui-même, hésitait à s'intégrer pleinement dans une initiative éditoriale considérée comme encore trop catholique (bien que beaucoup d'entre eux aient sincèrement et intensément contribué au projet d'*Esprit*). C'était ainsi sa manière de garder une sorte d'autonomie dans un environnement de coopération interconfessionnelle qui progressait vers un œcuménisme de plus en plus consciemment⁵³. Cet œcuménisme mûrira dans la pensée rougemontienne, des années plus tard, tout au long de son exil américain et surtout durant l'après-guerre. Ce sera à ce moment que, d'une manière similaire à sa philosophie personnaliste et à sa politique fédéraliste, dans tout ce qui touche au dialogue entre les cultures et les religions, nous voyons que, pour surmonter la contradiction entre unité et division, il y aura une même attitude spirituelle et les mêmes structures de recherche vers la communion humaine. Cette recherche de communion sera également présente dans l'œcuménisme professé par Rougemont comme doctrine de l'Église chrétienne universelle⁵⁴.
- 46 Jézéquel, Pury et Schmidt représentaient le visage le plus théologique de *Hic et Nunc*, au point que Schmidt était le moins barthien de tous, ancré dans une lecture plus puriste de Calvin. Corbin, au contraire, présentait le profil le plus philosophique. Sans écho alors, la réflexion de Corbin, en ligne avec celle de Bultmann, anticipait la polémique autour de l'interprétation et de l'historicité qui, à partir du milieu des années 1950, a vu le protestantisme francophone divisé entre partisans de Barth et de Bultmann⁵⁵. En ce qui concerne Rougemont, ce dernier a souligné la dimension théologique de sa propre pensée en accord avec la nature authentique de la revue, mais il a toujours été plus intéressé par l'étude des problèmes politiques et sociaux, avec un certain souci pour l'événement du moment historique vécu. Sa figure apparaît ainsi comme celle d'un vrai *primus inter pares* qui, dans une large mesure, ajoute à ses articles les thèmes de ses deux livres d'essais écrits tout au long de cette période : *Politique de la personne* (1934) et *Penser avec les mains* (1936). Cela nous permet d'affirmer que son barthisme était moins un barthisme théologique au sens habituel du terme qu'un personnalisme philosophique avec des couleurs sociopolitiques marquées.
- 47 C'est pourquoi, avec le déclenchement du *Kirchenkampf* en 1933, Rougemont, comme beaucoup d'autres, a renforcé son lien avec Barth avec enthousiasme à mesure que Barth augmentait la vigueur de son engagement chrétien et civique contre le nazisme. Le théologien suisse a eu l'occasion d'exposer à Paris en avril 1934 l'expérience de l'Église confessante liée en partie aux approches de la théologie dialectique, peu avant d'être séparé de l'enseignement universitaire à Bonn et d'avoir à retourner dans son pays. Ici, nous trouvons le lien le plus profond entre l'enseignant et ses disciples : la certitude existentielle, chez Barth, de ce qui allait devenir le slogan qui résumait toutes les spéculations barthiennes de ceux-ci : « donner un témoignage ». Le manifeste

intitulé « Hic et Nunc » qui ouvre le premier numéro de la publication en série, le seul texte signé par les cinq membres de l'équipe éditoriale, montre clairement cette communion dans l'essentiel :

Notre but [...] avant tout, après tout, [...] ne peut s'agir que d'une chose : *témoigner*, aussi fortement que possible, d'une vérité dont nous ne sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser. Vérité donc *essentiellement* concrète, vérité qui ne peut s'accomplir dans une synthèse satisfaisante en soi, mais qui se manifeste au contraire comme un *ordre*, personnellement adressé à chacun de nous. Vérité *actuelle* aux deux sens de ce mot, qui sont acte et présence⁵⁶.

- 48 Ce poids prééminent du témoignage de la vie trouve son but ultime dans l'actualité permanente de la personne humaine intégrale, en tension entre le spirituel et le politique, c'est-à-dire entre la foi (acte chrétien) et la conduite humaine dans la cité. La dialectique du risque personnel, du choix et de l'acte est au centre du discours. Comme en témoigne l'article « Dialectique des fins dernières », peut-être le texte le plus barthien que Rougemont ait écrit pour la revue, et annoncé à l'avance sous le titre « Le conflit permanent »⁵⁷.

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMANN, Bruno, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 1996, 2 vols.

—, *Denis de Rougemont. De la personne à l'Europe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000.

BARTH, Karl, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâte/Paris, Delachaux-Niestlé, 1958 (1931).

—, « La actualidad del mensaje cristiano », in *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, Guadarrama, 1957, p. 81-90.

—, *Dogmatique* (1932-1967), Genève, Labor et Fides, 1953-1980.

—, *Communauté chrétienne et communauté civile*, Genève, Labor et Fides, 1958.

BARTH, Karl, MAURY, Pierre, *Nous qui pouvons encore parler... Correspondance 1928-1956*, éd. par Bernard Reymond, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

BIÉLER, André, *L'humanisme social de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1961.

BOSC, Jean, *Karl Barth ou la liberté de Dieu pour l'homme*, Paris, Berger-Levrault, 1957.

BOSCH, Juan, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, Verbo Divino, 2003.

CAPÓ, Carles, « Joan Calví (1509-1564) », in *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, sous la direction de Pere Lluís Font, Barcelone, Proa, 2002, p. 589-619.

COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia. 2. Del siglo XV al siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 2000.

COLL, Josep M., « Mounier i els corrents personalistes », in *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelone, Cruïlla, 2002, p. 51-77.

- CORBIN, Henry, JÉSÉQUEL, Roger, DE PURY, Roland, ROUGEMONT, Denis de, SCHMIDT, Albert-Marie, « Hic et Nunc », in *Hic et Nunc*, 1 (novembre 1932), p. 2-3.
- CORNU, Daniel, *Karl Barth et la politique*, Genève, Labor et Fides, 1967.
- GIBELLINI, Rosino, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- MANRESA, Ferran, « Karl Barth (1886-1968) », in *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, sous la direction de Pere Lluís Font, Barcelone, Proa, 2002, p. 923-949.
- MARQUÉS, Andreu, « Rudolf Bultmann (1884-1976) », in *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, sous la direction de Pere Lluís Font, Barcelone, Proa, 2002.
- MEHL, Roger, « Du néo-calvinisme au barthisme », *Études théologiques et religieuses*, 3 (1977), p. 403-415.
- MOTTU, Henri, « Un débat inachevé : Ragaz et Barth », in *Itinéraires socialistes chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 57-67.
- PAVAN, Antonio, MILANO, Andrea, *Persona e personalismi*, Naples, Dehoniane, 1987.
- PURY, Roland de, « Autour de Hic et Nunc », in Denis de Rougemont, *l'écrivain, l'européen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, p. 73-81.
- REYMOND, Bernard, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.
- RIVERA, Antonio, *Republicanism calvinista*, Murcie, Res publica, 1999.
- ROUGEMONT, Denis de, « Kierkegaard », *Foi et Vie*, 27 (mai 1931), p. 351-352.
- , « Le protestantisme jugé (notes et documents) », *Foi et Vie*, 45-46 (janvier-février 1933), p. 184-187.
- , « Humanisme et christianisme », *Le Semeur*, 5 (1^{er} mars 1933), p. 286-293.
- , « Protestants (La religion et le monde : ceux qui ont commencé) », *Esprit*, 6 (mars 1933), p. 1034-1037.
- , « Dialectique des fins dernières », *Hic et Nunc*, 3-4 (juillet 1933), p. 95-101.
- , « Prologue », in Carl Koch, *Soeren Kierkegaard (1813-1855)*, Paris/Genève, Je sers/Labor et Fides, 1934.
- , « L'humanité de Jésus d'après Calvin », *Les Nouvelles littéraires*, 597 (24 mars 1934), p. 4.
- , « Kierkegaard, Dostoïevski, Barth », *Les Nouvelles littéraires*, 645 (23 février 1935), p. 5.
- , « Contre Nietzsche », in *Présence*, 3, avril-mai 1935, p. 1-4.
- , « Trois traités de Jean Calvin », *Les Nouvelles littéraires*, 666 (20 juillet 1935), p. 5.
- , « Autour de Nietzsche (Petite note sur l'injustice) », *Présence*, 9 (novembre 1935), p. 30-31.
- , « Luther et la liberté (À propos du *Traité du Serf Arbitre*) », *Foi et Vie*, 2 (mars-avril 1937), p. 221-231.

- , « Retour de Nietzsche », *Esprit*, 56 (mai 1937), p. 313-315.
- , « Prologue : Luther inconnu », in Martin Luther, *Traité du Serf Arbitre*, Paris, Je sers, 1937.
- , *Journal d'une époque (1926-1946)*, Paris, Gallimard, 1968.
- , « Fédéralisme, personnalisme, œcuménisme », in *Liber Amicorum Henri Brugmans. Au service de l'Europe*, Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture, 1981.
- ROUGEMONT, Denis de, DANIEL-ROPS, « Spirituel d'abord », *L'Ordre Nouveau*, 3 (juillet 1933), p. 13-17.
- UDINA, Josep Manuel, « Anselm de Canterbury (1033-1109) », *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, sous la direction de Pere Lluís Font, Barcelone, Proa, 2002.
- VILANOVA, Evangelista, *Història de la teologia cristiana. Vol. III : segles XVIII, XIX i XX*, Barcelone, Facultat de Teologia de Catalunya/Herder, 1989.
- YETANO, Ana, *Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Síntesis, 1993.

NOTES

1. B. Ackermann, *Denis de Rougemont*, vol. I, p. 334.
2. E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, p. 487.
3. Rosino Gibellini caractérise la théologie libérale comme toute tentative théologique qui, au nom de la méthode historicocritique et de ses résultats, exige une révision dogmatique ou une relativisation de la christologie. En ce sens, l'influence libérale ne comprend pas seulement le protestantisme du XIX^e siècle, mais aussi la théologie catholique appelée modernisme, qui apparaît au cours de la première décennie du XX^e siècle (R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 22 et 165-270).
4. *Ibid.*, p. 15-22.
5. E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, p. 518-523.
6. F. Manresa, « Karl Barth (1886-1968) », p. 925.
7. Ce nom de « tout Autre » se référant à Dieu, maintenant associé à la théologie barthienne, a néanmoins comme origine Rudolf Otto qui l'a inventé dans son livre *Le Saint* (1918) pour signifier le Mystère énorme et fascinant de Dieu dans un contexte phénoménologique, contre l'usage exclusivement théologique que lui donnerait Barth (J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 80).
8. *Fides quaerens intellectum*, « la foi qui cherche à se comprendre », le fameux argument ontologique de saint Anselme, n'est rien de plus et rien de moins qu'une exigence théologique et philosophique d'expression raisonnable de la foi intrinsèque à elle-même. Sur cet aspect, voir K. Barth, *Fides quaerens intellectum* et J. M. Udina, « Anselm de Canterbury (1033-1109) », p. 259-289.
9. E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, p. 521.
10. *Ibid.*, p. 523.
11. Cf. A. Pavan, A. Milano, *Persona e personalismi*, p. 183-220. Pour clarifier le lien entre cette « auto-révélation trinitaire » et la christologie radicale qui conduit à relire toute la théologie de la christologie, il faut souligner que : « [...] le point de départ n'est pas l'incarnation du Christ mais sa préexistence, ce qui s'est passé plus tôt dans l'éternité au ciel et non ce qui s'est passé en Palestine. Il ne commence pas en bas, par la chair, mais en haut, par le Fils. [...] C'est pourquoi la pensée de Barth n'est pas seulement christologique mais également trinitaire » (F. Manresa, « Karl Barth [1886-1968] », p. 941).
12. K. Barth, « La actualidad del mensaje cristiano », p. 81-90.

13. C'est précisément la période de l'après-guerre où, en harmonie et en tant que précédent proche de l'existentialisme naissant, la pensée kierkegaardienne est complètement découverte et devient à la mode. L'auteur danois est d'abord traduit en allemand, puis, avec quelques années de retard, en français (Denis de Rougemont a également participé à ce processus, comme nous le verrons plus tard).
14. J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 80-88.
15. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 24.
16. *Ibid.*, p. 33.
17. J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 87.
18. F. Manresa, « Karl Barth (1886-1968) », p. 928.
19. H. Mottu, « Un débat inachevé ».
20. Cité in J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 108.
21. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 33.
22. K. Barth, *Dogmatique* (1932-1967). À propos de la collaboration de Denis de Rougemont, en 1934, à la traduction initiale en français du premier volume de cette œuvre monumentale, voir K. Barth et P. Maury, *Nous qui pouvons encore parler...*, p. 201.
23. J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 109-111.
24. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 33 sq.
25. J. Bosc, *Karl Barth ou la liberté de Dieu pour l'homme*, p. 25-30. J. M. Coll a même évoqué la possibilité d'une approche du personnalisme dialogique en référence à Barth, car il « étudie avant tout la dialectique théologique entre Dieu et l'humanité, et plus particulièrement entre la personne humaine et la figure divine, ainsi que la dimension théologique de la relation interhumaine » (notre traduction). Cette définition rapprocherait la théologie dialectique de celui-ci au paradigme des personnalismes dialogiques en langue allemande élaborés par Martin Buber, Rosenzweig et Ebner (J. M. Coll, « Mounier i els corrents personalistes », p. 75).
26. J. L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 110. Avec beaucoup de clarté, W.-A. Visser't Hooft signale l'erreur fréquente de lire Calvin à travers le calvinisme dans une indifférenciation trompeuse : « C'est que Calvin a trop souvent été interprété à travers le calvinisme. Ce calvinisme a fait un choix dans son héritage et a laissé de côté des aspects importants de la pensée de son maître » (W.-A. Visser't Hooft, « Préface », in A. Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 5). L'origine de cette confusion interprétative doit être attribuée à certains épigones du sociologue Max Weber. Celui-ci, dans sa thèse bien connue sur l'éthique protestante, analyse le modèle du calvinisme puritain des XVII^e et XVIII^e siècles, mais ne montre pas l'évolution subie par les idées initiales de Jean Calvin, ce qui conduit à des amalgames indiscriminés. C'est ainsi que Calvin ne consacrerait pas l'image la plus populaire et la plus sanglante de la prédestination. Mais, contrairement à son esprit, le courant du puritanisme calviniste sera ce qui établira par la suite cette image dans un effort pour rationaliser le mystère divin. Voir C. Capó, « Joan Calví (1509-1564) », p. 612.
27. J. Bosc, *Karl Barth ou la liberté de Dieu pour l'homme*, p. 23.
28. R. Mehl, « Du néo-calvinisme au barthisme », p. 407 et 412 sq.
29. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 27 sq.
30. Cf. *Ibid.*, p. 35-61 et A. Marqués, « Rudolf Bultmann (1884-1976) », p. 951-973.
31. D. de Rougemont, *Journal d'une époque (1926-1946)*, p. 329 sq.
32. *Ibid.*, p. 331 sq.
33. Cf. A. Yetano, *Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*, p. 83 sq. et J. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia*, p. 142 sq.
34. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 26 sq.
35. D. Cornu, *Karl Barth et la politique*, p. 201.
36. Pour l'analyse de ce profil controversé dans sa biographie, voir *ibid.*, p. 135-198.
37. *Ibid.*, p. 204.

38. K. Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile*.
39. D. Cornu, *Karl Barth et la politique*, p. 118.
40. Cf. A. Biéler, *L'humanisme social de Calvin* et A. Rivera, *Republicanism calvinista*.
41. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 19-24 et 30-36.
42. Voir J. Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, p. 127-138.
43. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 51-61.
44. *Ibid.*, p. 24-26.
45. R. Mehl, « Du néo-calvinisme au barthisme », p. 403-415.
46. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 24-26.
47. Voir J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*.
48. Cette relation de travail avec l'éditorial d'inspiration protestante consistait principalement à effectuer des tâches administratives (correspondance avec les auteurs, relecture ou correction d'épreuves, publicité et préparation du catalogue...), mais aussi d'autres, de nature plus intellectuelle, telles que la rédaction de comptes-rendus et d'articles de diffusion plus généraux, ainsi que la participation explicite à la traduction et aux études introductives de certaines publications.
49. B. Ackermann, *Denis de Rougemont*, vol. I, p. 17.
50. Témoignent de cette activité, parmi d'autres textes rougemontiens, les suivants : « Kierkegaard » ; « Le protestantisme jugé (notes et documents) » ; « Humanisme et christianisme » ; « Protestants (La religion et le monde : ceux qui ont commencé) » ; « Spirituel d'abord » ; prologue au volume biographique de Carl Koch, *Soeren Kierkegaard (1813-1855)* (en collaboration avec Daniel-Rops) ; « L'humanité de Jésus d'après Calvin » ; « Kierkegaard, Dostoïevski, Barth » ; « Contre Nietzsche » ; « Trois traités de Jean Calvin » ; « Autour de Nietzsche (Petite note sur l'injustice) » ; « Luther et la liberté (À propos du *Traité du Serf Arbitre*) » ; « Retour de Nietzsche » ; et, surtout, pour avoir été la première traduction du latin au français qui a été faite, avec un prologue intitulé « Luther inconnu » : Martin Luther, *Traité du Serf Arbitre*.
51. B. Ackermann, *Denis de Rougemont*, I, p. 140 sq.
52. D'après Roland de Pury : « L'œcuménisme ne doit-il pas commencer par cet enracinement de chaque partenaire ? *Hic et Nunc* avec toute sa polémique antilibérale et antiromaine sera le préambule nécessaire à un œcuménisme sérieux. Des hommes tels que P. Maury et Vissert't Hooft en sont la preuve. En tout cas, c'est le jaillissement des sources de la Réforme (avec la nuit du néopaganisme qui commençait à tomber sur le monde), qui provoquait à la fois ces rencontres et le besoin d'une revue où l'on puisse déployer sa certitude avec le maximum de liberté » (R. de Pury, « Autour de *Hic et Nunc* », p. 74).
53. Pour un aperçu de la trajectoire des 11 numéros (en 9 fascicules de novembre 1932 à janvier 1936) de *Hic et Nunc*, ainsi que pour un profil de ses cinq éditeurs (pour qui la plateforme provisoire offerte par la revue était un véritable banc d'essai où former leurs idées à l'entraînement), voir B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 62-73 ; et aussi R. de Pury, « Autour de *Hic et Nunc* », p. 80.
54. D'après Rougemont : « Pour résoudre l'opposition unité-division, il [...] faut changer de plan, et retrouver l'attitude *centrale* dont ces deux ne sont que des déviations morbides. Entre la peste et le choléra, il n'y a ni *juste milieu* ni synthèse possible. Il faut revenir à la santé. Et tout d'abord, il faut se la représenter. La santé politique et économique s'appelle fédéralisme. La santé morale et civique s'appelle personnalisme. La santé religieuse s'appelle œcuménisme. [...] La thèse directrice étant la suivante : la théologie de l'œcuménisme implique une philosophie de la personne dont l'application est une politique du fédéralisme. [...] L'œcuménisme, le personnalisme et le fédéralisme sont les aspects divers d'une seule et même attitude spirituelle. Ils s'engendrent l'un à l'autre et s'appuient mutuellement. Ils ont les mêmes structures et les

mêmes ambitions. Ils opposent également à la notion d'unité rigide celle de communion [...] » (D. de Rougemont, « Fédéralisme, personnalisme, œcuménisme », p. 124 sq. et 131).

55. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, p. 68.

56. H. Corbin, R. Jézéquel, R. de Pury, D. de Rougemont et A.-M. Schmidt, « Hic et Nunc ».

57. D. de Rougemont, « Dialectique des fins dernières ».

RÉSUMÉS

L'élaboration de tout le travail littéraire et philosophique de Denis de Rougemont indique la présence d'une philosophie chrétienne existentielle, ou même d'un noyau d'idées génératrices d'une certaine « théologie existentielle ». Identifiant la théologie protestante de Karl Barth comme arrière-plan de ce point de vue rougemontien, nous étudions tout d'abord de façon systématique l'œuvre du théologien de Bâle, ainsi que son évolution diachronique, à la lumière des événements historiques. Finalement, nous essayons d'expliquer la réception de la pensée barthienne durant les années 1930 dans les pays francophones et le lien intellectuel très étroit, créé alors, entre Karl Barth et Denis de Rougemont.

AUTEUR

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ

Universitat de València