

Institut Romand de Pastorale  
**Cahiers de l'IRP**

---

N° 42

Avril 2002

# Parler de Dieu

**Avant-propos**

*Henry MOTTU*

**Etre témoin de l'Évangile :  
transmission en plein ou  
ouverture en creux ?**

*Isabelle GRELLIER*

**La tâche du prédicateur selon  
Karl Barth, des années 20 aux  
années 60**

*Philippe CARDON-BERTALOT*

Collection « Pratiques », chez Labor et Fides à Genève :

**Nouveau : 21. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme.***

1. Pierre GISEL (éd.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL.*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête-à-tête.* (épuisé)
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.* (épuisé)
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHAEFFER, *La Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.* (épuisé)
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.* (épuisé)
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
15. Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire.*
16. Pierre BÜHLER et Carmen BURKHALTER (éd.), *Qu'est-ce qu'un pasteur ?*
17. Henry MOTTU, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements.*
18. Bernard REYMOND, *De vive voix. Oraliture et prédication.*
19. Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie.*
20. Henry MOTTU, Jérôme COTTIN, Didier HALTER et Félix MOSER, *Confessions de foi réformées contemporaines.*

## AVANT-PROPOS

Comment parler de Dieu aujourd'hui ? Telle est la redoutable question qui est l'objet de ce nouveau cahier. Aux yeux d'Isabelle Grellier, maître de conférence à Strasbourg, nous sommes appelés à être moins des « transmetteurs » ou des « représentants » de l'Évangile que ses témoins. Selon elle en effet, la catégorie du témoignage permet de passer d'une transmission de l'Évangile « en plein », qui lui paraît discutable, à une « ouverture en creux ». À la suite de Gérard Delteil et de Jean-Pierre Jossua, elle entend par là que le témoin doit se dessaisir d'une parole autoritaire en s'ouvrant à une Parole « qui advient quand elle veut ». On appréciera cette méditation qui permettra à celles et ceux qui ont la charge d'annoncer l'Évangile de se départir d'une attitude sans doute trop volontariste.

Pour sa part, le pasteur Philippe Cardon-Bertalot, auteur d'une thèse de doctorat à Strasbourg sur « Détresse et promesse de la prédication chrétienne. K. Barth, théoricien de la prédication »<sup>1</sup>, examine la tâche de la prédication selon le théologien bâlois au fil des étapes de la pensée et de la pratique de celui-ci. Il distingue après d'autres trois moments : d'abord le Barth de *l'Épître aux Romains* (Dieu comme réponse et l'homme comme question), ensuite le Barth de l'Église confessante qui conçoit la prédication comme « pure explication de l'Écriture sainte », enfin le prédicateur du pénitencier de Bâle, beaucoup plus nuancé et selon lequel « la prédication doit parler à partir de la Bible mais pas sur elle ». Il ne faut pas prêcher « sur » mais « avec » l'apôtre Paul. Grande continuité de cette pensée que l'article démontre ; grande attention de Barth, non seulement à la question du contenu, mais du comment prêcher.

---

<sup>1</sup> Cf. son article « Karl Barth, théoricien de la prédication » dans *Recherches de Science religieuse*, 86/3 (1998), p. 367-380, que je recommande aussi vivement.

Nos abonné-es trouveront ci-joint le programme du Colloque Bonhoeffer que nous préparons (23-25 septembre 2002 au Foyer John Knox à Genève). Cette rencontre, nous l'espérons, promet d'être une belle aventure commune !

Henry Mottu

## TRAVAUX DE THEOLOGIE PRATIQUE (2001-2002)

### • Mémoire de licence

Ghislaine BRETSCHER, « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va* » – en direct. *Un mémoire sur les possibilités et les limites du culte*, Université de Neuchâtel.

Christian DOUGOUD, *Le temps d'une jeunesse cantonale, réflexions sur la question des adolescents dans l'Église réformée vaudoise aux XXe et XXIe siècles*. Université de Lausanne

Nicolas GENEQUAND, *Trois Eglises sur la voie de l'unité. L'œcuménisme vécu à Meyrin entre réformés, catholiques et évangéliques*, Université de Genève.

Camille MERMOD-LECOURT, *La prédication devant le défi de l'incarnation*, Université de Genève.

### • Thèses de doctorat

Gana DASH, *A New Paradigm of Ecclesiology in India*, Université de Genève.

Didier HALTER, *Ministère pastoral et théologie. Identité personnelle et identité de la fonction*, Université de Genève.

Éric Mac NEELY, *Méthodes d'évangélisation: la fin justifie-t-elle les moyens ?*, Université de Neuchâtel.

## **ETRE TEMOIN DE L'EVANGILE : TRANSMISSION EN PLEIN OU OUVERTURE EN CREUX ?<sup>1</sup>**

**Isabelle GRELLIER,**  
**Maître de conférence, Faculté de Théologie protestante,**  
**Université Marc Bloch, Strasbourg**

« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre » ...  
« Allez, faites de toutes les nations mes disciples ». Contrairement à bien d'autres religions, la foi chrétienne comporte en elle-même une dimension missionnaire très forte. Car une bonne nouvelle demande à être partagée, elle ne prend même pleinement sens que quand elle est partagée.

Aujourd'hui, les Églises des pays occidentaux se sentent interpellées avec une force nouvelle par cette invitation à annoncer l'Évangile autour d'elles, dans des sociétés qui se découvrent profondément déchristianisées, et où l'abondance matérielle va souvent de pair avec le sentiment d'un profond vide spirituel. La responsabilité des chrétiens est effectivement engagée : s'ils trouvent dans l'Évangile un message d'espérance qui donne sens à leur vie, comment ne se sentiraient-ils pas convoqués à partager cette espérance alors que la vie n'est, pour tant de leurs contemporains, que vide et absurde ? Et s'ils ne rendent pas témoignage au Dieu de Jésus-Christ, qui le fera ? Le Dieu parole a voulu avoir besoin d'hommes et de femmes, pour témoigner de lui.

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée pour la Journée de rentrée de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, le 11 octobre 2000.

« C'est ta parole qui crée Dieu, aime à dire le poète Jean Debruynne, Dieu lui-même l'a voulu ainsi »<sup>1</sup>.

Mais la religion chrétienne ne se comprend pas seulement comme une bonne nouvelle à partager ; elle se pense aussi comme détentrice unique d'une vérité qui est le passage obligé du salut. « Le salut ne se trouve en aucun autre [qu'en Jésus-Christ] ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés », affirmait déjà Pierre devant le sanhédrin (Actes 4, 12). Cette conviction que le christianisme porte en lui comme une évidence a conduit au cours des siècles aux pires excès. La prétendue bonne nouvelle dont les chrétiens étaient porteurs a trop souvent été imposée par la force, devenant pour ses destinataires, synonyme d'injustice et de violence. Le Dieu créé par la parole des chrétiens est devenu un Dieu de haine et de malédiction.

De tels excès ne sont heureusement plus guère d'actualité dans le christianisme. Nous sommes aujourd'hui plus qu'hier conscients de la nécessaire cohérence entre le message proclamé et les moyens de l'annonce ; et cela conduit les Églises à s'interroger sur les modalités d'une évangélisation qui soit pleinement respectueuse de ses destinataires.

De façon plus radicale, c'est la prétention de leur religion à détenir le monopole de la vérité que beaucoup de chrétiens remettent en question : la relecture de l'histoire, avec la prise de conscience des injustices commises au nom de Jésus-Christ, les y incite, ainsi que l'engagement des Églises dans des dialogues inter-religieux. La question doit effectivement être posée : pouvons-nous encore aujourd'hui soutenir la prétention exclusiviste dont la foi chrétienne est porteuse ?

Je touche là à une question dogmatique centrale et difficile, à laquelle je n'ai nullement la prétention de donner une réponse ici. Je ne l'évoquerai d'ailleurs que de biais, laissant aux systématiciens la tâche de l'aborder de front. Adoptant une approche plus pratique, je voudrais plutôt réfléchir ici aux enjeux et aux conditions du

---

<sup>1</sup> Jean DEBRUYNNE, *Parole*, Paris, Desclée, 1982, p. 17.

témoignage, pour qu'il ne soit pas trop en porte-à-faux avec le message qu'il prétend véhiculer.

Ma réflexion se centrera sur la dimension interpersonnelle. Faisant ce choix, je n'oublie pas combien le cadre institutionnel influe sur le message ; mais l'annonce de l'Évangile exige une relation interpersonnelle et c'est celle-ci que je voudrais privilégier ici. Pour cela, je m'appuierai en particulier sur les travaux d'un psychologue à propos du rôle de l'éducateur spécialisé – un thème apparemment à distance du nôtre, qui me paraît pourtant susceptible d'enrichir notre démarche ; ce sont eux qui ont inspiré mon titre. Chemin faisant, je n'oublierai pas la question de fond que pose à la foi chrétienne sa conviction d'être le seul chemin possible de salut – et je ne désespère pas qu'une approche pratique puisse apporter une petite pierre à l'élaboration de ce questionnement.

## 1. EN PLEIN OU EN CREUX ?

« Annonce de l'Évangile », « transmission du message chrétien », etc., ces formules souvent utilisées pour désigner la mission chrétienne traduisent bien la compréhension commune de la fonction kérygmaticque de l'Église : annonçant l'Évangile, les chrétiens s'inscrivent dans la suite de la prédication de Jésus, dont l'activité est souvent désignée dans le Nouveau Testament par le verbe *euangeliseîn*. Ils transmettent ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, reconnaissant par là que la Parole qui les fait vivre les a précédés et qu'ils s'inscrivent dans une grande chaîne de témoins dont ils ne constituent qu'un modeste maillon.

**Ces formules ne sont pas pourtant sans ambiguïté, car elles mettent fortement l'accent sur l'émetteur de l'annonce et sur le contenu de la transmission, au risque de laisser oublier la personne visée par l'annonce, cantonnée dans un rôle essentiellement passif.** Elles suggèrent aussi l'idée que le message chrétien serait de l'ordre d'un objet à transmettre ou d'une information à faire connaître. À l'origine, l'acteur de la transmission possède quelque chose : patrimoine, croyance, savoir, dont son destinataire ne dispose pas ; par l'action de transmission, le destinataire se trouvera doté de ce qu'il n'avait pas. Un vide sera comblé en lui, un plus ajouté, dans une action qui ne fait pas de place à la réciprocité.

On le sent bien, l'analyse est simpliste. Un savoir peut à la rigueur se transmettre – et même cela reste bien difficile ; toutes les réflexions qui se développent autour de l'école montrent qu'il faut des multiples conditions pour que la transmission fonctionne ; sans un certain désir de savoir chez l'interlocuteur, sans quelque chose comme une précompréhension de sa part, pourrait-on dire en reprenant le terme bultmannien, comment pourrait-il recevoir l'information qui lui est communiquée ? On sait aussi combien la relation est importante, qui peut susciter ou bloquer ce désir, éveiller ou non la compréhension. La situation est bien plus complexe encore quand on parle de foi ; car on n'est pas alors dans le registre de l'information, mais dans celui de l'adhésion. La relation y joue un rôle encore bien plus important que dans un processus de transmission.

Ce modèle de la transmission de l'information, que l'on pourrait caractériser par le couple vide-plein, est pourtant celui qui préside à la compréhension que beaucoup de chrétiens ont de l'évangélisation – au moins ceux qui sont les plus actifs en ce domaine –. Une analyse sommaire de quelques prospectus destinés à être utilisés dans des campagnes d'évangélisation, pour la plupart publiés sous l'appellation « Mission des traités de Dijon », le montre bien. Notons que ce schéma vide-plein fonctionne généralement à deux niveaux dans ces documents : d'une part, il guide la conception de l'interaction entre les interlocuteurs, d'autre part, il apparaît de façon récurrente dans le contenu même du message.

### **Vide de la vie et plénitude de l'Évangile**

Considérons d'abord les contenus du message. La conversion à la foi chrétienne y est bien sûr présentée comme un bouleversement radical de l'existence qui oppose un avant et un après. Certains de ces feuillets jouent sur l'opposition entre la mort et la vie, avec, sous-jacent, le couple enfer – paradis, d'autres développent le motif du péché qui domine l'humain et aliène sa vie à travers la drogue, l'argent ou Satan, péché auquel est opposée la liberté que procure la foi en Christ. Mais c'est le couple vide – plein, qui apparaît le plus souvent pour décrire la nouveauté qu'apporte la conversion. Ainsi dans un feuillet intitulé *Vivre* qui s'ouvre par la question « Comment apaisez-vous votre soif de vivre ? » Cette soif est définie comme « le sentiment d'être en manque de quelque chose, quelque chose d'urgent et de nécessaire pour la vie » ; la jeune femme qui est

censée raconter son itinéraire insiste sur l'impression de vide qui persistait en elle malgré ses recherches ; ni les amis, ni la musique, ni la littérature, ni l'action politique, ni même l'engagement au service des autres ne pouvaient combler ce vide. Enfin, bien sûr, vint la rencontre avec des croyants, relatée dans un paragraphe significativement intitulé *L'âme et l'esprit rassasiés* ; le témoignage apporté est clair : « apaiser cette soif qui est en nous, c'est combler notre vie dans sa totalité. Cela seul Jésus-Christ peut le faire ». Et il n'est pas neutre que tout ce récit soit parsemé de termes qui relèvent du registre alimentaire : soif, faim, nourriture... On trouve des accents proches dans les ouvrages de Billy Graham, par exemple dans son best-seller des années 60, *La paix avec Dieu* : « Laissez-moi vous dire où nous sommes et ce que nous sommes. Nous sommes des gens vides. Nos têtes sont remplies de connaissance, mais nos âmes sont vides »<sup>1</sup> ; et sa conclusion évoque bien, en opposition, l'idée de plénitude, de surabondance même : « je sais d'où je suis venu, je sais pourquoi je suis ici, je sais où je vais – et j'ai la paix dans le cœur. Sa paix inonde mon cœur et submerge mon âme »<sup>2</sup>. Le message est clair et simple : l'Évangile est, pour ces auteurs, une plénitude qui seule peut combler la vacuité de la vie. La conversion est ce basculement qui fait passer de la soif à la satiété, du vide au plein.

Une analyse similaire sur des tracts d'évangélisation plus anciens ferait peut-être apparaître une certaine évolution, ces dernières décennies, du couple péché-salut, qui renvoie à des concepts peut-être difficiles à comprendre par nos contemporains, à la tension entre le vide et le plein. Laissons la question ouverte.

### **Une communication en plein**

Le processus de communication n'est pas sans analogie avec les contenus de l'annonce. En ce domaine encore, il s'agit souvent de remplir un vide, celui de l'ignorance du lecteur, celui que crée en lui le non-sens. La formule même qui consiste à distribuer des tracts, dans la rue, à qui n'a rien demandé, va dans ce sens. On pourrait d'ailleurs lire l'abondance de parole de certains évangélistes comme un autre symptôme de l'influence de ce schéma d'un vide à remplir ;

---

<sup>1</sup> Billy GRAHAM, *La paix avec Dieu*, Vevey, 1964, p. 20.

<sup>2</sup> Idem, p. 258.

il s'agit pour eux de transmettre à leur interlocuteur le plus possible de cette vérité qu'ils pensent détenir ; et ils ne semblent guère conscients du fait que cette abondance de parole suscite chez celui qui en est l'objet le sentiment d'être agressé plutôt qu'une impression de plénitude.

Parlant du processus de communication, j'ai utilisé le terme *interaction*, mais celui-ci, qui suppose une certaine réciprocité, n'est pas toujours pertinent. D'abord, bien sûr, parce que la formule même de tels documents ne se prête pas à une vraie relation ; ce qui rend d'ailleurs, notons-le au passage, ce type d'évangélisation fort contestable. Il existe pourtant différentes façons d'habiter cette formule, qui sont en elles-mêmes significatives de diverses compréhensions de la relation qui sous-tend la transmission. Certains des auteurs se placent dans une position de témoins, s'impliquant dans un récit personnel. D'autres s'essayent à un dialogue imaginaire avec leur lecteur ; passons sur le caractère fictif de ce dialogue pour noter qu'une telle démarche s'efforce au moins de faire une certaine place à l'interlocuteur. Dans d'autres encore, le rédacteur se place dans la position de l'enseignant, détenteur de vérités objectives qu'il fait partager à son lecteur qui les ignorait.

C'est dans ce dernier cas que le schéma d'un vide à remplir se dévoile de la façon la plus évidente ; il n'est pas pour autant absent des autres démarches. Il est en particulier sous-jacent aux appels à la conversion qui retentissent presque inmanquablement dans ces petits feuillets. Cet appel prend des formes diverses : parfois, il se déguise en question : « accepterons-nous cette offre ? » ; « crois-tu cela ? »<sup>1</sup> ; le plus souvent, il retentit comme une exhortation : « osez prendre ce risque ! n'avancez pas vers le néant, mais engagez-vous sur le chemin [...] de la confiance en Jésus-Christ. Faites-lui confiance »<sup>2</sup> ; parfois l'exhortation résonne plutôt comme un ordre : « vous devez vous convertir », si ce n'est même comme une menace « Repentez-vous ! ou périssez ! »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *La mort, une finalité ?*, prospectus distribué par la « Mission des traités de Dijon ».

<sup>2</sup> *La foi, un saut dans le vide*, idem.

<sup>3</sup> Billy GRAHAM, *op.cit.*, p. 133. Il vaut la peine de donner la citation complète : « la Bible affirme que Dieu exige la repentance : "Dieu, sans tenir compte des temps d'ignorance, annonce maintenant à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils aient à se repentir." (Le texte comporte là une note pour indiquer la référence, Actes 17, 30). C'est un  
(suite de la note à la page suivante)

L'important est surtout ici de noter que cet appel à la conversion est à peu près systématique<sup>1</sup>. Il apparaît en fait comme la raison d'être de ces textes ; l'objectif de leurs auteurs n'est pas simplement de faire connaître une bonne nouvelle, mais bien d'influencer les choix de leurs interlocuteurs ; et comment ne pas le comprendre de la part de personnes persuadées que le salut des autres est en jeu ? Ne pas le faire serait pour elles se rendre coupables de non-assistance à personne en danger. Cette démarche – qui peut être ressentie par le lecteur comme une intrusion dans sa vie privée, si ce n'est même comme une agression – traduit bien la volonté d'apporter quelque chose à celui qui en manquait, la volonté de combler un vide.

Théologiquement, une telle attitude s'appuie sur plusieurs motifs, plus ou moins formulés : le motif simple de l'obéissance, d'abord, puisque la Bible appelle explicitement à une telle évangélisation ; celui – que j'ai formulé précédemment – de la responsabilité à l'égard de l'autre : la charité chrétienne interdit qu'on se désintéresse du sort de tous ces humains qui ignorent l'Évangile ; ce motif positif peut avoir pour revers une autre motivation, moins positive, celle de la peur : ces chrétiens craignent d'être considérés comme redevables de tous ceux qui n'auront pas entendu l'Évangile. En règle générale, cette compréhension de l'évangélisation s'appuie sur une certaine conception de la vérité, une vérité objective qui est pleinement à notre portée puisqu'elle nous est tout entière donnée en la personne de Jésus et qu'elle nous est révélée à travers les textes bibliques. Nous y reviendrons. Relevons encore un dernier motif théologique, qui est en adéquation aussi bien avec le contenu du message qu'avec les méthodes employées : c'est celui du don. À la suite de Jésus qui s'est donné tout entier pour l'humanité, les chrétiens peuvent et doivent se donner eux-mêmes et donner ce qui leur est le plus cher : la foi. Et tant pis si l'autre n'avait aucune demande, c'est à temps et à

(suite de la page préc.)

commandement, un impératif. "Repentez-vous ! ou périssez !" Vous êtes-vous repenti ? En êtes-vous sûr ? ». On remarquera au passage que l'exhortation directe à se repentir et la menace qui l'accompagne sont mises entre guillemets, comme s'il s'agissait aussi d'une citation biblique !

<sup>1</sup> Sur la vingtaine de feuillets que j'ai consultés, un seul s'abstient d'un tel appel, soit que le rédacteur ait considéré qu'une exhortation explicite serait redondante, soit qu'il ait voulu marquer ainsi son refus d'empiéter sur la liberté de son interlocuteur.

contretemps qu'il faut annoncer l'Évangile ; d'ailleurs Jésus lui-même n'a pas attendu qu'on l'interroge pour annoncer la venue du Royaume... Cette attitude n'est pourtant pas sans risque : celui de se prendre pour le sauveur et de vouloir faire le salut de l'autre contre lui-même.

### **Mise en question du modèle théologique : l'Évangile entre plein et creux**

L'Évangile est donc souvent compris, par les tenants d'une évangélisation classique, comme une réalité qui vient combler le vide de nos vies humaines – en fait comme la seule réalité qui peut combler ce vide. On pourrait discuter longuement la pertinence d'une telle compréhension de la vie chrétienne et de la relation avec Dieu qui lui est sous-jacente. Je voudrais simplement ouvrir ici quelques pistes pour nuancer une telle conception.

Même si sa généralisation pose question, il serait stupide de nier totalement le diagnostic que portent sur l'être humain les tenants de cette compréhension de l'Évangile ; ce sentiment de vide est effectivement partagé par beaucoup de nos contemporains ; et si certains savent trouver un réel équilibre de vie en dehors de tout absolu, d'autres laissent paraître sous des formes diverses – qui vont de la dépression à l'hyper-activisme –, combien ce sentiment de vide rongé leur existence.

Faut-il pour autant interpréter l'Évangile tout entier du côté du plein ? À première lecture, les textes bibliques semblent bien privilégier cette dimension. La vie chrétienne y est souvent présentée comme l'expérience d'une plénitude, surtout dans les écrits johanniques et dans ceux de l'école paulinienne : Jésus manifeste en lui la plénitude de Dieu lui-même<sup>1</sup> et les disciples à leur tour connaissent cette même plénitude qui rejaillit sur eux : plénitude de la joie<sup>2</sup>, plénitude de la grâce<sup>3</sup>, plénitude de l'Esprit qui emplît l'homme de force ; l'auteur de l'épître aux Colossiens va jusqu'à affirmer : « vous vous trouvez pleinement comblés en celui

---

<sup>1</sup> Cf. Colossiens 2, 9.

<sup>2</sup> Cf. Jean 17, 3.

<sup>3</sup> « De sa plénitude, tous nous avons reçu, et grâce sur grâce », Jean 1, 16.

qui est le chef de toute autorité et de tout pouvoir »<sup>1</sup>. Notons pourtant que les épîtres deutéro-pauliniennes développent davantage cette idée que celles qui sont attribuées sans discussion à Paul ; pour ce dernier, la plénitude relève de la promesse et de l'appel, plus qu'elle n'est encore vraiment réalisée<sup>2</sup>. À côté de la plénitude joyeuse de celui qui se sait aimé de Dieu, résonne la prière de l'homme qui se heurte à la difficulté de la vie et à l'injustice du monde : « Seigneur, viens bientôt ! ». Et les deux coexistent sans cesse dans la vie chrétienne.

Faisons un pas de plus : l'expérience du vide ne peut pas être située de façon univoque du côté du « pas encore », ni du côté du péché, tandis que l'expérience de la foi ne serait que plénitude. Que serait la foi chrétienne sans le vide du tombeau au matin de Pâques ? Et même si ce vide laisse parfois les humains désespérés, comme les femmes de l'Évangile de Marc, il est pourtant fondateur de la foi. Il faut ce vide pour nous mettre en route sur ce chemin de la vérité qui n'est jamais abouti.

Dans l'Ancien Testament, la présence de Dieu, la *Schekinah*, était symbolisée par l'espace ouvert entre les ailes des chérubins sur l'arche ; espace ouvert qui indique un lieu à la fois vide et plein, comme des mains ouvertes<sup>3</sup>. Aujourd'hui, comme hier, je trouve cette image pleinement signifiante ; elle vient rappeler que la présence de Dieu est toujours en même temps présence et absence. Dieu ne sature pas notre vie de sa présence – car alors nous serions condamnés à l'immobilité et à la mort. Dieu est comme le souffle qu'on ne peut localiser, qu'on ne perçoit que lorsqu'il est déjà passé ; il est un appel à sortir de toutes nos clôtures ; il est, pour adopter une belle formule de François Bousquet, une « présence-absence qui ouvre l'avenir »<sup>4</sup>, qui ouvre pour chacun des possibles nouveaux.

On pourrait reprendre – un peu comme un paradigme d'autres récits – l'histoire des pèlerins d'Emmaüs. Cléopas et son compagnon ressentaient bien une certaine plénitude liée à la présence auprès

<sup>1</sup> Colossiens 2, 10.

<sup>2</sup> On peut par exemple se référer au chapitre 8 de l'épître aux Romains.

<sup>3</sup> Voir Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Seuil, 1977, p. 28.

<sup>4</sup> François BOUSQUET, « Une présence-absence qui ouvre l'avenir », *Christus*, n°160, octobre 1993, p. 414-423.

d'eux de cet étranger qui leur interprétait les Ecritures de façon si parlante ; mais ce n'est qu'après coup, qu'ils furent capables de la formaliser ; tant que l'étranger était avec eux, son identité restait de l'ordre de l'indicible. Il a fallu, pour qu'ils puissent le reconnaître, qu'ils reçoivent de lui le pain béni et rompu. Et juste au moment où enfin leurs yeux s'ouvrirent – comme les Ecritures s'étaient ouvertes pour eux –, Jésus disparut, les laissant à eux-mêmes. Et c'est cette absence même qui les a convoqués à témoigner et les a remis en route.

Les Béatitudes aussi viennent nous rappeler la relation paradoxale qui parcourt tout l'Évangile entre la plénitude et le manque : c'est dans leur manque même qu'ils sont déclarés heureux, ceux qui ont faim, ceux qui pleurent, ceux qui sont persécutés <sup>1</sup>. Car c'est ce manque qui les ouvre à l'altérité, celle du Royaume qui vient dans le secret, celle de Dieu.

Il faut refuser toute opposition simpliste entre plein et vide. **L'Évangile est ce qui creuse en l'humain le désir de ce Royaume qui n'est pas encore.** L'ouverture à la présence de Dieu est bien sûr source de plénitude, mais elle est aussi, comme toute ouverture, blessure, béance. Ce sont sans doute les mystiques qui ont le mieux su dire ce paradoxe : écoutons par exemple Bernard de Clairvaux : « ceux qui cherchent la présence de Dieu et soupirent après elle ont à leur portée en cette vie sa douce mémoire, non pas cependant pour en être rassasiés, mais pour que soit aiguisé leur appétit de la nourriture qui peut les rassasier. Cependant ils ne sont pas comblés, mais plus ils ont faim, plus ils sont rassasiés » <sup>2</sup>.

Le vide demeure, qui permet le désir qui met en mouvement. « Oui, il y a un vide ! s'exclame Paolo Ricca dans un beau texte de 1992. Paul Tillich appelle ce vide l'espace de Dieu, l'espace, la trace

---

<sup>1</sup> J'aime à ce propos à me référer au bel article de Jean-François COLLANGE, « Propos sur le bonheur, les Béatitudes », dans *Autres Temps* n°35, 1992, p. 39-45.

<sup>2</sup> Bernard de CLAIRVAUX, *Traité de l'amour de Dieu*, p. 85, cité par Jean-Daniel CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 112.

de son passage, le signe qu'il est venu, la promesse qu'il viendra. C'est un vide marqué par Dieu, qualifié par lui. »<sup>1</sup>

Tenter de boucher ce vide, ne serait-ce pas obstruer l'espace de Dieu ?

### **Mise en question du modèle de communication : l'apport de Paul Fustier**

S'il nous faut rester vigilants face à une compréhension de l'Évangile qui oublie la tension toujours actuelle entre présence et absence, la même vigilance doit s'exercer à l'égard d'un modèle de communication qui prétendrait remplir un vide. Bien que touchant à un champ relativement différent, les réflexions menées par le psychologue Paul Fustier à propos du rôle de l'éducateur spécialisé<sup>2</sup> me paraissent susceptibles d'éclairer notre démarche.

Analysant le fonctionnement de l'éducation spécialisée, Paul Fustier montre comment le système privilégie et suscite une réponse en plein aux demandes de ceux qui lui sont confiés. Bien sûr, il est indispensable que les structures d'hébergement collectif fournissent aux enfants dont elles ont la responsabilité le gîte et le couvert, et qu'elles répondent à leurs besoins fondamentaux. Mais leur faut-il tenter d'apporter de même « une réponse par le plein » aux demandes affectives des enfants ? Les jeunes qui sont confiés à l'éducation spécialisée sont souvent en manque profond d'affection, et leur demande est forte en ce domaine. S'appuyant sur les analyses de Winnicott, Fustier affirme que le nourrisson éduqué par une mère « normalement aimante » est amené bientôt à s'apercevoir que celle-ci, sollicitée par d'autres tâches et d'autres attaches, ne peut lui être entièrement consacrée ; le jeune enfant est amené à faire le deuil de cette mère totalement dévouée dont il avait rêvé, et ce deuil est un chemin de maturation nécessaire. L'hypothèse de Winnicott

---

<sup>1</sup> Paolo RICCA, « Message chrétien, message d'espoir, face à la peur du vide », 1992, publié dans *Acteurs de la parole*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, p. 23.

<sup>2</sup> Voir en particulier « La réponse par le plein ou le manque à combler » et « Le deuil du plein », deux articles parus dans *Sauvegarder l'enfance*, 1992, n°2, p. 171-187 et p. 152-170 ; l'ordre logique des deux articles a été inversé dans la revue ; était-ce pour illustrer ce que pourrait être une démarche en creux ? Paul Fustier est professeur émérite à l'université Lyon-Lumière II.

est que les enfants carencés affectivement sont des enfants qui n'ont pu réussir ce processus de désillusion ; la blessure reste ouverte pour eux et ils sont en recherche d'adultes qui pourraient combler cette béance. Cette demande n'est pas sans susciter un écho chez les éducateurs qui se sentent appelés à endosser le rôle de la mère entièrement dévouée – et par là même toute puissante –. Mais une telle attitude, estime Paul Fustier, empêche l'enfant de progresser en ce qu'elle favorise son fantasme de pouvoir trouver une mère parfaite et lui évite de regarder en face son manque pour l'assumer.

À ce modèle qui s'efforce de répondre le plus pleinement possible aux besoins de l'enfant, Fustier en oppose un autre, celui de la cure psychanalytique qui propose une « réponse en creux » : « ce n'est pas en comblant, en répondant à la demande que l'on vient en aide à la personne en souffrance, c'est en mettant en place au contraire un dispositif "en creux" [...] qui ne répond pas au manque, mais qui le reçoit de sorte que le sujet lui-même puisse avoir à le traiter », affirme-t-il<sup>1</sup>. Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'éducateur devrait adopter face aux enfants l'attitude de retrait qui est celle du psychanalyste, ni qu'il devrait s'interdire d'éprouver de l'affection pour eux. Mais, estime Paul Fustier, « la réussite d'une prise en charge par une relation d'accompagnement de la vie ordinaire n'est possible qu'à condition que l'on prenne en considération son nécessaire échec, dans un deuil de l'idéal de la mère dévouée » (p.160). L'éducateur doit prendre conscience qu'il est convoqué par l'enfant à se placer dans ce rôle ; il lui faut l'accepter, mais en veillant à ne pas s'identifier à ces projections ; cela exige qu'il opère en lui-même un travail de deuil, qu'il renonce à « l'illusion de pouvoir se substituer à ce qui définitivement a été perdu pour l'enfant » (p. 164), qu'il renonce à se conformer à l'idéal qui est attendu de lui par l'enfant, et aussi, souvent, par l'institution. Ce n'est que s'il effectue en lui ce travail d'acceptation et de traitement de l'échec que l'éducateur pourra, éventuellement, favoriser chez l'enfant un certain déplacement qui fera écho au sien, et l'aider à renoncer à son tour à l'illusion d'une relation de dévotion totale.

**Établissant un parallèle avec cette situation de l'éducateur spécialisé, je pose ici une thèse : celle que le**

---

<sup>1</sup> « Le deuil du plein », article cité, p. 153.

**chrétien ne pourra partager quelque chose de sa foi, que s'il renonce à l'illusion qu'il pourrait transmettre la foi à l'autre ou le convertir ; il ne pourra, éventuellement, faire entendre quelque chose du Dieu auquel il croit, que s'il abandonne toute prétention d'un quelconque résultat à ce sujet.**

C'est cette thèse que je voudrais maintenant développer, à travers quelques réflexions sur le témoignage. Comme précédemment, ces réflexions toucheront au double rapport que le témoin entretient à l'objet de son témoignage d'une part, à son interlocuteur d'autre part.

## 2. LA CATEGORIE DU TEMOIGNAGE

Plutôt que celle de transmission, je retiens donc la catégorie du témoignage qui me paraît qualifier de façon plus juste la situation du chrétien qui veut rendre compte de l'espérance qui est en lui.

Plus que l'idée de transmission, l'idée de témoignage marque combien la personne du témoin est impliquée dans sa parole. Il ne s'agit pas pour lui d'apporter quelque chose qu'il posséderait, mais de dire un peu de lui-même, d'apporter quelque chose de ce qu'il est. Il faut, pour cela, qu'il soit « in-formé par [son] message », que celui-ci « ait pris forme en [lui] et soit entièrement [sien], pleinement assimilé et intégré à [son] être »<sup>1</sup>. Sont en jeu bien sûr non seulement les mots qu'il peut prononcer, mais aussi – et d'abord – ses actes, sa façon d'être ; car si les paroles ne s'enracinaient pas dans l'épaisseur d'une vie humaine, elles ne seraient que vains discours.

### **Témoigner du Dieu qui nous échappe**

Précisons tout de suite cette implication. Face à des gens qui ne se réclament pas de la foi chrétienne, la tentation du chrétien est de se situer comme un représentant de Dieu. « Représentant » : ce mot sonne mal à nos oreilles ; il évoque ces vendeurs qui viennent nous importuner à domicile pour vendre aspirateurs ou systèmes de

---

<sup>1</sup> C. STEMPEL, *Le chemin vers l'autre*, Mulhouse, Salvator, 1994, p.92.

sécurité. Trop souvent pourtant, les Églises et les chrétiens individuellement se comprennent ainsi. « L'Église, poursuit P. Ricca dans le texte cité précédemment, n'a pas su supporter le vide comme espace de Dieu. Elle a occupé ce vide. Il fallait un Dieu plus disponible, plus accessible, plus rassurant, plus visible. Il fallait un Dieu apprivoisé, un Dieu domestiqué. L'Église a eu peur de ce vide. [...] Elle l'a rempli par les représentants de Dieu ». Elle l'a rempli en se prétendant elle-même représentante de Dieu, pleinement habilitée à parler en son nom.

Mais l'on peut se demander si, remplissant ce vide, les Églises n'ont pas en même temps effacé, ou au moins caché, la trace de Dieu...

Le chrétien est appelé à être témoin, pas représentant ; il ne doit pas chercher à remplacer Dieu, mais simplement à le désigner – ou plutôt à désigner les traces que le passage de Dieu a pu laisser. Se savoir témoin et non pas représentant, c'est accepter lucidement la distance qui existe inévitablement entre l'événement ou la personne dont on témoigne et la vérité. Le témoin est amené à renoncer à la prétention de pouvoir donner à l'autre, à travers lui, une image pleine de Dieu ; il lui faut reconnaître qu'il pourra, au mieux, faire percevoir l'ouverture que creuse en lui et dans le monde la présence-absence de Dieu.

Certes cette distance n'est pas toujours reconnue, et le risque est grand, pour le témoin, de confondre son propre témoignage avec la vérité. Il faudrait pouvoir citer ici l'ensemble de la belle communication que Jean-Denis Bredin a faite à l'Institut de France le 22 octobre 1996 : ouvrant sa réflexion par l'affirmation d'une grande proximité entre témoignage et vérité<sup>1</sup>, il introduit aussitôt le doute en passant en revue quelques catégories de faux témoins, de celui qui ment sciemment à celui qui laisse l'imaginaire recouvrir la vérité, en passant par celui qui ne sait plus distinguer la vérité et le mensonge. Et sa conclusion le conduit à interroger la notion même de vérité : « voici que la vérité s'en va ! elle quitte cette Coupole qui

---

<sup>1</sup> « La vérité ! la voici qui s'approche, à peine vêtue d'un voile, un voile transparent, un voile sans pudeur. [...] Le témoignage dit être son enfant, son disciple, son miroir. Les religions le savent, et les sciences, et les arts et l'histoire, et la justice ; parler du témoignage, c'est parler de la vérité ». cité in *Le Monde*, 23 octobre 1996, p. 14.

peut-être a trop douté d'elle. Elle me semble un peu sombre. L'oubli l'a maquillée, le mensonge caché derrière une colonne ne cesse pas de la guetter. La vérité paraît pressée. Sans doute a-t-elle rendez-vous avec l'imaginaire. Est-elle malheureuse, est-elle amoureuse ? Elle est moins rayonnante, plus timide, plus inquiète que lorsqu'elle est venue. Elle commence à ressembler à la vraie vérité. »<sup>1</sup>

C'est donc notre compréhension même de la vérité que vient interroger une réflexion sur le témoignage. Et c'est doublement vrai dans le cas du témoignage chrétien puisqu'il voudrait renvoyer à celui que l'Évangile de Jean présente comme « le chemin, la vérité et la vie ».

Mais justement parce qu'elle se réfère à une personne, la vérité chrétienne ne peut être comprise ni comme un ensemble de dogmes objectifs, ni comme un bien dont nous pourrions être propriétaires. Certes, elle n'est pas à confondre avec l'imaginaire auquel Jean-Denis Bredin semble la renvoyer un peu rapidement, mais elle est de l'ordre de la démarche. Confesser avec Jean que Jésus est « le chemin, la vérité et la vie », c'est s'engager à marcher vers l'horizon de la vérité en cheminant à la suite de Jésus. Le chrétien ne peut témoigner que de l'horizon qu'il entrevoit et de la quête qui le met en route.

Disant cela, je n'ignore pas que des médiations lui sont données pour dire quelque chose de Dieu : les écrits bibliques, le pain et le vin de la Cène, en particulier. Mais ces médiations elles-mêmes ne disent Dieu qu'en creux, elles-mêmes ne constituent que des signes de Dieu qu'il faut interpréter, et il n'est pas en notre pouvoir que ces signes deviennent pour l'autre traces de Dieu.

Nul sans doute n'a su mieux que Bultmann dire à la fois la nécessité et l'impossibilité du témoignage pour parler de Dieu. Le paradoxe qu'il développe à ce propos<sup>2</sup> mérite d'être rappelé et médité. On ne peut parler *sur* Dieu, affirme-t-il, car « partout où l'idée "Dieu" est conçue, elle signifie que Dieu est le Tout-puissant, c'est-à-dire la réalité qui détermine tout » (p. 35). Ce qui est incompatible avec la prétention à avoir un point de vue extérieur

<sup>1</sup> Idem.

<sup>2</sup> Dans « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? », paru dans *Foi et Compréhension*, tome 1, Paris, Seuil, 1970, p. 35-47.

sur Dieu. Parler de Dieu par énoncés scientifiques, c'est en fait se situer à l'extérieur de la réalité effective de son existence, en dehors de Dieu, et c'est donc parler de toute autre chose que de Dieu.

« Il est donc clair, poursuit-il, que si l'on veut parler de Dieu, il faut nécessairement parler de soi-même » (p. 37), car nous ne pouvons parler de Dieu que de l'intérieur de notre propre existence ; nous ne connaissons pas Dieu en soi, nous ne connaissons que le Dieu pour nous, qui détermine notre existence concrète. Mais comment, en parlant de nous, pourrions-nous prétendre parler du Dieu tout autre ? « Tout discours sur l'expérience et sur la vie intérieure serait un discours sur quelque chose d'humain » (p. 38). « Si donc nous voulons parler de Dieu, nous ne pouvons manifestement pas le faire en commençant par parler de nos expériences et de notre vie intérieure qui, dans la mesure où nous l'objectivons, a perdu son caractère existentiel » (p. 38). Ce qui nous renvoie à l'impossible prétention de parler sur Dieu.

Est-ce à dire qu'il n'y aurait pour l'être humain aucune possibilité de parler de Dieu, et qu'il devrait renoncer à en parler ? « La décision sur ce point appartient à Dieu et il ne nous est laissé que le devoir de parler ou de se taire, que le devoir d'agir ou de ne pas agir » (p. 43). Ce n'est en fait que par Dieu que nous devons et que nous pouvons alors parler de Dieu, et ce devoir « échappe entièrement à notre disposition » (p. 44).

Ce que nous rappelle avec force ce paradoxe, c'est le caractère nécessaire du témoignage, mais en même temps sa vanité quand il est une initiative humaine. En lui-même, le témoignage humain ne peut rien dire de Dieu, il n'en dit quelque chose que quand Dieu lui-même s'en empare.

Le témoin ne peut faire entendre quelque chose de Dieu que s'il renonce à l'illusion qu'il pourrait conduire l'autre à Dieu ; telle était mon hypothèse. Je peux maintenant l'explicitier : **le témoin ne peut faire entendre quelque chose d'un Dieu tout autre, d'un Dieu qui dépasse la compréhension humaine s'il ne se départit pas de la prétention de pouvoir justement parler de Dieu ; il ne peut pas témoigner d'un Dieu dont la quête entraîne ceux qui le cherchent sur des chemins nouveaux s'il s' imagine propriétaire, ou au moins concessionnaire garanti, de ce Dieu.**

## Liberté et réciprocité dans la relation avec l'autre

Mais cette compréhension même de la relation qu'il entretient avec Dieu ne peut être sans implications sur la relation que le témoin entretient avec les autres, et donc sur les modalités de son témoignage ; car celles-ci doivent être en congruence avec la parole qui l'habite.

J'ai noté précédemment la pression que, dans une attitude de peur, ceux qui prétendent témoigner de Dieu exercent trop souvent sur leurs interlocuteurs pour les inciter à la conversion. Si c'est la peur qui les met en mouvement et l'obligation de témoigner, ou s'ils jouent sur la peur de leurs interlocuteurs, comment pourront-ils témoigner d'un Dieu qui libère ? Et s'ils usent de pressions sur les autres, comment pourront-ils faire entendre quelque chose d'un Dieu qui a renoncé à sa condition divine pour se faire serviteur et qui a choisi les choses faibles pour confondre les fortes ?

Témoigner du Dieu de Jésus-Christ exige d'abandonner toute volonté de mainmise sur l'autre, pour lui permettre de découvrir son propre cheminement ; témoigner exige de laisser pleinement place à la parole de l'autre, pour lui permettre d'entamer un chemin de dialogue avec le Dieu qui appelle chaque humain à une relation de vis-à-vis avec lui. Il ne peut y avoir de témoignage sans une liberté partagée par chacun des deux partenaires de la rencontre, la liberté de l'un se nourrissant de celle de l'autre. Le témoignage se fait là encore démarche en creux qui ouvre à l'interlocuteur un espace où il puisse se sentir pleinement reconnu tel qu'il est, un espace qui suscite chez lui le désir et la possibilité de se mettre en route.

Cette liberté partagée est la place laissée à l'autre pour qu'il puisse être pleinement lui-même ; c'est aussi la place laissée au Dieu qui propose la relation sans écraser son vis-à-vis, qui suscite la foi sans l'imposer.

C'est dire que le témoignage sera plus souvent silence que parole ; « un blanc dans le texte, une plage de silence, un creux soudain au sein du discours devraient être l'initiale inscription de Dieu dans la parole ou l'écriture. Adresse pour suspendre le souffle ? non : véridique aveu de notre impéritie durable » affirme J.P.Jossua<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jean-Pierre JOSSUA, *La condition du témoin*, Paris, Cerf, 1984, p. 34.

Laisser ainsi de l'espace à l'autre, n'est-ce pas d'ailleurs s'en laisser aussi à soi-même ? de l'espace pour la liberté d'être soi-même, avec ses incertitudes et ses échecs, avec le pardon offert malgré tout. Le témoignage n'a de sens, disais-je, que s'il s'inscrit dans l'épaisseur d'une vie ; simplement, ce n'est pas de sa propre perfection que le chrétien est appelé à témoigner, mais de la grâce qui veut irriguer sa vie. On est là encore dans le registre d'un témoignage en creux qui fait signe d'une vie nouvelle offerte, mais jamais pleinement réalisée.

Etre témoin, c'est d'une certaine façon accepter de rencontrer l'autre avec les mains ouvertes ; les mains ouvertes de celui qui sait qu'elles ne peuvent contenir Dieu, mais que peut-être il voudra bien les habiter ; les mains ouvertes de celui qui sait qu'il vit de la grâce qu'il reçoit. Et peut-être cet espace vide pourra-t-il devenir d'une certaine façon un signe du passage de Dieu...

Mais ce n'est pas seulement par souci de ne pas empiéter sur la liberté de l'autre que le témoignage exige de laisser place à la parole de l'autre, ni simplement pour lui annoncer l'Évangile d'une façon plus appropriée ; c'est aussi pour pouvoir recevoir de lui, dans le dialogue, cette vérité dont le témoin est en quête. La vérité chrétienne est de l'ordre d'un cheminement, ai-je affirmé précédemment ; je dirais volontiers avec Gérard Delteil qu'elle est aussi de l'ordre de la rencontre. L'autre, quel qu'il soit, peut devenir pour le chrétien témoin de l'Évangile, il peut être pour lui l'occasion d'une rencontre nouvelle avec Dieu. « Le mystère et la promesse du témoignage tiennent à ce que cette vérité est déjà présente chez celui qui est avec qui je vais la partager, affirme Gérard Delteil <sup>1</sup>. Ainsi le témoin est en même temps celui qui donne et celui qui reçoit : il vient de Jésus-Christ et il va vers lui. C'est pourquoi la vérité chrétienne n'est jamais figée, mais toujours à découvrir, et elle ne se trouve sans cesse à nouveau que dans cette relation où elle se partage. [...] C'est une vérité qui est de l'ordre de la rencontre, non de la possession ». Il ne peut y avoir de témoignage sans une vraie réciprocité dans la relation.

---

<sup>1</sup> Gérard DELTEIL, « Prosélytisme et évangélisation », *Actes du LV<sup>e</sup> synode national de l'ERF* (Orthez 1963), p. 184.

## CONCLUSION

Il est temps de conclure. J'ai voulu souligner quelques-unes des conditions du témoignage : implication du témoin dans sa parole et pourtant conscience de la distance qui la sépare de Dieu ; liberté partagée dans la rencontre ; ouverture à une réciprocité où chacun peut devenir pour l'autre un témoin de la vérité. Le chrétien ne peut être, éventuellement, pour d'autres l'occasion d'une étape sur leur route vers Dieu que s'il prend conscience qu'il lui est impossible d'être l'acteur de la conversion ou du cheminement de foi de son interlocuteur ; il faut ce détachement pour permettre à l'autre de devenir pleinement sujet dans sa propre rencontre avec Dieu, pour que puisse se produire à sa façon la subtile alchimie de la relation entre Dieu et l'être humain. Abandonnant l'illusion qu'il pourrait être le sauveur des autres, le croyant se découvre simplement engagé dans une relation de compagnonnage avec ceux qui cheminent en recherche de la vérité.

L'appel à être témoin demeure ; non pas comme un rôle à endosser, mais comme une condition de vie qui implique l'être entier<sup>1</sup> ; non comme la transmission d'une vérité, mais comme une quête toujours poursuivie ; non comme une exigence systématique à témoigner, ni comme une démarche volontariste, mais comme une ouverture à la parole qui advient quand elle veut.

Ces quelques réflexions m'incitent encore à revenir à la difficile question du caractère exclusiviste de la foi chrétienne. Je voudrais poser ici une hypothèse, qui reste à approfondir, mais que je laisse simplement à votre critique et à votre sagacité. Je dirais volontiers que ce qui fait de l'Évangile un passage privilégié vers Dieu, c'est justement qu'il nous invite à refuser d'imposer à l'autre notre propre chemin. Ou pour le dire autrement : peut-être seule la confession d'un Dieu qui a lui-même renoncé à exercer sa toute-puissance peut-elle nous libérer des pouvoirs qui aliènent nos vies et nous conduire à vivre dans le respect les uns des autres...

---

<sup>1</sup> Voir l'ouvrage déjà cité de Jean-Pierre JOSSUA, en particulier les pages 63-64.

Je vous ai entraînés dans un style un peu inhabituel dans notre Faculté, plus méditatif que purement scientifique. Peut-être est-ce le privilège, et aussi l'exigence, de la théologie pratique que de faire place à cette dimension. Merci d'avoir fait ce bout de route avec moi.

## **LA TACHE DU PREDICATEUR SELON BARTH, DES ANNEES 1920 AUX ANNEES 1960.**

**Philippe CARDON-BERTALOT**  
Docteur en théologie

**Introduction : La prédication, « événement central de la vie de l'Église ».**

Étudier comment Barth entendait la tâche du prédicateur, c'est se placer d'emblée au cœur même de sa perspective. Il nous semble en effet que nous pourrions aisément convaincre de l'aspect essentiel de cette doctrine dans l'ensemble de cette œuvre, et de son rôle moteur. La preuve en est même déjà faite. Barth le premier a toujours laissé entendre qu'il avait été d'abord motivé par la question de la prédication<sup>1</sup>. Les circonstances mêmes – liées à son ministère pastoral à Safenwil – qui le conduisirent à remettre en cause l'enseignement libéral qu'il avait reçu et auquel il avait profondément adhéré justifient que nous tenions pour centrale sa réflexion sur le prédicateur et la prédication. Il y a d'ailleurs, chez ceux qui ont étudié Karl Barth, un consensus presque total pour confirmer le jugement. Nous osons donc affirmer que toute sa

---

<sup>1</sup> BARTH, 1966, p.130. Cf. BARTH, 1927, p.18 : « la prédication ecclésiale est l'origine méthodologique et le but pratique de la dogmatique ». Les principales œuvres de Barth et de ses commentateurs sont citées ci-dessous en abrégé par le nom de l'auteur et l'année de la publication. Pour les traductions françaises, l'année indiquée est celle de la traduction. Les indications complètes de titre et d'éditeur sont regroupées dans la bibliographie finale. La *Dogmatique* est citée : Barth, 1953, suivi du n° du fascicule et de la page.

théologie s'est élaborée à partir d'une réflexion sur la situation homilétique et son caractère problématique.

Par « question de la prédication », il faut entendre un problème proprement pastoral : comment 'bien' accomplir la tâche pour laquelle le ministre a reçu vocation ? Pasteur, Karl Barth traversa une crise existentielle de motivation. Quel sens avait une tâche – le sermon dominical – qui lui donnait tant de souci, de peine, et de fatigue ? Quelle légitimation pouvait-on lui donner ? Quel but lui était proposé ? Dans son ouvrage sur la prédication de Karl Barth, A. Denecke reconnaît et souligne tout particulièrement cette priorité constante de la question homilétique. Elle est le lieu principal d'élaboration et de vérification de la doctrine théologique pour le pasteur de Safenwil puis pour le professeur de théologie qu'il devint. Cependant, Denecke affirme que pour Karl Barth la détresse de la prédication a été aggravée par sa rupture avec la théologie libérale, et non l'inverse. Il faudrait donc affirmer que ce tournant théologique a permis à Karl Barth de découvrir la vraie profondeur et la vraie raison de son insurmontable **détresse** : « Le thème de l'Église, c'est, précisément réellement, la Parole de Dieu... mais Parole de **Dieu** entendue par des oreilles **humaines** et prononcées par des lèvres **humaines**... l'homme doit, nécessairement et sans cesse, entendre et prononcer les choses qui auprès de **Dieu** sont **vraies** et qui **cessent** d'être vraies dès que c'est lui qui les entend et les prononce »<sup>1</sup>.

\*\*\*

Et Barth de demander : « Avons-nous compris que l'exigence d'aujourd'hui c'est une nouvelle orientation vers Dieu de toute notre vie... ? »<sup>2</sup>

Comment y réussir ? Barth propose pour ce faire que l'on se rappelle que **la tâche du pasteur consistait à prêcher la Parole de Dieu**. Tel est le contenu de sa redécouverte. La prédication de la Parole de Dieu est pour Karl Barth l'unique « mission » confiée à l'Église<sup>3</sup>. Celle-ci n'existe que pour et par cette

---

<sup>1</sup> BARTH, 1972, p.327. Cf. A. DENECKE, 1989, p.22s.

<sup>2</sup> BARTH, 1966, p.81.

<sup>3</sup> BARTH, 1966, p.153 ; 1927, p.23 ; 1953, 1, p.51.

mission. Ainsi, toujours selon Barth, elle ne peut substituer à cette préoccupation aucune autre tâche qu'elle se donnerait à elle-même.

Mais il a interprété différemment au cours de sa carrière ce qu'il entendait par l'accomplissement de cette tâche au plan formel et pratique. Nous allons distinguer, dans un ordre chronologique, trois modalités successives d'exposition de celle-ci.

## I. « LA SITUATION DU DIMANCHE MATIN » : DIEU COMME « REPONSE », L'HOMME COMME « QUESTION ».

Le principal devoir que Barth impute au prédicateur dans les années vingt était la formulation et la résolution de la problématique existentielle humaine<sup>1</sup>. Quand la prédication y réussit, les fidèles ne viennent pas alors en vain le trouver comme celui qui doit pouvoir répondre à leurs interrogations. Pour correspondre à l'attente de ceux-ci, si problématiquement formulée, si ignorante de ses vrais motifs soit-elle, il faut selon notre auteur que le prédicateur recoure à cette disponibilité sans cesse renouvelée pour l'écoute de la Parole de Dieu qu'il a essayé de pratiquer lui-même en tant que pasteur de Safenwil, et qui est le fondement d'une authentique *theologia viatorum*...

Si elle cesse de pratiquer cette écoute, l'Église ne peut accomplir sa tâche, même si elle compte sur l'éloquence de ses pasteurs – tentation contre laquelle Kierkegaard et la tradition réformée mettaient déjà en garde<sup>2</sup>. Même si la philosophie pose également la question qui parcourt la prédication et tente d'y répondre, seule la Parole de Dieu peut éclairer véritablement la situation humaine. Le seul recours qui reste dès lors au prédicateur est l'enracinement dans l'Écriture<sup>3</sup>. Dès cette époque, Barth n'admet pas d'autre norme pour la prédication que la Bible, de sorte que P. Vivarès peut écrire avec juste raison, en parlant d'une époque bien postérieure, mais cela concerne l'ensemble de l'homilétique de notre auteur, que, pour Barth, « le témoignage des apôtres est constitutif de l'existence de

<sup>1</sup> BARTH, 1966, p.206, 215. Cf. DELHOUGNE, 1983, p.116.

<sup>2</sup> VIALLANEIX 1977, p.116, 156. SCHELD, 1989, 237. GENEST, 1995, p.161, note néanmoins à ce propos que Barth recoure avec abondance à la rhétorique dans ses prédications des années vingt.

<sup>3</sup> BARTH, 1966, p.230.

l'Église » : la « vérité » de la prédication « réside dans son authentification apostolique retrouvée à partir de l'Écriture » <sup>1</sup>. *Sola scriptura*, c'est bien ainsi que s'énonce la plus « dangereuse audace... des Réformateurs, quand ils osèrent proclamer que la Parole de Dieu, exprimée dans l'Écriture sainte, est le fondement et le but de l'Église » <sup>2</sup> ...

\*\*\*

Ainsi, face au prédicateur en chaire, comme face aux fidèles rassemblés pour le culte, Barth place une Bible « ouverte ». Il y voit, comme il le dira plus tard, « l'instrument concret qui rappelle à l'Église le souvenir de la révélation intervenue, l'attente de la révélation future et l'obligation de prêcher » <sup>3</sup>. C'est là « l'autre aspect de la situation du dimanche matin » : confrontation entre le contenu polymorphe, déroutant, si lointain par beaucoup d'aspects des Écritures, et les problèmes des hommes, ceux de la vie quotidienne. L'époque lointaine de sa rédaction, « son caractère étranger » ou la concurrence des grands courants de pensée littéraires ou philosophiques n'effraient pas Barth. Cela ne le fait pas reculer dans son intention de se référer aux Écritures. Car ce ne sont pas ces facteurs, pourtant si souvent évoqués, qui rendent la Bible réellement 'difficile' !

Comment parvenir à relier la Bible et la vie, la vie et la Bible ? Sur ce point, le pasteur en chaire est renvoyé perpétuellement « de Charybde en Scylla ». Ou bien il explique la Bible, mais risque de se livrer à un exercice qui demeure problématique pour son auditoire. Ou bien il s'affronte aux questions humaines, mais alors comment ne pas être tenté d'oublier le message biblique pour le faire de la façon la plus efficace possible ? Le pasteur doit parler, « à des hommes aux prises avec les contradictions inouïes de la vie », du message de la Bible qui est « non moins inouï » – et les amener à l'écouter <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> VIVARES, 1983, p.114.

<sup>2</sup> BARTH, 1966, p.140

<sup>3</sup> BARTH, 1966, p.143 ; 1953, 1, p.107.

<sup>4</sup> BARTH, 1966. p.130, 140, 143.

En quoi ce message est-il inouï ? Pourquoi faut-il constater que ce n'est « qu'après avoir épuisé toutes les autres possibilités » que l'on choisit d'ouvrir une Bible qui trouble tant ?<sup>1</sup>

Barth répond en deux temps.

1. « Tout d'abord, c'est elle qui, la première, donne leur acuité et leur sens véritable aux questions des hommes, si bien qu'elle conduit le plus timoré, le plus mortifié, le plus désespéré au bord d'un abîme dont il ne se doutait pas... maintenant seulement se pose la question suprême. Nos interrogations étaient-elles sérieuses ? Est-ce vraiment Dieu que nous voulions chercher ? » En parlant de 'péché', elle manifeste en outre notre responsabilité dans la détresse dont nous sommes prisonniers.
2. « Même sous leur forme la plus haute, les questions que pose la vie humaine ne sont que des questions ; des questions dont la réponse serait quelque chose d'autre, de différent, d'extérieur. Pour la Bible au contraire, les vraies questions de la vie humaine, dans laquelle se traduit l'inévitable recherche de Dieu, sont telles que l'on ne peut ni parler, ni entendre parler de 'questions' sans connaître déjà la 'réponse' ». À la lumière de la Bible, Barth s'essaie donc à poser les questions humaines à partir de la réponse qui nous remet en cause, réalité qui n'est normalement ressentie que très confusément<sup>2</sup>.

Quel que soit le désarroi propre de Barth, par le recours à la Bible, il estime être en situation de soulager véritablement la détresse de son auditoire. Il pense qu'en agissant autrement, il ne répondra pas à l'attente de ceux qui viennent le trouver en tant que pasteur<sup>3</sup>. Grâce à la Bible, il peut comprendre les demandes qui lui sont adressées plus profondément que ceux-là mêmes qui les formulent. Il peut ainsi répondre valablement aux questions vitales de l'humanité. Mais, pour y parvenir, il faut pénétrer « profondément », « par amour », dans la blessure de celles et ceux qui s'approchent de l'Église. Y-a-t-il là une contradiction ?

---

<sup>1</sup> Idem, p.137

<sup>2</sup> Idem, p.144-147.

<sup>3</sup> Idem, p.143-144, 146.

Seulement en apparence. Aimer véritablement, « c'est aider à vivre ». Mais pour ce faire, il faut d'abord élargir la blessure par le recours à la Bible, plonger les fidèles dans de nouvelles réflexions bien plus profondes que celles qu'ils ne se font autrement. Au lieu de dénouer l'énigme de l'existence humaine, Barth en propose une nouvelle. Il manifeste que ce dont souffre l'être humain, c'est de l'absence de Dieu<sup>1</sup>.

\*\*\*

Barth ne tente pas à cette époque d'établir une analogie directe entre la situation de ses auditeurs et celle décrite par tel ou tel texte biblique. Il s'agit moins pour lui, comme le note H. Genest, de prêcher un texte, en incluant les fidèles dans le texte, que de prêcher le message biblique, et de confronter l'auditoire à sa relation fondamentale à Dieu<sup>2</sup> dont il fait alors, nécessairement, une présentation relativement 'intemporelle' et 'abstraite'. La prédication personnelle de Barth à cette époque exprime d'ailleurs avant tout ses propres recherches, ses interrogations, les étapes de sa réflexion, plutôt que ses certitudes, ainsi que G. Casalis l'a montré. C'est donc faussement que J. Hermelink oppose la détresse confessée par le prédicateur de Safenwil à son attitude déterminée en chaire<sup>3</sup>. La seule certitude de Barth alors est qu'il doit inlassablement chercher une réponse à la quête existentielle humaine. C'est là toute sa détermination.

Cette perspective, d'ailleurs, ne va pas sans poser quelques problèmes d'ordre strictement pastoral, car il peut paraître que le culte n'est pas le lieu le plus approprié pour qu'un pasteur transmette aux fidèles ses propres tourments théologiques ou même spirituels ! Cependant Barth fait le pari que ses interrogations recourent fondamentalement celles de toute l'humanité devant la Bible. Nous sommes tous des 'chercheurs de sens' qui doivent s'interroger en commun. Et la prédication est un moment significatif pour cet échange.

---

<sup>1</sup> Idem, p.206. BARTH, 1985, p.94

<sup>2</sup> GENEST, 1995, p.102

<sup>3</sup> CASALIS, 1966, p.63. HERMELINK, 1987, p.449.

La parole de la prédication ne peut donc être « convaincante » que si elle est prononcée dans le cadre d'une « interrogation ». C'est ainsi et seulement ainsi que Barth peut annoncer la rémission des péchés, la possibilité, en tant qu'œuvre de Dieu, de résolution de la contradiction de l'existence humaine. Ainsi, la rémission des péchés n'a rien à voir, soutient-il, avec l'élaboration humaine, de type religieux, d'une échappée hors de la crise qui nous frappe, ni même avec l'énonciation 'magique' du nom de Jésus-Christ<sup>1</sup>.

\*\*\*

La question demeure une question, même quand la réponse se fait jour – précisément parce que la question surgit de la réponse. La réponse n'affaiblit jamais « le sérieux de la question ». **En ce sens la prédication de la réponse constitue la prédication de la question.** Barth conçoit donc ainsi l'office de la Bible : elle **radicalise** la question humaine et **manifeste** qu'il y est déjà répondu par la révélation<sup>2</sup>.

Ainsi le pasteur doit annoncer la véritable et douloureuse connaissance des limites humaines qui dans la Bible aboutit au message de la croix. Il doit inscrire cette connaissance dans l'ensemble des circonstances de la vie. C'est ainsi qu'il invite celles et ceux qui sont fatigués et chargés à accepter le joug léger du Christ<sup>3</sup> (Cf. Matthieu 11, 28-29). Néanmoins, Barth n'oublie pas que le message de la croix implique que Jésus-Christ a porté nos péchés pour vaincre la mort éternelle à notre place. La certitude évangélique est que tout est accompli. « Dieu est la plénitude du 'oui' (la réponse) ; ce n'est qu'afin que nous comprenions qu'il est Dieu que nous devons passer par son 'non' (la question) ». En présence de l'ombre de la mort qui « couvre » toute réalité, Barth se voit donc contraint de placer « un immense signe négatif devant toute la parenthèse de l'existence »<sup>4</sup>. Mais cette équivalence du 'oui' et du

<sup>1</sup> BARTH, 1966, p.155 ; 1985, p.93-94 ; 1927, p.73.

<sup>2</sup> BARTH, 1966, p.143-144 ; 1985, p.100 ; 1927, p.74s., 77s.

<sup>3</sup> BARTH, 1966, p.146.

<sup>4</sup> BARTH, 1966, p.204-205, avec référence à Barth, 1972, p.455. C'est donc bien à tort que HERMELINK, 1987, p.449 (mais il n'est pas le seul à commettre ce contresens), croit que Barth met à cette époque l'accent sur (suite de la note à la page suivante)

'non' en implique aussi d'autres selon notre auteur. Si le non de Dieu à l'homme est son oui, alors « **Ce jugement est grâce. Cette condamnation est pardon. Cette mort est vie. Cet enfer est le ciel. Ce Dieu redoutable est le Père plein d'amour qui retient l'enfant prodigue dans ses bras. Le crucifié est le ressuscité. Et le message de la croix est en même temps celui de la vie éternelle** »<sup>1</sup>.

Barth, en se référant à la croix, refuse que la Bible, et donc la prédication, donne une preuve directe de l'existence de Dieu ou de la vérité de la révélation, une raison pertinente et convaincante de faire confiance à la promesse qu'elle énonce. Seul Dieu peut donner la preuve que l'homme parle de lui. Et moins l'homme connaît sa situation, plus elle est grave, plus la fonction du prédicateur est ardue<sup>2</sup> ! **En conséquence, Barth sent bien que pour les fidèles aussi la prédication représente une épreuve.** Bien qu'il n'en aille pas tout à fait de même pour eux que pour le prédicateur, leur foi est remise en cause. Les paroles du sermon les interrogent : comment les distinguer de tant d'autres paroles qui prétendent dire la vérité alors que la prédication chrétienne est un exercice dont la pertinence se prouve si mal ? Cependant, il faut que les prédicateurs acceptent de ne pas être humainement crédibles pour devenir « dignes de foi ». L'Église ne peut donc donner que cette seule réponse : celle de l'annonce de la révélation du Christ crucifié et ressuscité. Pour qu'elle soit reçue, il faut chercher la question humaine qui corresponde à cette réponse chez les hommes qui frappent à sa porte, et inviter à chercher Dieu tel qu'il se présente, lui qui « demeure dans une lumière inaccessible ».

Barth estime néanmoins que le pasteur doit répondre en dépit de tous ces obstacles, sinon « l'Église sera délaissée ». Les gens iront ailleurs exprimer leur inquiétude et chercher les réponses qu'ils ne trouvent pas auprès de lui, ce qui arrive le plus souvent, « aux réunions méthodistes, communistes ou anthroposophiques »<sup>3</sup>.

---

(suite de la page préc.)

la destruction du vieil homme plutôt que sur la révélation de l'homme nouveau.

<sup>1</sup> BARTH, 1966, p.147.

<sup>2</sup> Idem, p.207.

<sup>3</sup> Idem, p.139.

## II. LA PREDICATION « PURE EXPLICATION DE L'ECRITURE SAINTE ».

À rebours de son approche très globale de la Bible dans ses prédications, et dans ses conseils homilétiques des années précédentes, Barth a privilégié dans les années trente, et jusque vers 1940<sup>1</sup>, une conception de la prédication connue sous le nom de « pure explication (*reine Auslegung*) de l'Écriture sainte ». Cette conception passe souvent pour typique de la manière barthienne de concevoir la prédication, bien qu'elle ne constitue en fait qu'une phase relativement brève de sa réflexion homilétique. La propre prédication de Barth nous montre que lui-même a toujours fortement relativisé dans la pratique le tranchant de ses affirmations théoriques. De plus, à cette époque, il a théorisé cette forme de prédication avant même de la pratiquer de façon conséquente<sup>2</sup>.

Qu'entendait Barth par l'expression *reine Auslegung*? Il s'agissait pour lui de proposer une prédication basée sur l'exégèse de l'Écriture, menée « dans un esprit de fidélité au texte » par l'emploi de tous les moyens scientifiques disponibles à cet effet<sup>3</sup>. Cette phase 'purement' exégétique correspond par ailleurs à une phase 'purement' christologique de l'homilétique barthienne, débutée elle dans les années vingt, mais qui ne se contente plus, comme dans les premiers temps, d'être seulement annonce du Christ. Les moments de l'explication (*explicatio*) et de l'application (*applicatio*), subordonnés à la donnée précédente trouvent désormais grâce aux yeux de Barth<sup>4</sup>, afin que la prédication ne se transforme pas en « un cours de théologie populaire » ce que craignait justement E. Lange.

<sup>1</sup> DENECKE, 1989, p.139. Après cette date, et jusqu'à ce qu'il devienne dans les années 1950 l'aumônier du pénitencier de Bâle, Barth prêche relativement rarement sans que la raison en soit absolument claire (il est possible qu'il soit alors tout simplement trop absorbé par ses tâches professorales et autres).

<sup>2</sup> GENEST, 1995, p.163s. Cet auteur montre que si Barth se tourne dès 1929 vers l'homélie, il ne pratique la forme de prédication dont nous exposons la théorie dans ce paragraphe qu'après 1933.

<sup>3</sup> BARTH, 1956, p.200. Cf. STARKLOFF, 1969, p.127.

<sup>4</sup> GENEST, 1995, p.105, 159. À propos de l'emploi de ces concepts par Calvin, Cf. STAUFFER, 1953, p.81.

Cette prédication refuse de se fixer aucun 'thème', 'sujet' ou 'but'. Cela se marque par la disparition après juillet 1935 des titres qui ornaient jusque alors les sermons de Barth, ainsi que de toute introduction ou conclusion <sup>1</sup>. Elle veut seulement « expliquer » le témoignage des Apôtres et des prophètes, et ainsi servir, en l'annonçant, la Parole que Dieu dit lui-même. Il est donc normal que Barth recommande l'homélie, en évitant les textes courts qui se prêtent davantage au risque de la thématization. Dans son recueil de prédications, *Fürchte dich nicht*, Barth en arrive à affirmer que « toute la misère du protestantisme moderne... peut aussi se résumer dans cette constatation : sa prédication est devenue une prédication thématique... La prédication thématique... était et reste l'application pratique de la liaison établie par le néo-protestantisme de la théologie biblique et naturelle... » <sup>2</sup>. Notre auteur recommande en plus au prédicateur de rédiger entièrement son discours, pour ne laisser aucune place au hasard ou à l'inspiration du moment <sup>3</sup>.

\*\*\*

Si D. Bonhoeffer, ou plus récemment, mais moins formellement, R. Bohren ont défendu cette forme de prédication, les thèses de Barth furent attaquées déjà dans les années soixante par W. Trillhaas ou J.M. Chapuis. Ce dernier voulait réserver ce type de prédication au sermon culturel, préconisant la prédication thématique pour l'annonce missionnaire de l'Évangile. O. Weber crut même devoir rappeler contre Barth que, dans les premiers temps de l'Église ou même encore au temps de la Réformation, l'homélie n'était pas la règle. De plus, tout texte constituant une unité possède un thème déterminable. L'opposition entre homélie et prédication thématique est donc factice. Par la suite, Chr. Möller a vu dans la théorie barthienne une véritable réduction en esclavage de la prédication car elle la réduirait à une vérité 'anhistorique'. Quant à W. Grünberg, il estima que cette prédication basée sur l'exégèse conduisait le prédicateur, de manière erronée et fallacieuse, à se croire le dépositaire d'une méthode l'assurant

---

<sup>1</sup> GENEST, 1995, p.160, 164.

<sup>2</sup> BARTH, 1949, p.38.

<sup>3</sup> CASALIS, 1966, p.62.

d'annoncer la Parole de Dieu. Et il est vrai que D. Bonhoeffer, sinon Barth lui-même, pensait que l'homélie ainsi conçue permettait de surmonter plus aisément la détresse inhérente à la tâche du prédicateur <sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit de la justesse de ces critiques, notons qu'au moment du *Kirchenkampf* la prédication purement exégétique a représenté un instrument de combat contre les *Deutsche Christen* dont l'importance ne doit pas être sous-estimée. Sa forme même réfutait leur prétention d'allier la révélation biblique à une parole humaine. De plus, la prédication ainsi conçue s'interdit d'être au service d'une affirmation dogmatique préalable – ce que la prédication personnelle de Karl Barth des années vingt n'évitait pas toujours <sup>2</sup>.

\*\*\*

Visant la clarté, exposition de « la marche dans la foi » que constitue la vie chrétienne, refusant toute recherche intellectuelle pour prouver ses affirmations, la prédication purement exégétique veut éclairer la situation humaine en la plaçant devant Dieu et en faisant luire sur elle la lumière de l'Écriture. Il s'agit d'**implanter l'auditeur dans le texte** (G. Wingren) <sup>3</sup>. Cette prédication doit d'autre part être « actuelle ». « Cela signifie sans doute que le prédicateur doit constamment réfléchir dans son exégèse à la vie de ces êtres [les auditeurs], les grands et les petits, à ce qui peut être important pour eux, les présuppositions qui déterminent ces gens, les expériences qu'ils ont faites et qu'ils feront. Mais en aucun cas, il

---

<sup>1</sup> BONHOEFFER, 1992, p.65-66. R. BOHREN, « Die Krisis der Predigt als Frage an die Exegese », in *Evangelische Theologie*, 221-2 (1962), p.66-92 ; W. TRILLHAAS, « Die wirkliche Predigt », in *Wahrheit und Glaube. Festschrift für E. Hirsch*, H. Gerdes ed., Itzoe, 1963, p.193-205. O. WEBER, *Der euch berufen hat. Predigten und Erwägungen zu Predigt*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960, p.31-46 (ces deux derniers auteurs cités in : Wintzer, 1989, p.158-159, 128-129, 138s.). Chr. MÖLLER, *Von der Predigt zum Texte*, Chr. Kaiser, Munich, 1970, p.105. W. GRÜNBERG, *Homiletik und Rethorik*, Güttersloher Verlag, Güttersloh, 1973, p.126s.

<sup>2</sup> CASALIS, 1966, p.63. Cette opinion est confirmée par Hermelink, 1987, p.457-458, mais il place la coupure en question en 1935.

<sup>3</sup> Barth, 1961, p.15-17, 65-66. Cf. SCHILDMANN, 1983, p.212. HERMELINK, 1987, p.457.

ne doit se faire que ce qui les meut et ce qu'ils portent en eux dirige les pensées du prédicateur, et que la parole de l'Écriture devienne le commentaire de cela. Cela représente un renversement » de l'ordre normal des choses <sup>1</sup>. Aucune réalité psychologique ou philosophique ne peut commander. Seul le texte le doit. La prédication parvient ainsi à calquer son mouvement sur celui de la Bible. De plus cette prédication ne sera jamais monolithique et répétitive, justement parce qu'elle se mettra à l'école du texte prêché. La richesse et la diversité de l'Écriture commandent la richesse et la diversité de son explication homilétique <sup>2</sup>.

J. G. Favre se demandait « à quels signes va-t-on repérer qu'un prédicateur s'appuie uniquement sur l'objet attesté par la Bible » <sup>3</sup>? Pour Barth, le choix du texte, acte concret d'obéissance, est déjà un indice dans ce sens. Le prédicateur ne doit pas vouloir d'un texte seulement parce qu'il lui convient, lui est facile à prêcher, lui permet de développer aisément son propre point de vue. Notre auteur recommande donc de s'en tenir aux péripécies proposées par les listes de lectures ecclésiastiques en fonction de l'année liturgique ou de prêcher selon la méthode de la *lectio continua* <sup>4</sup>.

Néanmoins, le « **caractère biblique** » affirmé de la prédication ne l'empêche pas d'être une œuvre toujours « provisoire » parce que liée à un contexte, à une situation historique et humaine précise que le prédicateur devra savoir considérer avec attention et une curiosité soutenue, sans que le contexte ne gouverne pourtant sa prédication. Mais, par amour de l'auditoire – car, le prédicateur doit être mû par l'amour de la communauté, image de l'amour de Dieu pour ses créatures –, le prédicateur doit instituer une certaine « distance » vis-à-vis des « événements » humains <sup>5</sup>. Barth refuse d'inféoder la prédication à une philosophie ou à une *Weltanschauung* quelconque. Elle ne doit pas parler « de choses ressortissant à l'existence humaine dans son état naturel et ses déterminations historiques ». Seul l'événement de la réconciliation

---

<sup>1</sup> BARTH, 1956, p.200.

<sup>2</sup> BONHOEFFER, 1992, p.10. STARKLOFF, 1969, p.125. GENEST, 1995, p.159-160.

<sup>3</sup> FAVRE, 1966, p.159-160.

<sup>4</sup> GENEST, 1995, p.164, 64-65.

<sup>5</sup> BARTH, 1956, p.201-204.

la concerne et elle ne regarde qu'à lui. Or « le monde ne sait pas qu'il est perdu et sauvé. Il faut que cela lui soit dit pour qu'il le sache. Et l'Église recommence toujours d'oublier que la grâce est l'acte libre et souverain de Dieu. Il faut que cela lui soit redit pour qu'elle ne l'oublie pas ». Par conséquent le « terrain » de la prédication est uniquement celui de l'Église. Non pas celui de l'Église-institution, mais celui de la foi, de la connaissance de la manifestation divine salutaire en Christ auquel la personne du prédicateur est liée <sup>1</sup>.

C.F. Starkloff, aussi bien que M. Josuttis ou J. Hermelink ont critiqué cette réserve barthienne, mais en ont mal compris le sens. Seul ou presque P. Marcel, se référant à la tradition réformée, peut être cité à l'appui de la thèse de notre auteur : « nos efforts 'd'adaptation' nous font parfois perdre un peu de vue ce que nous avons à dire de spécifique.... Et finalement nous disons ce que tous peuvent savoir, avec en plus le désavantage de le dire souvent assez mal... ». Or la vraie prédication de la Parole de Dieu a un tout autre visage : « Nous disons au monde quelque chose que **personne** ne peut [lui] dire à notre place » <sup>2</sup>.

Cela nous semble excellemment dit. De plus, l'exemple de D. Bonhoeffer, qui suivait encore Barth sur ce point, nous montre encore une fois qu'il s'agit **d'interpréter** cette conception qui veut que la prédication chrétienne se libère de toute dépendance mondaine pour qu'elle retrouve son caractère et son poids spécifiques **en fonction de sa situation historique d'énonciation** <sup>3</sup>. L'Église confessante se devait de refuser toute détermination 'politicienne' de la prédication, en réaction contre la politisation du religieux qui régnait dans l'Allemagne d'alors. Car même le socialisme ne peut représenter selon Barth qu'une incitation extérieure à se consacrer toujours mieux à sa tâche unique. Il constitue sous cette condition, mais sous cette condition uniquement, un « avertissement prophétique » pour l'Église. Aucune doctrine politique ne peut fournir un cadre valable pour l'explication de l'Évangile. Cette dernière ne constitue pas, selon Barth, l'exposition d'un programme de réforme sociale quel qu'il soit. De la sorte, il se refuse à confondre la prédication avec aucun

<sup>1</sup> BARTH, 1961<sup>(2)</sup>, p.32 ; 1961, p.21-24, 29.

<sup>2</sup> STARKLOFF, 1969, p.127. HERMELINK, 1987, p.453. MARCEL, 1951, p.74.

<sup>3</sup> BONHOEFFER, 1992, p.14, 44.

« élément de culture, d'éducation, de progrès social, etc., paré d'une évidence illuminatrice »<sup>1</sup>.

Ainsi, la prédication œuvre – quoiqu'elle ne doive pas vouloir être une « œuvre », une « performance », mais seulement une tentative de prier dans et avec la communauté, une écoute de Dieu – pour manifester la « justification » divine, la nouveauté de Dieu, dans notre aujourd'hui qu'elle transforme et rénove. C'est pourquoi la prédication est une œuvre humaine, un effort, un « travail » jamais achevé car si « la Bible dit toujours la même chose », elle le dit toujours d'une manière différente – Barth interdit ainsi toute paresse intellectuelle –, et même un « combat » « pour que Dieu ait toujours à nouveau **raison contre nous-mêmes** »<sup>2</sup>.

Néanmoins Barth affirme, et cela depuis les années vingt, que c'est Dieu lui-même qui, en fin de compte, crée une place pour la parole de la réconciliation dans la parole de la prédication. Comme H. Stoevesandt le relève excellemment, c'est « le vide ouvert par le discours de Dieu au milieu de notre discours [qui est] décisif »<sup>3</sup>. Dieu doit faire une brèche dans la prédication, travail préparatoire à l'événement qui seul importe et que le prédicateur ne peut qu'annoncer (*ankündigen*)<sup>4</sup>.

Si seule la Parole de Dieu crée la foi, Barth enseigne malgré tout que l'Église se reconstitue à travers la prédication. Or l'Église doit sans cesse se reconstituer, et réapprendre l'obéissance : « dans ce cadre, on peut parler d'éducation des hommes, d'aide morale et spirituelle à l'homme ». La prédication doit selon Barth amener ses auditeurs à une **réponse responsable**, à une confession de la foi. Mais elle n'est pas une éducation à la sagesse humaine. Elle peut donc entièrement la laisser de côté<sup>5</sup> !

---

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 1, p.73, 163.

<sup>2</sup> BARTH, 1956, p.201, 204-205 ; 1961, p.44-46, 48, 53s. Cf. STARKLOFF, 1969, p.72. Ce combat est en fin de compte, un combat en notre faveur.

<sup>3</sup> STOEVE SANDT, 1992, p.216.

<sup>4</sup> BARTH, 1990, p.444. Cf. 1985, p.96-97.

<sup>5</sup> BARTH, 1956, p.195 ; 1961, p.34.

### III. LA REDEFINITION DE LA TACHE DU PREDICATEUR PAR BARTH DANS LES ANNEES 1950-1960.

À la fin de sa carrière, Barth recentre sa prédication, renvoi à la Parole de Dieu, invitation « à entendre, à saisir, et à recevoir la Parole de Dieu », encore et toujours sur l'annonce « de Jésus-Christ, du changement radical en lui de la situation entre Dieu et l'homme ». « Le contenu objectif de la prédication » procède de la rencontre du Ciel et de la terre qui s'est effectuée dans le Messie d'Israël<sup>1</sup>.

« La prédication de l'Évangile » demeure donc pour Barth, comme jadis pour Calvin, « le signe attestant la réalité vivante du règne de Dieu déjà inauguré »<sup>2</sup>. Non qu'il soit désormais affirmé que le langage humain possède, pour ce faire, un pouvoir autre que « conféré pour ainsi dire du dehors ». Il faut que Dieu ressuscite nos paroles qui veulent lui rendre témoignage pour qu'elles deviennent propres à cet office<sup>3</sup>. Mais l'Église et sa prédication vivent d'une certitude : Jésus-Christ daigne utiliser la vie, l'action, le message de sa communauté pour se faire connaître comme Seigneur et Sauveur, pour que la bonne nouvelle de la réconciliation de Dieu avec ses créatures soit répandue et crue.

Alors, mais alors seulement, la parole de la prédication est une parole vraie « parce que la parole de la communauté (a) s'accorde et coïncide objectivement avec la Parole dite en Jésus-Christ, c'est-à-dire (b) parce qu'elle ne veut que l'attester, ce qui implique (c) que la lumière de la vie resplendit en elle »<sup>4</sup>.

\*\*\*

La prédication de l'Église doit viser seulement l'annonce de Jésus-Christ. Elle est la « répétition », « l'explication », « l'application » du message de l'Homme nouveau. Si Jésus-Christ est l'origine, l'objet, et le but du message de l'Église, alors celui-ci est doctrinalement pur. En *Dogmatique* 25, nous trouvons la même trilogie reformulée de la manière suivante, légèrement différente : 1) « annonce »

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 25, p.168, 212 ; 1956<sup>(2)</sup>, p.36-37.

<sup>2</sup> FAVRE, 1966, p.78. Cf. STAUFFER, 1953, p.76.

<sup>3</sup> BARTH, 1953, 2, p.44 ; 1953, 6, p.233.

<sup>4</sup> BARTH, 1953, 23, p.123.

(encore traduit maladroitement par « proclamation »<sup>1</sup>); 2) « explication » (ou « exposition »); 3) « interpellation » (ou « application »)<sup>2</sup>. Soit :

1. Renvoyer à « l'alliance conclue et scellée entre lui [Dieu] et l'homme », « présenter l'existence de Jésus-Christ », dans sa totale nouveauté qui signifie que « Dieu ne croit pas à l'incroyance ou à la fausse foi de l'homme, et qu'il l'en a déjà libéré dans le présent par l'irruption de l'avenir de son être en Jésus-Christ »<sup>3</sup>.
2. « Indiquer la clarté propre à un choix », « rendre compréhensible » l'Évangile – car Barth, tout comme Bultmann, ne tient nullement la foi pour un « *sacrificium intellectus* »<sup>4</sup> –, « rendre claire la consistance interne et par conséquent le sens du message évangélique, pour tous les incroyants, si endurcis soient-ils, ..., qu'ils parviennent ou non à la connaissance de la vérité », en laissant « le contenu de l'Évangile être son propre principe d'explication » – cette

---

<sup>1</sup> Bien que Barth emploie parfois le terme allemand de *Verkündigung* pour parler de la prédication, il ne la conçoit pas en principe comme une proclamation, mais comme une annonce, ainsi qu'il a été remarqué ci-dessus à la page 36. Cela différencie nettement sa théorie homilétique de celle de Bultmann qui attribue à la prédication ecclésiale une fonction réellement vicairie. Elle est dans notre aujourd'hui la proclamation de la Parole de Dieu et non renvoi à la Parole de Dieu, comme le prétend Barth. Cette différence entre les deux positions est trop rarement soulignée pour que nous n'y insistions pas ici. Mais quoi qu'il en soit, la traduction proposée par F. Ryser de ce passage ne peut qu'égarer le lecteur francophone sur l'intention réelle de Barth, alors que quelque chose de fondamental se joue ici quant à l'intelligence de l'homilétique fondamentale barthienne, en relation avec son enracinement réformé. La célèbre phrase de BULLINGER (Confession helvétique postérieure) : *praedicatio Verbi Dei est Verbum Dei*, signifie donc sous la plume de Barth : *Praedicatio Verbi Dei annuntiat Verbum Dei*, en référence à la théorie réformée des sacrements.

<sup>2</sup> BARTH, 1953, p.181-184 ; 1964, p.26. Pour GENEST, 1995, p.219, Barth renoue ainsi avec les préoccupations rhétoriques, non seulement celles de l'orthodoxie protestante (il compare les affirmations barthiennes aux *genera discendi* distingués par Hyperius), mais même celles des modernes (l'auteur renvoie aux catégories de la sémiotique : syntaxe, sémantique, pragmatique).

<sup>3</sup> BARTH, 1953, 25, p.184-185. FÜRST, 1963, p.11.

<sup>4</sup> BARTH, 1962, p.79. Cf. R. BULTMANN, « Le problème de l'herméneutique », in *Foi et Compréhension*, I, *L'historicité de l'homme et la révélation*, trad. franç., Seuil, Paris, 1970, p.625.

- « explication » n'étant pas une « interprétation », un « commentaire »<sup>1</sup>, mais la transmission de l'appel de Dieu ;
3. (Le moment « le plus périlleux » note avec raison J.M. Chappuis) « faire entendre » l'Évangile aux femmes et aux hommes « en montrant qu'il les concerne directement » et concrètement – la prédication n'est ni une somme de doctrines ni un raisonnement –, les encourager à « un mouvement qui signifiera un petit changement provisoire de la figure et de la structure » du monde<sup>2</sup>.

Cependant, il faut noter une transformation importante du point de vue de Barth quant à la prédication à cette époque. **Il considère désormais qu'une prédication purement exégétique confond les genres.** Si la prédication doit être « nourrie » et « imprégnée » de la Bible, elle n'est pourtant pas identique « purement et simplement à un travail biblique ». Elle consiste en « une annonce et une explication **indépendante** de l'Évangile, une interpellation évangélique que l'on court le risque de lancer **spontanément** » : « la prédication doit parler à partir de la Bible mais pas sur elle »<sup>3</sup>.

Barth a toujours parlé du sermon comme un « libre discours »<sup>4</sup>, mais sa propre pratique homilétique dans les années cinquante, nous montre qu'il comprend désormais cette expression de façon différente. Le rapport à la Bible ne devient pas plus 'lâche', mais il est conçu autrement. « La prédication ne réfléchit pas, ne raisonne pas, ne dispute pas, n'enseigne pas. Elle proclame, elle appelle, elle invite, elle commande ». Il n'aurait pas auparavant désavoué une

---

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 25, p.187-190. Cf. BARTH, 1962, p.19.

<sup>2</sup> BARTH, 1953, 25, p.192. Cf. CHAPPUIS, 1969, p.136. FÜRST, 1963, p.12, 18.

<sup>3</sup> Cf. BARTH, 1972, p.18, 23, 24 : face à son texte, notre auteur « veut s'engager dans une relation de fidélité par rapport à son auteur », parler « avec » l'apôtre, et non 'sur' lui, car « parler sur quelqu'un, c'est, me semble-t-il, être condamné sans espoir à discourir en passant à côté de lui et fermer plus hermétiquement encore son tombeau ».

<sup>4</sup> BARTH, 1961, p.9.

telle affirmation, mais elle prend un son nouveau dans ce contexte modifié<sup>1</sup>.

\*\*\*

Dans la prédication prônée et pratiquée par Barth, par exemple au pénitencier de Bâle, à l'image de ce qu'affirme E. Jüngel, « le Royaume de Dieu accède au langage dans la parabole comme parabole », en tant que reprise et actualisation des paraboles de l'Écriture<sup>2</sup>. La prédication-parabole se transforme en un récit qui porte sur la réalité humaine où la Parole de Dieu « conquiert [son] visage concret », « en lien inséparable à la parole humaine et responsable du prédicateur remplissant sa charge de témoin ». C'est pourquoi le 'Je' du prédicateur-témoin occupe souvent le devant de la scène dans les ultimes prédications de Barth. Ce 'Je' indique la solidarité du prédicateur avec son auditoire au-delà des différences de situations institutionnelles, sociales, psychologiques et reflète la solidarité du Christ avec chacun.

Non que Barth renie l'analogie comme mode de langage adéquat pour annoncer la Parole de Dieu, mais il la saisit désormais au sens d'une parabole, d'un récit – d'une métaphore « détaillée » commente E. Jüngel<sup>3</sup>. La prédication doit se faire narrative – « raconter les 'hauts faits' de Dieu » –, et non argumenter, prouver, convaincre. Elle doit (re)raconter l'histoire de Jésus-Christ, pour entraîner à sa suite en rendant aux textes bibliques leur force intrinsèque de persuasion et de transformation – Dieu lui-même étant Parole et s'approchant de nous en paroles humaines<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> BARTH, 1984, p.43-44 ; 1953, 1, p.54 ; 1953, 25, p.213.

<sup>2</sup> JÜNGEL, 1983, p.114. FÜRST, 1963, p.8.

<sup>3</sup> Contre le point de vue de A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Mohr, Tübingen, 1910 qui soutenait que la parabole était une « comparaison » et non une « métaphore » : elle « ressortit à la didactique et non à la poétique ». D. MARGUERAT, art. « Jülicher », in *Encyclopédie du protestantisme*, P. GISEL ed., Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1995, p.809.

<sup>4</sup> BARTH, 1962, p.12. DENECKE, 1989, p.183, 188, 194, 198, avec renvoi à Thurneysen, 1958, p.9. JÜNGEL, 1983, p.102, 105. B. REYMOND, « Le prédicateur 'virtuose' de la religion : Schleiermacher aurait-il vu juste ? », in *E.T.R.* t.72 (1997/2), p.170-171, a récemment critiqué la prédominance de la narrativité en théologie et en homilétique. Aujourd'hui fort en vogue, développée pour pallier la crise de la

(suite de la note à la page suivante)

Ainsi, « les hommes **font accéder** [le Royaume de Dieu] au langage » en le nommant. Plus précisément encore **lui-même**, ce Royaume, vient au langage : « **l'éloignement** du Royaume de Dieu eschatologique, **si grand soit-il** est dépassé par une **proximité toujours plus grande**. C'est pourquoi la parabole, bien qu'elle parle la langue du monde, parle en même temps, avec vérité et réellement, de Dieu » – Jésus lui-même apparaissant comme « la parabole personnelle du Père » <sup>1</sup>, celui qui fait surgir Dieu en le racontant.

La prédication de Barth annonce le salut dans le présent de ses auditeurs sous forme d'une explication d'un texte choisi de plus en plus court, à la différence de la période précédente <sup>2</sup>. Chaque mot retient l'attention de Barth <sup>3</sup> puisque que chacun témoigne du Christ et y renvoie – avec le risque que le texte soit plus « enseigné » « qu'annoncé », que la rupture avec la prédication-exégèse de l'époque précédente soit plus claironnée que réalisée, croit pouvoir remarquer G. Casalis <sup>4</sup>.

Ce lien étroit au texte doit préserver le prédicateur, selon le point de vue de Barth, de tout « bavardage » et de toute « propagande » <sup>5</sup>. Nous avons déjà rencontré ce souci chez notre auteur dans la phase antérieure. Nous retrouvons dans les années cinquante et soixante ce même goût de l'objectivité, la même insistance sur le devoir de considérer la situation humaine à la lumière de l'Évangile plutôt que d'aborder l'Écriture à partir de la réalité mondaine. Ni « exposé » du prédicateur, ni « cours sur ses connaissances et convictions psychologiques, sociologiques, éthiques, politiques (s'il en a) », Barth prône que la prédication annonce « réellement et exclusivement l'Évangile et son commandement, son exigence, son jugement, mais surtout sa promesse – et non une mixture de lois et de pensées étrangères à

(suite de la page préc.)  
communication basée « sur le modèle des argumentations logico-déductives », cette approche oublierait qu'« il n'est pas exact que tout, dans la Bible... soit de caractère narratif, ni que la communication sous forme de récit permette de répondre à tous les besoins d'une assemblée culturelle ».

<sup>1</sup> JÜNGEL, 1983, p.114, 104.

<sup>2</sup> DENECKE, 1989, p.210.

<sup>3</sup> CASALIS, 1966, p.65. GENEST, 1995, p.206.

<sup>4</sup> CASALIS, 1966, p.65.

<sup>5</sup> BARTH, 1984, p.28.

l'Évangile, qui le restreignent et le problématisent ; qu'elle prononce le 'oui' de Dieu à l'homme et au monde, un oui où son non est inclus, mais réellement inclus, et en face duquel il ne peut donc devenir un thème indépendant ». Cette position exclut autant l'annonce d'une grâce à bon marché, que la prédication autonome du péché et du jugement. Barth prend bien soin de préciser que la prédication doit annoncer « dans toutes ses dimensions, la réconciliation opérée en Jésus-Christ, rien d'autre, rien qui lui soit contraire, rien qui soit neutre par rapport à elle »<sup>1</sup>. L'Église doit prêcher ce seul message, et non quelque « représentation » du bonheur, de la bonté, de la beauté, de la sagesse, de l'ordre, etc., que ce soit<sup>2</sup>. « Elle parle alors explicitement de ce qui concerne chacun », jamais de façon intemporelle, mais sert à la cure d'âme en s'adressant à l'individu dans le concret de son existence – ici Barth rejoint à nouveau Calvin et Kierkegaard<sup>3</sup>. La prédication doit se faire proche de l'auditeur, et seul J. G. Favre a jugé les sermons de Barth aux prisonniers de Bâle, qui font en général l'objet d'une louange unanime, « monotones »<sup>4</sup>.

Parce qu'elle rappelle à la communauté sa mission de service et de témoignage, Barth voit dans la prédication une interpellation quant à la manière de vivre des chrétiens et une invitation, si besoin est, à la réformer. Si ce service n'est pas effectif – c'est-à-dire si la communauté oublie qu'elle existe par et pour la prédication de l'Évangile – alors se pose instamment, répète notre auteur, la question de sa « réformation... nécessaire », dont la communauté a, d'ailleurs, toujours « besoin ». Barth accepte – ce qui est nouveau et le rapproche de Bultmann – que la prédication soit une interpellation. Mais si la prédication « appelle chacun à se décider pour la foi contre son incrédulité, pour l'obéissance contre sa désobéissance, pour la connaissance en conflit avec sa non-connaissance », si « elle dresse un signe qui marque une séparation », cette « décision » humaine n'est interprétée par notre

---

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 25, p.213. Pour la différence entre Barth et Calvin sur ce point : Cf. STAUFFER, 1953, p.92. SCHELD, 1989, p.235.

<sup>2</sup> BARTH, 1964, p.14-15.

<sup>3</sup> BARTH, 1953, 25, p.213. CASALIS, 1966, p.65. DENECKE, 1989, p.167. VIALLANEIX, 1977, p.355.

<sup>4</sup> FAVRE, 1966, p.39. En sens contraire : Cf. Les études de G. CASALIS, J. HERMELINK ou G. GENEST.

auteur que comme le reflet de la grande décision divine et n'occupe que la seconde place dans l'ordre de ses préoccupations <sup>1</sup>.

Comme l'écrit Chr. Gestrich, « la tâche de la prédication aujourd'hui ne doit pas être liée à une tentative philosophique et théologique d'ordre culturel d'ancrer 'à nouveau' la question de Dieu dans une compréhension générale de la réalité... L'erreur gît dans la prédisposition de centrer toute activité théologique dans la situation de la modernité » <sup>2</sup>. On se rapportera aussi à W. Füst qui remarque pour sa part que Barth veut protéger « l'identité et la constance de l'Évangile... [La prédication] ne doit pas se raccrocher aux modes de pensée, aux intérêts, aux idées, aux besoins, aux entreprises, du temps et de la situation, et s'y ajuster. Elle deviendrait ainsi un pseudo-évangile qui aurait justement perdu la force qu'on voudrait lui conférer » en procédant à cet ajustement <sup>3</sup> !

Non seulement l'Évangile respecte pour Barth la liberté native de l'homme, et il est impossible de le présenter d'une manière qui violerait ce caractère, mais encore il ne faut pas que s'imaginer que le but de la communauté soit de gagner le genre humain à elle, car elle agit au nom de Jésus qui l'a déjà gagné à lui. Loin de produire l'Évangile, l'Église en vit. Il ne lui appartient pas de faire la preuve que sa prédication se distingue de toutes les autres entreprises qui y ressemblent. Et en vérité la prédication n'est qu'une réalité de ce monde – donc elle peut et doit être mise en question <sup>4</sup>.

\*\*\*

Barth considère la prédication comme une parole toujours efficace ou du moins « jamais sans effet » (cf. Ésaïe 55, 10-11). Si la Parole de Dieu est vraiment annoncée, elle touchera toujours ses auditeurs. Mais le caractère 'particulier' de la parole du prédicateur ne va pas de soi. Encore faut-il qu'il veuille prononcer une parole obéissante ! L'échec de la prédication est par conséquent l'échec du renvoi à la Parole de Dieu qui provient d'un manque de sérieux dans la préparation du témoignage, non l'échec de la Parole elle-même.

---

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 25, p.213 ; 1953, 23, p.49, 213.

<sup>2</sup> GESTRICH, 1977, p.320-321.

<sup>3</sup> FÜRST, 1963, p.13.

<sup>4</sup> Idem, p.14-16.

La Parole de Dieu sanctifie la prédication. C'est le rappel du caractère biblique, inlassablement maintenu, qui constitue l'élément fondamental de continuité au sein de l'homilétique barthienne : « Mais ce qui la distingue et la garantit, c'est (en **second lieu**) le fait qu'elle se rattache concrètement au témoignage originel de **Jésus-Christ** et au don du royaume de Dieu, c'est-à-dire à l'**Ancien** et au **Nouveau Testament**, et qu'ainsi elle délivre le message biblique ». Le caractère biblique n'arrive néanmoins qu'en « second lieu » parce que si la prédication ne se veut pas annonce du Christ, malgré son caractère biblique, elle n'est pas véritablement une prédication de la Parole de Dieu <sup>1</sup>.

Néanmoins, le message de la communauté se devra d'exposer de façon compréhensible la rationalité de la révélation. La 'folie' (cf. I Corinthiens 1, 18) de la prédication n'est pas son incompréhensibilité, son désordre logique. Le prédicateur ne peut pas s'affranchir des lois du langage. « Le Logos de Dieu dresse sa loi sur la raison humaine, cette dernière étant, selon sa nature, tenue de se conformer à cette loi » <sup>2</sup>. Et pour exprimer cette révélation dans toute sa précision, Barth invite le prédicateur à ne pas avoir honte d'user du « patois de Canaan » chaque fois que cela paraît nécessaire. C'est un acte de « courage » obligé : « chaque fois que l'Église n'ose pas confesser sa foi dans le langage qui est le sien, elle prend l'habitude de ne plus rien confesser du tout » <sup>3</sup>.

Notre auteur refuse donc une interprétation des concepts bibliques dans le style de celle proposée par la 'démithologisation' bultmannienne qui aboutit selon Barth à leur « transformation » rendant leur « reconnaissance... si difficile ». Cependant il reconnaît que, « pour constituer un témoignage clair et authentique » de l'Évangile, « pour que l'on puisse voir que l'Église est vraiment là pour le monde », et qu'on ne la confonde pas avec un cercle ésotérique d'initiés, il faut que sa « foi » doive et puisse « se traduire parfaitement dans le langage de Monsieur Tout-le-monde » – cette traduction étant la tâche de la théologie pratique <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> BARTH, 1953, 25, p.212.

<sup>2</sup> BARTH, 1984, p.30. FÜRST, 1963, p.17.

<sup>3</sup> BARTH, 1984, p.42-43.

<sup>4</sup> BARTH, 1970, p.158s. ; 1984, p.43-44 ; 1962, p.144-145.

## CONCLUSION.

Nous pensons avoir mis en lumière autant les éléments de continuité que ceux de discontinuité dans l'exposé par Barth de la tâche du prédicateur en l'étudiant sur une période de quarante ans riche en travaux, en découvertes, en recommencements. Le plus significatif de nos résultats nous semble être celui-ci : il est impossible de parler de manière monolithique de l'approche de Barth du problème (comme on a trop tendance à le faire sur ce sujet ou sur d'autres) sans pourtant que les continuités nous apparaissent moins décisives que les ruptures. Nous avons déjà signalé ce qui fait à l'évidence l'unité d'ensemble de ces développements : l'ancrage de la prédication dans le texte biblique, le rapport étroit établi entre ces deux réalités.

D'autre part, nous devons faire une remarque d'importance. Le point de départ proclamé de Barth dans sa recherche théologique est la question « que prêcher ? ». Ici nous avons considéré plutôt la question « comment prêcher »<sup>1</sup>. Lui-même la juge secondaire et pourtant nous voyons qu'il s'en préoccupe fort parce qu'au fond, elles sont indissociables. Barth le confirme indirectement par son exemple. Et en tant que prédicateur, particulièrement dans sa dernière période, il nous laisse une 'œuvre' homilétique dont l'importance et le caractère exemplaire ne doivent pas être dédaignés.

---

<sup>1</sup> BARTH, 1966, p.132

## Bibliographie :

### a) Ouvrages de Karl Barth :

- Die christliche Dogmatik im Entwurf, vol. I: Prolegomena*, Chr. Kaiser, Munich, 1927.
- Fürchte dich nicht!*, Chr. Kaiser, Munich, 1949.
- Dogmatique*, trad. franç., IV volumes, 26 fascicules et index, Labor et Fides, Genève, 1953-1980.
- « Die Gemeindemässigkeit der Predigt », in *Evangelische Theologie* 16 (1956), p.194-205.
- L'humanité de Dieu*, trad. franç., Les Cahiers du renouveau, XIV, novembre 1956, Labor et Fides, Genève.
- La proclamation de l'Évangile*, trad. franç., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1961.
- « Le ministère du pasteur », trad. franç. in *Cahiers du Renouveau* XXII, Labor et Fides, Genève, 1961.
- Introduction à la théologie évangélique*, trad. franç., Labor et Fides, Genève, 1962.
- Réalité de l'homme nouveau*, trad. franç., Labor et Fides, Genève, 1964.
- « Détresse et promesse de la prédication chrétienne », p.127-159 et « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », p. 201-230 in *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. franç., Les Bergers et les Mages, Paris, 1966.
- Rudolf Bultmann. Un essai pour le comprendre*, trad. franç. in *Comprendre Bultmann*, Seuil, Paris, 1970, p.133-190.
- L'Épître aux Romains*, trad. franç., Labor et Fides, Genève, 1972.
- Esquisse d'une dogmatique*, trad. franç., Labor et Fides-Cerf, Genève-Paris, 1984.
- Unterricht in der christlichen Religion, vol. I: Prolegomena* (1924) (Gesamtausgabe II/17), H. Reifen ed., T.V.Z., Zurich, 1985.
- « Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt », in *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925* (Gesamtausgabe III/19), p.426-455, H. Finze ed., T.V.Z., Zurich, 1990.

## b) Autres ouvrages :

- D. BONHOEFFER, *La parole de la prédication*, trad. franç. Labor et Fides, Genève, 1992.
- G. CASALIS, « Un demi-siècle de prédication », in *Foi & Vie* vol. LXV, n°1-2 (janv.-avr.1966), p.55-67 (traduction par l'auteur de son article « Ein halbes Jahrhundert der Predigt », in *Junge Kirche* 27 (1966), p.245-253).
- J.M. CHAPPUIS, *Information du monde et prédication de l'Évangile*, Labor et Fides, Genève, 1969.
- H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité*, Cerf, « Thèses », Paris, 1983.
- A. DENECKE, *Gotteswort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis: Quelle seiner Theologie*, Lutherisches Verlag, Hanovre, 1989.
- J. G. FAVRE, *Réflexions sur l'actualité de la prédication*, thèse de licence en théologie, dact., Lausanne, 1966.
- W. FÜRST, « Die homiletische Bedeutsamkeit Karl Barths », in *Vom Nutzen der Theologie* (Th.E.H. n.F. 104), pp.5-19, Chr. Kaiser, Munich, 1963.
- H. GENEST, *Karl Barth und die Predigt*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1995.
- Chr. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1977.
- J. HERMELINK, « Predigt und Predigtlehre bei Karl Barth », in *Pastoraltheologie* 76 (1987), p.440-460.
- E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde* (C. F. n°116), II, trad. franç., Cerf, Paris, 1983.
- P. MARCEL, « L'actualité de la prédication », in *La revue reformée*, t.2 (oct.1951), p.1-89.
- S. SCHELD, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart, 1989.
- W. SCHILDMANN, « Wandlungen im Predigtverständnis bei Karl Barth », in *Pastoraltheologie*, Jg.72 (1983), p.208-223.
- F. STARKLOFF, *The office of the proclamation in the theology of Karl Barth. A study of preaching authority as service to the Word of God*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1969.
- R. STAUFFER, *L'homilétique de Calvin*, mémoire de maîtrise, dact., Union Seminary, New-York, 1953.

- H. STOEVE SANDT, « Wandlungen in Karl Barths theologischem Verständnis der Predigt? », in *Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie*, Ges. Aufsätze, p.200-217, H. Stoevesandt – G. Sauter ed., T.V.Z., Zurich, 1992.
- E. THURNEYSEN, « Lebendige Vergangenheit. Briefwechsel zwischen Eduard Thurneysen und Karl Barth aus den Jahren 1921-1925 », in *Gottesdienst-Menschen dienst. Festschrift für E. Thurneysen zum 70. Geburtstag*, E.V.Z., Zollikon-Zürich, 1958.
- N. VIALLANEIX, *Kierkegaard et la Parole de Dieu*, vol. II, Atelier de reproduction des thèses, Lille III, 1977, p.116, 156.
- P. VIVARES, « La validité de la prédication dans la théologie de Karl Barth », in *R.S.R.* 71 (1983), p.109-120.
- F. WINTZER ed., *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, Chr. Kaiser, Munich, 1989.

### Cahiers de l'IRP encore disponibles :

- N° 7 : Cure d'âme et supervision.  
N° 8 : Le système de nos croyances.  
N° 10 : Varia (Ancien Testament / Mariage / Théologie pratique allemande)  
N° 11 : Flashs sur le pastorat.  
N° 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?  
N° 14 : Formes et structures.  
N° 15 : Pasteur / Pasteure - Un profil professionnel.  
N° 16 : Ecclésiologie et architecture.  
N° 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.  
N° 18 : Modèles homilétiques.  
N° 19 : Tissu social et lien ecclésial.  
N° 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.  
N° 21 : Le rêve.  
N° 22 : Musique et liturgie.  
N° 23 : Église et imaginaire.  
N° 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.  
N° 25 : Homilétique, Internet et vie quotidienne.  
N° 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres.  
N° 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.  
N° 29 : La ritualité. Dimensions anthropologiques.  
N° 30 : Flashs théologiques d'outre-mer.  
N° 31 : Histoire et pratique des services funèbres.  
N° 32 : Théologie pratique et théologie pastorale.  
N° 33 : Identité théologique des pasteur(e)s ? Un débat.  
N° 34 : Les cultes pour divorcés.  
N° 35 : Faut-il toujours baptiser les nourrissons ?  
N° 36 : Enseignement et religion  
N° 37 : Pasteurs allemands contre l'antisémitisme nazi : une résistance exemplaire  
N° 38 : Herméneutique et sacrements  
N° 39 : Pentecôtismes  
N° 40 : Ministres à consacrer ou à reconnaître ?  
N° 41 : Éducation pastorale clinique

1 numéro : FS. 6.- Euro 4.-

5 numéros : FS. 20.- Euro 13.-

---

### Suppléments aux Cahiers de l'IRP

No 1 : B. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? », Textes et documents du Colloque de Lyon-Francheville sur les méthodes d'enseignement en homilétique, organisé par l'IRP du 15 au 18 mai 1996.

FS. 12.- Euro 8.-

No 2 : H. MOTTU et O. BAUER (éd.), « Le culte protestant », Actes des États généraux du culte protestant, organisés par l'IRP du 16 au 18 juin 2000.

FS. 15.- Euro 9.-

Nouveau : No 3 : O. BAUER et F. MOSER (éd.), « Les Églises au risque de la visibilité », Actes du 3<sup>e</sup> Cycle romand de théologie pratique, février et juin 2001

FS. 14.95 Euro 9.99

---

Vous pouvez passer votre commande par lettre, télécopie ou courrier électronique :

Institut Romand de Pastorale UNIL/BFSH 2 CH-1015 Lausanne Suisse  
Téléphone : ++ 41 (0)21 692 27 39 Télécopie : ++ 41 (0)21 692 27 05  
Courriel : Olivier.Bauer@irp.unil.ch Commande en ligne : [www.unil.ch/irp](http://www.unil.ch/irp)

---

**Pour s'abonner aux**

Institut Romand de Pastorale  
**Cahiers de l'IRP**

---

**s'adresser à :**

*Institut Romand de Pastorale  
UNIL, BFSH 2  
CH - 1015 Lausanne  
Suisse*

*Téléphone : ++ 41 (0)21 692 27 39  
Télécopie : ++ 41 (0)21 692 27 05  
Courriel : [olivier.bauer@irp.unil.ch](mailto:olivier.bauer@irp.unil.ch)  
[www.unil.ch/irp](http://www.unil.ch/irp)*

**Commande en ligne : [www.unil.ch/irp/](http://www.unil.ch/irp/)**

---

*L'Institut Romand de Pastorale  
associe en un travail commun  
les responsables des disciplines  
recouvrant le champ  
de la théologie Pratique  
dans les trois Facultés  
de Genève, Lausanne et Neuchâtel.*

---

*Prix de ce cahier : FS 6.- Euro 4.-*

*Prix de l'abonnement (3 numéros par an)  
FS 15.- Euro 9.-*

*Abonnement de soutien : FS 50.- Euro 30.-*

---

*ISSN : 1015-3063*