TITRE DE LA THÈSE

ÉTUDE DE LA RELATION ENTRE LE PÈRE ET LE FILS DANS LE QUATRIÈME VOLUME DE LA *KIRCHLICHE DOGMATIK* DE KARL BARTH.
UNE NOUVELLE PENSÉE SUR DIEU ?

SOMMAIRE

INTRODUCTION

I – LA RELATION PÈRE-FILS : LE FONDEMENT DE LA RÉCONCILIATION

1 – Identité de Dieu
- 1.1- La pensée « classique » de Dieu
  - 1.1.1- Vue générale
  - 1.1.2- Analyses théologiques
  - 1.1.3- Renouveau christologique et trinitaire
- 1.2- Le Dieu de Barth
  - 1.2.1- Dieu en Christ
  - 1.2.2- Être et agir
  - 1.2.3- Être et histoire
- 1.3- Le dieu idole
  - 1.3.1- L'« être suprême »
  - 1.3.2- Le dieu des grandeurs
  - 1.3.3- Le dieu inerte

2 – L'agir de Dieu
- 2.1- Le devenir chair de Dieu
  - 2.1.1- Incarnation et abaissement
  - 2.1.2- Obéissance et humilité
  - 2.1.3- Dieu des hauteurs et des bassesses
  - 2.1.4- Le problème de la kénose
- 2.2- La Passion de Dieu
  - 2.2.1- La croix de Dieu
  - 2.2.2- La souffrance de Dieu
  - 2.2.3- La mort de Dieu
- 2.3- La résurrection de Dieu
  - 2.3.1- La révélation de la révélation
  - 2.3.2- L'agir du Père
  - 2.3.3- Périchorèse et appropriation

3 – Le Dieu de l'homme
- 3.1- Dieu *avec* et *pour* l'homme
  - 3.1.1- Dieu et l'homme
  - 3.1.2- Le partenaire de l'homme
  - 3.1.3- Solidarité et substitution
- 3.2- Le choix de Dieu
  - 3.2.1- La grâce de Dieu
  - 3.2.2- Entre liberté et nécessité
  - 3.2.3- L'amour de Dieu
- 3.3- Le débat actuel

II – L'UNION FILS DE DIEU-FILS DE L'HOMME : LE CONTENU DE LA RÉCONCILIATION

4 – L'union du Fils
- 4.1- Chalcédoine : un attachement inconditionnel
  - 4.1.1- Vrai Dieu, vrai homme
  - 4.1.2- Facticité de l'union
  - 4.1.3- Entre Antioche et Alexandrie
- 4.2- Chalcédoine : une nouvelle interprétation
  - 4.2.1- La sortie du statisme
  - 4.2.2- L'union comme histoire
  - 4.2.3- La vie de la Parole de Dieu
- 4.3- Une christologie dialectique
  - 4.3.1- Abaissement et élévation
  - 4.3.2- *Extra Calvinisticum* et double prédestination

5 – Le Fils de l'homme
- 5.1- L'homme royal
  - 5.1.1- L'humanité du Fils
  - 5.1.2- L'homme Jésus
  - 5.1.3- L'homme véritable et l'homme élevé
- 5.2- Le témoin véridique
  - 5.2.1- Jésus et son Père
  - 5.2.2- La croix de Jésus
  - 5.2.3- L'homme caché
- 5.3- L'éternité du Fils de l'homme
  - 5.3.1- La pré-existence de l'homme Jésus
  - 5.3.2- Éternité et temps

III – LA RELATION FILS-MONDE : L'HORIZON DE LA RÉCONCILIATION

6 – Christ *en* nous
- 6.1- Le salut de Dieu
  - 6.1.1- Histoire de Dieu, histoire du monde
  - 6.1.2- À l'image de Dieu
  - 6.1.3- Tout récapituler en Christ
- 6.2- Le salut pour le monde
  - 6.2.1- Christ pour le monde
  - 6.2.2- Le péché du monde
  - 6.2.3- L'importance du monde

7 – Nous *en* Christ
- 7.1- Identité en Christ
  - 7.1.1- Le corps du Christ
  - 7.1.2- Le service de la communauté
  - 7.1.3- L'union au Christ
- 7.2- En partenariat avec Dieu
  - 7.2.1- Le partenaire du Christ
  - 7.2.2- Le partenaire de Dieu

7.2.3- Entre élévation et réalité

8 – La Trinité
8.1- Le Saint-Esprit
8.1.1- La force d'unir
8.1.2- L'Esprit *ad extra*, l'Esprit *ad intra*
8.1.3- Une timide présence
8.2- Trinité immanente et Trinité économique
8.2.1- Entre correspondance et identification
8.2.2- Résurrection, Pentecôte et Eschatologie
8.2.3- Le « paradoxe » trinitaire

CONCLUSION

I – Récapitulation analytique
II – Bilan des débats
III – L'aporie et son « dépassement »

REMERCIEMENT

Je tiens à remercier en premier lieu mon promoteur Benoit Bourgine *qui, tout au long de ce travail, a été à mes côtés pour m'encadrer, me soutenir et m'encourager. Sa patience, ses compétences et sa disponibilité furent pour moi de réels facteurs pour l'aboutissement de cette recherche. Je remercie les membres de mon comité d'encadrement,* Eric Gaziaux *et* Olivier Riaudel *pour leur présence et leurs remarques judicieuses. Je remercie sincèrement et chaleureusement* Françoise Petit *qui a eu l'amabilité d'effectuer les corrections de français de l'entièreté de la thèse, me consacrant un temps considérable. Un grand merci à mon ordre religieux, en la personne de l'ancien supérieur général* Paul Tannoury *et du nouveau* David Reaidy*, qui m'ont donné l'autorisation d'effectuer ses études jusqu'au bout et qui m'ont inlassablement soutenu et encouragé. Merci au père* Maroun Bou Rahal *qui a toujours été à mes côtés depuis les années d'études à Lyon jusqu'au début de mon parcours théologique en Belgique. Un réel et sincère remerciement au père* Ghassan Nasr*, mon supérieur local, pour ses conseils et surtout pour sa générosité. Sa présence a rendu mon séjour à l'étranger beaucoup plus facile. Je voudrai, particulièrement, adresser un immense merci à* maman *et à* papa *qui sont à l'origine de l'aboutissement de ses études. Sans eux et sans tout ce qu'ils m'avaient fait et donné, je ne serai sûrement pas arrivé jusqu'ici. En dernier lieu, je remercie ma sœur* Henriketta *et mon frère* Yves *pour m'avoir donné la possibilité de comprendre la réalité autrement et différemment. Leur façon de penser et surtout leurs choix dans la vie ont été à la source de nombreuses intuitions, d'innombrables prises de positions et de multiples changements radicaux dans ma manière de voir et de concevoir le monde. C'est à eux deux que je tiens, du fond de mon cœur, à leur dédier ce travail.*

INTRODUCTION

Pendant longtemps, peut-être trop longtemps, l'idée de Dieu restera prisonnière d'un certain raisonnement lié intimement à la philosophie de l'« Être », et qui s'imposera, quasiment partout dans le christianisme, occidental comme oriental. Suite au siècle des Lumières et aux divers bouleversements et changements de la modernité, la conception ontothéologique de la divinité arrive au bout de ce qu'elle pouvait encore donner : un Dieu issu de la spéculation métaphysique, si important soit-il, semble devenir insignifiant et désormais sans beaucoup d'utilité. Qu'il existe ou pas, ceci ne changera strictement rien, ni au monde, ni à la vie en général, et encore moins à la réalité quotidienne de l'être humain. Alors que le Dieu de Jésus-Christ, qui se révèle en la personne historique du Nazaréen, possède certainement des qualités et des caractéristiques intrinsèquement différentes de l'image de Dieu qui est habituellement propagée. C'est pourquoi, au cœur de notre motivation se trouve cette quête d'une meilleure explication de l'identité et de la nature de la divinité qui permette d'entrer en relation réelle, véritable et authentique, avec l'humanité, avec ses souffrances, avec ses problèmes et aussi avec ses angoisses les plus profondes. Un travail de recherche et de lecture fut entamé afin de clarifier le choix du sujet et de mettre au point le sens et la direction que devait prendre l'étude. Fort du soutien du promoteur, la décision fut d'analyser un travail relevant de la dernière partie de la vie de Karl Barth, où il est possible de retrouver une abondante réflexion sur l'opposition à une divinité qui devenait, dans le christianisme, de plus en plus statique. Vu l'importante concentration christologique de Barth, le choix du sujet se porta en direction de la nouveauté de l'idée de Dieu manifestée dans la relation du Père à son Fils. D'où la problématique principale : quelle nouvelle idée de Dieu à travers la relation du Père à son Fils dans le quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik* (KD) de Karl Barth ? Comment et par quels moyens a-t-il procédé ? Quel sont les enjeux actuels de son travail, de sa méthode et de son résultat ? Et en quoi peut-il toujours nous intéresser aujourd'hui ?

Le projet initial – qui était de mettre en relief une nouvelle pensée sur Dieu à partir d'un terrain encore presque inexploré –, va rapidement s'avérer doublement imprécis. D'abord, en ce qui touche KD IV et ensuite en ce qui concerne la nouvelle idée de Dieu. Au fur et à mesure que nous avancions dans notre travail, nous avons pris conscience qu'il existe dans le monde anglophone, particulièrement aux États-Unis, un réel engouement pour la christologie et la pensée trinitaire de Barth, surtout autour de l'aboutissement de sa pensée

dans ses derniers écrits en KD IV. Cet enthousiasme, qui a commencé, plus ou moins, au début des années 2000 et qui n'a cessé de s'amplifier au cours des années suivantes, notamment en cette deuxième décennie du XXI^{e} siècle, a probablement pris naissance avec une interprétation, audacieuse et résolue, jugée parfois inadéquate, d'un certain Bruce L. McCormack. C'est pourquoi, nous avons essayé, au milieu de ce foisonnement de commentaires, de frayer notre propre chemin en proposant une lecture qui ne remet rien en question de notre propre projet originel mais qui ne se dissout pas, non plus, dans l'océan de cette abondante littérature. Vu que notre position de départ était totalement indépendante par rapport aux multiples débats en cours, tout simplement à cause de l'ignorance initiale de toute cette littérature, nous avons cherché, dans les limites du possible, à garder cette indépendance et à maintenir une distance par rapport aux uns comme aux autres. Ceci dit, nous avons clairement pris position, en faveur de l'une ou l'autre interprétation qui nous semblait en accord avec notre propre compréhension de KD IV.

Nous avons aussi constaté, en ce qui concerne la nouvelle idée de Dieu, qu'il s'agit en fait de « deux » nouvelles pensées. La première étant l'éloignement propre de Barth vis-à-vis d'une certaine idée de la divinité qualifiée de « classique » et la deuxième étant une certaine interprétation de la nouvelle conception barthienne de Dieu en KD IV. Autrement dit, il y a une première position de la part de notre auteur dans laquelle il se démarque d'un Dieu caractérisé par la suprématie, la grandeur et l'inertie, et il existe aussi une deuxième position, qui cette fois-ci, dépend plutôt des différents commentateurs de Barth. Nous nous sommes retrouvés à deux degrés différents. Un premier qui concerne Barth en personne et un second qui touche par contre une des analyses de l'idée de Barth. Il y a une « nouvelle pensée », et une nouvelle « nouvelle pensée » sur Dieu. Ce que nous désignons par premier degré renvoi à la propre critique du théologien suisse, sur laquelle tous les connaisseurs barthiens sont d'accord, et qui se caractérise par une idée de Dieu fondée sur l'histoire de Jésus de Nazareth et sur la notion d'évènement qui donne la capacité de penser en même temps un être-en-action. Ce que nous désignons par deuxième degré touche, par contre, à ce que quelques-uns considèrent comme un aboutissement du changement effectué par Barth et se caractérise, entre autre, par l'affirmation de la préexistence de l'homme Jésus, par l'identification entre le Fils éternel et Jésus-Christ et par la séparation de la distinction entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous. Ce second degré divise et sépare les interprètes comme nous allons le voir tout au long de notre travail.

De ce fait, l'idée principale, qui était de découvrir un champ encore plus ou moins, inexploré et de montrer en quoi il y a une nouvelle idée de Dieu, va prendre, petit à petit, une

nouvelle forme, pour se transformer en une étude caractérisée par trois dimensions. La première fut l'élaboration d'une proposition et d'une interprétation personnelles de KD IV, dans laquelle nous faisons notre propre lecture, le plus objectivement possible et sans faire violence au texte, nous démarquant ainsi des différents courants existants. La deuxième fut une analyse de la proposition de Barth, en montrant d'une part en quoi il se distingue de ceux qui l'ont précédé, et d'autre part en cherchant comment il est possible de construire une nouvelle idée à partir de ses développements. Et la troisième enfin fut de faire connaître au public francophone la dimension christologico-trinitaire de KD IV et les multiples analyses actuelles autour de ce thème. Car, si ce n'est par Benoît Bourgine et à un certain degré par Emmanuel Durand, le quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik* reste largement ignoré, marginalisé et peu travaillé. Un constat qui s'applique aussi amplement au monde germanophone, où les recherches sur la christologie et sur la Trinité, dans ce volume consacré principalement à la doctrine de la réconciliation, sont presque insignifiantes. Même des théologiens natifs d'Allemagne et d'expression allemande iront jusqu'à écrire en anglais, comme c'est le cas d'un Matthias Gockel.

Vu l'ampleur des écrits du Bâlois, on se limitera ici au quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik,* qui représente la réalisation théologique de la fin de sa vie, et qui est jugé par Jüngel comme étant « à la fois une grande récapitulation et une révision »[1] de sa pensée toute entière. Le travail se fera principalement à partir des textes mêmes. C'est pourquoi, nous mettrons régulièrement en relief les propres paroles de Barth afin de justifier, autant que possible, la proximité de notre compréhension par rapport aux écrits du théologien suisse. Il ne s'agit pas d'une étude comparative ni entre Barth et un autre théologien, ni entre le premier et le dernier Barth, et encore moins entre KD I et KD IV. Cependant, la progression du raisonnement barthien et la pensée de plusieurs auteurs tels que Balthasar, Rahner, Jüngel, Moltmann, Pannenberg, Moingt, et d'autres seront prises en compte.

Le choix de faire un travail sur la relation du Père à son Fils est loin d'être arbitraire. En fait, il s'agit d'un travail trinitaire fondé sur la christologie, avec une absence déconcertante du Saint-Esprit. Barth propose une nouvelle façon de comprendre la divinité qui est intrinsèquement liée à l'histoire biblique de Jésus-Christ et qui révèle l'histoire qui se trouve en Dieu lui-même. La vie de Jésus sur terre, son action et son agir ne sont que le reflet de la relation du Fils à son Père, et l'incarnation n'est qu'une extériorisation de l'essence

[1] - Eberhard JÜNGEL, « La vie et l'œuvre de Karl Barth »..., p. 59.

même du Dieu trinitaire. C'est pourquoi nous proposons, au cours de ce travail, de voir comment Barth a construit une nouvelle idée de Dieu à partir de la Bible et de la personne de Jésus-Christ. Ce sont les deux piliers sur lesquels il appuie sa justification de la nécessité d'un changement dans l'idée de Dieu. Un des objectifs essentiels de cette recherche est donc de mettre en relief l'importance de la vie de la personne historique du Nazaréen dans l'élaboration de la doctrine trinitaire. Une doctrine où le développement théologique de la pneumatologie s'avère quasi inexistant. D'où, l'absence de la mention de l'Esprit et dans le titre et dans la problématique. Nous aurons à revenir sur cette question, en essayant de soupeser les avantages et les inconvénients.

Afin de répondre à la question qui est posée, nous allons procéder par un cheminement descendant qui commence par le Père céleste et se termine par l'être humain terrestre, démarche où il s'agira d'expliciter la relation du Père à son Fils à la lumière de l'incarnation de la divinité. En d'autres termes, expliciter le déroulement qui permet à l'histoire de Jésus-Christ de manifester l'histoire en Dieu lui-même. Les thèmes de l'être et du devenir, de l'histoire et du concept, de la condescendance et de la kénose, de la réconciliation et de l'amour de Dieu seront particulièrement développés. Nous répartirons notre travail en trois grandes parties qui correspondent, chez Barth, aux trois grandes lignes de la conception relationnelle entre Dieu et l'homme, tout en maintenant un enchaînement logique entre les différents chapitres. Dans la première partie, consacrée à la relation proprement dite du Père à son Fils et qui représente le fondement de la doctrine de la réconciliation, c'est-à-dire le fondement de KD IV, nous verrons comment Barth comprend la divinité à travers la relation de l'homme Jésus au Père. Dans un premier chapitre nous mettrons en lumière l'ancienne idée de Dieu tel qu'elle se présentait à l'époque de Barth et sa description par notre auteur lui-même. Au second chapitre nous mettrons en lumière le « comment » de la proposition barthienne de sa nouvelle idée, et au troisième chapitre nous verrons le « pourquoi ».

Dans la deuxième partie, nous nous occuperons exclusivement de la christologie qui représente le contenu de la réconciliation. C'est à partir de Jésus-Christ que Barth comprendra et décrira la relation du Père au Fils. Le quatrième chapitre sera consacré à la question de l'unité de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. La définition de Chalcédoine, qui est au centre de la pensée de Barth, aura une place de choix. Le cinquième chapitre sera plutôt réservé à la question de l'anthropologie christologique. C'est le problème anthropologique dans son rapport à la divinité. Nous verrons comment l'humanité du Christ manifeste l'essence même de Dieu, révèle son identité véridique et semble être déterminante dans la

relation du Père au Fils voire constitutive de la pensée trinitaire barthienne. Nous verrons aussi comment l'humanité du Fils montre l'identité de l'homme en général, car pour Barth, c'est à partir de Jésus-Christ que nous pouvons parler de l'homme et non pas l'inverse.

Dans la troisième partie, – où nous mettrons en avant l'importance de la relation du Fils au monde, c'est-à-dire l'horizon de la doctrine de la réconciliation, qui est fondée sur le salut donné par Dieu à l'homme, et qui représente l'image de l'intériorité de la divinité elle-même –, nous aborderons le problème du passage du salut accompli en Christ à notre propre monde. C'est une partie assez délicate, car nous frôlons ici l'ecclésiologie et l'éthique. Nous aurons toujours à faire la part des choses et à ne pas empiéter sur l'un de ces deux domaines. Vu que Barth est inlassablement christocentrique, notre tâche fut assez sensible : nous étions sur une crête, où il était possible, à n'importe quel moment, de basculer d'un côté comme de l'autre. L'objectif ici n'est nullement de souligner l'importance du rôle de la communauté ou de l'individu chrétien dans l'histoire du salut, mais plutôt d'expliquer en quoi la relation du Fils à l'humanité est importante pour mieux comprendre et saisir la relation du Père au Fils. Étant donné que Barth rattache intrinsèquement Dieu à l'homme, l'importance de ce dernier devient centrale pour la compréhension d'une nouvelle pensée sur la divinité. D'où le sixième chapitre qui sera destiné à mettre en lumière le processus de la réalisation effective du salut dans le domaine qui est le nôtre. Le septième chapitre sera dans le même esprit, mais cette fois-ci en partant de l'humain ; autrement dit, comment la réponse de l'homme représente à son tour un lien, lui-aussi intrinsèque, avec la divinité. C'est ici que nous avons dû le plus veiller à ne pas tomber dans la morale et dans l'éthique. Dans le huitième et dernier chapitre, nous avons pris le chemin inverse de ce que nous avons fait tout au long de notre travail. Au lieu de commencer par l'explication de la relation du Père au Fils, nous avons plutôt commencé par le rapport Fils-communauté, pour terminer, au dernier point, par les relations intratrinitaires, ce qui constitue à notre avis le cœur de la conception de la Trinité chez Barth. C'est ce qui fait de son idée une nouvelle pensée sur Dieu par rapport à ce qui existait à son époque mais aussi à ce qui continue à être toujours enseigné.

PREMIÈRE PARTIE
LA RELATION PÈRE-FILS :
LE FONDEMENT DE LA RÉCONCILIATION

CHAPITRE PREMIER
IDENTITÉ DE DIEU

Le but de ce premier chapitre est double. D'une part, mettre en évidence, autant que possible, le passage en christianisme occidental à une nouvelle idée de Dieu. Il ne s'agit pas de faire un exposé détaillé du « renouvellement » de la conception de Dieu , ou même du renouveau christologique et trinitaire en théologie, mais de montrer qu'un changement s'est effectué au XX^{e} siècle, marquant le passage à une nouvelle pensée, et que le rôle de Karl Barth, dans ce mouvement, est largement significatif. Ceci nous permettra de mieux situer Barth dans son époque, de mieux préciser le contexte dans lequel il se trouvait et de mieux observer la position de KD IV. D'autre part, exposer l'idée de Dieu telle que Barth la comprend d'après KD IV. En quoi refuse-t-il l'idée dite « classique » de Dieu et comment entreprend-il sa propre réponse ? Un premier point sera donc consacré à l'idée « classique » de Dieu, dans laquelle nous développerons d'abord une vue d'ensemble concernant l'idée de Dieu. Nous nous appuierons dans cette tâche, premièrement sur plusieurs articles qui ont traité la question et qui représentent un important point de départ pour le sujet, et deuxièmement sur un article d'Henri Bouillard qui, sur le sens du mot théiste, donne une explication capitale pour une meilleure compréhension de ce qui est rejeté par Barth concernant la divinité. Ensuite, nous présenterons quelques analyses théologiques de plusieurs auteurs chez qui on retrouve un éclairage très utile sur notre sujet. Enfin, nous aborderons le renouveau christologique et trinitaire que le XX^{e} siècle a connu et qui nous permettra de mieux situer Barth dans tout ce mouvement rénovateur. Nous commencerons par traiter le changement christologique, car celui-ci se trouve à la source du changement de la vision trinitaire. En christianisme, l'idée de Dieu est intrinsèquement liée à la personne de Jésus de Nazareth et c'est le renouvellement en christologie qui amènera le renouvellement en Trinité. Lors du deuxième point nous exposerons l'idée de Dieu telle que Barth la propose en KD IV. Nous verrons premièrement que celle-ci ne peut être saisie que si nous envisageons la divinité en partant de la personne de Jésus-Christ. Et nous verrons deuxièmement ce qui est refusé par

Barth dans l'ancienne idée de Dieu. Dans le troisième et dernier point nous mettrons en évidence ce à partir de quoi Barth envisage sa nouvelle pensée sur Dieu.

1.1. L'idée classique de Dieu

1.1.1. Vue générale

Les premiers chrétiens issus, à la fois, du judaïsme et du monde grec ont été rapidement affrontés aux exigences de la culture ambiante et ont dû faire face aux tiraillements de la théologie entre la vie cultuelle de l'Eglise et le défi de la philosophie de l'époque, principalement la philosophie grecque. L'époque patristique aura le souci de concilier un Dieu, à la fois, absolu et proche des hommes et de mettre au clair le rapport entre le Dieu de Jésus-Christ d'une part et le Dieu des philosophes et de celui de l'Ancien Testament d'autre part[1]. Ce n'est qu'avec les pères apostoliques et surtout avec les apologètes, particulièrement Justin, que le langage philosophique fut employé. Celui-ci n'hésita pas à reporter « certains traits du Dieu de la philosophie grecque tardive sur le Dieu de Jésus-Christ : Dieu reçoit les titres d'inengendré et d'impassible »[2]. Ainsi, le Dieu des chrétiens devint semblable sur de nombreux points à la divinité conçue en philosophie grecque. Parallèlement à ce rapprochement par rapport à la philosophie, les premiers chrétiens cherchèrent aussi à prouver la continuité entre leur Dieu et celui de l'Ancien Testament[3]. Dans cette période anté-nicéenne, c'est à Origène que revint le développement d'un langage profondément philosophique et biblique à la fois. Il utilisa un vocabulaire métaphysique tout en gardant une certaine distance. Il semble que chez lui il y avait une certaine quête pour concilier un langage philosophique sur Dieu et un langage trinitaire à partir de l'action de Dieu en Jésus-Christ. Après le concile de Nicée, de nombreux Pères participèrent au développement théologique de l'idée de Dieu, depuis Athanase d'Alexandrie jusqu'aux Pères Cappadociens. Cependant, c'est avec Augustin que s'imposa la notion de relation et celle de substance divine, qui auront en théologie occidentale une place de choix. Il contribua aussi à « mettre au-dessus de tout le Dieu-Trinité identifié au Bien suprême et à l'être »[4].

Tout en assimilant la théologie philosophique de l'antiquité, la période médiévale, influencée principalement par Augustin, pensa donc Dieu comme substance, et donna

[1] Hans-Christoph ASKANI, « Dieu »..., p. 438.
[2] Joseph WOLINSKI, « Dieu. Théologie patristique »..., p 389, 2^{e}c.
[3] Joseph WOLINSKI, « Dieu. Théologie patristique »..., p 390, 1èrec.
[4] Joseph WOLINSKI, « Dieu. Théologie patristique »..., p. 391, 1èrec.

naissance à un concept de Dieu « construit par la seule raison philosophique se [distinguant] de plus en plus du Dieu connu par la révélation »[5]. Avec la théologie scolastique, l'idée philosophique de Dieu fut construite essentiellement a priori, seule la raison étant capable de justifier son existence et sa nature. C'est une époque profondément hiérarchisée où les choses créées portent en elles une signification symbolique qui leur est inhérente et qui renvoie à des réalités supérieures qui se trouvent à un niveau plus haut dans la hiérarchie, pour arriver finalement à Dieu. De cette façon, Dieu est « par un jeu de renvois, de significations et de reflets, présent dans toute aperception et compréhension des choses intramondaines »[6]. C'est aussi une époque qui redécouvrira la philosophie d'Aristote, pendant longtemps oubliée, principalement sa métaphysique qui deviendra un instrument de prédilection pour expliquer le monde et Dieu en relation avec lui. Dieu est alors compris comme « principe et fin du monde dans un sens à la fois théologique et philosophique »[7]. Il est pensé dans son rapport au monde et face à une créature finie, faible, multiple, ambiguë etc. Il est infini, immuable, il est le Bon, l'Un, la Vérité et l'Être.

Luther va reprendre intégralement l'héritage de l'époque patristique et de l'époque médiévale concernant l'idée de Dieu. Toutefois, sa théologie de la croix manifesta un Dieu tout proche, auquel seule la foi est autorisée à accéder et où la connaissance naturelle est rejetée[8]. Il y a avec lui une nouveauté de la pensée de Dieu qui trouve son origine dans un changement de paradigme. Ce n'est plus « Dieu en tant que tel qui nous intéresse mais Dieu pour nous (*pro nobis*) »[9]. Cette nouveauté fut élaborée de la façon la plus systématique avec Calvin dans son *Institution de la religion chrétienne.* La connaissance de Dieu est intimement liée à sa bonté. Celle-ci commence dans la relation intratrinitaire de Dieu, se réalise dans la création et devient manifeste dans toute sa portée avec l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Ainsi, la pensée religieuse est exclusivement théologique et la raison naturelle est incapable d'atteindre de vraies connaissances. Malgré cela, les démarches théoriques, en milieu réformateur, vont reprendre de l'importance, surtout avec Melanchthon qui donna naissance à la première dogmatique protestante, et à la suite duquel la pensée théologique de la réforme se rapprochera véritablement de la pensée scolastique[10].

Le Dieu des Lumières, qui est conçu comme puissance et rationalité suprêmes, ne connut pas de réelles transformations par rapport à ses figures antiques et médiévales. Le

[5] Olivier BOULNOIS, « Dieu. Théologie médiévale »..., p 394, 1ère c.
[6] Hans-Christoph ASKANI, « Dieu »..., p. 440.
[7] Hans-Christoph ASKANI, « Dieu »..., p. 440.
[8] Olivier BOULNOIS, « Dieu. Théologie médiévale »..., p 395, 1ère c.
[9] Hans-Christoph ASKANI, « Dieu »..., p. 441.
[10] Olivier BOULNOIS, « Dieu. Théologie médiévale »..., p 395, 2e c.

concept de Dieu est pensé toujours de la même manière et face à la naissance progressive de l'athéisme, la théologie des Lumières empruntera de nombreuses caractéristiques au Dieu du théisme[11]. Cependant, plusieurs courants naîtront en contrepoids au rationalisme poussé, et cela depuis Pascal, qui opposera le Dieu des patriarches de la Bible à celui des philosophes. Viendra ensuite le piétisme, qui opposera à son tour le Dieu de la raison à celui du salut et de la miséricorde, et qui préparera le terrain à Schleiermacher, chez qui « Dieu reçoit son sens dans l'élément du sentir, du *Gefühl* »[12]. Entre le piétisme et Schleiermacher, Kant élaborera de sérieuses critiques contre le Dieu de la raison pure et concevra le Dieu de la raison pratique, qui est un Dieu principalement législateur moral et le Bien absolu. Ce Dieu de l'éthique prit de l'importance lors de la seconde moitié du XIX^e^ siècle et deviendra principalement le Dieu du protestantisme libéral, celui dont Nietzsche déclara la mort. Entre-temps, l'idéalisme allemand donne vie de nouveau au Dieu de la raison pure, qui est alors pensé comme « Absolu » ou « Idée Absolue » ou même « Seigneur de l'être », un Dieu qui reste celui de la métaphysique, et qui continue à être éloigné du monde des sentiments. Même si le XIX^e^ siècle était celui de Schleiermacher, le Dieu de l'Absolu et de l'idéalisme allemand aura une meilleure réception dans la théologie du XX^e^ siècle.

Effectivement, « le geste inaugural de la théologie contemporaine fut incontestablement de rompre avec Schleiermacher et ses postérités, et le manifeste de cette rupture fut le *Römerbrief* de Barth »[13]. Dieu ne peut pas être à la mesure des besoins de l'homme, ni un dieu mesuré par des expériences humaines. Il est l'inaccessible, la Parole dans laquelle il se dit objectivement. Dans l'attitude de Barth il y a, principalement, la remise au premier plan de l'idée calvinienne de la grandeur de Dieu et le rejet de construire la théologie sur une base anthropocentrique. Cette opposition à l'anthropocentrisme théologique ouvrit le chemin de la réception de Hegel. Ainsi chez plusieurs théologiens tels que Pannenberg ou Moltmann, se développera « le thème d'une histoire universelle à laquelle la manifestation divine est strictement coextensive, et le thème d'un Dieu artisan d'histoire et artisan d'avenir »[14]. Dieu n'est pas séparé du monde comme chez le premier Barth, mais au contraire il porte un intérêt fondamental à l'histoire de l'homme. Cette recherche de purification de toute fondation anthropocentrique conduira aussi à l'opposition à toute forme de théologie naturelle et à une violente controverse contre le concept de l'analogie de l'être, et plusieurs théologies, après Barth, auront le souci d'affranchir l'idée de Dieu de la domination de la

[11] Olivier BOULNOIS, « Dieu. Théologie médiévale »..., p. 395, 2^e^c. On verra plus loin ce Dieu du théisme.
[12] Olivier BOULNOIS, « Dieu. Théologie médiévale »..., p 396, 1^ère^c.
[13] Jean-Yves LACOSTE, « Dieu. Théologie Contemporaine »…, p 397, 1^ère^c.
[14] Jean-Yves LACOSTE, « Dieu. Théologie Contemporaine »…, p 398, 1^ère^c.

métaphysique et chercheront à renier toute connaissance de Dieu en dehors de la foi. Cependant, le XX^{e} siècle connaîtra aussi des théologies accordant de l'importance à la subjectivité et à l'existentiel, où la notion de l'histoire n'est plus première, comme chez Rahner. L'anthropologie acquiert de nouveau une place centrale et revient au cœur de la théologie. Chez Bultmann aussi, l'historique est volatilisé aux dépens de l'existentiel. On verra de même, lors de ce siècle, le développement de la théologie de la mort de Dieu, qui cherche à se détacher d'un Dieu ontothéologique et qui concentre tout sur l'évènement de la mort de la divinité de Jésus sur la croix à un tel point que la résurrection est oubliée. En deux mots, la théologie du XX^{e} siècle, presque unanimement, manifeste « le refus de laisser la logique du théisme peser sur la confession du Dieu de Jésus-Christ »[15].

C'est sur cette notion de théisme qu'il nous faut maintenant nous attarder. Une notion reprise et rejetée par Barth et dont il nous semble important de parler dans ce travail. Henri Bouillard fait une analyse remarquable de ce thème et explique clairement ce à quoi on s'oppose en refusant la logique théiste dans l'idée chrétienne de Dieu. Il est attentif au développement historique du sens que le mot théisme a connu dans l'histoire et, après avoir indiqué l'origine du mot et le rapprochement avec celui du déisme, il propose une large recherche sur le sens qu'il a pu prendre depuis le XVI^{e} siècle jusqu'à nos jours. Plusieurs auteurs et de nombreux dictionnaires et manuels ont été consultés. Étymologiquement parlant, théisme est synonyme de déisme et désigne la croyance en un Dieu en opposition à l'athéisme. Le premier est formé à partir du grec et le second à partir du latin. Cependant, l'histoire des deux termes est différente. Le mot déiste, apparu pour la première fois en Italie et en France vers le milieu du XVI^{e} siècle et est utilisé pour désigner ceux qui croient en l'existence de Dieu tout en refusant l'enseignement de Jésus-Christ. Il est donc en opposition, à la fois, à l'athéisme et à la foi en Jésus-Christ. Vers la fin du XVI^{e} siècle, il est appliqué à ceux qui cherchent Dieu en dehors de la révélation chrétienne et un rapprochement avec la notion de « religion naturelle » est alors effectué. De son côté, le mot théisme verra le jour en Angleterre dans le dernier quart du XVII^{e} siècle, et veut dire probablement au départ la même chose que déisme. Sauf que l'auteur, Ralph Cudworth, chez qui ce mot apparaît pour la première fois, entreprend une défense du christianisme et fait un rapprochement entre le Dieu de la révélation chrétienne et celui de la raison philosophique. Le mot théisme gardera son sens d'opposition à l'athéisme, mais par contre sera aussi utilisé pour désigner le Dieu des chrétiens. Cudworth fait, en quelque sorte, une théologie philosophique qui « veut confirmer

[15] Jean-Yves LACOSTE, « Dieu. Théologie Contemporaine »…, p 398, 2^{e}c.

la croyance chrétienne au Dieu unique, créateur et providence »[16]. Suite à lui, les deux expressions vont se confondre et de nombreux auteurs vont utiliser les deux mots comme synonymes, dont Voltaire et Rousseau. Pourtant, le XVIII[e] siècle verra l'établissement d'une distinction entre ces deux mots et Diderot en rédige un énoncé dans lequel la différence est nettement et clairement marquée. D'après lui, « le "théisme" y désigne une conviction philosophique distincte de la foi en une révélation, mais qui est censée constituer le fondement de toute religion, y compris le christianisme »[17]. Ce nouvel usage défini par Diderot est plus ou moins l'usage qui deviendra classique à partir du milieu du XIX[e] siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne. Kant aussi fait une distinction entre les deux termes. Pour lui, déiste est celui qui croit en l'existence de Dieu mais sans pouvoir le déterminer, alors que le théiste est celui qui, au contraire, pense que la raison est capable de le déterminer grâce à l'analogie de la nature. Cependant, la définition de Kant ne s'imposera pas, et tout au long du XVIII[e] siècle un flottement de vocabulaire persistera. Ce n'est qu'au milieu du XIX[e] siècle que le sens des deux mots devient différent d'une manière claire, fixe et générale. Le déisme n'a plus de représentant en milieu intellectuel, alors que le théisme « reçoit, dans le langage des philosophes et des théologiens, une signification ferme, qui devient classique, reproduite en termes voisins, jusqu'à nos jours, par tous les dictionnaires qualifiés »[18].

Consultant les dictionnaires philosophiques depuis le milieu du XIX[e] siècle, Henri Bouillard remarque que parfois d'une manière succincte, d'autres fois d'une façon plus détaillée, nous retrouvons le sens suivant pour le mot théisme : « c'est la doctrine qui admet l'existence d'un Dieu personnel, cause du monde »[19]. Bouillard s'attarde davantage sur le dictionnaire allemand RGG qui expose, à son avis, dans le deuxième article consacré au théisme, un condensé de ce qui se trouve, depuis un siècle, dans les dictionnaires compétents. L'auteur de cet article reprend la même définition classique, où nous retrouvons un Dieu personnel, créateur et gouverneur, qui se distingue du Dieu du déisme et du panthéisme et des divinités du polythéisme. Cependant, il indique le double sens que porte désormais ce terme : « Il désigne soit le Dieu d'une théologie naturelle, soit celui d'une révélation historique. Ce dernier est identique au Dieu monothéiste des religions juive, chrétienne et islamique, quoique, dans la littérature occidentale, le terme soit employé premièrement pour la foi biblique en Dieu »[20]. C'est dans ce double sens que réside, selon Bouillard, le malentendu

[16] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 222.
[17] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 224.
[18] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 225.
[19] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 226.
[20] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 229.

dans la critique du théisme. Sans analyser toutes ces critiques, il cherche uniquement à indiquer que celles-ci visent, en fait, la notion classique du théisme qui définit Dieu comme « pure causalité, incapable de souffrir et de mourir, et qui est incompatible avec le message chrétien »[21]. Cette doctrine est « celle de l'époque dite classique, celle qui va du XVII^e^ au début du XX^e^ siècle, doctrine qui semble souvent avoir été puisée dans des catéchismes, des prédications sommaires ou des manuels élémentaires »[22].

1.1.2. Analyses théologiques

Plusieurs théologiens ont été sensibles à cette histoire mouvementée du concept de Dieu. Parmi ceux-là Joseph Moingt, qui nous fournit une exceptionnelle analyse concernant le passage vers une nouvelle idée du divin. Il montre que, pendant longtemps, le christianisme a fait circuler une idée de Dieu appartenant « au fonds commun des religions », en la développant et l'élaborant grâce à un vocabulaire philosophique[23]. D'une part, la théologie chrétienne des premiers siècles ne saura pas penser Dieu à travers la nouveauté de sa manifestation dans la chair et de son apparition historique en Jésus, et d'autre part elle ne saura pas faire, non plus, un bon usage de la notion d'être, utilisée indépendamment du terrain de l'histoire sur lequel se situent le salut et la révélation. La théologie chrétienne traditionnelle restera longtemps prisonnière et du bien-connu de Dieu issu de la religion et de la « conception de l'être divin, inengendré, incorruptible, impassible, indivisible »[24] issue de la philosophie. Les temps modernes sont héritiers de cette pensée où Dieu devenait de plus en plus le Tout-Autre, l'Absolument lointain et qui n'intéressait, désormais, plus personne[25]. C'est à ce moment qu'on va voir naître un intérêt exceptionnel pour l'histoire, qui remettra la foi et l'idée de Dieu sur le terrain du temps. Ce fut d'abord le travail de la théologie libérale du XIX^e^ siècle, qui va penser la foi en ne visant que l'homme Jésus et uniquement l'homme, renversant ainsi la position théologique précédente.

En opposition à ce courant de pensée, Karl Barth élaborera sa propre théologie, jugée par Moingt, qui adopte la critique de Troeltsch, comme « réaction trop unilatérale, écrasant fortement les réalités historiques sous le poids des réalités transcendantes, pour donner

[21] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 230.
[22] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*..., p. 231.
[23] Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 450.
[24] Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 458.
[25] Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 463.

satisfaction à des esprits formés à la "pensée historique" devenue désormais inévitable »[26]. Ce n'est qu'avec Dietrich Bonhoeffer, que le nouveau discours sur Dieu va connaître un certain équilibre. Un langage théologique « non religieux » est alors utilisé, pour mettre en exergue la souffrance et la faiblesse de Dieu qui révèle et manifeste son impuissance dans le monde. Cela permettra à la théologie de la mort de Dieu, née suite à la deuxième guerre mondiale, de rester chrétienne et de ne pas commettre les mêmes dérives que la théologie libérale. Suite à cela, Jürgen Moltmann développera sa théologie de la croix et Eberhard Jüngel sa théologie de l'humanité de Dieu.

Les apports de Karl Rahner et de Wolfhart Pannenberg sont considérables. Le premier, en pensant la réciprocité de l'identité de la Trinité immanente et de la Trinité économique, et le second, dans sa tentative de penser l'unité de Jésus et de l'être de Dieu. Un nouvel horizon d'intelligibilité de la foi est dès lors ouvert. Moingt résume, dans un exceptionnel passage, ce déplacement vers une nouvelle idée de Dieu. Le constat qu'il fait reprend remarquablement la situation vécue par Barth. D'où l'intérêt de le citer entièrement : « Ces théologies nouvelles, qui ont largement fait école, ont choisi l'histoire pour terrain privilégié, spécialement celles qui traitent du Christ et de la Trinité. Elles ont d'abord accepté de se plier aux méthodes historico-critiques qui caractérisent, on le sait, l'esprit de la modernité ; elles se sont surtout résolues à rapatrier le Christ dans l'histoire, c'est-à-dire à replacer le Verbe éternel dans le site temporel de sa révélation, dans le sujet historique Jésus, et à renouer en lui les liens de Dieu à l'histoire, pas seulement au temps du monde mais beaucoup plus à l'histoire vécue des hommes, qui est faite de violences et de souffrances. Le champ épistémologique de la connaissance de Dieu s'est déplacé, ce n'est plus le lieu de l'être (*ousia*), c'est l'histoire d'un homme souffrant ; Dieu n'est plus conçu comme le Dieu commun (*théos*), ni comme le Tout-Autre, il est le Dieu d'un individu, solidaire à travers lui de tous les autres, Dieu chargé d'histoire comme Jésus est chargé de souffrance »[27].

Moltmann et Jüngel qui, tous les deux et chacun à sa façon, contribuèrent à l'évolution de cette nouvelle idée de Dieu, se trouvèrent face à l'athéisme des temps modernes caractérisé principalement par l'idée de la mort de Dieu. Tous les deux exprimèrent la nécessité d'abandonner l'ancienne idée traditionnelle de la divinité, qui devenait de plus en plus stérile, et l'exigence de passer à un nouveau langage. Moltmann dira : « Sans nouvelle prise de conscience et sans nouvelle réflexion à l'intérieur de la foi chrétienne elle-même, la chrétienté ne retrouve aucune crédibilité dans les affrontements aux problèmes humains et sociaux du

[26] Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 467.
[27] Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 475-476.

monde divisé »[28]. Pour lui, la nouvelle théologie est en train d'essayer de mieux saisir l'être de Dieu à travers la mort de Jésus[29]. Cette tentative est déjà amorcée par plusieurs grands théologiens protestants et catholiques. Le nom de Barth[30] y figure, avec quelques réserves sur lesquelles nous aurons à revenir.

De son côté, Jüngel montre aussi cette nécessité de renouveler le discours sur Dieu. Dans le débat que mènent la foi et l'athéisme, la pensée n'a pas le droit de se désister et de se résigner. Ni la foi ni l'athéisme ne peuvent « se satisfaire d'une telle situation. Au contraire, s'ils se comprennent bien eux-mêmes, ils doivent s'opposer à ce que les tentatives de penser Dieu et donc l'histoire de l'idée de Dieu s'achève dans la démission. Mais une telle réaction n'a de sens que dans un effort de penser qui s'oppose à l'idée traditionnelle de Dieu, en allant au-devant de la possibilité de penser Dieu à neuf, à la fois avec circonspection et résolution »[31]. Cette possibilité de penser Dieu à neuf ne peut s'effectuer qu'en prenant totalement en considération l'humanité de Jésus, qui est d'une importance absolue pour le contenu du mot Dieu. L'humanité de Jésus est essentielle, pour l'idée de Dieu, au cours de sa vie mais aussi au moment de sa mort. D'où la nécessité et la vitalité pour la théologie chrétienne d'assumer la théologie de la croix. Or, cette dernière représente une aporie fondamentale à l'idée de l'absoluité de Dieu, à l'idée traditionnelle de Dieu, où la faiblesse de l'homme Jésus et la vie de Dieu ne font pas bon ménage : « la *perfection* qui revenait à Dieu en fonction de la loi métaphysique interdisait de le présenter comme souffrant ou même de le penser en liaison avec un mort »[32]. Jüngel évoque le fait qu'il y a eu plusieurs tentatives de dépassement et de solution à cette aporie, depuis l'ancienne Église jusqu'à Hegel en passant par Luther. Mais pour lui, Barth reste le premier à avoir sérieusement pensé ce paradoxe. Son témoignage est indispensable pour notre travail : « Que l'être de Dieu ne se contredise pas dans l'homme Jésus crucifié mais y corresponde restait en règle générale tout au plus assuré mais nullement pensé. Karl Barth, dans ses vieux jours, est le premier à avoir osé de ce point de vue s'engager d'un pas décidé sur les voies que Luther et Hegel avaient pour le moins ouvertes, – mais sa démarche est restée largement ignorée dans les milieux théologiques »[33]. Telle est l'hypothèse de travail qui conduit à examiner KD IV selon l'angle d'une nouvelle pensée sur Dieu.

[28] Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*…, p. 226.
[29] Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*…, p. 226.
[30] Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*…, p. 229-230.
[31] Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère*…, p. 10.
[32] Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère*…, p. 58.
[33] Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère*…, p. 59-60.

1.1.3. Renouveau christologique et trinitaire

Parler d'une nouvelle manière de Dieu, c'est élaborer, comme nous venons de le voir, une théologie où l'être de Dieu entre en contact direct avec l'histoire de l'homme et participe à sa souffrance et à sa mort. Une théologie où l'humain, l'histoire et la faiblesse font partie intégrante de la divinité de Dieu. Or, cela n'est possible, en christianisme, qu'à partir de la personne de Jésus-Christ[34]. Le passage à une nouvelle idée de Dieu est intimement lié au discours christologique. C'est le changement dans ce discours qui conduira au changement dans le discours sur Dieu même. Nous faisons nôtre cette remarque de Moltmann : « Mais dans la question christologique se trouve finalement la question de Dieu »[35]. Le christianisme traditionnel a déjà, particulièrement à Chalcédoine, pensé cette rencontre entre la divinité et l'humanité en Jésus-Christ, une rencontre qui marquera l'histoire de toute la christologie. Cependant, le discours utilisé devenait, de plus en plus, infécond, inadéquat et dépourvu de sens pour la mentalité moderne, et de multiples objections furent formulées contre cette christologie traditionnelle et dogmatique visant « avant tout son langage : ses catégories, qui ne sont plus scripturaires, représentent une "hellénisation" et une "ontologisation" de la foi primitive et aboutissent à une chosification de données premières beaucoup plus fluides et fonctionnelles… Mais aussi et surtout, dira-t-on, ces catégories nous sont devenues étrangères. Elles n'ont plus rien à nous dire »[36]. De nombreuses voix s'élevèrent pour signaler la nécessité d'un renouvellement. Dans les milieux catholiques, ce fut Karl Rahner qui, par son audace intellectuelle et la puissance de sa pensée, ouvrit de nouveaux horizons et confronta la christologie classique à la pensée moderne[37]. Ce constat de Küng est suivi par Kasper[38] et est confirmé de nouveau par Sesboüé[39]. D'autres noms sont également cités, mais celui de Balthasar est particulièrement mis en avant[40]. Sa christologie, qui occupe une place fondamentale dans son travail, contribua sensiblement à ce mouvement rénovateur,

[34] Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ* …, p. 27.
[35] Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié* …, p. 226.
[36] Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ* …, p. 31.
[37] Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu* …, p. 665. Il s'agit de la contribution de Rahner lors de la commémoration du 1500e anniversaire de Chalcédoine. Article sous le titre : « Chalcédoine, fin ou commencement ». Repris dans : Karl RAHNER, Écrits théologiques…, t. I, p. 115-181.
[38] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 16-17. Même si Kasper reconnaît que grâce à Rahner le débat christologique contemporain a pris son élan au milieu du XXe siècle, il pense, par contre, que c'est K. Adam qui le premier, en milieu catholique, et K. Barth, en milieu protestant, qui contribuèrent « à un renouvellement de la christologie dogmatique des Églises », Walter KASPER, Jésus le Christ…, p. 43.
[39] Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ* …, p. 21. Voir aussi DCT p. 272-273.
[40] Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu*…, p. 669-673. Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 19-20.

principalement en y apportant d'importants ajustements[41]. Par contre, « au sein de la théologie protestante, c'est à Karl Barth que revient le mérite d'avoir renouvelé et corrigé la christologie classique. La doctrine chrétienne classique de la réconciliation n'a peut-être jamais été centrée sur la christologie avec autant d'ampleur, de précision, de portée et de profondeur que chez Karl Barth »[42].

Le témoignage de Küng permet d'une part, de donner à Barth une place primordiale dans le renouvellement de la pensée christologique, non uniquement en protestantisme, mais aussi en christianisme, et d'autre part de prendre en considération l'importance majeure de la réconciliation lors de ce renouvellement théologique. Une importance à laquelle Kasper est, lui aussi, fort attentif[43]. Cependant, et contrairement à Küng, il ne reconnait nulle part l'importance de Barth et cela malgré la profonde portée de la relation entre christologie et réconciliation ; malgré le rapport entre christologie, Église et monde[44] ; malgré les similitudes qui sont flagrantes entre ce qu'il dit et ce que Barth lui-même dit, et malgré le large développement qu'il accorde à la nouvelle situation christologique depuis Rahner jusqu'à Pannenberg, Moltmann et Jüngel[45], qui ont tous les quatre très bien connus Barth. Kasper ne développe, n'expose ni ne mentionne nulle part l'apport de Barth dans ce chapitre où il traite « la problématique christologique contemporaine »[46]. Par ailleurs, il donne un intéressant aperçu sur le renouveau christologique et sur les raisons de son apparition. La difficulté principale était de présenter le dogme de la double nature du Christ en une seule personne à la foi d'aujourd'hui en l'interprétant à l'aide du vocabulaire philosophique actuel. En réponse à ce problème, trois tendances christologiques virent le jour. La première se trouve dans une perspective cosmologique et fut engagée par Teilhard de Chardin. La deuxième possède un caractère anthropologique et fut élaborée essentiellement par Rahner, et la troisième se développa sur le terrain de l'histoire universelle et fut entreprise, toujours selon Kasper, par

---

[41] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 19.

[42] Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu*…, p. 673. Nous signalons que Küng cite exclusivement la *Kirchliche Dogmatik*, singulièrement le 4e volume, p. 674 et 676.

[43] Kasper écrit : *« C'est là, au-delà du contexte étroit de la théologie, que la christologie prend son sens. Dans la réflexion sur l'incarnation il s'agit bien de la réconciliation de Dieu avec le monde. Puisque l'unité de Dieu et de l'homme, telle qu'elle s'est réalisée en Jésus Christ, ne réduit pas la différence entre les deux ni l'indépendance de l'homme, mais au contraire le met justement en valeur, la réconciliation en Jésus Christ advient en même temps comme libération, et la libération comme réconciliation… La réconciliation libératrice, telle qu'elle se présente en Jésus Christ et par lui, est en premier lieu un don de Dieu, et seulement en second lieu un devoir de l'homme »*, Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 15-16.

[44] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 16.

[45] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 22.

[46] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 13. Par contre, il reconnaît, comme nous l'avons déjà indiqué, que Barth est le premier à avoir renouvelé la christologie dogmatique en protestantisme (Walter KASPER, Jésus le Christ…, p. 43). Il reconnaîtra aussi le génie de sa pensée christologique (Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 50). Cependant, il est étonnant qu'il ne l'intègre pas dans ses analyses.

Pannenberg et Moltmann. Ce troisième courant, caractérisé par la redécouverte de la question du Jésus historique, et qui sera donc porté à son sommet par Pannenberg, Moltmann et Jüngel qui ont essayé, tous les trois, de fonder la christologie à partir de la corrélation entre le Jésus historique et le Christ proclamé[47], n'était qu'une réaction aux deux premiers courants. Ceux-ci, comme l'a bien montré H.U. von Balthasar en attirant l'attention sur le danger immanent à leurs idées[48], couraient le risque de se transformer en philosophie ou en idéologie.

Le renouveau de l'idée de Dieu à partir de la position christologique entraîna incontestablement un renouveau dans la pensée de la Trinité. Penser l'humanité de Dieu, c'est penser l'humanité du Fils et tout ce que cela implique dans les relations intratrinitaires. D'ailleurs, il n'est pas étonnant de voir que le renouveau trinitaire apparaît en même temps que le renouveau christologique et, pour une large part, chez les mêmes théologiens. Ce constat est confirmé par Pierre Coda, qui estime que le renouveau trinitaire de ce XX^{e} siècle a connu deux étapes ayant toutes les deux le Christ comme point de départ. La première, « sans doute la plus fondamentale, est celle qui provient de la reconquête décisive du principe christocentrique de la révélation, de Karl Barth à la constitution *Dei Verbum* de Vatican II »[49]. Et la deuxième est « le dépassement, à partir de l'évènement pascal, de l'opposition abstraite qui s'est instaurée entre théisme et athéisme, opposition qui a profondément marqué la modernité occidentale »[50].

Christoph Theobald estime que le débat trinitaire commença vraiment avec l'abandon, en catholicisme, d'une théologie des manuels caractérisant la période scolastique[51]. Préparée depuis un certain temps, Rahner semble être, incontestablement, l'auteur principal de cette « sortie »[52] en catholicisme. Le célèbre axiome « la Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente et inversement », et le refus de l'utilisation, ou même du remplacement[53], du mot « personne », pour désigner les trois hypostases de la Trinité, sont les principaux déclencheurs de l'abandon de ces manuels et de la mise en place d'une nouvelle pensée[54]. Ils

[47] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 22.
[48] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 19.
[49] Pierre CODA, « Le renouveau de la théologie…, p. 21.
[50] Pierre CODA, « Le renouveau de la théologie…, p. 22.
[51] Telle qu'elle est présentée par Theobald, qui s'inspire largement du Dictionnaire de théologie catholique, la théologie trinitaire des manuels se caractérise principalement par trois points : d'abord, par la similitude de sa position concernant la connaissance du mystère trinitaire et celle de Vatican I ; ensuite, par l'importance accordée à la théologie positive ; et enfin, par sa forme de pensée qui est jusqu'au bout déductive et descendante. Pour plus de détail, voir Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 34-39.
[52] Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 39.
[53] Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 46.
[54] De nombreuses voix s'élevèrent pour remettre en question la nouveauté de Rahner. Le passage de la théologie des manuels à celui d'une « nouvelle forme de pensée » est mis en doute et considéré comme illusoire. Moltmann, Balthasar et Congar seront les principaux protagonistes de ce mouvement. Theobald critique ces

sont le résultat d'une gigantesque mutation[55] et d'un changement paradigmatique lié à de nouveaux facteurs herméneutiques[56]. Theobald n'hésite pas à mettre en avant l'influence de Barth sur la pensée de Rahner, que ce soit sur le rapport Trinité immanente et Trinité économique, ou que ce soit sur le refus de l'utilisation de la notion de « personne » en Trinité : « On trouve en effet chez ces deux auteurs une même concentration ultime du christianisme sur son principe : Karl Barth perçoit toute la doctrine de la Trinité impliquée dans l'affirmation biblique "Dieu se révèle comme Seigneur", tandis que Rahner la concentre dans l'expérience de la grâce comme autocommunication de Dieu. Par ailleurs, tous deux manifestent une même résistance à utiliser naïvement le concept de "personne" pour désigner ce qui est distinct en Dieu »[57]. Moltmann avait déjà attiré l'attention sur cette surprenante ressemblance : « Karl Rahner a développé sa doctrine trinitaire avec une similitude déconcertante et presque sous les mêmes présupposés que Karl Barth »[58]. Une influence qui est, encore une fois, rappelée tout récemment par Emmanuel Durand : « On le sait : le premier volume de la *Dogmatique* propose une théologie trinitaire de la Révélation. Elle inspire assez nettement les propos de Karl Rahner sur la Révélation comme autocommunication »[59].

La pensée théologique du début du XX^e^ siècle cherche un nouveau lieu, une nouvelle méthode et un nouveau vocabulaire pour penser la Trinité. Dans sa redécouverte du rôle central du Christ et sa découverte de la croix comme lieu de rencontre entre le divin et l'humain, et comme lieu pour penser la Trinité, elle est redevable à Barth. Dans sa redécouverte de l'importance de l'Écriture comme outil pour penser la Trinité, elle est aussi largement redevable à Barth. De la nécessité d'un changement de vocabulaire trinitaire suite à la redécouverte de Dieu comme sujet agissant, elle a également une dette envers Barth. On notera : « À partir d'où et de quelle façon penser la trinité des Personnes en Dieu ? Telle pourrait être la forme initiale du questionnement qui met en mouvement le XX^e^ siècle

---

critiques et reconnaît la nouveauté effectuée par Rahner : *« Relativisent-elles (les critiques) pour autant la « sortie » de la théologie des manuels, opérée par Rahner et ses collaborateurs ? Je ne le pense pas »*, Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 48. Il estime que ces critiques ne touchent pas le fond du changement paradigmatique effectué par Rahner à travers l'utilisation de nouveaux facteurs herméneutiques (voir note de bas de page n° 58, p. 48-49).

[55] Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 39.

[56] Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 39-43. D'après Theobald, ils sont au nombre de quatre. Le premier facteur est le renouvellement de l'intérêt de l'histoire des dogmes et de la théologie trinitaire (p. 39-40). Le second est la prise de conscience de l'importance de l'expérience spirituelle des fidèles par rapport à la théologie trinitaire (p. 40-41). Le troisième est la place centrale de l'Écriture dans la compréhension de la Trinité (p. 41-42). Et le quatrième est *« d'ordre philosophique et concerne la connaissance expérimentale du mystère trinitaire »* (p. 42-43).

[57] Christoph THEOBALD, « Le passage de la théologie …, p. 45-46.

[58] Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume*…, p. 186.

[59] Emmanuel DURAND, « Introduction », dans *Les réalisations*…, p.11.

trinitaire. Nombreux sont les théologiens contemporains qui se sont attaqués à ce problème, spécialement Karl Barth et, après lui mais de façon très diversifiée, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg et d'autre encore »[60]. B. Bourgine ajoutera : « La réflexion théologique du XX^{e} siècle s'est réappropriée la pensée de la Trinité, qu'une longue léthargie avait réduite à l'insignifiance. Karl Barth occupe une place singulière dans ce renouveau »[61].

1.2. Le Dieu de Barth

1.2.1. Dieu en Jésus-Christ

Après avoir exposé comment l'idée de Dieu se présentait en christianisme occidental et après avoir mis en évidence le désir de la théologie moderne de renouveler la pensée sur Dieu, il nous faut maintenant voir de plus près comment Karl Barth, dans KD IV, se positionne face à cette idée traditionnelle de Dieu. Comment la comprend-il et comment la juge-t-il ? Effectivement, le théologien suisse exprime ce refus d'une pensée classique de l'idée de Dieu, où celui-ci n'est plus le vrai Dieu mais une simple idole fabriquée par l'homme. Déjà, dès les premières pages du quatrième volume de la *Dogmatique,* il manifeste ce désir ardent d'un changement dans la représentation de Dieu et cela d'une façon assez vigoureuse :

« Désormais le moment est venu pour nous de comprendre (vergegenwärtigen) qu'en son centre, le message (Botschaft) chrétien n'est nullement un concept (Begriff) ou une idée (Idee), et qu'il ne rend pas compte d'une histoire anonyme, dont la vérité et la réalité seraient saisies à l'aide de concepts (Begriffen) et d'idées (Ideen)... »[62].

Très vite à travers KD IV, Barth va annoncer une nouvelle position dans sa manière de concevoir la divinité. Il est temps de passer, dans le christianisme, à une nouvelle forme de pensée où le concept, l'idée ou même la philosophie ne puissent plus occuper le point de départ dans la formation de *la représentation de Dieu*. Cette opposition à la conceptualisation et à l'abstraction humaine de la divinité est réitérée dans tout KD IV. En voici un second

[60] *Les sources du renouveau* …, p. 217.
[61] Benoît BOURGINE, « La théologie trinitaire de Karl Barth… », p. 61.
[62] KD IV/1, p. 16 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 16. La traduction de tous les textes cités, de toutes langues étrangères utilisées dans ce travail, ont été revues et corrigés par nos soins.

passage qu'il nous semble important de signaler et qui se trouve à la fin du quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik*, montrant ainsi la constance de la position barthienne : « Tout dépend ici de ce qu'on veuille bien laisser le contenu de l'Évangile être son propre principe d'explication *(Erklärungsprinzip)* dans tous ses moments et toutes ses dimensions, et de ce que, par conséquent, on ne lui porte préjudice, sous aucun prétexte et à aucun titre, en l'affublant de principes d'explication qui lui sont étrangers *(fremden Erklärungsprinzip)*, en l'infléchissant par des présupposés *(Voraussetzungen)* métaphysiques *(Metaphysischen)* ou anthropologiques *(Anthropologischen)*, par des éléments relevant de la théorie de la connaissance *(Erkenntnistheoretischen)* ou de la philosophie religieuse *(Religionsphilosophischen)* »[63].

Il est très important de noter que l'opposition aux principes philosophiques, à la métaphysique, à l'anthropologie ou même à la conceptualisation n'est pas, chez Barth, un refus du concept, de la philosophie[64], de la métaphysique ou encore de l'anthropologie. Mais plutôt, c'est le refus de les utiliser comme des *principes de connaissance*, voire des principes d'interprétation. Ils ne peuvent pas être à la source du savoir divin et à l'origine de notre compréhension de l'idée de Dieu. Aucune spéculation, aucune notion abstraite ne peut être le point de départ de notre discours sur la divinité. La seule et unique possibilité de parler d'elle et de l'expliquer, ne peut être que l'histoire de la personne de Jésus-Christ telle qu'elle est racontée dans les Saintes Écritures. C'est uniquement le Christ tel qu'il se trouve dans la Bible qui peut nous refléter et nous dire vraiment qui est Dieu. Toute notion qui ne viendrait pas de là serait fausse et païenne, et ne peut être utilisée pour définir le Seigneur des chrétiens :

« L'idée (Idee) selon laquelle Dieu existe abstraitement (abstrakten Existenz) dans sa pure divinité comme Créateur et Régent du monde, ainsi que l'idée (Idee) que ses exigences posséderaient une autorité abstraite (abstrakten Autorität) elle aussi, sont des conceptions (Elemente) tout à fait étrangères à la connaissance biblique de Dieu ; pour cette raison, elles

[63] KD IV/3, p. 973-974 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 190.

[64] Le rapport de Barth à la philosophie est largement étudié, assez complexe et souvent controversé. Jüngel montre clairement que Barth ne se dédouane pas de la philosophie : *Gottes Sein...*, principalement p. 75-76. Et Balthasar le rappelle aussi : *Karl Barth...*, p. 145-147. Tout KD IV le prouve. En ce qui concerne l'influence des pensées philosophiques sur Barth et le type de philosophie qu'il adopte, Leuba rappelle avec raison que Barth peut être mis en rapport avec de nombreux systèmes de pensée : *« On peut en effet situer Barth dans les mouvances philosophiques les plus diverses, l'aborder sous l'angle du platonisme, du kantisme, et plus encore du néo-kantisme, de Kierkegaard, et des existentialistes ultérieurs, de la phénoménologie, et finalement de l'agnosticisme... l'énumération pourrait se poursuivre »* : Jean-Louis LEUBA, « Karl Barth et la philosophie... », p. 473-474.

sont inutilisables du point de vue chrétien. Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est un, concrètement un, selon la connaissance biblique – et cela aussi bien dans son être interne que dans sa présence, son action et sa révélation au sein du monde et pour nous. En conséquence, son élection, sa volonté, comme son activité qui fonde et remplit le temps, sont concrètement une. De même, enfin, sa Parole éternelle, identique à ce qu'il a dit et dit dans le cadre du temps, est concrètement une. Et le Dieu un, son œuvre et sa parole qui sont une, s'appelle Jésus-Christ... l'origine et le but de toutes les voies divines. L'action que Dieu exerce comme Créateur et Régent du monde, son autorité et ses exigences vis-à-vis de l'homme sont identiques à Jésus-Christ. La distinction entre un Dieu en Christ et un Dieu en dehors de lui est impossible à faire »[65].

Dans son refus d'une certaine compréhension de la divinité, à savoir un Dieu abstrait dans son existence et sa gouvernance, un Dieu détaché du monde et incapable d'entrer en relation avec lui, Barth manifeste une opposition catégorique à la connaissance de la divinité en dehors de la personne de Jésus-Christ tel que celui-ci est exprimé dans la Bible : L'« idée » d'une divinité étrangère à la révélation du Dieu biblique n'est pas utilisable en christianisme. D'où, la présence de deux principes fondamentaux nécessaires pour tout accès à l'identité authentique de Dieu. Le premier étant l'Écriture et le second la personne historique de Jésus-Christ. C'est pourquoi, il n'y a pas de connaissance possible de la divinité en dehors de l'histoire du Nazaréen tel qu'elle est raconté par la Bible.

Nous remarquons aussi, dans ce texte, l'opposition au Dieu du déisme, celui qui crée et qui gère le monde sans être identique au Dieu tel qu'il se trouve dans la Bible. Nous avons déjà rencontré cette forme de pensée qui a vu le jour au XVI^{e} siècle et qui a, petit à petit, donné naissance à une confusion entre le Dieu issu des courants philosophiques et celui qui est dévoilé par la personne de Jésus. Barth ne refuse pas l'idée d'un Dieu Créateur et Régent, mais plutôt la manière avec laquelle celui-ci se comporte en tant que tel. Il ne tombe pas dans l'hérésie des gnostiques qui ont cherché à opposer le Dieu qui sauve au Dieu qui crée, mais essaie plutôt à unifier ce qui a été, pendant longtemps séparé. Pour ce faire, il n'hésite pas à reprendre d'une nouvelle façon une ancienne formule venant des Pères grecs si imprégnés de pensée philosophique. La phrase suivante : *Sa Parole éternelle, identique à ce qu'il a dit et dit dans le cadre du temps, est concrètement une*, ne peut que nous rappeler la notion du Logos Endiathétos et Logos Prophorikos qui a vu le jour avec Théophile d'Antioche[66] et qui

[65] KD IV/1, p. 400-401 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 7.
[66] THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolicus*…, p. 122 et 154.

connaîtra un correctif capital avec Origène[67]. Elle prouve en outre, le besoin dans le discours théologique de l'utilisation et de l'acquis de la tradition et du savoir de la philosophie. Même si tous les deux ne sont pas le fondement de notre connaissance de Dieu, ils forment quand même une importance non négligeable.

Barth, en insistant sur l'identification entre Dieu et la personne de Jésus-Christ, ne refuse pas l'utilisation d'un vocabulaire philosophique, mais cherche, par contre, à le mettre toujours en lien avec la compréhension biblique. L'idée de Dieu chez lui n'est possible qu'à partir de Jésus-Christ tel qu'il est décrit dans la Bible, « ce Dieu là et nul autre » [68] sans que, pour autant, le langage philosophique soit banni. Ce qui est refusé, c'est la recherche de la formulation de l'identité de la divinité à partir des idées et des concepts issus de la spéculation humaine et non pas à partir de l'évènement, de l'histoire et de la personne de Jésus-Christ. Le texte suivant exprime ceci d'une façon encore plus claire: « Tous les concepts *(Begriffe)* et idées *(Ideen)* utilisés ici (Dieu, l'homme, le monde, l'éternité, le temps, comme aussi le salut, la grâce et l'alliance, la transgression et la réconciliation, etc.) ne reçoivent leur sens que du porteur de ce nom et de son histoire ; ils n'ont donc en aucun cas de signification issue d'une "précompréhension" *(vorverständnis)* qui viendrait d'ailleurs. En un mot, ils ne sauraient être interprétés en soi *(Einzelinterpretation)*, ni énoncer une vérité indépendante et abstraite. Ils ne peuvent que servir à expliquer le nom qui les justifie : Jésus-Christ »[69]. Il écrit aussi : « Jésus-Christ définit les notions *(Begriffe)* que l'on utilise pour le désigner – et non l'inverse. Lorsque nous partons de l'axiome qu'il est le vrai Dieu, nous aurons à nous en tenir strictement à lui pour comprendre ce qu'est la "divinité véritable" *(wahrer Gottheit)* »[70].

Nous sommes ici au cœur d'une révolution copernicienne concernant la représentation, la compréhension et la conceptualisation de la divinité. Cette transformation dans la façon de saisir la divinité sera développée tout au long de KD IV et nous aurons la tâche de l'expliciter tout au long de notre travail. Ce n'est pas un concept à définir, c'est plutôt une histoire à raconter. Il faut aussi signaler, que le Christ, qui est le critère d'une utilisation correcte des concepts et des idées, n'est pas non plus, à son tour, le fruit d'une imagination ou d'une fabrication humaine si importante soit-elle, mais il est celui qui est raconté dans les Écritures : « Nous rappelons avec insistance ce que nous avons précisé tout au début : nous parlons de Jésus-Christ tel qu'il est attesté dans l'Écriture sainte. Jésus-Christ,

[67] Sur l'unité du Logos dans et au dehors du Père, dans la pensée d'Origène, voir Michel FEDOU, *La Sagesse*…, singulièrement p. 249.
[68] KD IV/1, p. 524 = *Dogmatique*, fasc.18, p. 141.
[69] KD IV/1, p. 16 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 16.
[70] KD IV/1, p.141 = *Dogmatique*, fasc.17, p.135.

dont nous affirmons qu'il vit, n'est pas la création d'une libre spéculation *(Spekulation)* fondée sur une expérience directe... »[71]. Ni l'idée de Dieu ne doit être le fruit de concepts philosophiques et de spéculations humaines, ni la personne même du Christ. Si ce dernier est l'unique critère de connaissance et de compréhension de l'identité authentique de Dieu, ce n'est pas parce qu'il est l'incarnation d'une idée géniale mise au jour grâce aux capacités intellectuelles et spéculatives de l'homme, mais parce qu'il se trouve raconté et attesté dans la Sainte Écriture.

1.2.2. Être et agir

Les Saintes Écritures à travers lesquelles l'authentique divinité est révélée, nous montre et nous prouve que Dieu ne peut pas être enfermé dans une bulle céleste où il serait intrinsèquement inactif, mais qu'il est plutôt le Dieu vivant et le Seigneur de la vie. Par conséquent, ce n'est pas l'éternel immobilisme qui le qualifie le mieux mais bien l'idée de l'agir et du devenir. Nous précisons rapidement, qu'il ne s'agit pas ici de montrer comment Dieu est histoire et action dans son être même, mais uniquement de le signaler. Car, c'est tout au long de notre travail que nous aurons à montrer que le vrai Dieu, selon Barth, existe dans son essence même comme un être-en-action. Ce Dieu de la vie tel qu'il est manifesté en Christ éradique, en fait, l'idée d'une divinité enfermée dans sa sphère métaphysique et qui serait incapable d'interagir avec l'homme. Au contraire, Jésus-Christ révèle, à partir de sa propre histoire, que Dieu en lui-même est acte et devenir.

Eberhard Jüngel est sans doute le premier à avoir attiré l'attention, d'une façon sérieuse et bien construite, sur cette conception barthienne. Il le fait dans son livre *Gottes sein ist im werden*, dans lequel il propose sa lecture de Barth face à celle de Helmut Gollwitzer. La séparation proposée par ce dernier entre un Dieu « dans-et-pour-lui-même » et un Dieu « pour-nous » le pousse à exposer sa propre interprétation dans laquelle il défend la thèse qu'il n'y a pas de Dieu sans l'homme et cite explicitement KD IV[72]. Le théologien de Tübingen précise[73], par ailleurs, que la compréhension de la révélation comme évènement[74]

[71] KD IV/3, p. 46 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 45.
[72] Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein...*, p. 11.
[73] Nous signalons que Jüngel a été suivi, dans sa paraphrase, par plusieurs auteurs. Entre autres Colin E. Gunton, qui ne cache pas l'influence de l'Allemand sur sa propre interprétation. Le titre de son livre *Becoming and Being*, à lui seul montre bien jusqu'à quel point il est influencé par lui : Colin GUNTON, *Becoming and Being*…, surtout p. 127. Plus récemment, Benoît Bourgine attribue une place importante à la paraphrase de Jüngel et lui accorde une large crédibilité dans son travail sur l'herméneutique barthienne. Il met au-devant de la scène, dans le monde francophone, une interprétation peu encore adoptée. Le seul fait de ne pas avoir une traduction française du livre de Jüngel montre bien le peu de succès de l'approche de l'Allemand. Voir BOURGINE Benoît,

est à l'origine d'une conception où Dieu serait en même temps être et devenir, tout en indiquant formellement que Barth ne refuse pas le discours ontologique. Il y a plutôt, chez lui, une « reprise » *(aufnehmen)*[75] d'un discours qui reste, quand même, « inévitable » *(unvermeidlich)*[76] pour une meilleure définition de l'idée de Dieu[77] :

« L'homme moderne se pose la question de l'existence de Dieu sans savoir ce qu'il fait. Tantôt il affirme que Dieu existe sans savoir ce qu'il affirme, et tantôt il le nie sans savoir ce qu'il nie ! Ce n'est pas pour rien que toutes les questions et réponses à ce sujet sont si superficielles : elles sont sans objet, absurdes ! La discussion avec l'homme moderne ne saurait visiblement être reprise avant qu'elle ait été placée sur un tout autre terrain (einen ganz anderen Boden) par la prédication de l'Église, c'est-à-dire avant qu'on ait eu clairement montré à cet homme quel est l'être que, sous le nom de "Dieu", il est seul raisonnable de chercher : le Dieu unique qui fait grâce à l'homme et qui, dans sa grâce précisément, est juste, fidèle à lui-même, d'accord avec lui-même »[78].

Après l'homme du XVI[e] siècle et à sa suite, l'homme moderne continue sa quête sur Dieu. Pour Barth, le problème demeure le même car c'est toujours un Dieu « en général et comme tel » *(überhaupt und als solchem)*[79] qui se trouve au cœur de sa recherche. Or, une telle divinité n'existe pas. Elle reste une idole et une fabrication de l'imaginaire. L'objet de son aspiration est totalement absurde et ne porte aucun contenu. Même quand il affirme son existence, cela n'a aucun sens. D'où la nécessité de sortir des généralités et de pouvoir donner une consistance à l'idée de Dieu. Ce travail exige le changement du lieu de la définition et de la quête de celui-ci et la proposition d'*un tout autre terrain*. C'est une invitation à un changement d'ordre épistémologique et à une révolution copernicienne. Afin de donner toujours une signification au discours sur Dieu, le *lieu* doit être impérativement substitué et c'est de cette façon que la notion d'être, qui continue, inévitablement, à être utilisé, sera bien

---

L'herméneutique théologique…, p. 314-322. Encore plus récemment, Emmanuel Durand fait une lecture de Barth en reprenant et suivant nettement l'interprétation de Jüngel, et cela malgré quelques réserves : Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu..., p. 31-55.

[74] Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein*..., p. 77-78.

[75] Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein*..., p. 75.

[76] Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein*..., p. 75.

[77] Nous avons un bel exemple de ce rapport de Barth à la philosophie dans *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*..., (la partie concernant Hegel a été publiée sous forme de fascicule dans le n° 38 des « Cahiers théologiques » : *Hegel*, Neuchâtel-Paris, 1955) où notre auteur admire la philosophie de Hegel tout en la critiquant.

[78] KD IV/1, p. 591-592 = *Dogmatique*, fasc.18, p.187-188.

[79] KD IV/1, p. 591 = *Dogmatique*, fasc. 18, p.187.

définie et pourra donner sens à ce que nous désignons par Dieu. Il est aussi important de noter que ce travail de transformation dans le lieu du discours sur la divinité et dans la compréhension de la notion d'être est un acte qui doit être accompli par *l'Église*. Nous aurons à revenir plus loin sur ce lien très étroit entre la Trinité et l'Église. C'est grâce à cette dernière et à travers elle que l'être de Dieu peut être manifesté et connu dans le monde. C'est elle, et elle seule, qui peut accomplir cet acte de témoignage dans l'histoire.

Un tel changement n'est envisageable qu'à partir de la personne historique de Jésus-Christ qui est le seul à nous prouver que dans son être même Dieu est vie, agir et faire. Les paroles suivantes de Barth sont capitales : « Jésus-Christ est le vrai Dieu et le vrai homme, le "Dieu-homme" véritable. Il s'agit de montrer qu'il l'est et comment il l'est. Son action est identique à son être. Et cet être est son histoire, comme son histoire est cet être »[80]. En Christ[81], Dieu fait ce qu'il est et ne fait rien d'autre que ce qu'il est. Il ne peut pas être autrement. Tel est l'axiome principal qui dirige toute la pensée de Barth dans KD IV. Cette identification totale entre l'être de Dieu et son action n'est concevable et réalisable que parce qu'en Christ il y a possibilité d'identification entre être et histoire. C'est sur ce point qu'il faut maintenant nous attarder, avant d'aller plus loin dans notre réflexion sur l'agir de Dieu.

1.2.3. Être et histoire

Jüngel a montré clairement que s'il est possible de parler d'être et de devenir en Dieu, c'est parce que la révélation est comprise désormais comme évènement et histoire. Ceci n'est envisageable que si nous parlons de Dieu en nous appuyant sur la notion de *« réalité » (Wirklichkeit)* et non plus sur celle de « substance » *(Wesen)*[82]. La première permet de tenir ensemble essence et agir, alors que l'autre les sépare. Par conséquent, la réalité de l'incarnation de Jésus-Christ et son histoire deviennent ce terrain solide qui nous permet de penser inséparablement l'être et l'action de Dieu.

Dans son livre sur l'herméneutique théologique barthienne, B. Bourgine développe largement ces deux notions et met en évidence leur importance pour une correcte interprétation de l'objet théologique. Son troisième chapitre consacré à l'herméneutique de la facticité explique amplement le point de vue de Barth. La *« Wirklichkeit »* est ce « fait » *(factum)* qui se présente à nous et nous donne la possibilité de parler sur Dieu : « un

[80] KD IV/1, p. 140 = *Dogmatique*, fasc. 17, p.134.
[81] C'est la nouvelle compréhension, par Barth, de Chalcédoine qui permettra cette nouvelle interprétation. Nous aurons à y revenir ultérieurement.
[82] Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein...*, p. 77.

évènement se produit, une personne se laisse saisir : la vérité vient à notre rencontre dans une nécessaire extériorité et la connaissance devient elle-même évènement en vertu de l'objet vivant qui la meut »[83]. C'est Dieu qui se dévoile et nous permet ainsi de le comprendre. Parler de lui, le concevoir et le connaître n'est possible que s'il *se laisse saisir,* car c'est lui qui vient en premier. Or, il ne se donne pas à travers des idées abstraites mais grâce à une histoire concrète. Il est un *objet vivant* qui donne la vie :

« Nous partons du fait (davon) que le "Dieu avec nous", centre du message chrétien, est la description d'une action de Dieu, ou mieux : de Dieu lui-même engagé dans cette action (Gottes in dieser seiner Tat ist). Il constitue un récit (Bericht), un rapport ; il n'est donc pas la constatation d'un état de choses faite sur la base d'une observation ou d'une considération d'ordre général. "Dieu avec nous"... n'est pas l'objet d'une expérience ou d'une théorie de caractère abstrait ; par conséquent l'expression indique non pas un état (Zustand), mais un évènement (Ereignis) »[84].

Ce passage explique davantage ce que nous venons de dire. Le point de départ et le centre du message chrétien est la réalité de la présence de Dieu avec nous. Celui-ci est identique à l'action dans laquelle il s'engage pour l'homme : *Gottes in dieser seiner Tat ist*. Son être forme une totale unité inséparable avec son agir. Par conséquent, cette réalité de la présence de Dieu dans son acte au cœur de l'humanité et pour l'humanité ne peut plus être comprise comme un état mais désormais comme un évènement. C'est un récit, une histoire à raconter. De ce fait, le passage de la notion d'état à celle d'évènement donne la possibilité de ne plus parler de Dieu en s'appuyant sur des théories et des spéculations abstraites, mais de l'évoquer à travers un récit dans lequel son être est une histoire à saisir.

La critique la plus sérieuse à l'encontre de Barth, concernant son projet de parler de Dieu en s'appuyant sur un évènement et non plus sur un concept, nous vient incontestablement de Wolfhart Pannenberg[85]. Ce dernier s'accorde entièrement avec le Suisse

---

[83] Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*…, p. 257.
[84] KD IV/1, p. 4 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 5.
[85] Concernant les ressemblances et dissemblances entre la théologie de Barth et celle de Pannenberg, nous renvoyons principalement à l'étude de Timothy BRADSHAW, *Trinity and Ontology*... Pour plus de détails concernant cette critique de Pannenberg à l'égard de Barth, nous renvoyons à Olivier RIAUDEL, « L'usage de l'exégèse au sein... » ; Riaudel estime que Pannenberg ne fait pas mieux que Barth sans pour autant commettre la même erreur : *« Pannenberg, comme je le disais en commençant, ne fait pas ce qu'il dit vouloir faire »*, p. 298. Toutefois, deux pages plus loin il écrit : *« Tombe-t-il alors sous la même critique que celle qu'il formule lui-même à Barth, de développer une théologie trinitaire sur le fondement de la notion d'autorévélation ? Je ne le pense pas »*, p. 300.

pour considérer l'histoire, et précisément celle de la relation du Fils à son Père, comme l'unique lieu qui nous permet de connaître Dieu[86] ; il écrit : « Les énoncés chrétiens sur le Dieu unique, sur son essence et ses attributs, se rapportent au Dieu trinitaire révélé dans la relation de Jésus à son Père. Ils ne pourront donc être déterminés qu'en lien avec la doctrine trinitaire. C'est ainsi qu'a procédé, à juste titre, Karl Barth dans sa Dogmatique »[87]. Néanmoins, Pannenberg estime que le Bâlois ne fait pas ce qu'il dit : « Barth ne voulait certes plus dériver le traité de la Trinité à partir d'un concept de Dieu Esprit. Mais il voulait qu'il fût compris à partir de l'expression de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Pourtant, *de facto*, la *Dogmatique* développait l'idée d'un Dieu trinitaire non pas à partir des donnés de la révélation historique de Dieu comme Père, Fils et Esprit, mais à partir du concept formel de la révélation comme autorévélation »[88].

Cette critique peut être fructueuse si elle se focalise uniquement sur le premier, voire le deuxième volume de la *Dogmatique*. Mais elle perd toute sa pertinence quand il s'agit du quatrième volume. Il est entièrement vrai que Barth ne perd pas de vue les intuitions trinitaires de ces premiers écrits dans la *Kirchliche Dogmatik*, et maintient les mêmes choix concernant sa doctrine et son vocabulaire trinitaires, mais cependant, il effectue un *déplacement* de valeur auquel B. Bourgine est entièrement attentif : « Le déplacement majeur de la triadologie s'opère à la faveur d'un approfondissement de l'historicité concrète de l'évènement de la réconciliation en Jésus-Christ »[89]. Effectivement, dans KD IV, Barth est particulièrement préoccupé par l'action de Dieu en Jésus, et comprend la divinité à travers la relation du Fils à son Père telle qu'elle nous est révélée dans la réalité de l'agir du Christ. Il ne s'agit plus d'exposer la doctrine trinitaire par des formules ou des énoncés mais désormais de raconter cette doctrine grâce à une histoire qui nous est elle-même racontée. Dans KD IV, il y a « une intensification de la prise en compte de l'historicité concrète de la Révélation »[90] et une insistance sur la réalité de la personne agissante. L'histoire ou l'évènement qui se raconte et qui nous permet d'appréhender la divinité n'est nullement une histoire ou un évènement en général. C'est l'histoire d'une personne qui vit, c'est « une œuvre particulière et une action unique »[91] accomplie par une personne particulière et singulière.

En fait, l'histoire et l'évènement n'ont aucun sens en dehors et sans leur rapport à Jésus-Christ ; c'est un fait unique et un « évènement concret qui doit être indiqué par le nom

[86] Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*..., p. 389.
[87] Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*..., p. 390.
[88] Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*..., p. 385.
[89] Benoît BOURGINE, « La théologie trinitaire de Karl Barth... », p. 70.
[90] Benoît BOURGINE, « La théologie trinitaire de Karl Barth... », p. 70.
[91] KD IV/1, p. 6 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 7.

de Jésus-Christ, et par aucun autre nom »[92]. C'est pourquoi aussi, la réserve exprimée par E. Durand : « À mes yeux, l'évènement ne peut être utilisé pour désigner l'être divin que s'il demeure clairement rapporté à un sujet qui agit et pas seulement au sujet 'observateur' qui le perçoit et s'y trouve de fait impliqué »[93], ne peut pas, non plus, être appliquée à la pensée de Barth en KD IV, puisque ce dernier ne comprend la notion d'évènement qu'à travers la personne de Jésus de Nazareth, une personne dont nous avons souligné que *son action est identique à son être*. En plus, toute idée de Dieu qui n'est pas directement et concrètement en rapport à lui ne peut être qu'une idole fruit de l'invention et de la fantaisie sans fin de l'être humain.

1.3. Le dieu idole

1.3.1. L'« être suprême »

Un Dieu qui n'est pas pensé à partir de l'histoire de Jésus-Christ va donner naissance à une divinité possédant des caractéristiques inconnues de la logique scripturaire. Ce sera une divinité à l'image de l'homme, étrangère à l'Écriture, pourvue de qualificatifs, d'adjectifs et d'attributs issus de son imagination et de sa propre spéculation. En d'autres termes, on donne naissance à un Dieu illusoire et faux. Cette idée de Dieu se manifeste, selon Barth, dans la conception de l'« être suprême », qui représente le cœur de cette fausse pensée sur Dieu et la racine de nos erreurs sur la notion de la divinité. Regardons les textes de plus près :

« Mais peut-être ce dernier (l'homme) *craint-il que Dieu ne soit un être suprême (höchsten Wesens), enfermé dans une zone lointaine et parfaitement impuissant ? Peut-être se dit-il que Dieu ne peut pas le comprendre, comprendre son humanité et ses besoins, être près de lui et l'aider réellement ? C'est ainsi que les déistes (alten und neuen Deisten) ont envisagé leur Dieu et qu'en conséquence ils ont appelé l'homme – ce qui n'est pas incompréhensible – à s'aider lui-même, pour des raisons de sécurité. Mais Dieu n'est pas cet être suprême, lointain (ferne), et impuissant (unvermögende)... C'est ainsi que les idéalistes de toutes les tendances se sont représenté Dieu ; aussi lui ont-ils opposé – non sans raison, ici encore – l'homme lui-même, en lui attribuant précisément cette toute puissance divine : en sorte que Dieu a complètement disparu au profit de l'esprit humain, réduit à ne compter que sur lui-même...*

[92] KD IV/1, p. 22 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 22.
[93] Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu... », p. 53.

*C'est dire que la naissance d'une telle pensée signifie toujours que l'homme est devenu sourd à la voix du Dieu vivant qu'il devrait écouter, que ce Dieu vivant lui est demeuré étranger, qu'une idée de Dieu (*eine Idee Gottes*) a pris sa place – une idole (Idol), en un mot, que l'on affronte en pensant qu'il faut rester sur la défensive. Comment l'homme ne s'abuserait-il pas lui-même, comment pourrait-il aller ailleurs qu'à la catastrophe, une fois qu'il se trouve perdu dans cette nuit d'erreurs sur Dieu ? »*[94].

L'idée d'un « être suprême » *(höchsten Wesen),* qui a remplacé le *Dieu vivant*, est omniprésente sous la plume de Barth dans KD IV. C'est une conception qui a, selon lui, donné naissance à une *nuit d'erreurs sur Dieu* et qui ne fait qu'induire l'homme dans une totale illusion sur son identité. Deux qualificatifs, liés à cette conception, semblent bien être dans la ligne de mire du théologien suisse. Le premier est celui de *lointain (fern)* et le second *d'impuissant*. Deux qualificatifs repris deux fois dans ce texte et qui représentent le contenu erroné de la fausse divinité. Ce sont les deux attributs principaux qui ne peuvent pas être utilisés pour le *Dieu vivant* et qui sont la preuve majeure que cet « être suprême » n'est qu'une simple *idole* fabriquée par l'homme et appelée à disparaître *au profit de l'esprit humain* qui l'a, d'ailleurs, mis au monde[95].

Nous voulons signaler, encore une fois, que c'est le Dieu des déistes qui est essentiellement visé ici. Barth les nomme en les séparant en deux groupes, les anciens et les nouveaux, et qui tous les deux font circuler cette idée erronée de Dieu. Toutefois, il est tout à fait conscient que l'origine de l'erreur est plus ancienne et qu'elle est enracinée dans la tradition chrétienne depuis les Pères de l'Église en passant par les réformés et les luthériens. Il le fait remarquer tout en portant un jugement très sévère dans lequel il n'épargne presque personne : « C'est uniquement l'orgueil humain qui se fait un Dieu à sa propre image et ne veut rien savoir, en conséquence, d'une détermination *(Bestimmung)* de l'essence divine (göttlichen Wesens) en Jésus-Christ. C'est cet orgueil qui affectait le présupposé

[94] KD IV/1, p. 519-520 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 119-120.

[95] La similitude de la critique barthienne avec celle de Feuerbach est incontestable. Plusieurs études ont déjà évoqué ceci. Voir surtout Waite W. WILLIS Jr., *Theism, Atheism and the Doctrine...,* principalement les pages 27-66. L'auteur souligne que Barth développe sa conception trinitaire sur Dieu en prenant en compte constamment la critique de Feuerbach, qui a permis à la théologie de considérer que le Dieu traditionnel du théisme est effectivement une projection humaine. Cependant, Barth cherche à dépasser cette critique. Voir aussi John GLASSE, « Barth on Feuerbach »…, Joseph C. WEBER, « Feuerbach, Barth and Theological Methodology »…, Manfred H. VOGEL, « The Barth-Feuerbach Confrontation »…, et H. DELHOUGNE, « Karl Barth et la critique feuerbachienne de l'idée de Dieu »... Dans ces quatre articles, il y a un accord total sur le fait que Barth prend au sérieux Feuerbach et tente de surmonter sa critique. Il y a une sorte de « oui » et de « non » dite par Barth à Feuerbach avec une tentative de le dépasser. Glasse et Delhougne mettent aussi en évidence une certaine progression dans la critique barthienne, entre la leçon publique de Barth sur Feuerbach donnée en 1926 et le quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik*.

(Voraussetzung) de toute l'ancienne christologie : celui des Pères de l'Église déjà, puis celui des réformés et des luthériens. En effet, leur présupposé *(Voraussetzung)* était un concept philosophique *(ein philosophischer Gottesbegriff)*, d'après lequel Dieu serait bien trop grand et noble pour que sa condescendance envers l'homme, son incarnation et la réconciliation du monde puisse signifier quelque chose pour lui-même, toucher *(affizieren)* sa divinité ; autrement dit, selon leur postulat, Dieu était en quelque sorte le prisonnier de sa divinité »[96].

Le problème initial, dans l'élaboration d'une fausse idée de Dieu étrangère à la Bible, est un problème de christologie. Le Dieu qui est fait à l'image de l'homme est né à partir d'un raisonnement où le concept philosophique était le vecteur principal de toute la pensée concernant le Christ. Les Pères de l'Église sont à l'origine de cette élaboration et les théologiens après eux ont repris le même postulat et les mêmes présupposés. C'est contre une telle domination de la pensée spéculative qu'il faut résister, en donnant au récit historique la priorité pour une élaboration de nouveaux critères pour la définition de Dieu. Celui-ci ne peut pas être intouchable et enfermée dans un cercle dans lequel il reste loin et inactif par rapport à l'homme et au monde. Une divinité qui n'est pas touchée par l'humanité ne peut pas être celle de Jésus-Christ et donc la vraie divinité. Voilà pourquoi le Dieu de l'ancienne christologie qui est aussi celui des déistes est totalement refusé et tous les qualificatifs qui lui sont appliqués, principalement ceux de lointain et d'impuissant, sont rejetés. Ils ne font de lui qu'un un être intouchable et incapable d'entrer en relation avec l'homme, et une divinité à l'opposé extrême de l'humanité. Elle est si lointaine et si immobile qu'elle devient sans saveur et sans odeur, démunie et neutre, une divinité dont on n'a plus besoin et qui ne sert, désormais, plus à grand-chose.

1.3.2. Le dieu des grandeurs

Dans le concept d'« être suprême », Barth refuse principalement cette idée où Dieu serait l'absolu, le grand et celui qui se trouve à l'opposé de la petitesse de l'homme : « Une chose est sûre – et c'est là justement ce qu'a visé l'homme du péché : la grandeur *(Hoheit)* qui a été substituée à la liberté de Dieu, qui est peut-être proclamée et célébrée sous ce nom, peut-être fort bien affirmée, et même pensée, contemplée et méditée, et même sincèrement honorée, sans que, pour autant, se produise le moindre évènement qui ait le caractère de l'emprise de Dieu sur l'homme. L'être suprême *(höchste Wesen)* auquel on pense, possède

[96] KD IV/2, p. 92-93 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87.

une trop grande ressemblance avec la substance suprême *(höchsten Gehalt)* de la compréhension humaine du monde et de l'autocompréhension *(Selbstverständnis)* humaine, pour qu'il ne soit pas laissé à l'homme une marge suffisante lui permettant de se comporter envers Dieu »[97].

À travers l'histoire de la pensée sur Dieu dans le monde occidental chrétien, il y a eu, selon Barth, une préférence à concevoir un Dieu grand plutôt qu'un Dieu libre. Ce choix est lié au péché de l'homme et à sa finitude. Celui-ci a imaginé un Dieu qui est tout à fait à son opposé. Il a conçu et pensé un être qui soit « la somme de toutes les "ébauches" humaines »[98] d'une part, et qui doit être « la somme de la limite et du dépassement *(Überbietung)* de tout être et de tout devenir finis »[99] d'autre part. C'est ainsi qu'on a obtenu un Dieu grand, infini et tout-puissant face à un homme petit, fini et impuissant. Et qui de plus, est incapable d'avoir dans son être les caractéristiques de l'homme, puisque cela contredirait l'essence même de ce qu'il est.

Pour Barth, il est clair qu'un tel Dieu n'est qu'une fabrication de l'homme, issue de sa *compréhension* du monde et de ce qu'il est lui-même. Le Dieu qu'il pense n'est alors « qu'une image idéale *(Idealbild)* de l'ordre et du mystère du monde vu et compris par [lui] »[100], et devient identique à la *substance suprême* telle qu'il la pense et la conçoit. Le fait d'avoir pensé Dieu comme étant le grand, l'absolu et le lointain est une preuve suffisante que le Dieu adoré n'est qu'un faux dieu et rien d'autre qu'une image et une idole : « Mais en se posant en absolu, c'est déjà l'image *(Bild)* d'une fausse divinité qu'il invente, honore et adore : l'« absolu » *(Absoluten)* qu'il croit être est l'archétype *(Urbild)* de tous les faux dieux »[101]. Un tel Dieu est tout à fait à l'opposé de ce que doit être la divinité telle qu'elle s'est manifestée dans la personne de Jésus-Christ à travers les Écritures. Il est hors de question de pouvoir toujours continuer à suivre une telle logique. Barth en viendra même à contredire ses convictions de jeunesse. Dans un passage remarquable et assez significatif il écrit :

« L'opinion (Meinung) suivant laquelle Dieu ne peut être qu'absolu (absolut) par opposition (Gegensatz) à tout ce qui est relatif (Relativen), infini (unendlich) par opposition à tout ce qui est limité (Endlichkeit), élevé (hoch) par opposition à tout ce qui est humble (Niedrigkeit), actif (tätig) par opposition à toute forme de souffrance (Leiden), invulnérable (unberührt) par

[97] KD IV/3, p. 517 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 90-91.
[98] KD IV/3, p. 516 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 90.
[99] KD IV/3, p. 516 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 90.
[100] KD IV/3, p. 517 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 90.
[101] KD IV/1, p. 469 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 72.

opposition à tout ce qui est vulnérable (Anfechtung), transcendant (transzendent) par opposition à toute immanence (Immannenz), divin (göttlich) par opposition à tout ce qui est humain (Menchlichen), le "tout autre" (ganz Andere), en un mot – cette opinion (Meinung) se révèle insoutenable (unhaltbar), perverse (verkehrt) et païenne (heidnisch) à la lumière de ce que Dieu est et fait en Jésus-Christ »[102].

1.3.3. Le dieu inerte

La deuxième caractéristique qui est vigoureusement rejetée est celle de l'inaction, de la neutralité et du statisme. En pensant Dieu comme « être suprême », l'homme a emprisonné la divinité dans une inaction totale, qui ne peut en aucun cas être le reflet de ce que Dieu est réellement et authentiquement en Christ. Une pensée qui a fait de Dieu le tout-puissant, le très grand et l'infiniment lointain, ne donnant naissance, en fait, qu'à une divinité impuissante, démunie, vide et incapable d'entrer en relation avec sa création et d'interagir avec elle :

« Cette divinité neutre (neutrale), pure (pure), vide (leere), avec sa prétention à être le « divin » authentique, constitue le chef-d'œuvre bien connu et illusoire d'un monothéisme abstrait (abstrakten) qui, à l'apogée de l'évolution de toutes les religions païennes, de toutes les mythologies et philosophies, a coutume de se moquer des hommes on ne peut plus cruellement »[103].

Encore une fois, Barth n'hésite pas à attaquer d'une façon assez énergique une conception qu'il juge erronée. Il blâme, sans équivoque, le monothéisme abstrait, qui est cet héritier du paganisme sous ses deux formes, mythologique et philosophique. Ni le *mythos* ni le *logos* n'ont été capables de montrer réellement le vrai visage de la divinité. Chacun à sa façon a présenté à l'humanité une idole et une image, en d'autres termes un chef-d'œuvre pour l'adorer, sans que cela puisse servir réellement à grand-chose, puisque ce n'est, en fin de compte, qu'une moquerie si cruelle pour l'homme. Une telle divinité ridiculise l'être humain car elle n'a rien à lui donner. Elle est neutre, et oisive *(müssig)*[104], donc incapable de prendre position pour lui, de le soutenir ou encore de l'aider. Elle est vide et inapte, donc incompétente à lui offrir, lui procurer ou même lui présenter quoi que ce soit. Elle ne possède

[102] KD IV/1, p. 203 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 196.
[103] KD IV/1, p. 222 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214.
[104] KD IV/1, p. 139 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 133.

rien pour le lui accorder, « comme si Dieu était au fond une entité sans vie, inactive et privée d'histoire, comme si, prisonnier d'une neutralité inerte et intangible, il était l'être "suprême" »[105]. Or, le Dieu en Jésus-Christ, celui qui est raconté dans les Écritures, est effectivement un être en vie, qui agit et qui possède une histoire. Il est incontestablement et sans le moindre doute le contraire de cet « être suprême » lointain, absolu, inactif, passif, oisif, vide. Il est formellement à l'opposé du « tout Autre ». Pour Barth, « Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui, en Jésus-Christ, est à l'œuvre et se révèle à nous comme le Dieu vivant, n'est nullement cet être prétendu "suprême" »[106]. C'est ici, dans cette phrase, que réside le cœur de la pensée et du projet du Bâlois sur la divinité. Jésus-Christ révèle le vrai Dieu et manifeste la Trinité. Il montre dans son œuvre que la divinité, dans la conception chrétienne, est à l'opposé d'un être soi-disant « suprême ». Elle est au contraire une divinité vivante. Il remet ainsi au-devant de la scène une notion profondément biblique qui traverse de bout en bout son travail et qui est au cœur de sa pensée sur Dieu. Cette phrase montre, en outre, combien la nouvelle idée de Dieu est à la fois christologique et trinitaire. Comprendre la divinité de Jésus-Christ comme une divinité agissante, c'est comprendre la Trinité comme une Trinité agissante. Le Dieu est vivant dans sa relation à l'homme mais aussi dans son être même : « Parce que selon sa révélation Dieu est le Dieu trinitaire, la question est tranchée : il est le Dieu vivant en lui-même *(dass er dieser in sich selbst lebendige Gott ist)* »[107]. Voilà ce que nous allons essayer de montrer tout au long de notre travail.

Conclusion

À l'image de la société moderne, l'Église se trouve en pleine crise de sens et d'identité[108]. Toute la théologie est touchée et son objet est particulièrement mis en question. La nécessité d'un discours et d'un vocabulaire qui donnent, aujourd'hui, un sens à la foi est le principal travail entrepris par les différents théologiens. L'idée de Dieu issue, en christianisme, du monde judéo-grec requérait, plus que toute autre chose, un renouvellement de fond. Repenser Dieu devint la tâche principale, afin qu'il puisse, de nouveau, intéresser la modernité, lui parler et surtout l'interpeller. Alors, il a fallu penser un Dieu proche qui participe à l'histoire de l'homme d'une façon réelle et concrète, et qui, dans sa vie, éprouve les vicissitudes de la vie. Le Christ devient, formellement et incontestablement, le lieu

[105] KD IV/1, p. 122 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 117.
[106] KD IV/1, p. 122 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 117.
[107] KD IV/1, p. 626 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 218.
[108] Walter KASPER, *Jésus le Christ*…, p. 15.

privilégié de cette nouvelle pensée, singulièrement le Christ crucifié, où est manifestée, sans la moindre équivoque, sa solidarité totale et absolue avec l'humanité. Effectivement, c'est la prise en compte, d'une façon sérieuse, approfondie et radicale, de l'humanité de Dieu révélée en Jésus-Christ, qui formera le point de départ de tout le changement christologique et trinitaire. C'est la parfaite et intégrale unité des deux natures de la personne du Christ, particulièrement lors de l'épreuve de la croix et de la mort, qui introduira la fragilité humaine dans la sphère divine. Ce qui ne reste pas sans répercussion sur les relations intratrinitaires. Repenser la christologie, c'est repenser la Trinité et en conséquence repenser Dieu même. En Jésus-Christ, la christologie et la théologie trinitaire sont étroitement liées et la nouvelle pensée sur Dieu devient essentiellement et intrinsèquement une nouvelle pensée christologico-trinitaire.

Dans ce grand mouvement de changement dans l'idée de Dieu, la touche de Barth est, plus ou moins, reconnue. Elle oscille entre la méconnaissance et la reconnaissance. Ni Moltmann, ni Kasper ni Moingt n'accordent à sa théologie un rôle majeur même pas à la théologie de « ses vieux jours ». Ici la remarque de Jüngel prend tout son sens : « sa démarche est restée largement ignorée dans les milieux théologiques »[109]. Un même constat, concernant la christologie de Barth, est aussi récemment indiqué par B. Bourgine : « Le dernier volume paru de la Kirchliche Dogmatik qui présente une christologie extensive à l'enseigne de la doctrine de la réconciliation (KD IV) a quant à lui été peu étudié hors des travaux de Bertold Klappert »[110]. Par contre, en ce qui concerne le renouveau trinitaire, l'apport de Barth est nettement mieux intégré. Les récentes études lui octroient, et de loin, une place de choix, et sa théologie trinitaire est admise comme étant à l'origine de toute l'élaboration trinitaire du XX^{e} siècle. Son rôle de pionnier est même reconnu à un niveau beaucoup plus large. P. Coda fait remarquer : « Il est cependant incontestable que, sous l'impact des tragédies qui marquent de leur empreinte le cours de l'histoire en Europe, la tonalité de la théologie, et de la pensée en général, change assez radicalement. La figure de Karl Barth est à ce sujet tout à fait emblématique d'un tel renversement »[111]. Heinz Zahrnt avait déjà, de son côté, signalé que « le grand tournant »[112] de la théologie protestante avait, bel et bien, commencé avec Barth. En réaction au « Manifeste des intellectuels », le théologien bâlois se séparera définitivement de ses maîtres, marquant ainsi une coupure irrémédiable avec la théologie libérale du XIX^{e} siècle. Dorénavant, « la théologie ne [peut] plus parler de Dieu comme elle l'avait fait

[109] Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère*…, t. 1, p. 60. Texte cité plus haut.
[110] Benoît BOURGINE, « The Christology of Karl Barth »... traduction française inédite.
[111] Pierre CODA, « Le renouveau …, p. 20.
[112] Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*…, p. 11.

jusqu'alors »[113]. Ce fut donc la naissance du *Römerbrief* et de la théologie dialectique. C'est le moment de la découverte d'une nouvelle compréhension de la divinité de Dieu en protestantisme. Mais ce n'était que le début. Barth aura, tout au long de son existence, la tâche de conduire ce « grand tournant » vers une meilleure théologie chrétienne. La dernière partie de sa vie, « ses vieux jours », verront le couronnement de ce qu'il a déjà commencé. C'est le moment de la découverte de l'humanité de Dieu. Désormais, la pensée sur la divinité ne sera plus jamais comme avant.

La position de Barth en KD IV se détermine par le déploiement théologique de cette découverte de l'humanité de Dieu, qui ne reste pas sans conséquence pour notre compréhension de la notion de la divinité et qui se caractérise principalement par un changement d'ordre épistémologique. Il n'est plus question de définir Dieu à partir d'idées et de concepts abstraits, ou même à partir de spéculations d'ordre anthropologique, métaphysique ou philosophique si importantes et profondes soient-elles, mais plutôt grâce à l'histoire concrète de la personne de Jésus-Christ telle qu'elle nous est relatée dans les Écritures. En conséquence, l'idée de Dieu telle qu'elle fut pendant longtemps véhiculée dans le christianisme occidental, et cela depuis les Pères de l'Église, ne coïncide pas avec l'idée de Dieu telle qu'elle est manifestée en Christ. La tradition chrétienne n'a pas su, de longues années durant, s'émanciper de concepts, d'idées et de pensées sur Dieu qui ne sont pas adéquats à la divinité du Christ. Les notions de grandeur et de statisme liées au concept d'« être suprême » sont principalement les caractéristiques à rectifier en parlant de Dieu. D'où la nécessité de revoir notre compréhension de la divinité. Désormais, c'est l'histoire particulière de l'agir singulier de la personne de Jésus-Christ qui nous révèle l'identité authentique de Dieu. Faisant ainsi sortir l'idée de la divinité des notions illusoires issues de la fabrication et de la spéculation de l'homme.

Il faut aussi noter, en y insistant, que Barth ne s'oppose pas à l'utilisation de la philosophie et des concepts pour parler de l'histoire de Jésus-Christ, mais s'oppose par contre au rôle premier qu'ils jouent dans la révélation de l'identité de Dieu. Ce ne sont pas eux qui doivent et qui peuvent définir ce qu'est la divinité en elle-même, mais plutôt la personne du Christ et principalement son action. C'est la vie de Jésus, son agir et son faire qui nous donneront la possibilité de déterminer la divinité, de parler de Dieu et de le connaître, et cela, sans mettre de côté le langage humain caractérisé par la philosophie, l'ontologie, la métaphysique et l'anthropologie. C'est en ceci que consiste, particulièrement, le retournement

[113] Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*…, p. 13.

copernicien dans KD IV concernant l'idée de Dieu : la vie de Jésus-Christ définit la notion de la divinité et révèle l'être de Dieu, et ceci grâce à la réalité de l'histoire de cette personne qui se donne à nous à travers une histoire.

DEUXIÈME CHAPITRE
L'AGIR DE DIEU

La possibilité de penser Dieu ne peut donc exister, selon Barth, que dans l'histoire et à partir d'une histoire. Celle-ci n'est pas l'histoire générale ou même l'histoire tout court, c'est l'histoire particulière de Jésus-Christ telle qu'elle est racontée dans le Nouveau Testament, en relation avec l'ensemble du témoignage biblique. C'est à partir de la réalité de ce personnage historique et précisément de la réalité de ses actes que nous pouvons dire quelque chose sur la divinité. Cette idée est fondamentale pour la compréhension de la relation entre le Père et le Fils et de la nouvelle idée de Dieu émanant de cette relation. Il s'agit, dans ce chapitre, de mettre en lumière comment le théologien suisse pense ce retournement copernicien de l'idée de Dieu à travers l'histoire de Jésus-Christ et comment l'agir de celui-ci nous révèle l'essence authentique de la divinité. Dans un premier point nous verrons comment Barth pense l'incarnation du Christ. Pour cela, nous mettrons en lumière, dans les deux premiers sous-points le rapport très étroit entre incarnation et abaissement d'un côté, et obéissance et humilité de l'autre. Puis, nous aborderons, dans un troisième et quatrième sous-point, l'insistance sur l'immutabilité de Dieu en Christ, où nous expliciterons d'abord une idée chère à notre auteur, celle du Dieu des hauteurs et des bassesses, pour ensuite expliquer comment il comprend la notion de kénose qui sera déterminante dans la relation Père-Fils. Dans le deuxième point, nous développerons la passion du Christ, et nous verrons successivement sa crucifixion, sa souffrance et sa mort en tant que Dieu. Pour finir, nous examinerons l'évènement de la résurrection, qui représente l'élément central dans la manifestation de l'action de Dieu et le sommet de cette relation entre le Père et son Fils. Il faut préciser une toute dernière chose : l'agir de Dieu en Christ ne s'arrête pas à la résurrection, mais il continue au-delà. Celle-ci n'est que le commencement.

2.1. Le devenir chair de Dieu

2.1.1. Incarnation et abaissement

L'histoire de Jésus telle qu'elle nous est racontée dans le Nouveau Testament est la seule et unique condition qui nous donne la possibilité de parler, authentiquement, de Dieu.

Les actes et l'agir qui composent la vie du Nazaréen en sont l'élément essentiel. Ils nous manifestent, et seulement eux, la profondeur et la vérité de l'être de Dieu. Ils nous permettent de nous aventurer dans la sphère trinitaire et de pouvoir raconter l'histoire de la vraie divinité. Principalement, parce qu'ils forment l'histoire de Jésus, mais surtout parce qu'ils manifestent l'amour de Dieu à travers cette histoire. Se basant sur Jn 3, 16[1] Barth affirme, en opposition claire à Schleiermacher, que « l'amour de Dieu n'est pas seulement un sentiment mais un acte »[2]. Celui de l'incarnation, en est le premier moment[3] et est loin de représenter un concept ou une spéculation métaphysique. Il désigne plutôt la réalité du devenir chair de Dieu qui révèle son être et son action : « Nous avons à comprendre la divinité véritable, c'est-à-dire le Fils qui participe à son être et à son mouvement, à la lumière du fait qu'il a plu à Dieu de se faire homme »[4]. Cette affirmation est reprise plus loin avec plus d'insistance :

« Autrement dit, nous avons à déduire sa divinité de son humanité, de son incarnation, de ce qu'il a fait et souffert " dans la chair" en tant qu'homme. Car – disons-le carrément ! – le miroir (der Spiegel) dans lequel on peut reconnaître (erkennbar) et où l'on reconnaît en fait qu'il est Dieu et d'essence divine (göttlicher Art ist), c'est son incarnation (Fleischwerdung), son existence dans la chair (seine Existenz im Fleische) »[5].

Ce petit passage comporte deux idées principales qui vont à l'encontre d'une longue tradition théologique, dont Barth se sépare. Premièrement, il s'agit du lien entre divinité et humanité et la déduction de la première à partir de la deuxième. L'humanité[6] est le reflet de la divinité. Il ne s'agit pas d'énoncer des principes ni d'énumérer des attributs qui vont définir Dieu, et puis de voir si ceux-là s'accordent avec Jésus, mais il est question de l'inverse. C'est en effectuant ce renversement que la divinité devient désormais susceptible de passion et capable de souffrance. Il ne s'agit pas de communication des idiomes, mais de la réelle passion de Dieu. Deuxièmement, le terme de miroir[7] utilisé pour parler de Dieu à partir du

[1] *« Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique »* (BJ).
[2] KD IV/1, p. 76 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 74 : *« Und seine Liebe ist nicht nur eine Gesinnung, sondern eine Tat »*.
[3] Le deuxième étant la crucifixion et le troisième la résurrection.
[4] KD IV/1, p. 141 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 136.
[5] KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186.
[6] Il faut signaler que chez Barth l'humanité du Christ ressemble et ne ressemble pas, en même temps, à l'humanité de l'homme en général. Nous verrons ceci, en détail, dans la deuxième partie.
[7] En ce qui concerne le rapport entre miroir et connaissance de Dieu chez Barth, voir l'étude de Cornelis VAN DER KOOI, *As in a Mirror*..., qui attire l'attention sur l'importance, chez Barth en KD IV, de l'histoire de l'homme Jésus comme médiateur pour la connaissance de Dieu, p. 392-393.

Christ est assez controversé et intimement lié[8] au terme d'image qui est chargé d'une longue histoire philosophico-théologique[9]. C'est sans doute pour ces deux raisons que Barth emploie l'expression : *disons-le carrément!* Il est conscient de sa portée polémique, et pourtant, il a ce désir d'une rupture avec un passé lourd de notions philosophiques et l'ambition de se libérer, ou même de dépasser ou encore de rejeter *carrément* ces présupposés.

Ici, Barth renoue avec une théologie pré-nicéenne de l'image[10], mais surtout, il reste fidèle, encore une fois, à l'Écriture et précisément à Paul, qui qualifie notre connaissance comme étant une vision dans un « miroir »[11] et qui désigne le Christ « l'image de Dieu »[12]. Il marque une séparation avec l'influence négative de la notion d'image considérée comme étant une dégradation de l'original, et lui donne une orientation totalement nouvelle et même indispensable à la connaissance de Dieu[13]. La chair visible de Jésus est l'unique chose qui nous permet de parler, en vérité, de la divinité en nous donnant accès à son invisibilité. C'est le miroir dans lequel on voit l'image visible du Dieu invisible[14]. Dans son opposition à un discours traditionnel sur Dieu, Barth veut mettre en évidence que la manifestation du divin ne peut être saisie qu'à travers l'acte humain de Jésus de Nazareth. L'agir de Dieu est ainsi

---

[8] Pour la définition de miroir, Le Petit Robert donne, dans un premier sens, la définition suivante : *« objet constitué d'une surface polie qui sert à réfléchir la lumière, à produire l'image des personnes et des choses »*, et dans un troisième sens : *« ce qui offre à l'esprit l'image, la représentation des personnes, des choses, du monde »*. Dans le Dictionnaire de philosophie, Christian Godin écrit ceci : *« surface polie ayant la propriété de réfléchir les rayons lumineux et donc de renvoyer l'image de celui qui regarde »*, Christian GODIN, *Dictionnaire de philosophie*. En ce qui concerne le rapport entre miroir et image chez Platon, nous renvoyons à MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*,... principalement les p. 16 et 17.

[9] Henri Crouzel nous donne un aperçu général de l'influence de ce terme dans la tradition hellénique, juive et chrétienne jusqu'à Origène, chez qui nous trouvons une théologie de l'image de Dieu assez importante. Voir, Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*. Pour ce qui concerne le concept d'image chez les Pères, nous renvoyons à T. SPIDLIK, « Le concept de l'image chez les Pères... p. 74-86. L'utilisation de la notion d'image par Arius, dans le sens platonicien du terme, joua un grand rôle dans l'abandon d'une telle théologie, pourtant biblique. Voir Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition*... p. 498-506 et p. 583-591.

[10] Kasper signale qu'il y a eu, au début du christianisme, un passage de « l'image au concept », rendu possible grâce au Logos johannique, Walter KASPER, *Le Dieu des Chrétiens*... p. 273. C'est probablement, cette tentative de Barth de libérer le Logos de toute conceptualisation, qui le met à l'aise avec un vocabulaire pré-nicéen, encore peu surchargé de notion philosophique. Nous reviendrons sur cette question en abordant la compréhension du Logos chez Barth, dans la deuxième partie.

[11] 1 Cor 13,12 : *« Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu »* (BJ).

[12] Col 1, 15 : *« Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature »* (BJ).

[13] Dans une conclusion assez significative, à la fin d'un article sur l'indéniable influence de Platon sur Barth, Leuba note : *« Il ne sera pas déplacé de conclure en constatant que, si Platon est indispensable pour formuler le dualisme chrétien, il devient problématique lorsque ... on se laisse entraîner aux dernières conséquences de cette pensée, aboutissant ainsi à un monisme de la connaissance – et finalement de la réalité – où Dieu et l'homme constituent un jeu de miroirs tel qu'il est impossible de dire, de manière non équivoque, lequel est l'image de l'autre »*, Jean-Louis LEUBA, « Platonisme et Barthisme »..., p. 95.

[14] Au début de son article sur le schème du miroir chez Platon, Vuilleumier note : *« Le miroir s'offre ainsi comme un lieu stratégique de premier ordre pour étudier le rapport problématique entre le sensible et l'intelligible »*, Pierre VUILLEUMIER, « Platon et le schème du miroir »,... p. 4. Il reprend la même chose à la fin de l'article, dans sa conclusion : *« Le schème du miroir s'est révélé un acteur important dans la mise en scène du lien entre le visible et l'intelligible »*, p. 46.

intimement lié à l'agir de l'homme Jésus et en est inséparable. La chair est ce lieu à partir duquel il devient possible de connaître la divinité.

Afin de mieux exprimer la portée de sa conception historique et réelle de l'acte de l'incarnation, Barth se servira de la parabole dite du fils prodigue, qu'il appelle « parabole du fils perdu et retrouvé »[15]. Celle-ci est la clé de sa représentation des deux pôles majeurs de l'histoire de Jésus, à savoir l'incarnation et la résurrection. Nous la retrouvons au début du chapitre dans lequel il développe l'humanité du Christ et elle sert de jonction entre la partie concernant sa divinité et celle qui touche à son humanité, c'est-à-dire entre l'incarnation qui révèle la divinité grâce à l'abaissement, et la résurrection qui révèle la vraie humanité grâce à l'élévation. D'ailleurs, les titres des premières parties des chapitres où il est question de l'incarnation et de la résurrection renvoient directement à cette parabole : « Le chemin du Fils de Dieu à l'étranger »[16] et « Le retour du Fils de l'homme »[17]. Parler de la divinité de Jésus, c'est comprendre cette action du Fils qui va loin de son Père, et parler de son humanité, c'est comprendre, en contrepartie, ce retour vers le Père. En d'autres termes, Barth applique Ph 2, 5-11 à Lc 15, 11-32 et reste ainsi fidèle à cet élan de narrativité dans KD IV. Le schéma utilisé en Philippiens est explicité à travers une histoire qui sert de socle et d'« analogie »[18] au fait historique, à la « Sache »[19] de l'abaissement et de l'élévation. Comment peut-on ne pas voir ceci, s'étonne Barth : « Autrement dit, on ferait preuve de myopie en ne remarquant pas que le drame du fils perdu, à savoir la chute de l'homme et l'acte de grâce dont il est l'objet, a pour toile de fond l'abaissement et l'élévation de Jésus-Christ »[20].

L'application de Philippiens à la parabole lucanienne met aussi en évidence le lien très étroit entre le destin de l'homme et celui de Dieu. Ce que Philippiens ne fait pas explicitement. Ainsi, le devenir chair de Dieu n'est compris qu'à travers l'acte par lequel l'être humain s'éloigne du Père. Si le Fils de Dieu a été à l'étranger, c'est parce qu'Adam l'a été en premier : « le fils perdu est au Fils de Dieu ce qu'Adam est au Christ »[21]. Pour Barth, le

[15] KD IV/2, p. 21 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 21.
[16] KD IV/1, p. 171 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 164. Rendu sciemment en français par la voie du Fils loin de son Père. Voir note1 de bas de page, *Dogmatique*, fasc. 17, p. 164. Plusieurs auteurs argumentent en se basant sur ce titre qui est assez significatif. Voir, entre autres, Rowan WILLIAMS, « Barth on the Triune God » ; Damon SO, « The Missionary Journey… » ; Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... » ; Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… ».
[17] KD IV/2, p. 20 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 20.
[18] KD IV/2, p. 24 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 24.
[19] Une fois le commentaire de la parabole lucanienne achevé, Barth écrit : *« Venons-en à l'essentiel » (Wir Kommen zur Sache)*. Littéralement, nous venons à la chose, KD IV/2, p. 25 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 24.
[20] KD IV/2, p. 23 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 22-23.
[21] KD IV/2, p. 24 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 23. Barth renvoie à Rm 5, 14.

sort de Jésus-Christ est inséparable de celui de l'être humain et c'est à cause de lui et pour lui qu'il s'incarne, s'éloigne de chez lui et s'abaisse :

« L'homme de péché est l'homme déchu, tombé ; et il est tombé là même où Dieu, qui ne tombe ni ne peut déchoir, s'est abaissé (erniedrigt) pour lui en Jésus-Christ. Il est l'homme existant en bas (da Unten) où Dieu est allé le chercher en Jésus-Christ, s'est mis à ses côtés comme son semblable. Il est précisément ce que Dieu est devenu en Jésus-Christ afin de le sauver : un serviteur, un esclave »[22].

L'incarnation et l'abaissement de Dieu n'ont pas de limite. Là où l'être humain a pu partir, là aussi Dieu est parti, *en bas* et même au plus « profond de l'enfer »[23]. Dieu ne laisse pas l'homme tomber sans, à son tour, tomber afin de le relever. Effectivement, c'est dans cette action d'abaissement jusqu'à l'abîme, jusqu'au profond de l'enfer, que se révèle la différence d'essence entre le vrai Dieu et les fausses divinités. « C'est à partir de son acte d'abaissement *(Erniedrigung)* que doivent recevoir leur contenu et être interprétés tous les prédicats de sa divinité, de la divinité véritable »[24], car c'est dans cette action précise que « Dieu montre son vrai visage qui le distingue des faux dieux. En effet, les faux dieux ne sont pas capables de s'abaisser et ils ne l'ont encore jamais fait : la gloire, l'éternité, la toute-puissance qu'on leur prête, non seulement n'impliquent pas, mais elles excluent la chose »[25]. Les divinités qui sont incapables de s'abaisser ne sont que le reflet de l'orgueil de l'être humain[26] qui possède en lui « la folie des grandeurs »[27]. Or, Dieu dans son abaissement fait exactement l'opposé de cet orgueil humain qui est au départ du péché et de la chute[28], et se révèle ainsi comme étant le vrai Dieu, celui qui n'est pas une fabrication des mains et des concepts de l'homme.

En plus de cette opposition entre le Dieu véridique et les idoles, l'acte d'abaissement permet de bien consolider le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le psaume 139, 1-12[29] sert de référence incontestable pour affirmer la continuité entre les deux Alliances. L'abîme, l'enfer ou même le « shéol »[30] révèlent cette condescendance de Dieu, loin de chez

[22] KD IV/1, p. 531 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 131.
[23] KD IV/1, p. 596 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 192.
[24] KD IV/1, p. 142 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 137.
[25] KD IV/1, p. 142 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 137.
[26] KD IV/1, p. 172-173 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 166.
[27] KD IV/1, p. 485 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 88. Barth parle de *« Grössenwahn »*.
[28] Nous aborderons dans la troisième partie, au sixième chapitre, la question du péché de l'homme et nous verrons le rapport entre péché et les fausses pensées sur la divinité.
[29] KD IV/1, p. 536 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 135.
[30] Ps 139, 8 : *« Si j'escalade les cieux, tu es là, / qu'au shéol je me couche, te voici »* (BJ).

lui afin d'être toujours aux côtés de l'humain. L'Ancien Testament donne cette possibilité d'une part, d'éloigner le spectre du docétisme, qui reste pour Barth le grand danger[31], et d'autre part, permet au Nouveau Testament d'attester que le Fils de Dieu « possède un lieu cosmique, c'est-à-dire que l'histoire du salut se déroule sur la terre, à un moment précis et dans le cadre de l'histoire universelle »[32]. L'attestation, dans les deux Testaments, de l'abaissement de la divinité, pour l'homme et à cause de l'homme, marque « cette continuité de l'être et de l'œuvre de Dieu »[33] qui est la garantie que l'histoire de Jésus, son incarnation et son abaissement ne sont pas fictifs et fruits du hasard, mais bel et bien, réels et issus d'une histoire[34]. Nous signalons, encore une fois, cette proximité de Barth avec la pensée pré-nicéenne qui avait le souci de consolider le rapport entre les deux Alliances. Ce lien intrinsèque permet d'accorder une importance majeure à l'historicité de la chair du Christ, refusant ainsi toute forme de docétisme originaire, principalement, celle du gnosticisme.

Parallèlement à ce qui vient d'être dit, l'abaissement de Dieu marque et détermine, particulièrement, un point central dans la pensée de notre auteur concernant le rapport Père-Fils. Le lien étroit entre la pérégrination de l'homme et celle de Dieu montre que celui-ci a agi en fonction de l'agir humain. L'homme, déchu et tombé, fait en sorte que Dieu tombe et déchoie lui *qui ne tombe et ne peut déchoir*. L'action de l'homme pousse Dieu à se trouver dans une position qui n'aurait pas dû être la sienne, lui qui « devient ce qu'il n'était pas auparavant »[35]. Dieu adopte ce qu'il n'est pas et l'assume profondément, en sorte que ce nouvel état lui soit conforme. Est-ce un changement d'avis de Dieu, un changement de son être et de son essence, une adaptation adéquate d'un évènement non prévu à l'origine ou au contraire est-ce une décision prise depuis toute éternité ? Ce qui est sûr, c'est que l'abaissement de Dieu est un acte qui reflète à l'extérieur ce qui s'est déjà accompli à l'intérieur. Barth écrit : « Mais, comme ce qu'il accomplit en tant que créateur, il fait cela non sans obéir à une raison qui existe dans son essence, qui appartient à sa propre vie interne, non sans que cet acte corresponde à l'histoire dans laquelle il est Dieu »[36]. Or, c'est à partir de là que tout se complique. C'est pourquoi, et afin de mieux rendre compte de la situation, il nous faut maintenant nous attarder sur les notions d'humilité et d'obéissance qui semble bien être au cœur de l'acte de l'incarnation. Saisir la signification de l'abaissement nécessite

[31] KD IV/1, p. 183-184 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 176-177. Pour plus de détails sur la question, nous renvoyons à Paul MOLNAR, « Some Dogmatic Implications... », principalement les pages 158-162. L'article est entièrement repris dans MOLNAR Paul, *Divine Freedom*… p. 27-59.
[32] KD IV/1, p. 183 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 176.
[33] KD IV/1, p. 183 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 176.
[34] KD IV/1, p. 188 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 181.
[35] KD IV/1, p. 222 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214.
[36] KD IV/1, p. 223 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214.

obligatoirement la compréhension de l'action d'obéissance du Fils au Père à travers laquelle il manifeste et son identité et sa distinction au sein de la Trinité[37].

2.1.2. Obéissance et humilité

L'obéissance, qui rime chez Barth presque toujours avec humilité[38], est la condition et la cause du devenir chair du Fils et de toutes les conséquences qui s'en suivront. Cependant, elle n'est pas que cela. Elle est, aussi et avant tout, la clé et le cœur de sa pensée sur la relation du Père à son Fils, ce qui révèle l'identité de ce dernier et manifeste l'essence même de la divinité. Se basant sur l'Écriture, qui reste pour notre auteur la source première et privilégiée de son raisonnement, et faisant une lecture minutieuse du Nouveau Testament avec une série considérable de citations bibliques[39], Barth fait le constat suivant : « l'homme Jésus, en tant que Fils de Dieu, ne veut qu'une chose : être obéissant, obéir à la volonté du Père qui doit être faite sur la terre comme au ciel, pour le salut des hommes »[40]. Cependant, si l'Écriture est le point de départ de sa réflexion, un présupposé christologique est, par contre, le nœud de toute son interprétation et de ses développements futurs : l'homme Jésus est inséparable du Fils de Dieu[41]. Contrairement aux Pères et à une tradition ecclésiastique assez courante, Barth considère que chaque fois que l'homme Jésus agit, c'est le Fils de Dieu qui agit[42]. Tout ce qui touche à Jésus dans son humanité touche aussi, et en même temps, au Fils dans sa divinité[43]. À côté de ce présupposé christologique, il y a un second présupposé qui, cette fois-ci, est d'ordre sotériologique et est profondément lié au premier. L'obéissance de « Jésus le Fils » a pour seule raison d'être le salut de l'humanité. En conséquence, cette obéissance de l'homme Jésus vis-à-vis du Père, pour le salut du monde, ne fait qu'extérioriser l'obéissance interne du Fils vis-à-vis de ce même Père. Barth écrit :

---

[37] KD IV/1, p. 212-213 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 204-205.
[38] Comme le fait remarquer McCormack, l'obéissance, à la différence de l'humilité qui est une posture ou une disposition, doit toujours consister dans une action libre et voulue, Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 109.
[39] KD IV/1, p. 179 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 172.
[40] KD IV/1, p. 179 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 172.
[41] À ce stade de notre travail, nous ne pouvons pas affirmer si, chez Barth, il y a possibilité d'utiliser l'axiome suivant comme présupposé christologique : Jésus-Christ est identique au Fils éternel et *vice versa*. Tout dépend de la réponse apportée à la problématique de l'éternelle humanité du Nazaréen. Un point que nous aborderons lors de la deuxième partie.
[42] Pour la séparation, dans le discours des Pères, entre l'humanité de Jésus et la divinité du Fils, voir Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition*... p. 1005-1034, mais surtout Bernard SESBOÜÉ et Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*... p. 117-124.
[43] C'est un point sur lequel nous aurons à revenir en détail lors de la deuxième partie.

« Considéré en fonction de l'obéissance même dont Jésus-Christ a fait preuve, ce mystère (celui de la divinité de Jésus-Christ) *est celui de l'être interne de Dieu en tant qu'être propre du Fils dans sa relation avec le Père. Considéré en fonction de la forme qu'a revêtue cette obéissance comme obéissance de souffrance, il est le mystère de la divinité de Jésus-Christ accomplissant son œuvre à l'extérieur, présent au monde »*[44].

Cette obéissance qui se trouve *à l'extérieur*, et qui renvoie à la relation au *monde*, est la même qui se trouve dans *l'être interne de Dieu*. Nous sommes, en fait, en présence d'une seule et même obéissance. L'homme Jésus obéit au Père de la même façon que celle du Fils, celui qui appartient, depuis toute éternité[45], à la vie interne de Dieu[46]. D'ailleurs, il est l'image, le miroir dans lequel nous pouvons saisir l'intérieur de la divinité. Dieu « ne fait que se manifester et se révéler également au dehors, dans le monde ; il ne fait qu'être dans le monde et pour le monde ce qu'il est déjà en lui-même et pour lui-même »[47]. Or, si cette obéissance caractérise la relation de l'homme Jésus au Père, et si elle n'est que l'extériorisation d'une obéissance interne du Fils à ce même Père, elle doit donc, tout simplement, caractériser la relation du Fils au Père, déterminant ainsi l'identité du Fils divin par rapport au Père divin. Nous voilà au cœur de cette relation Père-Fils. Les textes suivants sont fondamentaux :

« Celui qui, par une semblable obéissance, est l'image (Ebenbild) parfaite (vollkommenes) du Dieu souverain, est Dieu lui-même par nature, Dieu dans sa relation avec soi, c'est-à-dire Dieu dans la manière d'être du Fils par rapport à Dieu dans la manière d'être du Père : il est un avec lui et de même essence que lui. L'un montre à sa manière, celle du Fils, ce qu'est la soumission divine, comme l'autre montre à sa manière, celle du Père, ce qu'est la souveraineté divine. Le Fils est dans l'humilité ce que le Père est dans la majesté ; le Fils est dans le mouvement (obéissance !) ce que le Père est à l'origine... Il y a plus : dans son humilité (Demut) et sa soumission (Verfügen), le Fils participe à toute la majesté et à toute la souveraineté du Père. En effet, le Père, en tant qu'origine, n'est pas sans le Fils dans son

[44] KD IV/1, p. 194 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186. Nous signalons que la péricope de Mt 11, 25-30 et son parallèle en Lc 21-24 est pour Barth un appui scripturaire important pour consolider ses propos : KD IV/1, p. 194-195 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186-188.
[45] C'est ici même, sur ce point précisément, que McCormack fonde sa position dans laquelle il défend l'existence de deux doctrines de la Trinité chez Barth : l'une en KD I et l'autre en KD IV. Voir Bruce L. MCCORMACK, « The doctrine of the Trinity after Barth... », p. 108-113. Nous aurons à y revenir, en détails, dans le débat concernant la présence ou non dans KD de deux conceptions de la Trinité.
[46] KD IV/1, p. 219 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 211.
[47] KD IV/1, p. 223 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 215.

mouvement d'obéissance (Folgsamen)... le générateur éternel n'est pas sans celui qui est engendré de toute éternité »[48].

Plus loin, Barth ajoute :

« L'humilité en soi et comme telle n'est donc pas quelque chose d'étranger à l'essence (Wesen) du vrai Dieu ; au contraire, elle lui appartient en tant qu'elle caractérise la manière d'être (Seinsweise) du Fils »[49].

Il écrit aussi :

« L'essence (Wesen) de Dieu dans ses trois manières d'être (Seinsweise) est une seule et même essence ; elle n'est pas l'essence respective de trois « personnes » (Personen) au sens que nous donnons à ce terme, mais celle du Dieu personnel (persönlichen) qui est un. Dieu est comme tel également le sujet (Subjekt) de l'incarnation (Inkarnation), qui accueille l'être humain au sein de son unité divine. Mais, il l'est dans la manière d'être du Fils, et non du Père, et non du Saint-Esprit. Car, dans la manière d'être du Fils, engendré du Père de toute éternité et qui, bien qu'il soit de même essence que le Père, est d'abord l'objet de son amour, vient après lui et lui est soumis, il est le Dieu unique caractérisé par l'humilité. C'est donc à lui, le Fils, c'est-à-dire à Dieu dans cette manière d'être, que correspond l'œuvre d'humilité (Demutswerk) d'incarnation (Inkarnation). C'est en lui, dans cette forme d'existence du Dieu unique, que l'incarnation possède son archétype (Urbild) trinitaire »[50].

L'homme Jésus, qui est l'*image parfaite (vollkommenes Ebenbild)*, reflète le Fils divin qui est l'*archétype (Urbild).* Dans son obéissance et son humilité, Jésus nous montre l'intérieur même de l'essence divine et révèle ainsi l'identité du Fils et celle du Père. Ce dernier est caractérisé par la majesté, la souveraineté, l'origine et l'acte d'engendrement, alors que le Fils est caractérisé par l'obéissance, l'humilité, la soumission et le fait d'être engendré. Ce qui pose un problème d'envergure, car même si le Père et le Fils sont le même Dieu et de même essence, un point sur lequel Barth insiste continuellement et sans relâche, ils sont cependant distingués par des termes qui expriment la subordination et l'infériorité, ce qui

[48] KD IV/1, p. 228-229 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 220-221.
[49] KD IV/2, p. 45 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 43.
[50] KD IV/2, p. 46-47 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 45.

conduit à l'inégalité au sein de la Trinité. En fait, Barth continue à se méfier de l'utilisation du mot *personne* pour définir les hypostases divines. Il estime que la signification que nous donnons à ce mot doit désigner le Dieu unique, *le Dieu personnel*, et non plus les « trois » qui représentent la divinité. Car, le sens que nous utilisons pour désigner aujourd'hui le mot « personne », nous porte à croire qu'il y a trois Dieu et non plus un seul[51]. C'est pourquoi, il lui préfère indéniablement son « mode d'être » *(Seinsweise)*, qui lui permet de résister à une dérive sémantique qui risque d'être lourde de conséquences théologiques. Cependant, l'utilisation de « mode d'être » ou de « manière d'être », ou encore de « forme d'être », à la place de « personne », ne va pas sans danger de modalisme[52]. C'est la raison pour laquelle, parallèlement à l'insistance sur l'unité d'essence des trois manières d'être, Barth insiste aussi, d'une façon continue, sur ce qui les sépare et les différencie. Il met ainsi l'accent sur ce qui détermine le mode d'être de chacun, en l'occurrence ici celui du Père et du Fils, et échappe à toute accusation modaliste[53]. Par contre, il doit se justifier à ce moment par rapport au subordinatianisme, un danger auquel il est conscient.

Effectivement, malgré l'insistance sur l'égalité de nature et d'essence entre le Père et le Fils, l'utilisation d'un vocabulaire[54] comme celui d'obéissance, d'humilité et de soumission ne peut pas être compris sans connotation subordinatianiste. Barth lui-même le fait remarquer :

« En effet, l'« obéissance » implique toujours l'existence d'un « haut » et d'un « bas », d'un « prius » et d'un « posterius », d'une primauté et d'une subordination ou soumission... En parlant d'une obéissance en Dieu, ne parlons-nous pas nécessairement de deux êtres divins ?

[51] Concernant la signification de « personne » et de son évolution en christianisme, nous renvoyons à Bernard MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*... principalement les pages 333-346. Voir aussi Philippe CORMIER, *Généalogie de Personne*..., 239 p. et Charles TAYLOR, *Les sources du moi*..., 720 p.

[52] Pour plus de détails concernant le danger modaliste dans le refus de la notion de personne, voir Catherine Mowry LACUGNA, *God for Us*..., p. 250-255. Le danger modaliste chez Barth, a été signalé principalement par Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*... p. 177-185 ; par Walter KASPER, *Le Dieu des Chrétiens*... p. 411-452 ; mais aussi par Leonard HODGSON, *The Doctrine of the Trinity*... p. 229, et par Donald McPherson BAILLIE, *God was in Christ*... p. 133-140.

[53] Dennis JOWERS, « The Reproach of Modalism… », p. 231-246.

[54] Nous tenons à rappeler que le choix de Barth concernant ce genre de vocabulaire est dû à sa lecture biblique, où l'homme Jésus est obéissant, humble et soumis à la volonté de son Père. Les deux premiers à avoir pris position pour l'existence d'un changement de la doctrine trinitaire en KD IV, attirent l'attention sur ce fait, qui semble être le point de départ de cette nouvelle pensée sur Dieu. Ce sont Rowan WILLIAMS, « Barth on the Triune God »…, p. 129 [cet article est la reprise d'un ancien article datant de 1979 paru dans Stephan SYKES (éd.), *Karl Barth: Studies*... p. 147-193] et Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 109, qui reconnaît lui-même que Rowan Williams l'a déjà devancé sur ce point, voir note 61 de bas de page, p. 109. Par ailleurs, la position de McCormack est différente de celle de Rowan : voir la longue note 69 de bas de page, p. 112. Dans le monde francophone, Benoît Bourgine note la même chose sans pour autant insister sur l'idée de changement. Il s'agit plutôt d'un *« déplacement »*, Benoît BOURGINE, « La théologie de Karl Barth... », principalement p. 70.

Et de deux êtres inégaux : le premier (das erste), qui commande, étant divin au sens propre, et le second (das zweite), qui obéit, ne l'étant que d'une manière impropre ? »[55].

Il ajoute :

« Il ne faut pas craindre de le dire : de même qu'il existe en Dieu lui-même, dans la relation du Fils au Père, une obéissance pure, une subordination et une soumission dont le but historique est la mort de Jésus-Christ – il existe aussi dans la relation du Père au Fils une grâce libre, qui ne peut qu'être reçue et dont l'accomplissement historique est la résurrection de Jésus-Christ »[56].

Malgré le langage subordinatianiste utilisé et revendiqué par Barth, il y a néanmoins l'affirmation d'une position incompatible avec une doctrine subordinatianiste. Pour le théologien suisse, même quand il dit qu'il ne faut pas avoir peur d'utiliser ce vocabulaire de soumission, il y a un accent constant sur l'unicité d'essence et de nature qui existe entre le Père et son Fils. Le *premier* comme le *second* sont le vrai Dieu. Il y a, et c'est ici le point central de sa défense, un seul et unique « sujet » *(Subjekt)* de la réconciliation qui est le seul et unique vrai Dieu, uni consubstantiellement à l'homme Jésus de Nazareth, selon sa deuxième manière d'être[57]. Ceci dit, et malgré une défense assez vigoureuse de plusieurs théologiens, comme celle de Kevin Giles[58], John Thompson[59], de Thomas Smail[60] et de Robert Letham[61], contre l'accusation subordinatianiste dans la pensée barthienne de KD IV, un certain nombre de théologiens retrouvent chez lui un subordinatianisme « incontestable »[62], tel que Baddeley[63], Jowers[64] et Tolliday[65]. D'ailleurs, la remarque de ce dernier, sur ce point, est

[55] KD IV/1, p. 213 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 205-206.
[56] KD IV/1, p. 335 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 320.
[57] KD IV/1, p. 215-218 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 208-210.
[58] Kevin GILES, *The Trinity and Subordination*…, p. 86-105; *Jesus and the Father*…, p. 275-305, et « Response to Michael Bird and Shilaker… », p. 237-256. Nous aurons à revenir sur la position de Giles, plus loin, car elle dépend entièrement d'une certaine lecture de la notion du Dieu des hauteurs et des bassesses dans KD IV, et de sa conception de la relation entre Trinité immanente et Trinité économique.
[59] John THOMPSON, *Christ in Perspective…,* p. 49.
[60] Celui-ci ne défend pas la consubstantialité du Père et du Fils chez Barth, mais plutôt la regrette. Il estime que la doctrine du *filioque* chez le théologien suisse empêche toute doctrine subordinatianiste, Thomas A. SMAIL, « The Doctrine of the Holy Spirit »…, p. 107.
[61] Robert LETHAM, *The Holy Trinity in Scripture*…, principalement les p. 377-406 et 489-496.
[62] Williams, McCormack et Pfleiderer notent, tous les trois, que Barth ne peut pas être toujours suivi à la lettre. WILLIAMS Rowan, « Barth on the Triune God »…, p. 106-149 ; Bruce L. MCCORMACK, *Karl Barth's critically...*, 499 p. et Georg PFLEIDERER, *Karl Barths praktische Theologie...*, 496 p.
[63] Mark BADDELEY, « The Trinity and Subordinationism… », p. 29-42.
[64] Dennis JOWERS, « The Reproach of Modalism… », 231-246.
[65] Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… », p. 138-160.

assez significative et pleine de sens. Il conclut que la narration déployée en KD IV mène Barth là où il ne veut pas aller, loin de chez lui, à l'étranger, mettant ainsi en lien le parcours narratif de la Trinité de Barth avec la parabole de l'enfant prodigue. Cette dernière n'est pas uniquement une analogie pour comprendre la Trinité, mais elle l'est aussi pour comprendre Barth lui-même[66]. Et c'est à partir de ce rapport, si étroit, entre subordinatianisme et obéissance, que Jowers[67] et Tolliday[68] vont reconnaitre l'existence de deux doctrines de la Trinité en KD, et donc le passage, chez Barth dans KD IV, vers une nouvelle conception trinitaire[69], suivant ainsi les pas de Williams et surtout de McCormack.

Le cœur du problème entre les pros et les anti-subordinatianistes tourne autour de la question de l'éternelle subordination du Fils. Or, celle-ci est intimement liée à la question de l'éternelle humanité de Jésus, qui est, à son tour, liée au problème du rapport entre Trinité économique et Trinité immanente. En d'autres termes, si l'obéissance de Jésus de Nazareth au Père est celle du Fils éternel à son Père éternel, ceci doit impliquer une subordination éternelle du Fils à son Père qui devient à ce moment partie intégrante de son essence et de sa nature divine. Ce lien entre obéissance et subordination d'une part, et obéissance et éternité d'autre part, n'est possible que si l'humanité de Jésus est depuis toute éternité en Dieu, car c'est l'obéissance du Nazaréen qui introduit l'obéissance en Dieu. Ceci n'est réalisable que si la Trinité économique est « identique » à la Trinité immanente[70]. C'est ici que réside toute la problématique. Opter pour la subordination éternelle du Fils, c'est prendre position pour l'éternelle humanité de Jésus, qui présuppose une « identité » entre Trinité immanente et Trinité économique. En contrepartie, refuser la subordination, c'est prendre position contre l'humanité éternelle du Fils, qui présuppose à ce moment une simple « correspondance » entre Trinité immanente et Trinité économique. Avant de pouvoir dire s'il y a « identité » ou « correspondance » entre les deux Trinité dans KD IV, nous aurons à parcourir encore un long chemin.

---

[66] Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… », p. 159.

[67] Dennis JOWERS, « The Reproach of Modalism… », p. 246. Jowers estime que le développement trinitaire de KD I ne laisse pas de place ni au modalisme ni au subordinatianisme. Toutefois, il pense que l'idée hypothétique, retrouvée dans KD IV/1, de l'éternelle obéissance du Fils rendue au Père peut *« saper »* sa défense contre le subordinatianisme de KD I.

[68] Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… », p. 159.

[69] Les spécialistes se séparent, le plus souvent, en deux groupes, concernant la présence, ou non, de deux doctrines trinitaires chez Barth. Cependant, leur position n'est pas toujours prise à partir de la même problématique. Au fur et à mesure que nous avançons dans notre travail, nous signalerons le point autour duquel la divergence est établie.

[70] La question de savoir si la Trinité immanente est ou pas identique à la Trinité économique, dépend de la question suivante : pourquoi Jésus est-il obéissant à son Père ? Nous tenterons de répondre à cette question au cours de notre recherche.

L'obéissance et l'humilité sont à l'origine de l'incarnation et de l'abaissement du Seigneur. Cependant, et nous avons ici un autre point fondamental de la pensée de Barth, cet acte de devenir chair n'est pas un changement d'idée en Dieu et encore moins un changement d'être ou de vie. C'est, au contraire, la manifestation à l'extérieur de ce que Dieu est depuis toujours à l'intérieur de lui-même. Dieu reste Dieu, fidèle à ce qu'il est depuis toute éternité, il ne change pas et ne se contredit pas. C'est notre point suivant, que nous allons aborder à travers la notion du Dieu des hauteurs et des bassesses, une notion si chère à Barth, et qui est, en même temps, intimement liée au problème de la subordination en Dieu.

2.1.3. Le Dieu des hauteurs et des bassesses

Paradoxalement, et d'une façon assez étrange et surprenante, Barth se défend de toute position subordinatianiste en introduisant en Dieu l'éternité de la subordination :

« L'existence en Dieu même d'un haut (Oben) et d'un bas (Unten), d'un « prius » et d'un « posterius », d'une primauté et d'une subordination (Nachordnung), nous choque (Anstössige) ; or, cet élément qui nous choque, non seulement ne doit pas être nié, mais il doit être reconnu et compris comme un élément essentiel de l'être de Dieu. Et ce qui nous intéresse avant tout ici, c'est le fait suivant, infiniment plus choquant encore : il y a en Dieu, dans son évènement (Ereignis), un bas, « un posterius », une subordination (Unterordnung) ; l'obéissance (Gehorsam) appartient à la vie interne de Dieu »[71].

Nous voilà devant une autre idée principale de la pensée de Barth, une idée qui introduit en Dieu, dans *sa vie interne*, des éléments paradoxaux. Là aussi, notre auteur est assez conscient de l'élément *choquant* de son langage et de la nouveauté de sa proposition. Cependant, s'attacher à une telle affirmation selon laquelle l'obéissance (*Gehorsam*) et la subordination (*Nachordnung* et *Unterordnung*) deviennent *un élément essentiel de l'être* de Dieu, n'est pas un attachement à un intéressant concept philosophique ou à une complication supplémentaire concernant la compréhension de la divinité, ou même à une marque personnelle qui distinguerait Barth des autres théologiens. C'est plutôt une soumission à la parole biblique. Encore une fois, Barth se laisse guider par le texte scripturaire et par l'agir du Christ : « En regardant Jésus-Christ, nous ne pouvons pas éviter de faire la constatation

[71] KD IV/1, p. 219 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 211.

étonnante *(erstaunlichen Feststellung)*, sans doute, qu'il existe une obéissance divine »[72]. Il s'agit, avant toute chose, d'un constat. Et c'est à partir de ce constat, de cet élément qui nous est donné, de cet évènement qui vient à nous, que Dieu est pensé et que nous pouvons affirmer qu'en lui, dans son essence même, il y a un haut et un bas, une primauté et une subordination.

Cependant, maintenir un tel discours nécessite un changement dans la façon de voir les choses. Pour ce faire, « il faut se débarrasser de deux fâcheuses habitudes de penser, qui sont tout à fait arbitraires »[73]. La première serait le « lieu commun selon lequel l'unité serait synonyme d'« être pour soi », « enfermé », prisonnier d'une seule manière d'être, et signifierait donc solitude et isolement »[74], et la deuxième serait le « lieu commun qui consiste à penser qu'il est indigne de Dieu et inconciliable avec son essence de compter avec l'existence en lui d'un premier et d'un second, d'un haut et d'un bas, parce que cela impliquerait une sorte de dégradation et d'infériorité au sein de la divinité »[75]. Ce qui est étonnant, comme on l'a déjà noté, et subtil en même temps, c'est que Barth utilise un vocabulaire modaliste et se défend de tout modalisme, et utilise un vocabulaire subordinatianiste et se défend de tout subordinatianisme. C'est sans doute la raison pour laquelle il a été accusé de ces deux hérésies. En insistant sur un Dieu qui est Sujet en trois manières d'être, Barth insiste, en même temps, sur la différence entre le Père et le Fils, et, en insistant sur l'obéissance de ce dernier vis-à-vis de son Père, il insiste, en même temps aussi, sur l'unité d'essence et d'*« homoousie »*[76] de Dieu. Le modalisme est disqualifié par le subordinatianisme et *vice versa,* le subordinatianisme est disqualifié par le modalisme. Parce qu'il existe en lui *un premier et un second,* Dieu n'est pas un *être pour soi*, et parce qu'il est un seul et unique Sujet, il n'y a pas en lui une *dégradation*.

Nous tenons à signaler que Giles, en défendant Barth de tout subordinatianisme, interprète le haut et le bas, le premier et le second[77] comme étant des qualificatifs appartenant à *Dieu lui-même*, au sujet divin. Ce qui est loin d'être l'avis de Baddeley, de Letham et surtout de McCormack, qui estiment, tous les trois, que c'est le Père qui est le premier et le haut, et c'est le Fils qui est le second et le bas[78]. Personnellement, il me semble qu'il n'est pas possible de suivre Giles dans son interprétation. Les textes que nous venons de citer mettent

[72] KD IV/1, p. 221 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 213.
[73] KD IV/1, p. 220 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 212.
[74] KD IV/1, p. 220-221 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 212-213.
[75] KD IV/1, p. 221 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 213.
[76] KD IV/1, p. 221 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 213.
[77] Kevin GILES, *Jesus and the Father*… p. 297-298.
[78] Mark BADDELEY, « The Trinity and Subordinationism… », p. 35; Robert LETHAM, *The Holy Trinity in Scripture*…, p. 398 et Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Christology… », p. 249.

tous en lien, étroitement, l'idée du haut et du bas avec la notion d'obéissance et de subordination. Or, ces deux dernières qualifient le Fils dans son rapport à son Père. Le Fils est le second et le bas, alors que le Père est le premier et le haut. C'est ici même qu'il y a un langage théologique *choquant.* Si Dieu possédait un haut et un bas en lui, indépendamment de la relation Père-Fils, ceci ne serait en rien fâcheux. C'est justement l'abaissement du Fils qui montre et révèle qu'il y a en Dieu un second et un bas. C'est pourquoi, l'obéissance, l'humilité et la subordination sont les caractéristiques du Fils, manifestées grâce à son devenir chair, dans sa relation à son propre Père. Ce qui est, en outre, clairement explicité par Barth lui-même : « La relation intradivine *(innergöttliche beziehung)* entre celui qui règne et commande en souverain et celui qui obéit dans l'humilié, devient identique *(identisch),* dans l'œuvre de la réconciliation du monde, à la relation de nature si différente qui existe entre Dieu et l'une de ses créatures, un homme »[79]. Il s'agit, formellement, d'une *relation intradivine* entre quelqu'un qui *règne et commande en souverain* et un autre *qui obéit dans l'humilité,* et qui est manifestée grâce à la relation entre la divinité et l'homme Jésus de Nazareth. Là encore, nous indiquons que la relation en Dieu dans son essence, la relation du Père divin au Fils divin, est *identique* à la relation du Père à l'homme Jésus.

En plus de ce qui a déjà été signalé, soutenir l'idée qu'il existe en Dieu lui-même, dans son essence, dans sa propre vie, l'obéissance et la subordination, la hauteur et la bassesse, permet au théologien suisse de consolider deux positions principales. Premièrement, de marquer davantage l'éloignement entre le concept de Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ et le concept de la divinité tel que les autres le décrivent. La métaphysique et la philosophie ne sont pas les seules à être visées du doigt, mais il y a aussi toutes les autres religions, et tout particulièrement celle de l'islam[80], qui pense Dieu comme étant « Le Plus Haut ». Barth écrit : « La divinité du vrai Dieu englobe – à la différence de celle des faux dieux, du dieu de Mahomet avant tout – la hauteur et la bassesse, la souveraineté et l'humilité, la seigneurie et la servitude »[81]. Le théologien bâlois persiste dans cette logique où l'unique endroit qui nous permet de parler de la divinité véridiquement et authentiquement est Jésus. Ce qui vient de la philosophie ou encore d'autres religions ne fait que refléter l'image propre de l'homme.

[79] KD IV/1, p. 222 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214. Il y a aussi un autre passage qui va dans ce sens et prouve que la subordination qualifie quelqu'un de particulier au sein de la divinité : *« Et la subordination implique-t-elle, lorsqu'il s'agit de Dieu, une infériorité, c'est-à-dire un manque, un défaut, une frustration ? Pourquoi ne désignerait-elle pas plutôt un être particulier au sein de la gloire de la seule et même divinité – en sorte que, dans l'ordre interne à celle-ci, cette dimension-là existerait bel et bien, et qu'elle posséderait ainsi précisément toute sa valeur ? »*, KD IV/1, p. 221 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 213.

[80] Pour approfondir le rapport de Barth à la religion musulmane, nous renvoyons à Sylvain CAMILLERI, « Karl Barth et l'islam… », p. 497-512.

[81] KD IV/2, p. 92 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87.

Deuxièmement, il affirme vigoureusement son opposition à l'idée d'un changement en Dieu. Ici, nous abordons un autre point fondamental dans la pensée trinitaire de Barth. En Dieu, dans son être et son agir, il ne peut y avoir ni changement ni contradiction. Nous voilà devant une autre position étonnante de notre auteur. En introduisant en Dieu des éléments paradoxaux tels que le *haut* et le *bas*, le *« prius »* et le *« posterius »*, la *primauté* et la *subordination*, le *commandement* et l'*obéissance*, la *gloire* et l'*humilité*, le *proche* et le *lointain*, le *petit* et le *grand*, le *faible* et le *fort*, le *« à l'étranger »* et le *« chez soi »*, Barth se défend de tout paradoxe et de toute opposition en Dieu :

« Ce mystère s'ouvre : nous voyons que, pour Dieu, il est aussi naturel d'être en bas qu'en haut, proche comme lointain, d'être petit comme grand, faible comme fort, d'être à l'étranger comme chez soi. De sorte que s'il choisit, dans la présence et l'action de Jésus-Christ au sein du monde créé et caractérisé in malam partem *par le péché humain, de s'en aller à l'étranger, de voiler sa forme divine, de prendre la forme d'un serviteur, il n'est pas infidèle mais plus que jamais fidèle à lui-même, fidèle à sa liberté, qui est celle de son amour »*[82].

C'est parce que ces éléments paradoxaux, voire contradictoires font partie de l'être même de Dieu, de son essence, de sa vie interne et de son agir, qu'il n'y a en Dieu ni paradoxe, ni contradiction, ni changement. Dieu est, à la fois, fort et faible. Il possède en lui ces deux caractéristiques contradictoires et donc sa force et sa faiblesse ne sont pas contradictoires à son être et à son agir. S'il montre qu'il est faible, ceci ne veut pas dire qu'il se contredit, ou agit inversement à ce qu'il est, mais plutôt révèle, à ce moment, sa propre nature qui possède en elle la faiblesse. « En lui, il n'y a pas de paradoxe, pas d'antinomie, pas de rupture, pas d'infidélité à l'égard de lui-même : aucune possibilité de ce genre »[83]. Dieu « ne devient pas étranger à lui-même parce qu'en son Fils il va à l'étranger »[84], au contraire c'est à ce moment-là qu'il est le plus fidèle à ce qu'il est réellement, et c'est de cette façon qu'il dévoile son amour libre vis-à-vis d'un monde marqué par le péché. Dans l'acte d'incarnation, d'abaissement et d'humilité, il ne peut pas y avoir de changement en Dieu, de contradiction ou d'infidélité. Il n'y a pas de « Dieu contre Dieu »[85], mais c'est tout à fait l'inverse, il reste fidèle et d'accord avec lui-même. C'est ce qui est, d'ailleurs, clairement

[82] KD IV/1, p. 210 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 202.
[83] KD IV/1, p. 203 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 195.
[84] KD IV/2, p. 92 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87.
[85] *« Gott wieder Gott »*, KD IV/1, p. 201 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 193.

montré, dans les Écritures. Barth ne se lasse pas de justifier, à longueur de pages[86], le fondement scripturaire de sa position. Jc 1, 17[87], cité à deux reprises dans KD IV[88], reste incontestablement un appui néotestamentaire incontournable.

En refusant l'idée de changement en Dieu, le théologien suisse reprend et défend une notion assez ancienne dans l'histoire de la théologie chrétienne qui est celle de l'*immutabilité (Unveränderlichkeit)* : Dieu est *immuable*[89]. Là non plus, il ne soutient pas un concept philosophique et ne cherche pas à imiter une longue tradition qui l'a devancé, mais il se réfère, comme toujours, à la Bible. Or, selon elle, Dieu ne change pas, il est constant à lui-même, toujours en accord avec ce qu'il fait et ne se contredit point : « En étant en Christ, Dieu – bien loin de se contredire et de se mettre en désaccord avec lui-même – a confirmé la liberté de son amour divin, l'amour dans lequel il est divinement libre ; il a donc accompli et rendu visible ce qui correspond à sa nature divine. Son immutabilité *(Unveränderlichkeit)* ne l'en empêche pas et ne doit donc pas être niée *(verleugnet)* ; au contraire, c'est dans son essence immuable *(unveränderlichen)* que se trouve contenue une telle possibilité »[90]. C'est dans cette insistance sur l'immutabilité[91] de Dieu que se pose alors la question de la kénose.

2.1.4. Le problème de la kénose

Barth qui connaît très bien l'épître aux Philippiens[92], exprime une ferme et radicale opposition à une certaine compréhension moderne de la kénose. Il ne s'en prend pas à un terme, bibliquement affirmé, mais au sens qu'on va lui donner[93]. C'est pourquoi, ce sont les

---

[86] Principalement KD IV/1, p. 205-210 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 198-202.

[87] *« Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation »*, (BJ).

[88] KD IV/1, p. 201 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 193, et KD IV/1, p. 591 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 187.

[89] Le Petit Larousse donne la définition suivante d'immuable : *« qui ne peut subir de changement, constant »*. Et le Petit Robert : *« qui reste identique à soi-même ; qui ne peut éprouver aucun changement »*.

[90] KD IV/1, p. 204 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 196.

[91] Nous aurons à revenir plus loin, dans la deuxième partie de ce chapitre, sur le rapport entre immutabilité et impassibilité. Un des coups de génie de Barth est manifesté dans cette capacité de séparer les deux termes, ou du moins, de différencier la réalité que contient chacune d'eux.

[92] Karl BARTH, *Erklärung des Philipperbriefes*,... Concernant la lecture de Barth de Philippiens, nous renvoyons à Bruce L. MCCORMACK, « The Significance of Karl Barth's... », p. 89-105.

[93] Dans un article bien documenté et très ample, P. Henry explicite les différents sens de la kénose. Il écrit : *« Pour fixer les idées, il parait utile de préciser ce qu'on entend théologiquement par kénose. La kénose au sens propre affecte de quelque façon la divinité. Une kénose qui n'affecterait que l'humanité ne serait, dans le langage théologique reçu, qu'une kénose au sens impropre... La kénose proprement dite peut être prise au sens large ou au sens strict : au sens large, si le Christ, sans rien abandonner de divin, prend en outre la forme d'esclave et, sans que rien n'affecte sa divinité, est tour à tour humilié et exalté selon son humanité ; au sens strict, la kénose peut être relative ou absolue : absolue, si le Christ cesse vraiment d'être ce qu'il était pour devenir autre chose... On distingue fréquemment l'essence et la condition divines, et l'on déclare que si le Christ garde son être divin en renonçant à la condition divine, la kénose est seulement relative »*, P. HENRY,

courants kénotiques du XVII[e] au XIX[e] siècle qui sont principalement visés[94]. Son combat est tourné contre tous ceux qui nient l'existence de la divinité en Jésus lors de son incarnation. Pour lui, « en Jésus-Christ, Dieu ne se dépouille pas de sa divinité, il la manifeste et la démontre »[95]. C'est ici même l'assise majeure et indispensable sur laquelle toute sa théologie en KD IV est bâtie[96] : Le Christ incarné est totalement Dieu dans son être et son agir. C'est donc toute compréhension d'une kénose allant dans le sens d'absence de divinité qui pose problème et qui est totalement rejetée :

« *Dieu demeure Dieu même dans son abaissement. L'essence divine ne subit aucune mutation (Veränderung), diminution (Verminderung) ou transformation (Verwandlung) de ce fait ; elle ne se mélange (Vermischung) avec aucune autre et surtout elle ne se trouve pas abolie. La divinité du Christ est la divinité de Dieu, une, immutable (unveränderte) parce qu'immuable (unveränderliche) »*[97].

Le passage suivant est central. Comme nous venons de le signaler, la divinité de Jésus-Christ est le fondement de la pensée théologique du Bâlois dans ce quatrième volume de la *Dogmatique*. Elle demeure en Christ tout au long de son séjour sur terre et ceci depuis le premier instant de sa naissance. C'est elle, et seulement elle, qui est le sujet de la réconciliation entre le divin et l'humain, dont il est question dans la totalité de KD IV. En se dépouillant de lui-même dans l'acte d'abaissement *Dieu demeure Dieu,* « il ne saurait cesser de l'être », il n'abandonne rien de ce qu'il est, mais au contraire « il fait sienne » la situation misérable de l'être humain[98]. Or justement, si c'est Dieu qui doit assumer et faire sienne l'état d'absurdité dans lequel se trouve l'homme, il ne renonce pas à sa divinité, comme c'est le cas de l'empereur du Japon[99], par exemple. C'est tout le contraire, c'est au moment de son union à l'humain qu'il est réellement Dieu. Car, c'est à ce moment-là qu'il doit se montrer le plus proche de l'homme, sinon ce n'est plus la divinité qui participe à la situation de l'humanité et

---

« Kénose »... p. 13. La position de Barth ressemble, amplement, au sens large du sens propre, à la seule différence que c'est la divinité qui est tour à tour humiliée et puis exaltée. Une différence qui rend la conception kénotique barthienne unique et différente, et de celle des Pères et de tout ce que la modernité a connu. Pour plus de détails concernant la kénose en général, voir : N. MERLIN, « kénose »..., p. 2339-2350 ; P. ALTHAUS, « Kenosis,... », p. 1246 ; Yves CONGAR, « Kénose... », p. 1402-1403 ; Xavier TILLIETTE, « L'exinanition du Christ... », p. 48-60 ; John WEBSTER, « Kenotische Christologie »..., p. 929-931 et Emilio BRITO, « Kénose »..., p. 754-757.

[94] KD IV/1, p. 196-199 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 188-192.
[95] KD IV/1, p. 146 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 140.
[96] KD IV/1, p. 174 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 167.
[97] KD IV/1, p. 196 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 188.
[98] KD IV/1, p. 173 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 166.
[99] KD IV/1, p. 271 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 260.

ce n'est pas elle, non plus, qui assume son état de pécheresse, mais plutôt quelque chose d'autre. En devenant créature, Dieu demeure et reste le créateur, son abaissement ne connaît ni contrainte ni changement et la nature divine ne devient pas humaine[100]. Le verbe *« ékénosen »* de Philippiens veut dire que Dieu prend la « forme de serviteur *(Knechtsgestalt)* » tout en gardant sa « forme divine *(Gottesgestalt)* ». Ainsi la « kénosis » consiste dans le « renoncement *(Verzicht)* » de Dieu « à exister exclusivement en forme de Dieu »[101]. Elle est cet attachement total, absolu et inconditionnel à l'être humain : « En se commettant avec l'homme, en devenant son Dieu, il se lie *(bindet)*, se limite *(begrenzt)*, se compromet *(kompromittiert)* et se sacrifie vis-à-vis de lui. Dans cette action miséricordieuse, toutes les barrières *(Schranken)* de l'homme deviennent celles de Dieu, et non seulement toutes ses barrières, mais aussi ses faiblesses *(Schwachheiten)* et même ses absurdités *(Verkehrtheiten)* »[102].

C'est en suivant ce sens bien précis, que McCormack propose une nouvelle compréhension de la kénose où celle-ci devient, dorénavant, la réception complète et totale de tout ce qui est reçut par le deuxième mode d'être du sujet divin dans et à travers sa nature humaine[103]. À ce moment, c'est toute la logique antérieure qui est renversée. Il ne s'agit plus de perdre quelque chose en se dépouillant, mais plutôt de recevoir un supplément en se vidant de soi-même. La kénose n'est plus le renoncement à être Dieu, mais plutôt l'abandon à être uniquement Dieu. McCormack continue son analyse et attire l'attention sur la dimension éternelle de cet acte de dépouillement. L'attachement à l'homme, la réception de la nature humaine et le renoncement à être un Dieu exclusivement en forme divine est une décision éternelle de Dieu. Ce dernier se lie et se limite à l'humanité depuis toujours : « Dieu n'est Dieu que dans son union à l'humanité... il n'existe pas sans elle »[104]. C'est pourquoi, la kénose devient un élément essentiel et constitutif, à l'instar de celui d'obéissance, de la relation entre le Père et le Fils[105]. Le lien éternel du deuxième mode d'être de Dieu à l'humanité, le différencie intrinsèquement du premier mode d'être, et devient ainsi un signe distinctif au sein même de la Trinité.

---

[100] KD IV/2, p. 95 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 90.
[101] KD IV/1, p. 196 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 188.
[102] KD IV/1, p. 172-173 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 166.
[103] Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Christology… », p. 250.
[104] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 105-106. Nous anticipons l'idée de l'éternelle humanité du Christ qui sera traitée, en détail, lors de la deuxième partie.
[105] McCormack écrit : *« c'est un acte éternel basé sur une relation éternelle qui constitue un mode d'être distinct dans la vie trinitaire de Dieu »*, Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Christology… », p. 250.

À cet endroit, la ressemblance à Balthasar semble être grande. Et pourtant la différence est gigantesque. Le théologien catholique, s'inspirant de Boulgakov[106], comprend la kénose comme un acte de « renoncement absolu *(ein absoluter Verzicht)* », dans l'acte éternel de la génération du Fils par le Père, qui est un acte où Dieu refuse d'être pour lui seul, « abandonne » sa divinité et « se désapproprie » d'elle[107]. Alors que chez Barth, il n'y a pas d'abandon ou de désappropriation de la divinité dans l'acte de *renoncement (Verzicht)*. Il refuse catégoriquement une telle idée. Ensuite, il y a entre Barth et Balthasar une conception de la Trinité profondément différente, qui marque cette différence majeure de la compréhension de la kénose. Balthasar pense la Trinité avec le vocabulaire classique de « personnes-hypostases » et de « substance », alors que Barth la pense plutôt avec le vocabulaire de « modes d'être » et de « sujet ». Chez ce dernier, le Père qui engendre le Fils ne peut, nullement, être interprété comme un Dieu qui renonce à être un Dieu pour-soi, car le Père est Dieu et le Fils est aussi Dieu. Tous les deux sont le « sujet » divin. Le renoncement à être un Dieu pour-soi ne peut être effectué qu'avec l'humanité de Jésus. C'est cette dernière qui fait en sorte que Dieu ne soit plus un Dieu enfermé en lui-même et devienne un Dieu pour autrui. Quand Barth pense la relation entre le Père et le Fils, c'est toujours la relation entre le Père et Jésus-Christ, c'est-à-dire entre le Père et le Fils uni depuis toute éternité à Jésus. Il n'y a pas une première kénose originelle *(Urkenose)* et puis une deuxième *ad extra*, mais une seule et même kénose, identique « à l'intérieur » comme « à l'extérieur » qualifiant et distinguant le Fils dans son rapport au Père. À l'image de l'obéissance, elle est une caractéristique de la deuxième manière d'être de Dieu.

En se liant à l'être humain, Dieu ne perd rien de sa divinité, mais ne gagne rien non plus : « L'essence divine ne subit aucun amoindrissement par le fait qu'en Jésus-Christ elle se tourne entièrement vers l'homme, s'aligne sur lui et participe ainsi de la manière la plus

[106] Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*. Band III..., p. 300. La logique kénotique intradivine est tout à fait la même entre Boulgakov et Balthasar, dans le sens où tous les deux définissent la génération éternelle du Fils par le Père comme étant une kénose. Boulgakov écrit : *« Or cette procession du Verbe depuis les profondeurs paternelles, son entrée dans le monde, sont déjà la kénose du Fils, son exinanition éternelle, son humiliation dans la création du monde »*, Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné*..., p. 50.

[107] Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*. Band III..., p. 300-303. Pour plus de détails concernant la kénose chez Balthasar, voir Vincent HOLZER, « La kénose christologique... », p. 207-236 ; « Théologie de la croix... », p. 153-186 ; *Le Dieu Trinité dans l'histoire*... p. 226-243 et en particulier « Christologie de la figure... », p. 249-278, où Holzer écrit : *« Il y a bien chez Balthasar une théologie de la kénose trinitaire, mais il n'y a probablement pas de conception « kénotique » de la Trinité »*, p. 260-261. Cette *« subtile nuance »* est fondamentale, parce que *« la dramatique balthasarienne se refuse à l'identification simple entre Trinité immanente et Trinité de l'économie du salut »*, p. 276. Boulgakov tient une position qui peut être qualifiée de similaire : *« La Trinité immanente ne connaît pas la kénose du Verbe, laquelle n'existe que dans la Trinité économique »*, Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné*..., p. 153. Voir aussi Rowan WILLIAMS, « Balthasar and Difference »… p. 77-85. Ce dernier considère que la pensée kénotique de Balthasar est l'accomplissement de la pensée barthienne de KD IV. Pour lui, Balthasar arrive à intégrer en Dieu lui-même l'*opus ad extra* kénotique de Barth, Rowan WILLIAMS, « Barth on the Triune God »,… p. 130.

radicale à sa limitation, à sa faiblesse et même à sa perdition. Mais en même temps, il ne s'ajoute à elle aucun pouvoir (ou non-pouvoir) qui lui serait étranger. En fait elle ne subit aucune modification quelconque »[108]. La *« kénosis »* est cette union de Dieu à l'être humain[109], dans laquelle Dieu reste Dieu un et immuable qui ne dépossède rien de sa divinité et ne reçoit rien de neuf. Il ne connaît ni *amoindrissement* ni *modification*. L'enjeu d'insister sur une divinité en Christ, qui est sans *mutation* ni *diminution*, sans *transformation* ni *mélange*, d'une divinité qui *ne se trouve pas abolie* et d'insister surtout sur l'immutabilité de Dieu dans le devenir homme, consiste à préserver la transcendance absolue de Dieu par rapport au monde, singulièrement à travers son acte de salut. Dieu demeure ainsi, dans son être et son agir, celui qui est profondément différent de l'humain. Conserver l'immutabilité de Dieu, c'est garder sa transcendance par rapport à la créature et s'attacher à la divinité une et totale dans l'incarnation, c'est garder le rôle salvifique de Dieu, et de lui seul.

Il faut ajouter encore une dernière chose. En parlant de kénose en modernité, nous faisons allusions à deux évènements distincts. Le premier est celui de l'incarnation et le second celui de la passion. Or, ce passage du premier moment au second s'est probablement effectué grâce à Hegel, qui parle de l'*« Entäusserung »* lors du vendredi Saint[110]. Certes, si l'épître aux Philippiens lie l'abaissement *(Erniedrigung)* à la croix, rarement on mettra ensemble le *« ékénosen (entäusserte) »* et la passion. Ce rapprochement ne devient possible que lorsque le sujet de celui qui se dépouille devient totalement le même que celui qui souffre, à savoir le Fils[111]. P. Henry nous rappelle, à la fin de son exposé sur la kénose dans la période patristique, que pour toute l'antiquité chrétienne, la théorie kénotique était tout simplement impensable[112]. Ce n'est, d'ailleurs, qu'avec Thomasius qu'on parlera, pour la première fois en théologie, d'une kénose *au sens propre* du terme. Ceci ne fut possible qu'à la suite de l'influence de Hegel[113], qui fait de la deuxième personne de la divinité le sujet même de la

[108] KD IV/2, p. 94-95 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 89-90.
[109] Ainsi, approfondir le sens de la kénose, chez Barth, devient intimement lié à sa compréhension de Chalcédoine. Ce que nous verrons dans la deuxième partie de notre travail.
[110] Pour plus de détails concernant la kénose chez Hegel, voir Emilio BRITO, *La christologie de Hegel*... p. 402-455, 508-522 et 550-557 ; Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*..., p. 189-196 et 233-241.
[111] P. Henry note : *« Une conclusion s'impose ici avec évidence : dans toute l'antiquité chrétienne, on ne trouvera pas trace d'une véritable théorie kénotique fondée sur ékénosen, au sens que ce terme a pris depuis le XIX^e siècle ; les grands kénotistes mêmes en conviennent, tels Thomasius, Gore, Boulgakov... Tous, évidemment ne comprennent pas la divinité du Christ, ni son humanité, ni leur mode union de la même façon, mais tous sont unanimes à rejeter l'idée qu'une Personne divine pourrait « se vider », totalement ou partiellement, de quelque chose de son être »*, P. HENRY, « Kénose », ... p. 134.
[112] P. HENRY, « Kénose », ... p. 136.
[113] Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Christology… », p. 245 et Emilio BRITO, « Kénose » …, qui écrit : *« Les Kénoticiens allemands du XIX^e siècle écrivent sous l'influence de Hegel, pour qui le sujet absolu, afin de devenir concret et pour-soi, se rend fini dans la nature et l'histoire du monde. À la différence des écoles de*

passion. Certes il y a, chez Barth, souffrance et mort de Dieu, cependant il n'est jamais question de la deuxième « personne » de la Trinité. C'est toujours le sujet divin tout entier, dans sa deuxième manière d'être[114], qui souffre et qui meurt. C'est ici même que Barth se distancie vigoureusement de Hegel, marquant son éloignement et son désaccord avec celui qui donnera, en modernité, une nouvelle vie à la kénose.

Althaus propose aussi une possibilité de mettre en lien incarnation et passion ; mais, cette fois-ci, en se basant sur l'idée de la « dissimulation » *(Verborgenheit).* Il écrit : « La divinité se cache *(verborgen)* sous l'humanité. Elle est manifeste, seulement, pour la foi, mais on ne peut la contempler ; c'est pourquoi elle se situe au-delà de la possibilité de toute théorie. Qu'il en soit ainsi, que Dieu dans la dissimulation *(Verborgenheit)* de sa divinité sous son humanité soit saisi, ceci est la kénose »[115]. Une telle position est, aussi, foncièrement à l'opposé de celle de Barth, puisque pour notre auteur c'est tout à fait le contraire qui se passe. C'est l'humanité du Christ qui révèle la divinité, « la manifeste et la démontre »[116]. C'est elle qui nous dit ce que Dieu est. L'humanité de Jésus ne cache pas et ne dissimule en rien l'être et l'agir de Dieu, que ce soit dans l'incarnation ou même sur la croix. Au contraire, c'est elle qui montre la véracité et l'authenticité de la divinité, particulièrement, sur la croix. Barth est formel sur cette question :

« Nous devons bien plutôt nous décider à chercher et à trouver la clé du concept (Begriff) si difficile et si hypothéqué de sa « nature divine » (göttlichen Natur), précisément là où ce concept semble impossible à utiliser – en tout cas par une pensée qui ne serait pas orientée sur lui – c'est-à-dire dans le fait que Jésus-Christ s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est ici, et seulement ici, que ce concept est légitimement fondé »[117].

Le devenir homme de Dieu à travers son abaissement ne trouve son sommet que sur la croix[118]. C'est à ce lieu, tout particulier, que la divinité se dévoile et se fonde légitimement.

Tübingen et de Giessen deux siècles plus tôt, le sujet de la kénose n'est plus celui qui est devenu homme, mais celui qui devient homme, le Verbe divin lui-même », p. 755.

[114] Concernant cette distinction entre Hegel et Barth, voir Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Christology… », p. 245 et 247, et « Divine Impassibility... », p. 162-167. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

[115] ALTHAUS P., « Kenosis,... », p. 1246.

[116] KD IV/1, p. 146 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 140.

[117] KD IV/1, p. 218 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 210.

[118] KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186.

C'est le lieu par excellence de la réalisation incommensurable de l'amour ineffable de Dieu[119].

2.2. La Passion de Dieu

2.2.1. La croix de Dieu

Barth considère donc la croix comme étant un autre sommet de l'action révélatrice de Jésus-Christ. À travers celle-ci, il éprouve et la souffrance et la mort dans sa nature divine, sans toutefois se contredire, se transformer ou se modifier :

« Dieu, en Jésus-Christ, confirmant sa vraie divinité, s'est fait homme pour faire sienne la cause de l'homme ; en lui, il s'est abaissé lui-même (sich selbst erniedrigte) – non pas en devenant infidèle, mais en restant au contraire parfaitement fidèle à son essence divine (dont il révèle à quel point elle est différente de celle de tous les autres dieux). Tel est le mystère de Noël et du Vendredi-Saint »[120].

Le lien entre le moment de l'incarnation et celui de la crucifixion est indéniable. L'abaissement du Seigneur trouve son apogée sur la croix, qui représente un lieu unique dans toute la pensée barthienne de KD IV : « Le mystère de la croix n'est rien d'autre que le mystère de l'incarnation dans toute sa splendeur »[121]. Ce passage de l'un à l'autre ne change rien à *l'essence divine* de Jésus-Christ et Barth, lui aussi, reste fidèle à son principe d'interprétation. Il y a unité totale entre l'humain et le divin à *Noël* comme au *Vendredi-Saint*. Et c'est dans cette unité, et grâce à elle, que réside l'importance de la croix, qui reflète et l'action de Dieu et le salut de l'homme. Elle est cet évènement à partir duquel tout découle. C'est le lieu où toute la logique de la réconciliation trouve *sa pointe* et *son apogée*. D'ailleurs, c'est en bon lecteur de la Bible que Barth fait la remarque suivante : « Pour tout le Nouveau Testament, Jésus a été le crucifié : la foi en lui a été la foi au crucifié, l'amour pour lui a été

[119] Dans un article sur l'influence hégélienne sur la théologie trinitaire de la croix chez Balthasar, V. Holzer note : *« L'influence décisive de Hegel sur les théologies contemporaines de la Croix n'est plus à démontrer. Balthasar lui-même n'y échappe pas et le reconnaît volontiers, tout en se démarquant sur des points décisifs »*, Vincent HOLZER, « Doctrine trinitaire et "Theologia Crucis"... », p. 135. Si nous remplaçons le nom de Balthasar par celui de Barth, cette remarque de Holzer devient entièrement compatible avec notre travail. Tout en précisant que les points sur lesquels Barth se distingue de Hegel ne sont pas les mêmes que ceux de Balthasar.
[120] KD IV/1, p. 147 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 141.
[121] KD IV/2, p. 325 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 311.

l'amour pour le crucifié, l'espérance en lui a été l'espérance dans le crucifié »[122]. Ainsi, l'évènement de la croix porte en lui les trois dimensions fondamentales de la doctrine de la réconciliation, à savoir la dimension divine, la dimension humaine et la dimension de leur unité, qui sont représentées ici, par la foi, l'espérance et l'amour. Ce qui nous intéresse, dans cette partie de notre travail, c'est la première dimension, celle de Dieu. Nous aborderons, respectivement, les deux autres ultérieurement.

Le Christ qui garde, dans son incarnation, la totalité de sa divinité, la gardera aussi tout au long de sa vie et particulièrement lors de sa fin tragique : « En considérant la fin amère qui a été la sienne, il ne faut donc retirer, mettre entre parenthèses ou amoindrir absolument rien de tout ce que nous avons appris sur son existence, sur sa relation avec Dieu, sur l'œuvre qu'il a accomplie. Au contraire, tout cela possède sa pointe même et son éclat particulier – chose dure à entendre, mais c'est la vérité – précisément en ce que Jésus a été cloué sur une potence comme un malfaiteur »[123]. La crucifixion est, indubitablement, la crucifixion de Dieu en personne :

« Il a fallu que Dieu lui-même entre en lice, se donne et se sacrifie pour faire place à un homme libéré d'un tel mal et pour susciter en cet homme libéré un monde réconcilié avec lui. C'est sur la croix du Golgotha que Dieu est intervenu lui-même pour cette libération, en payant de lui-même »[124].

Si, un tel discours nous semble aujourd'hui si familier, il ne l'était pas à l'époque de Barth. Lui-même est pleinement conscient qu'il est en train d'écrire *une chose dure à entendre*. Et c'est tellement central dans sa pensée, qu'il n'hésite pas à préciser vigoureusement, à quatre reprises en l'espace de quelques lignes, dans une page remarquable, que « le crucifié lui-même, est Dieu lui-même »[125]. Cette nouveauté, en théologie, marque le début d'une ère totalement nouvelle, qui est celle de pouvoir penser Dieu comme étant le crucifié[126]. Or, si une telle entreprise devient possible, c'est parce que Barth a une conception

[122] KD IV/2, p. 277 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 264.
[123] KD IV/2, p. 279 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 266. Il reprend la même chose, un peu plus loin : *« De l'histoire de la passion, de la croix de Jésus-Christ qui, mises en évidence comme elles le sont par le témoignage des Évangiles sur le Fils de l'homme en tant que Seigneur, constituent non pas une rupture mais bien une pointe, l'apogée auquel tout aboutit... Tout a convergé vers la croix. Tout ce qui s'est passé, toute la réconciliation, tout le rétablissement de la paix de l'homme avec Dieu – tout cela a eu lieu dans la crucifixion »*, KD IV/2, p. 322-323 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 307-308.
[124] KD IV/2, p. 450 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 27.
[125] KD IV/3, p. 484 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 57-58.
[126] Jüngel écrit : *« Que l'être de Dieu ne se contredise pas dans l'homme Jésus crucifié mais y corresponde restait en règle générale tout au plus assuré mais nullement pensé. Karl Barth, dans ses vieux jours, est le*

kénotique entièrement nouvelle et tout à fait subtile, où Dieu demeure Dieu dans l'incarnation et où c'est lui, Dieu en personne, qui est le sujet de *« l'ékénosen »*. Si Dieu, d'un côté, s'était vidé de sa divinité lors de son incarnation, ce ne serait plus lui, à ce moment, le sujet de la crucifixion puisque la divinité aurait été retirée lors de l'abaissement. C'est justement la position des théories kénotiques du XIX[e] siècle, qui parlent de kénose, uniquement, dans l'incarnation. D'un autre côté, si ce n'est pas Dieu le sujet de *« l'ékénosen »*, alors tout simplement il n'y a pas de Dieu crucifié et c'est la position de toute l'antiquité chrétienne. Barth se démarque de l'une et de l'autre et arrive à maintenir ensemble et la kénose dans l'incarnation et l'affirmation de la crucifixion du sujet divin. C'est sa conception kénotique, abordée plus haut, qui lui permet ceci. En dépit de sa nouveauté, la pensée de Barth est unique.

Le théologien bâlois ne se contente pas de mettre en lien la croix et l'être de Dieu, mais va encore beaucoup plus loin. Il va jusqu'à fonder la relation Père-Fils dans cet évènement. Écoutons-le :

« Le Fils de Dieu qui est aussi le Fils de l'homme, l'être humain qui, dans les ténèbres totales de Golgotha, connaît au suprême degré la gloire de l'unité du Fils avec le Père, et qui, dans l'abandon même de Dieu, est directement l'objet de l'amour de Dieu. Ce qui se passe ici est un mystère, certes, et cependant ce n'est pas un mystère nouveau et particulier : il s'agit du mystère de tout l'évangile, qui ne nous est plus fermé, mais que nous pouvons voir et comprendre parce qu'il nous a été ouvert dans la résurrection de Jésus »[127].

Nous voulons, avant toute chose, rappeler que le fondement trinitaire de Dieu à partir de la croix, chez Barth, est rarement reconnu, ou peut-être, tout simplement, largement ignoré y compris de ceux qui connaissent bien Barth, tels que B. Klappert,[128] J. Moltmann[129], ou

---

premier à avoir osé de ce point de vue s'engager d'un pas décidé sur les voies que Luther et Hegel avaient pour le moins ouvertes, – mais sa démarche est restée largement ignorée dans les milieux théologiques », Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère...*, t. 1, p. 59-60. Moltmann note : *« Du côté protestant, après A. Schlatter et P. Althaus, K. Barth... a développé une théologie de la croix »*, Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié...*, p. 229. Ailleurs, il écrit : *« En Allemagne, c'est seulement K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, 1942, et H. Urs von Balthasar... qui ont demandé qu'on pense ensemble l'être de Dieu et la croix du Christ et qui ont tenté de le faire »*, Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume...*, p. 48, note 30 de bas de page. C'est probablement la théologie anglaise qui fut la première à penser ensemble la croix et l'être de Dieu, *Trinité et Royaume...*, p. 47-54.

[127] KD IV/2, p. 279-280 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 267.

[128] Bertold KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten...*, p. 178-183.

[129] Moltmann critique Barth à cause de cette incapacité de fonder la relation trinitaire à partir de la croix : *« D'une manière curieuse, sa limite critique se trouve à mon avis en ce que Barth pense encore d'une manière trop théo-logique et d'une manière pas assez décidément trinitaire. En relevant toujours et avec raison que Dieu était en Christ, que Dieu lui-même s'est humilié, que Dieu lui-même était en croix, il utilise une notion simple de*

encore récemment E. Durand[130]. Le texte cité est une preuve que notre auteur pense profondément le rapport Père-Fils à partir de la croix. C'est à travers la passion de l'homme Jésus, qui est la passion du Fils de Dieu, que la relation Père-Fils est explicitée. Une relation qui n'est comprise et saisie que dans la résurrection de Jésus. Le passage suivant exprime encore mieux ceci : « Nous avons vu que, concrètement, l'incarnation du Christ implique son obéissance dans la souffrance *(Leidensgehorsam),* c'est-à-dire l'obéissance *(Gehorsam)* du Fils au Père, confirmée par son abaissement *(Selbsterniedrigung)* et son chemin à l'Étranger qui culminent dans la mort qu'il subit sur la croix. C'est dans ses deux aspects étroitement liés que réside tout le mystère de la divinité du Christ »[131].

L'obéissance de Jésus à son Père qui est *identique* à l'obéissance du Fils vis-à-vis de ce même Père, et qui est le cœur de la relation intradivine, ne peut trouver *sa pointe* et *son apogée* que sur la croix, car c'est le lieu où elle devient concrète, réelle et effective. C'est pourquoi, l'évènement de la crucifixion représente le lieu fondamental et incontestable où la relation entre le premier et le deuxième mode d'être de Dieu se concrétise, devient palpable et par conséquent se révèle. Il représente ainsi la preuve matérielle et historique que l'obéissance est la dimension à travers laquelle le Fils se distingue du Père, mais aussi et en même temps, il indique le caractère unique du Dieu des chrétiens face à toutes les fausses divinités[132]. C'est ce rapport dans l'obéissance, de Jésus de Nazareth au Père, qui conduit à une séparation, dans le fond, entre la divinité chrétienne et toutes les autres idées et concept sur Dieu. Parce que Dieu en Christ est capable de s'abaisser et d'exprimer par sa vie la modestie et l'humilité, il ne ressemble en rien à la folie des grandeurs de l'être humain reflétée à travers les divinités des autres représentations religieuses et philosophiques terrestres.

Cependant, le sommet de l'obéissance sur la croix, ne se déploie qu'à travers la souffrance et la mort, car c'est dans ces deux moments qu'elle se consume et trouve la réalisation de son objectif. C'est à travers eux que nous pouvons mieux expliciter le rapport Père-Fils fondé sur la croix.

Dieu qui n'est pas encore développée trinitairement », Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié...*, p. 230. Il reprend la même critique dans « Gesichtpunkte der ... », p. 351. Voir la réponse à cette critique par H. H. Miskotte dans « Das Leiden ist in Gott », p. 74-93. Et la réponse à la réponse de Moltmann dans « Antwort auf die Kritik... », p. 168-174. Concernant cette critique et le débat qu'elle généra, nous renvoyons à Marc STEEN, « Jürgen Moltmann's…», p. 278-311.

[130] Durand écrit : *« Barth ne s'aventure jamais de façon descriptive dans une théologie phénoménologique de la Trinité immanente »*, Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu... », p. 251.

[131] KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186.

[132] Bourgine note : *« La dimension intratrinitaire de l'obéissance, postulée au terme de l'examen du témoignage scripturaire porté sur la réconciliation, oblige la théologie chrétienne à opposer au théisme des religions, de la mythologie et de la philosophie un concept de Dieu qui lui est propre »*, Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...*, p. 324.

2.2.2. La souffrance de Dieu

En effet, c'est en souffrant sur la croix que Dieu manifeste son agir dans sa profondeur, exprime sa différence et révèle son essence. Ceci n'est possible que parce que c'est Dieu, en personne, qui souffre :

« Du conflit enduré sur la terre mais aussi dans le ciel, pour la plus grande gloire de Dieu et pour le salut suprême de l'homme, c'est-à-dire finalement de la souffrance de Dieu lui-même – oui, du Dieu qui ne s'est pas dérobé à une telle souffrance avec et pour le monde, et qui n'a pas été forcé de s'y dérober en vertu de sa divinité ! – voilà de quoi parle l'homme Jésus-Christ crucifié »[133].

L'attachement de Barth à la constance divine ne l'empêche pas d'affirmer, en même temps, la possibilité de la souffrance de Dieu. Ainsi, il refuse la notion de l'impassibilité[134] et la libère de son lien avec celle de l'immutabilité[135]. Effectivement, c'est dans cette séparation que se trouve l'originalité de Barth, celle qui fera sortir la théologie de la passion de Dieu, d'une part de la distorsion entre être et agir[136], et d'autre part de l'aporie non résolue de l'impassible qui devient passible[137]. Il n'y a pas d'impassible qui devient passible ; Dieu est

---

[133] KD IV/3, p. 478 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 53.

[134] Pour l'emploi du terme de l'impassibilité dans KD, voir Bruce L. MCCORMACK, « Divine Impassibility..., 150-186. Cette analyse est faite à partir de la traduction anglaise, dans laquelle nous retrouvons trois emplois de ce terme dans KD IV, ce qui n'est pas le cas dans la traduction française. La seule référence en commun est la citation d'Irénée par Barth «... et impassibilis passibilis », KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 185. Pour les deux autres mentions, le texte français traduit « Unberührbar » par « invulnérable », KD IV/1, p. 204 = Dogmatique, fasc. 17, p. 196, et « Unberührbarkeit » par « intangibilité », KD IV/2, p. 73 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 196. McCormack rappelle que, littéralement, « Unberührbar » signifie « untouchable ». Par ailleurs, McCormack conclut d'une façon assez déterminante : *« Je répète : la christologie tardive de Barth, ne laisse place à aucune doctrine de l'impassibilité divine »*, le mot *aucune* (any) est souligné par l'auteur, p. 184. Barth n'utilise pas des termes, qui en allemand, ont le sens d'impassibilité tel que *« leidlos »*, *« leidenlosigkeit »* ou même *« leidensunfähigkeit »*.

[135] Pour ce qui concerne le lien entre immutabilité et impassibilité, voir Gilles EMERY, « L'immutabilité du Dieu..., p. 5-37. L'auteur analyse plusieurs penseurs tels que Boulgakov, Maritain, Galot, Balthasar et Moltmann ; cependant, nulle part, l'originalité de Barth n'est prise en compte.

[136] Cette distorsion est remarquée par Emery qui note, à juste titre : *« On doit observer en réalité, chez Boulgakov comme chez d'autres tenants de la kénose, une sorte de bipolarité divine dans la question de l'immutabilité. D'une part, dans sa plénitude d'être, Dieu ne peut pas être limité : cette plénitude ontologique ne peut pas être modifiée. Mais d'autre part, dans sa vie, la plénitude divine peut être limitée, non pas de l'extérieur, mais par la volonté propre de la divinité... On est ainsi conduit à une distinction entre l'être et la vie, ou entre la vie de Dieu par soi et la vie de Dieu pour soi »*, Gilles EMERY, « L'immutabilité du Dieu..., p. 16.

[137] Ce tiraillement se trouve particulièrement chez des auteurs pré-nicéens. Voir Henri CROUZEL, « La passion de l'impassible »..., p. 269-280 ; Walter KASPER, *Le Dieu des Chrétiens*..., p. 281-286, qui attire l'attention sur le désir, chez ces auteurs, de garder un certain paradoxe ; Gilles EMERY, « L'immutabilité du Dieu..., p. 7, qui signale une tentative de conciliation entre immutabilité et passion ; Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu*..., p. 645,

dans son être et dans son propre agir, le Dieu capable de souffrance, car il est fidèle à lui-même depuis toujours, ne se contredit pas et ne se transforme pas. Il est celui qui est éternellement le même, dans son essence et dans sa vie, et qui dans son immutabilité est le Dieu qui « souffre » et qui « meurt »[138]. Barth supprime cette suite logique entre l'immuable et l'impassible[139]. Il maintient le présupposé christologique de l'inséparabilité de la nature divine et humaine en Christ, sans toutefois nier la transcendance de Dieu et sa distinction ontologique avec l'humanité créée. Jamais il ne remettra en cause la différence ontologique entre Dieu et l'homme, depuis le *Römerbrief* jusqu'à la dernière page de KD IV.

La notion d'impassibilité ne renvoie pas uniquement à la question de l'« apathie »[140], mais se trouve aussi en étroite relation avec un autre principe qui lui donne beaucoup d'importance. C'est le principe de la liberté de Dieu. C'est une raison supplémentaire et essentielle pour laquelle la théologie classique s'est attachée à la non-souffrance de la divinité. G. L. Prestige fait l'observation suivante : « Il est clair qu'impassibilité ne signifie pas que Dieu soit inactif ou indifférent, qu'il surveille ce qui existe, du fond d'une solitude métaphysique, avec une insensibilité épicurienne, mais que sa volonté est déterminée de l'intérieur, au lieu d'être influencée par l'extérieur »[141]. Ainsi, l'impassibilité utilisée pour exprimer la liberté de Dieu et son indépendance par rapport à ce qui vient de l'*extérieur* n'a plus aucun sens, car la souffrance de Dieu n'est pas un acte venant de dehors mais au contraire c'est l'expression de son agir interne. C'est quelque chose qui est *déterminé de l'intérieur*[142], car comme nous l'avons déjà vu, les hauteurs et les bassesses se trouvent en lui,

---

qui met en évidence le courage de ces premiers chrétiens qui n'ont pas craint l'affirmation de la souffrance de Dieu. Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume*..., p. 36-37 et Paul L. GAVRILYUK, « God's Impassible..., p. 127-149. Barth lui-même connaît ces approches. Il cite les auteurs en question et leurs propositions, KD IV/1, p. 192-193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 185. En modernité, nous retrouvons des tentatives similaires, qui se basent elles-mêmes sur cette période pré-nicéenne. Nous renvoyons principalement à Bertrand BRASNETT, *The Suffering* ..., 175 p. ; François VARILLON, *La souffrance de Dieu*..., 115 p. ; Jean GALOT, *Dieu souffre-t-il* ?..., 222 p. et à Dominique GONNET, *Dieu aussi connait la souffrance*..., 122 p.

[138] Nous explicitons, au fur et à mesure que nous avançons dans notre travail, le sens de ces affirmations, pour notre auteur, dans leur application à Dieu.

[139] En parlant de l'immutabilité, Prestige écrit : *« Étroitement liée elle-même à celle de l'impassibilité qui en dépend logiquement »*, G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée*..., p. 33. Le lien est tellement fort entre ces deux notions qu'on ne trouve pas une définition propre à l'immutabilité dans le *DTC*. La définition de celle-ci est renvoyée à celle de l'impassibilité, p. 673. Dans *Catholicisme*, la distinction entre les deux termes est maintenue ; cependant l'explication d'immutabilité ne prend que quelques lignes et est renvoyée à celle d'Éternité, p. 1331-1332.

[140] Sur les différents sens que le mot « pathos » signifiait chez les grecs, voir Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*. Band IV..., p. 196-199.

[141] G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée*..., p. 30.

[142] Nous attirons l'attention sur le fait que Boulgakov a entrepris une telle tentative afin d'expliquer la passibilité divine comme étant un acte libre émanant de l'intérieur même de Dieu. Cependant, l'approche est radicalement différente chez Barth, car chez le théologien suisse il n'y a pas de modification de Dieu comme le propose Boulgakov : *« Certes, cette limitation voulue de Dieu dans la manifestation de sa divinité ne prend place que*

et ne sont extérieures ni à son être et encore moins à son agir. C'est pourquoi, le concept d'impassibilité n'est plus indispensable pour défendre la notion de la liberté de Dieu qui ne sera jamais remise en question.

La position de Barth ne ressemble en rien à celle de quelques kénoticiens modernes, qui ont essayé de concilier passibilité et volonté intérieure de la divinité. Pour lui, Dieu ne change pas d'avis et décide d'expérimenter la souffrance. Celle-ci fait partie de son essence même, de sa nature et de ce qu'il est depuis toujours et depuis toute éternité. Le théologien bâlois ne fait pas de distinction entre être et agir, mais au contraire, tous les deux forment une seule unité inséparable et non contradictoire[143]. Le choix de Dieu d'être un Dieu pour l'homme, et donc de se déterminer en Jésus-Christ, est un choix éternel qui ne connaît ni changement ni transformation, ni limitation, ni aliénation, que ce soit dans l'être de Dieu même ou encore dans son action. C'est un choix totalement libre et radicalement tourné vers l'humanité. C'est pourquoi, Barth ne se contente pas de signaler que c'est Dieu qui souffre, mais va encore plus loin, beaucoup plus loin, en affirmant que c'est *Jahvé*[144]*, l'Éternel* en personne qui est le sujet de cette souffrance : « Sa personne *(seine Person)* : c'est le Dieu éternel lui-même *(der eine ewige Gott selber)*, qui en son Fils, a voulu être homme et subir comme tel cette souffrance » [145]. Or, si la souffrance est tellement importante, c'est parce qu'elle est, par excellence, l'agir de Dieu dans laquelle l'obéissance est authentifiée. « En effet, c'est en souffrant qu'il a agi »[146], et c'est dans cette action qu'il confirme son obéissance à son Père, et la prouve : « le Nouveau Testament nous parle de l'obéissance en nous montrant qu'elle se prouve *(bewährten)* par la souffrance ; et il le fait à l'aide d'assertions sur le comportement de l'homme Jésus – assertions fondées dans sa nature divine, et donc en Dieu lui-même »[147].

Ainsi, la souffrance de Jésus-Christ touche, au plus haut degré, l'être de Dieu et en l'atteignant elle saisit intrinsèquement la vie interne de la Trinité, et particulièrement la relation du Père à son Fils : « En donnant son Fils éternel au monde dans l'identité avec l'homme Jésus de Nazareth *(in die Identität mit dem)*, c'est avec lui que le Père éternel a à subir ce qu'il subit, afin de l'assumer, afin de nous en débarrasser pour que nous n'ayons plus

---

suivant des données et dans des limites ontologiques déterminées. À savoir : le devenir, la modification qu'il suppose, la croissance... », Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné...*, p. 149.

[143] Sans le moindre doute, Jüngel reste la référence incontestable concernant une telle doctrine chez Barth. Voir Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein...*, p. 97-103, où il explique longuement que la souffrance en Dieu correspond à son être et que cela n'implique aucun paradoxe parce que son être est, précisément, un être-en-action.

[144] KD IV/1, p. 530 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 130. Ici Barth fait sienne une citation de B. Duhm.

[145] KD IV/1, p. 271 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 260.

[146] KD IV/1, p. 618 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 211.

[147] KD IV/1, p. 213 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 205.

à le subir nous-mêmes. Oui, en Jésus-Christ, Dieu lui-même (un tel Dieu et le seul vrai Dieu !) – Dieu qui est aussi le Père avec le Fils dans l'unité de l'Esprit – a souffert ce que l'homme Jésus a dû souffrir jusqu'à la lie »[148]. Il écrit aussi :

« Il est donc faux de dire que Dieu n'aurait pas participé, même dans sa manière d'être du Père, aux souffrances de Jésus-Christ. Non (et telle est la particula veri *de la doctrine des anciens "patripasssianistes"), c'est d'abord Dieu, et Dieu le Père, qui souffre (leidet) en donnant et en envoyant son Fils, dans l'abaissement de son Fils : il ne s'agit pas de sa propre souffrance, mais de la souffrance (qui lui est étrangère) de la créature, de l'homme, qu'il assume en Christ. Mais il en souffre dans l'abaissement de son Fils. Il descend dans un tel abîme (in einer Tiefe) en lui qu'aucune créature, aucun homme – hormis celui qui est son Fils – n'a jamais souffert et ne souffrira jamais ce qu'il souffre lui-même... Cette compassion (Mitleiden) du Père est le mystère, le fondement (der Grund) de l'abaissement du Fils, la réalité même qui devient évènement historique (geschichtiliches Ereignis) dans la mort du crucifié »*[149].

Le texte ci-mentionné représente la doctrine de la réconciliation dans toute sa splendeur. Nous avons, d'une part, la manifestation de la relation de Dieu à l'homme et d'autre part, la révélation de la relation du Père à son Fils[150]. En plus, nous sommes en présence explicite de la participation de la Trinité à l'évènement de la croix. Une participation qui devient réalisable à l'aide de l'identification de Jésus-Christ au Fils éternel et qui prend tout son sens grâce au lien si étroit entre Vendredi Saint et Noël. C'est la croix qui dévoilera la signification de l'abaissement et qui révèlera, de ce fait, une dimension centrale de la vie interne de la Trinité. Pour Barth, si Dieu s'est abaissé, s'il a souffert et est mort, c'est à cause de la *compassion* du Père vis-à-vis de l'homme pécheur. Si la réconciliation est envisageable, si le salut peut devenir effectif, c'est seulement parce que le Père daigne « souffrir-avec ». C'est son amour, et uniquement cet amour-là, qui est *le mystère* et *le fondement* de l'agir du Fils pour le monde. Ainsi, la souffrance du Fils sur la croix dépend intrinsèquement de la décision du Père d'envoyer son Fils, qui se concrétise lors de l'incarnation. C'est pourquoi, la

[148] KD IV/3, p. 478 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 52.
[149] KD IV/2, p. 399 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 380-381.
[150] P. Fiddes reconnaît que la souffrance touche la Trinité, cependant, uniquement la Trinité économique. Sa position émane du fait qu'il considère qu'il y a seulement correspondance et pas identification entre Trinité immanente et Trinité économique, *The Creative Suffering*... p. 112-123. Contrairement à lui, W. Willis affirme que la souffrance touche l'intérieur même de Dieu, *Theism, Atheism and the Doctrine*... p. 89-92. Cette note de bas de page est inspirée de Marc STEEN, « Jürgen Moltmann's…», p. 284.

croix et la naissance de Jésus sont inséparables. En outre, cette relation entre Noël et Vendredi Saint révèle la similitude et la différence de souffrance entre le Père et le Fils[151]. Tous les deux possèdent la même nature de souffrance, sauf que celle du Père vient en premier. Si le Fils subit sa passion lors de sa crucifixion, le Père par contre expérimente la sienne pendant l'incarnation. C'est une distinction fondamentale qui nécessite le passage par un éclaircissement supplémentaire autour de la notion barthienne de kénose. Cette dernière qui se trouve et pendant l'incarnation et pendant la crucifixion, nous permet de rendre compte d'un enjeu trinitaire essentiel.

Il est important d'attirer l'attention sur la différence entre souffrance et kénose. Même si cette dernière trouve son sommet sur la croix du Christ, elle ne veut pas dire souffrance ou mort de Dieu. Elle est la condition de possibilité, la condition *sine qua non* de la souffrance de Dieu, mais n'est pas sa souffrance. Ainsi, dans l'incarnation, la kénose renvoie à la souffrance du Père et non à celle du Fils. La décision de s'unir à l'homme, de s'attacher à lui, est une décision du Père, et c'est elle qui mène le Fils jusqu'à la crucifixion. Dans l'incarnation, la kénose suppose la souffrance de la première manière d'être de Dieu, et dans la crucifixion elle suppose la souffrance de sa deuxième manière d'être. Toutefois, et grâce à ce lien si étroit entre Vendredi Saint et Noël, il y a unité, sans confusion, entre les deux souffrances. La souffrance de l'homme qui est assumée en Christ lors de Golgotha « est » la souffrance du Père qui envoie son Fils à cause de l'homme. Le Fils souffre sur la croix alors que le Père souffre dans l'incarnation. Le Père connaît la profondeur de l'abîme dans l'abaissement, alors que le Fils la connaît, par contre, dans la mort. Ainsi, le schéma ontologique trinitaire traditionnel est conservé mais cette fois-ci avec une réalité différente. Il ne s'agit plus d'expliquer l'égalité et la différence en Dieu dans des termes philosophique, mais plutôt en se basant sur l'expérience historique. L'égalité de leur souffrance représente l'égalité de leur essence, et la souffrance du Père en premier, représente sa primauté par rapport à son Fils. Barth exprime l'être même de Dieu dans les termes de la passion et comprend l'essence divine à travers l'évènement de la souffrance.

[151] Dans un ouvrage cherchant à mettre en avant l'idée de la primauté du Père dans la Trinité immanente à partir de l'évènement eschatologique, E. Durand écrit ceci : *« Barth s'en tient toutefois presque exclusivement à une théologie des œuvres du Père (ad extra) ; il ne développe pas la moindre élaboration théologique à propos du Père en lui-même, considéré au sein de la vie trinitaire »*, Emmanuel DURAND, *Le Père Alpha et Oméga…*, p. 20. Là encore, E. Durand ne prend pas en considération le développement trinitaire de Barth en KD IV.

2.2.3. La mort de Dieu

À l'instar de la souffrance, et intrinsèquement liée à elle, la mort de Jésus-Christ sur la croix est, formellement, la mort de Dieu :

« Tel est Dieu, non seulement parce qu'il est capable d'assumer les contraintes de la condition créée, mais encore parce qu'il peut assumer et assume en fait la misère des créatures humaines, parce qu'il devient l'une de ces créatures, et que, se plaçant lui-même sous le jugement qui pèse sur elles, il veut subir et subit effectivement la mort qu'elles ont méritée. Tel est Dieu. Telle est la nature (Natur) et l'essence (Wesen) du vrai Dieu qui est entré en scène, a agi et s'est révélé en l'homme Jésus-Christ »[152].

L'enchaînement des évènements est important. D'abord, Dieu s'incarne et se dépouille, c'est-à-dire se lie à l'humanité en assumant *les contraintes de la condition créée*. C'est le cœur de la conception kénotique barthienne. Ensuite, il assume les souffrances et le péché[153] de l'homme créé. Et enfin, une fois le péché assumé, la mort devient le destin incontournable de la personne tout entière de Jésus-Christ, dans sa nature humaine qui ne connaît pas le péché, et dans sa nature divine inaltérable et immuable. Cette logique de l'*entrée en scène* de Dieu qui mène à la connaissance de la nature authentique de la divinité n'est révélée que grâce à *l'homme Jésus-Christ*. C'est l'humanité de celui-ci qui manifeste l'être et l'agir de Dieu, c'est elle qui nous dit ce qu'il faut dire de lui et c'est elle qui nous montre ce qu'il peut, ou ne peut pas expérimenter. Si l'humanité a assumé la mort, c'est que Dieu a, aussi, impérativement assumé la mort. Ceci dit, il ne s'agit pas simplement de vivre l'expérience de la mort dans sa superficialité, mais plutôt dans sa profondeur la plus détestable et la plus abjecte. La divinité, en Jésus-Christ « sent » au plein sens du terme et dans l'entièreté de son être le moment le plus difficile de l'humanité. C'est pourquoi, Barth ne se contente pas uniquement d'affirmer que « c'est Jésus-Christ tout entier, vrai Dieu et vrai homme, qui a été mort et enseveli »[154]. Il veut partir plus loin et évoque la descente de la divinité dans les profondeurs de la mort, dans les abîmes, dans les endroits les plus bas, dans les bassesses elles-mêmes[155]. Dieu va jusqu'aux enfers[156], jusqu'au shéol[157], il veut être là où

[152] KD IV/1, p. 142 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 136.
[153] Nous aurons à revenir plus loin sur la question du péché assumé par Dieu.
[154] KD IV/1, p. 334 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 319.
[155] KD IV/1, p. 531 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 131 ; KD IV/2, p. 399 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 380 ; KD IV/3, p. 438 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 14.

l'homme a été au plus bas de lui-même pour le récupérer de l'endroit le plus méprisable où il est allé.

Cependant, l'abaissement de Dieu jusqu'à la mort et la descente au shéol ne représente pas la fin mais le début. Si Dieu meurt et va en enfer, ce n'est nullement pour y demeurer mais, au contraire, c'est pour sauver l'homme et détruire définitivement la mort : « Par lui, Dieu en personne souffre avec l'homme et pour l'homme ; plus encore, il assume la mort. Mais il l'assume pour en triompher : en mourant en tant qu'homme, il vivra plus que jamais comme Dieu »[158]. La théologie de la mort de Dieu, chez Barth, n'a rien à voir avec celles qui ont pullulé au milieu du siècle, principalement, aux États-Unis[159]. La mort de Dieu, chez lui, se situe à la suite de sa pensée scripturaire et de son présupposé christologique, où Jésus-Christ est entièrement et inséparablement Dieu et homme. Elle est le sommet de l'abaissement, l'aboutissement de la condescendance de Dieu et est l'élément corrélatif naturel de la souffrance. Et pourtant, Dieu en assumant la mort et la descente aux enfers ne meurt pas, mais il vit. Nous sommes ici face à un paradoxe, celui de la mort de Dieu en Christ. C'est pour cette raison que Moltmann, probablement, reconnaissait à Barth le développement de l'idée de la mort de Dieu tout en lui reprochant son incapacité de la mener jusqu'au bout[160]. Barth, contrairement à ce que Moltmann peut penser, est allé jusqu'au bout

---

[156] KD IV/1, p. 596 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 192. C'est principalement dans son Credo que Barth traite la question de la descente aux enfers. Concernant cette notion chez Barth, voir David LAUBER, *Barth on the Descent into Hell*…, p. 1-41. Pour l'auteur, Barth n'arrive pas à penser l'évènement de la descente aux enfers indépendamment de celui de la croix. La descente aux enfers n'est jamais pensée comme étant la souffrance de Dieu lors du Samedi Saint dans un évènement indépendant de celui du Vendredi Saint, comme c'est le cas chez Balthasar, p. 40.

[157] KD IV/1, p. 536 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 135, citant le psaume 139, 1-12.

[158] KD IV/1, p. 535 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 134.

[159] Suite à la deuxième guerre mondiale, une théologie de la mort de Dieu vit le jour aux États-Unis, avec comme principaux représentants Gabriel VAHANIAN, *The Death of God*..., 253 p. ; William HAMILTON, *The New Essence of Christianity*..., 162 p. ; Thomas ALTIZER, The Gospel of Christian Atheism..., 157 p. et Paul VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*..., 205 p. Pour plus de détails concernant cette théologie de la mort de Dieu, nous renvoyons à Jean HADOT, « Les théologies de la mort de Dieu »..., p. 39-64. Hadot explique les origines philosophiques et théologiques de ce courant. Il montre comment Bultmann, Bonhoeffer et Tillich sont les précurseurs d'une telle théologie, p. 46-56. Il est intéressant de constater que Barth, en rapport très étroit avec les trois noms cités et ayant parlé de la mort de Dieu, n'exerce aucune influence sur ce courant. C'est probablement, parce que, chez notre auteur, la mort de Dieu ne peut que mener à la vie. Elle n'est pas la fin du chemin, mais uniquement un passage vers la victoire. C'est dans ce sens que Barth se distingue radicalement de ce genre de théologie de la mort de Dieu, où l'espérance n'est pas toujours au rendez-vous. D'ailleurs, Moingt notait à ce propos : *« Elle (cette théologie de la mort de Dieu) retombait en tout cas dans les mêmes errements que la "théologie athée" du siècle précédent, prenant acte de la perte de Dieu dans l'histoire, vidée du fait même d'espérance et même de sens »*, Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*... t. 1, p. 468. En opposition à ce courant, une « autre » théologie de la mort de Dieu prendra forme un peu plus tard. Contrairement à la précédente, celle-ci a son fondement dans l'évènement de « la mort de Jésus », Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*..., p. 226. Pour plus de détails, voir les pages 225-235. Même ici, Moltmann garde des réserves par rapport à la mort de Dieu chez Barth. Il faut signaler aussi qu'il y eut d'autres courants refusant toute théologie de la mort de Dieu. Le plus illustre est, probablement, Heinz ZAHRNT, *Gott kann nicht sterben*..., 325 p.

[160] Il écrit : *« Parce que Barth pensait rigoureusement « Dieu en Christ », il pouvait penser historiquement l'être de Dieu, parler de la souffrance de Dieu et de sa compassion à la croix jusqu'à la manière des théopaschites, et*

de sa logique. La mort de Dieu selon sa deuxième manière d'être est la vie de Dieu selon sa première manière d'être. Ainsi, Dieu qui meurt, vit en même temps. La mort est vaincue par la mort. En assumant la mort en l'homme Jésus, Dieu révèle son identité et son action par laquelle il a dominé la mort elle-même et de cette façon il assure la vie. C'est dans ce paradoxe que le sommet de la relation entre le Père et le Fils est manifesté et qui va aboutir à son accomplissement lors de l'évènement de la résurrection.

2.3. La résurrection de Dieu

2.3.1. La révélation de la révélation

La mort sur la croix de Jésus-Christ et sa résurrection d'entre les morts représentent deux évènements intimement liés qui ne se comprennent que l'un par rapport à l'autre. Ils forment une « unité indissoluble » [161] où il est impossible d'appréhender le Ressuscité sans le Crucifié et *vice versa*. La théologie de la croix est inséparable de celle de la gloire, lui est complémentaire et ne se saisit que dans son rapport à elle. Et il en va de même pour la théologie de la gloire. Ces deux évènements ne s'interprètent que dans leur relation mutuelle, dans leur « indissoluble unité »[162] et dans leur inséparable « oui » réconciliateur avec l'être humain[163]. Ils vont toujours ensemble, ne doivent pas être séparés, mais ne doivent pas, non plus, être confondus. Chacun d'eux porte en lui un sens profond, et aucun d'eux ne peut être compris que dans son rapport à l'autre.

Cependant, et malgré cet intrinsèque rapport, il ne peut pas y avoir de confusion possible, et cela pour trois raisons principales. Premièrement, à cause du « sens unique »[164] de cette relation. On passe de la mort à la vie et jamais l'inverse, d'où une certaine critique de la théologie de la croix. Cette dernière ne doit jamais être, à elle seule, le sujet de la prédication et du kérygme. Il n'y a pas de croix sans résurrection, et surtout il n'y a pas de retour à la croix après l'annonce de la résurrection. Le théologien suisse marque ainsi son adhésion

---

finalement parler réellement – sans cependant employer le mot – de la « mort de Dieu », MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu Crucifié...*, p. 229.

[161] KD IV/1, p. 379 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 362-363.

[162] KD IV/1, p. 622 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 214-215. En insistant sur le lien entre la *theologia gloriae* et la *theologia crucis*, Barth insiste sur le rapport, qui peut être, théologiquement parlant, assez bénéfique entre l'Église d'orient et celle d'occident. Celle-ci doit toujours rappeler à l'orient l'importance de la croix, alors que l'orient doit toujours rappeler à l'occident l'importance de la joie de la résurrection, KD IV/1, p. 623-624 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 215-216.

[163] *« Parce qu'elles constituent deux actions de Dieu dans lesquelles le oui de la réconciliation a été prononcé »*, KD IV/1, p. 341 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 326.

[164] KD IV/1, p. 379 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 363.

profonde à la théologie de la croix, tout en se démarquant d'elle d'une façon catégorique. Elle est importante, mais ne peut pas à elle seule donner de réponse convaincante et biblique. Elle a toujours besoin d'être interprétée à la lumière de la résurrection. Deuxièmement, parce que c'est l'Écriture elle-même, à laquelle toujours Barth se réfère[165], qui impose cette distinction. Il écrit : « On peut le dire sans crainte, et il faut le dire : c'est à partir de cet évènement que tout le Nouveau Testament pense et exprime ; et pour comprendre le Nouveau Testament, il faut accepter bon gré mal gré de penser à partir de là »[166]. Ce n'est pas à partir de la croix que la compréhension de la Bible et de la vie de Jésus s'effectue. C'est plutôt la résurrection qui représente la clé de voûte sans laquelle toute la bâtisse s'effondre. Elle est la lumière à travers laquelle la vie et la mort de Jésus-Christ deviennent compréhensibles. Troisièmement, parce que l'au-delà ne peut, sous aucune forme, être appréhendable à partir de nous-mêmes[167]. Il ne peut l'être que parce que Dieu, et seulement lui, nous donne la possibilité de le faire. Ni la croix ni l'histoire de Jésus ne peuvent nous donner un accès à Dieu : « Ce n'est pas l'histoire du Christ comme telle qui leur a fait connaître l'action de Dieu en lui, qui leur a ouvert les yeux, les oreilles et le cœur, mais bien un évènement qui présupposait la fin de cette histoire »[168].

Même jusque dans ses derniers jours, le salut reste, pour Barth, une action exclusive de Dieu. C'est lui qui se donne à l'homme et c'est lui, et personne d'autre, qui prend l'initiative de le créer et de le sauver. Par conséquent, l'évènement de la résurrection qui est étroitement « lié » à celui de la croix, « devrait dans une certaine mesure en être indépendant »[169], plus encore, « il devrait se distinguer par sa propre nature »[170]. Certes, il y a « unité indissoluble », toutefois la croix et la résurrection se différencient dans leur essence et se distinguent substantiellement. Une dissimilitude qui trouve son apogée dans le fait que, contrairement à la croix, la résurrection est une action *exclusivement* de Dieu. L'homme, en aucun cas, ne participe à cet agir :

---

[165] Barth se réfère à de nombreux textes bibliques pour étayer ses propos ; cependant, le chapitre 15 de la première aux Corinthiens reste sa référence de prédilection. Sur les 33 citations dans KD, nous en retrouvons 20 dans KD IV. C'est le chapitre biblique le plus cité après Jn 1 (56 mentions) et Rm 8 (35 mentions). Il l'a d'ailleurs, longuement, commenté dans son *Die Auferstehung der Toten*..., 125 p. Pour plus de détails, nous renvoyons à Katherine A. GRIEB, « Last Things First... », p. 49-64 et à Robert Dale DAWSON, *The Resurrection in Karl Barth*..., p. 33-63.

[166] KD IV/1, p. 330 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 315.

[167] KD IV/1, p. 328 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 313.

[168] KD IV/1, p. 333 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 318.

[169] KD IV/1, p. 328 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 313. Barth ajoute plus loin : « *La* theologia crucis *ne saurait résorber la* theologia resurrectionis, *pas plus que celle-ci ne saurait résorber celle-là. Tout en étant indissolublement lié à l'évènement du Vendredi Saint, celui de Pâques est un évènement ayant un contenu (Gehalt) et une forme (Gestalt) spécifiques* », KD IV/1, p. 335-336 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 321.

[170] KD IV/1, p. 328 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 313.

« On peut dire qu'étant donné l'existence de cette composante humaine, l'évènement de la croix a aussi le caractère d'un fait "historique" (historischen), qu'il peut donc aussi être compris et interprété dans le contexte pragmatique de décisions et d'actions humaines... Or l'évènement qui s'est produit le troisième jour après celui de la crucifixion est tout aussi rigoureusement que ce dernier une action de Dieu, mais il s'en distingue d'une manière absolument univoque, parce que la composante du vouloir et du faire humain lui fait complètement défaut. Il est exclusivement une action de Dieu, c'est-à-dire que Dieu ne se borne pas seulement à le vouloir et à l'ordonner : il l'accomplit lui-même. Il se produit en dehors de tout le contexte pragmatique des décisions et des actions humaines, c'est-à-dire sans qu'il puisse être compris, ou mal compris, interprété ou mal interprété à partir de là. Il se produit, certes, mais sans qu'il soit possible de le considérer dans ce contexte, et par conséquent de lui attribuer le caractère d'un fait "historique" (historischen). Il se produit – comparable en cela à la création – comme une action souveraine de Dieu »[171].

Barth ne se contente pas de signaler la distinction entre l'évènement de la mort sur la croix et celui de la vie dans la résurrection, mais insiste, et d'une façon catégorique, sur leur différence de *nature*. C'est le sujet de l'action de chaque évènement qui représente cette différence. La résurrection, contrairement à la croix, est l'agir de Dieu sans la moindre participation humaine. À l'instar de la création où l'être humain n'a pas été associé à l'action créatrice de Dieu, la réconciliation dans la résurrection n'envisage aucune *collaboration* de l'homme. Ce qui n'est pas le cas de la réconciliation dans la mort sur la croix.

Cette différence de *nature* se répercute à travers le caractère historique de chacun de ces deux évènements. L'un appartient au « concept d'histoire » *("historischen" Begriff)*[172], alors que l'autre pas : « La mort de Jésus-Christ peut-être à la rigueur saisissable comme "Historie". Mais ce n'est pas le cas de sa résurrection »[173]. Cependant, il n'est pas question de supprimer le caractère historique de la résurrection, car elle est, au plein sens du terme, un « évènement » *(Geschehen)*[174] et un « fait réel » *(Wirkliches Ereignis)*[175]. Par contre, ce qui

[171] KD IV/1, p. 331 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 316-317. Dans un autre passage, qui n'est pas moins important, Barth écrit : *« Elle* (la résurrection) *a été* (en tant qu'évènement objectif, qui a eu lieu dans le monde) *exclusivement une action de Dieu, différente en cela de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ, une action sans aucune composante du vouloir et du faire humains ; elle a été une révélation de Dieu concrète, mais une révélation pure, une auto-attestation de Dieu lui-même, excluant toute collaboration d'un témoignage humain servant d'intermédiaire »*, KD IV/1, p. 393 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 376.
[172] KD IV/1, p. 370 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 354.
[173] KD IV/1, p. 370 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 354.
[174] KD IV/1, p. 368 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 352.

n'est pas envisageable, c'est l'étude scientifique historique dans le sens moderne du terme. L'humain ne participe pas à cette histoire et le Nouveau Testament, non plus, « ne nous donne pas une preuve établissant (au sens où l'entend la science historique moderne) que l'histoire *(Geschichte)* de la résurrection a eu lieu »[176]. Ce qui permet à la résurrection d'avoir un caractère totalement particulier qui lui pourvoit une différence de *nature* par rapport à l'évènement de la croix.

La résurrection est un évènement singulier, c'est une *« Geschichte »* échappant à l'*« "historischen" Begriff »,* à cause de l'exclusivité de l'agir divin. D'où, l'incapacité de l'évènement de la croix de révéler, à lui seul, l'être et l'agir de Dieu. Il a toujours besoin de l'évènement de la résurrection qui le révèle à lui, et lui donne, en même temps, le sens qu'il porte. La croix manifeste l'être-en-action de Dieu, toutefois elle a besoin d'être elle-même manifestée par la gloire : « La lumière de sa résurrection était la lumière de sa croix. C'est à la lumière de sa croix que ses témoins ont considéré et compris ensuite et continuellement toute sa vie »[177]. Ainsi, l'évènement de la résurrection représente l'évènement révélateur principal et majeur[178]. C'est lui, et uniquement lui, qui peut montrer réellement et véridiquement l'histoire de la réconciliation tout entière, l'essence et l'action divine. Dans cet évènement, c'est Dieu, et personne d'autre, qui se dévoile et nous dit qui il est. L'homme ne fait que recevoir cette révélation.

2.3.2. L'agir du Père

Si la résurrection révèle la vie et l'histoire de Jésus, elle doit révéler aussi, obligatoirement, l'intériorité de la divinité. Elle devient ainsi une histoire en « Dieu lui-même »[179] et de ce fait, manifeste la relation entre le Père et son Fils[180]. D'autant plus que

---

[175] KD IV/1, p. 368 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 353.
[176] KD IV/1, p. 370 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 354.
[177] KD IV/2, p. 328 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 313-314.
[178] Pour plus de détails concernant ce point, nous renvoyons à Bertold KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten...*, p. 369-376 ; David L. MUELLER, *Foundation of Karl Barth's*…, p. 344-355 et à Robert Dale DAWSON, *The Resurrection in Karl Barth*…, p. 144-145 ; 176-181 et 215-227.
[179] KD IV/1, p. 335 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 320.
[180] B. Klappert avait signalé, avec beaucoup de raison, l'inséparabilité de la croix et de la résurrection dans KD IV, et avait mis l'accent sur le fait que c'est Dieu qui est le sujet et de la mort sur la croix et de la résurrection. Cependant, il n'attire pas l'attention sur ce côté relationnel entre le Père et le Fils dans l'inséparabilité de ces deux évènements, Bertold KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten...*, p. 348-397. Nous retrouvons la même chose chez D. Mueller, qui s'inspire d'ailleurs largement de Klappert, David L. MUELLER, *Foundation of Karl Barth's*…, p. 336-416. Sur les nombreuses pages consacrées à la résurrection dans la pensée de Barth, particulièrement dans KD IV, nous ne trouvons, chez R. Dawson, qu'une douzaine de pages traitant la relation intratrinitaire à travers l'évènement révélateur de la résurrection, Robert Dale DAWSON, *The resurrection in Karl Barth*…, p. 215-227. Pages qui sont, par ailleurs, amplement critiquées par P. Molnar, *Recension de*

cette résurrection n'est pas simplement celle de l'homme Jésus, mais elle est aussi celle de la divinité : « Non *(Nein)*, ce n'est pas seulement comme homme, mais précisément en tant que Fils de Dieu, que Jésus-Christ est ici tout entier celui qui reçoit et est comblé – de même que ce n'est pas seulement comme homme, mais comme Fils de Dieu, qu'il est, dans sa mort sur la croix, exclusivement et tout entier un serviteur obéissant » [181].

Le lien entre croix et résurrection est encore une fois suffisamment manifeste. Nous avons déjà montré que Jésus-Christ s'abaisse, souffre et meurt en tant que Dieu, et le texte suivant montre qu'il est ressuscité aussi dans sa nature divine. Le *« Nein »* est profondément significatif. Barth n'a pas manqué de l'utiliser dans ses débats théologiques[182]. Il le reprend ici, marquant, encore une fois, sa différence et dévoilant son originalité. C'est la divinité tout entière, c'est le sujet divin dans sa deuxième manière d'être, c'est Jésus-Christ, Fils de l'homme et Fils de Dieu, qui est bel et bien l'objet de cette résurrection. Ce qui nous conduit, par conséquent, à reconnaître que le seul sujet de l'acte de la résurrection est Dieu dans sa première manière d'être. Le Fils, même dans sa divinité, ne fait que recevoir ce que le Père lui donne.

Ce qui pousse Barth à distinguer deux résurrections. L'une à laquelle Jésus-Christ participe, alors qu'à l'autre il ne contribue point : « Que Jésus-Christ "ressuscite" *(auferstehtt)*, qu'il se révèle à ses disciples comme le ressuscité *(Erweckte)* (Jn 21, 14) est une chose – mais l'acte même de cette résurrection *(Auferweckung)* en est une autre. Il se présente aux siens comme le Vivant (Act 1, 3) ; il vit, mais *"ek dunameos Theou"* (2 Cor 13, 14), après avoir été crucifié. "Le Dieu de paix l'a ramené d'entre les morts" (Hb 13, 20). Il faut donc distinguer entre la résurrection *(Auferstehung)* au sens actif et la résurrection au sens passif : dans le premier cas Jésus-Christ serait le sujet, et dans le second, Dieu (le Père)... En fait, d'après le Nouveau Testament, l'évènement *(Ereignis)* de Pâques doit être compris d'abord comme un réveil *(Erweckung)* de Jésus-Christ, et en second lieu et à partir de là, comme sa résurrection *(Auferstehung)* (au sens actif) »[183]. C'est en faisant cette distinction, assez subtile et

---

DAWSON Robert Dale, The Resurrection in Karl Barth..., p. 242-243. Ce n'est qu'avec A. Eitel qu'il y a une réelle mise en évidence de la résurrection comme un évènement révélateur de l'histoire de l'être interne de Dieu, Adam EITEL, « The Resurrection of Jesus Christ... », p. 36-53. L'objectif principal de cet article est de montrer le rapport, très étroit, de la logique barthienne avec la pensée hégélienne, ce qui n'est nullement mis en doute. C'est pourquoi, à la résurrection comme dans l'abaissement, Barth reprend Hegel sans pour autant se contenter de ce qu'il dit. Comme pour Feuerbach, il lui adresse un « oui » et un « non ».

[181] KD IV/1, p. 335 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 320.

[182] Le *« Non »* le plus célèbre est, sans doute, celui qui fut adressé à E. Brunner : *Nein, ein antwort an Emile Brunner...*, 63 p. Nous venons de rencontrer un autre « Non » fondamental dans le texte où Karl Barth aborde la souffrance du Père.

[183] KD IV/1, p. 334 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 320. Nous avons, uniquement, ajouté les parenthèses des mots en allemand. Les autres sont de Barth lui-même.

intrinsèquement scripturaire et biblique, que Barth va comprendre l'acte de la résurrection comme étant un acte appartenant singulièrement à Dieu le Père. Le Fils de Dieu est celui qui est éveillé d'entre les morts et reçoit cet éveil de la part du Père, qui le ressuscite. De cette façon la résurrection devient un évènement incontournable dans la relation Père-Fils :

« Mais, en lui et avec lui, c'est avant tout lui-même que Dieu a justifié... Mais ensuite et surtout : en révélant sa fidélité de Père pour son Fils, en révélant l'amour dont il l'a aimé de toute éternité et tout au long de son cheminement sur la terre »[184].

Il dit aussi :

« Sa résurrection, c'est-à-dire sa vie nouvelle, a confirmé sa mort. Elle a été la réponse de Dieu à sa mort : dans cette mesure, elle en a été la révélation et l'explication... En étant une libre action de la grâce divine, elle a eu également, du point de vue formel, le caractère d'un acte de justice de Dieu le Père dans sa relation avec Jésus-Christ, son Fils – de même qu'en étant un acte de son libre amour, l'obéissance du Fils a eu, du point de vue formel, le caractère d'un acte de justice dans sa relation avec Dieu le Père... La résurrection a été la validation, l'authentification, la reconnaissance de l'obéissance accomplie par Jésus-Christ, l'acceptation de son sacrifice, la proclamation et la mise en vigueur des conséquences, et des conséquences salutaires, de l'œuvre qu'il a exécutée et de la souffrance qu'il a subie à notre place »[185].

Nous avons cherché à montrer que la croix de Jésus n'était pas, à elle seule, suffisante pour révéler l'action de Dieu pour le monde. De ce fait, elle n'est pas suffisante non plus pour révéler l'être et l'agir de Dieu en lui-même. Donc, insuffisante aussi pour dévoiler la relation du Père à son Fils. Elle doit toujours renvoyer à l'évènement de la résurrection dans lequel culmine la manifestation de Dieu dans son rapport au monde et dans son rapport à lui-même. La relation Père-Fils n'est compréhensible que dans la révélation de la résurrection. C'est pour cette raison qu'il y a un fossé entre Barth et les théologies de la croix, principalement celle de Moltmann. La croix à elle seule ne peut pas exprimer l'histoire en Dieu, elle n'est qu'une étape de celle-ci et a besoin de la gloire pour être complétée. Le Fils obéit au Père dans son abaissement jusqu'à la mort et le Père répond à cette obéissance en le ressuscitant

[184] KD IV/1, p. 339 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 324.
[185] KD IV/1, p. 336-337 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 322.

d'entre les morts. C'est l'agir du Père face à celui du Fils. Et c'est dans l'interaction de ces deux mouvements que doit exister une relation basée sur l'histoire. La réponse du Père doit impérativement s'inscrire, elle aussi, dans un évènement historique, même si elle échappe à toute historicité. C'est seulement de cette façon qu'il y a réellement une relation intradivine et une histoire[186] en Dieu qui se libère totalement de l'imaginaire humain. Si l'action du Père n'a pas un enracinement concret et matériel, elle devient une action fictive émanant des spéculations philosophiques et conceptuelles et n'aura aucun fondement venant de Dieu lui-même. C'est cet évènement, et uniquement lui, qui nous donne la possibilité de comprendre la divinité et l'histoire qui se trouve en elle, car c'est dans cet évènement que Dieu se donne à nous, en nous disant qui il est. C'est ici que se trouve le sommet de la relation du Père au Fils.

Nous voulons, par ailleurs, signaler avec insistance, l'identification faite ici entre Jésus-Christ et le Fils. La relation du Père à celui qui est mort sur la croix est la relation du Père au Fils. Jésus-Christ représente la deuxième manière d'être de Dieu, dans son abaissement, sa souffrance, sa crucifixion et sa résurrection d'entre les morts. Le Père entre en relation avec son Fils qui est pleinement Dieu et pleinement homme à travers le Christ qui est, à cet instant, son vis-à-vis. Jamais la relation entre le Père et le Fils n'a été envisagée, par

[186] Se référant, principalement, à la *Christliche Dogmatik* de 1927, Pannenberg écrit ceci : *« Barth ne développe pas sa doctrine trinitaire d'emblée sur la base des données exégétiques – par exemple en fonction de la relation historique de Jésus avec son Père – mais il argumente en fonction de la logique inhérente au concept de sa révélation »*, Wolfhart PANNENBERG, « Subjectivité de Dieu... », p. 177. Il faut rappeler que Barth refuse le projet entrepris dans la *Christliche Dogmatik* et le considère comme un *« faux départ »*, KD III/4, p. VIII = *Dogmatique*, fasc. 15, p. VIII. Malgré cela, Pannenberg reprend la même critique, dans sa théologie systématique ; en se référant cette fois-ci, à KD I, il note : *« Barth développait les énoncés trinitaires à partir non pas du contenu de la révélation attesté dans l'Écriture, mais de la représentation formelle du Dieu qui se révèle, telle qu'elle était exprimée dans cette phrase ("Dieu se révèle comme le Seigneur")... Pour fonder la doctrine trinitaire sur le contenu de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, il faut partir de la relation de Jésus au Père, selon l'expression qu'elle a trouvée dans le cadre de l'annonce du royaume de Dieu »*, Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique...*, t. 1, p. 396. Il ajoute plus loin : *« C'est Eberhard Jüngel, puis Jürgen Moltmann à propos de la crucifixion de Jésus, qui les premiers ont élaboré les termes de cette dépendance de la divinité du Père du cours de l'histoire dans le monde créé... Pour parler comme Jüngel, cela correspond au fait que le Père affirme sa divinité face à la mort dans la résurrection du Crucifié »*, p. 427. Pour plus de détails sur cette critique de Pannenberg, voir Olivier RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu...*, p. 288-297. Apparemment, Pannenberg semble totalement ignorer le développement trinitaire de Barth dans KD IV et particulièrement ce passage que nous venons de citer. Le théologien suisse prend pour point de départ, dans sa *Dogmatique*, la Bible et non plus un concept philosophique, comme c'était le cas en 1927. KD IV est l'aboutissement de cette tentative de penser la révélation à partir de la narrativité biblique. Les multiples références scripturaires et le style narratif sont désormais la pierre angulaire de la doctrine trinitaire. D'autant plus que c'est avec une remarquable connaissance exégétique que Barth réalise son projet. Il pense désormais la relation intratrinitaire en partant de la relation historique de Jésus à son Père, telle qu'elle est racontée dans les Écritures. Cette relation est même le cœur de l'entièreté de KD IV. D'ailleurs, Jüngel ne fait que reprendre ce que Barth avait déjà commencé. Il écrit : *« La thèse selon laquelle la Trinité "économique" est la Trinité "immanente", ouvre la possibilité d'établir la doctrine trinitaire sur de nouvelles bases en rendant possible de constituer expressément la notion du Dieu Trinité par une théologie du Crucifié et en satisfaisant à la problématique exégétique mieux que ne pouvait le faire la doctrine trinitaire sous sa forme classique [...] Il semble que personne n'ait plus agi dans ce but que ce grand antipode et admirateur de Schleiermacher qu'est Karl Barth, surtout dans les derniers volumes de sa dogmatique ecclésiale »*, Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère...*, t. 2, p. 234-235.

Barth, en dehors de l'humanité du Nazaréen. Les relations intratrinitaires, sans l'homme Jésus, sont tout simplement inconcevables et mythologiques :

« Mais la conception même du pacte intradivin est problématique, en tant qu'elle désigne un pacte entre la "personne" du Père et celle du Fils. Comme s'il convenait de voir dans la première et la deuxième "personne" trinitaire deux sujets divins – plus encore : deux "personnalités juridiques" en train de négocier une sorte de traité comprenant des obligations mutuelles ! C'est là de la pure mythologie... Dieu est un, un seul et même sujet, et si nous parlons de décisions ou de décrets éternels de sa volonté à propos de son action dans le monde, si cette action peut être décrite comme un "contrat", ce ne sont pas les personnes du Père et du Fils qui entrent en ligne de compte comme partenaires du dit contrat, mais seulement le Dieu unique – Père, Fils et Saint Esprit – d'un côté, et de l'autre la réalité différente de Dieu, à savoir l'homme » [187].

Dès le début de KD IV, Barth persiste dans ce refus d'appliquer la notion de personne aux « trois » qui forment la Trinité. Il réitère cette conviction en s'opposant ici à la « théologie de l'Alliance »[188] qui définit la relation entre Dieu et l'homme comme un pacte accompli entre eux et qui devait, à l'origine, l'être entre le Père et le Fils. Barth refuse de comprendre, d'une façon ou d'une autre, que la relation intratrinitaire puisse conduire à penser qu'il est question de « personnes » qui se comportent à l'image des personnes humaines. Il remet toujours en avant l'unicité du sujet divin dans ses trois manières d'être et se démarque de toute théologie qui pense la relation entre le Père et le Fils indépendamment du monde et particulièrement de l'être humain. Le rapport Père-Fils est tout simplement inconcevable sans l'homme. Sinon, il y a pure mythologie voire de simples spéculations philosophiques qui n'aboutissent nulle part. C'est pourquoi, quand on parle de relation entre le Père et le Fils, l'humanité de ce dernier doit être prise en compte pour que le sujet divin puisse avoir un vis-à-vis avec qui il entre, justement, en relation. Indépendamment de l'humanité de Jésus, le Père ne fait que se parler soi-même en parlant au Fils. Il n'y a pas de relation, de rapport et de contact possible entre les deux manières d'être divines en dehors de l'humanité du Fils. C'est la raison pour laquelle il y a insistance sur le fait que l'acte de la résurrection est un acte uniquement du Père. Le Fils n'y participe pas, car il porte toujours en lui l'humanité.

[187] KD IV/1, p. 69 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 67.
[188] Il s'agit du courant théologique rattaché au nom du théologien Johannes Coccejus. Voir KD IV/1, p. 57 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 56.

La résurrection est un acte de Dieu auquel l'homme ne collabore pas et donc le Fils, vrai Dieu et vrai homme, ne participe pas non plus. De cette façon, Barth conserve, d'une part, encore une fois, la transcendance de Dieu par rapport à l'être créé, et d'autre part met fin, d'une façon définitive, à toute accusation modaliste. La divinité garde son indépendance et sa totale liberté par rapport à l'humanité, malgré leur profond lien, et, le Père garde sa différence par rapport au Fils, malgré l'unicité du sujet divin. Puisque c'est le Père, et uniquement lui, qui ressuscite le Fils, et puisque c'est le Fils, et uniquement lui, dans l'unicité de ses deux natures[189], qui reçoit la vie, il n'y a aucune place à la moindre doctrine modaliste et aucune possibilité, non plus, d'envisager une confusion entre la nature de Dieu et celle de l'homme.

2.3.3. Périchorèse et appropriation

Il reste encore une dernière chose à ajouter. L'importance de la résurrection comme évènement révélateur de la relation intratrinitaire ne se limite pas à son rapport à la croix, c'est-à-dire au passé, mais se prolonge aussi dans l'avenir, c'est-à-dire dans un lien à l'eschatologie[190]. Deux raisons sont à l'origine d'une telle interprétation. Premièrement, parce que la résurrection est l'évènement révélateur de la venue du Seigneur, et deuxièmement parce que cette venue est la même hier, aujourd'hui et demain (Hb 13, 8). Hier lors de Pâques, aujourd'hui lors de Pentecôte et demain lors de la Parousie[191]. Ces trois évènements deviennent ainsi intrinsèquement liés et, malgré leurs différences, ne peuvent former « qu'un seul et même évènement »[192]. Barth cherche, à ce moment, à comprendre cette unité en utilisant l'analogie trinitaire :

« Également en ce qui concerne l'unité de ces trois formes, aspects ou stades de l'évènement unique du retour de Jésus-Christ, il semble concevable et, en tant que fil conducteur exégétique, utile, de se représenter leur relation – ici encore par analogie avec la doctrine trinitaire – comme une sorte de périchorèse (cf. KD I, 1, p. 390 a. ; trad. fr. : cf. Dogmatique I, 1, t. 2, p. 70 s.) Autrement dit, les formes en question ne font pas seulement partie de l'action qui, chez elles toutes ou en chacune d'elles, se présente dans l'unité et la totalité,

[189] Barth insiste : *« Et c'est ici, en Jésus-Christ encore, que notre justification s'achève dans ce que le Fils de Dieu reçoit : sa résurrection des morts, c'est-à-dire dans l'acte de grâce et de puissance dont il a été l'objet – toujours dans son union à l'homme Jésus de Nazareth – de la part du Père, lui le Crucifié, l'homme mort et enseveli »*, KD IV/1, p. 631 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 222.
[190] KD IV/3, p. 340-341 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 324-325.
[191] KD IV/3, p. 335-336 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 319-320.
[192] KD IV/3, p. 340 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 323.

mais elles sont également liées entre elles parce que chacune contient les deux autres – soit en les anticipant soit en les récapitulant »[193].

Ainsi, l'histoire de cette relation intradivine ne se réduit pas à l'évènement historique de la résurrection. Celui-ci, même s'il s'enracine dans l'histoire en échappant à toute mainmise historiographique, renvoie au passé et à l'avenir, à la croix et à l'eschatologie. D'une part, il forme un *lien indissoluble* avec la croix et d'autre part, constitue un *seul évènement* avec la Pentecôte et la Parousie. Ceci dit, Barth ne pense pas le rapport au passé de la même façon que le rapport à l'avenir. Dans le premier cas, il se sert de l'analogie christologique. Il y a inséparabilité entre croix et résurrection, mais il y a aussi différence de *nature*. La résurrection est supérieure à la croix, comme la nature divine l'est par rapport à la nature humaine. Alors que dans le second cas, il se sert de l'analogie trinitaire, en utilisant son langage préférentiel[194], à savoir la périchorèse[195] et la doctrine des appropriations[196]. Contrairement à KD I, ces deux formes favorisées ne sont désormais plus pensées à partir d'énoncés mais par le biais de l'évènement. La périchorèse et la doctrine des appropriations ont désormais un ancrage historique incontournable. Pâques, Pentecôte et la Parousie forment une périchorèse trinitaire et représentent, chacune pour sa part, un évènement désignant un des trois modes d'être de Dieu. Pâques est l'agir du Père, Pentecôte celui du Saint-Esprit et la Parousie celui du Fils. De cette façon, il y a un retournement total entre la pensée trinitaire de KD I, où la Trinité devait être élaborée à partir d'un énoncé qui lui était préalable, et celle de KD IV, où c'est désormais l'évènement historique qui forme le point de départ à partir duquel la Trinité doit être pensée. C'est parce que Pâques, Pentecôte et la Parousie forment une périchorèse et désignent chacune d'entre-elles un évènement particulier renvoyant à une des trois manières d'être de Dieu, qu'il est permis de penser l'être et l'agir interne trinitaire.

---

[193] KD IV/3, p. 341 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 325. C'est Barth qui renvoie à KD I.

[194] Barth écrit : *« Avec la doctrine des appropriations, elle constitue l'une des deux formes possibles de la dialectique trinitaire, l'autre étant, comme nous l'avons vu, la périchorèse »*, KD I/1, p. 395 = *Dogmatique*, fasc. 2, p. 76. Pour ce qui concerne la périchorèse chez Barth dans KD I, voir Emmanuel DURAND, *La Périchorèse des personnes divines*..., p. 44-47, 66-68 et 73-76. Pour ce qui concerne la doctrine des appropriations voir Adam MCINTOSH, « The Doctrine of Appropriation… », p. 278-290 et « The Contribution of Karl Barth's… », p. 221-228.

[195] *« "Périchorèse" exprime alors l'union des trois personnes dans l'unique essence. Elles sont un seul Dieu, car chacune est dans les deux autres et chacune se donne aux deux autres »*, Jacques FANTINO, « Circumincession »..., p. 275.

[196] *« En théologie trinitaire, les appropriations sont un fait de langage qui constitue un troisième terme entre les attributs essentiels ou les activités qui concernent toute la nature divine et les propriétés personnelles du Père, du Fils et de l'Esprit. Approprier, c'est amener un nom commun à faire office de nom propre. L'appropriation trinitaire consiste à appliquer un attribut essentiel à une personne, comme s'il lui était propre, afin de le manifester »*, Bernard SESBOÜÉ, « Appropriation »..., p. 99.

Dans son rapport à l'eschatologie, la résurrection n'est plus l'achèvement de la révélation, mais devient son commencement. Bien qu'elle soit la pointe vers laquelle tend toute la révélation, bien qu'elle soit la révélation de la révélation, elle ne représente que le début et jamais la fin. Elle n'est pas le terme de la manifestation de l'être de Dieu et de son agir, elle n'est que son *« Anfang »* :

« C'est que, dans l'évènement de Pâques, nous avons affaire seulement à un commencement (Anfang) de la révélation de la réconciliation et de son fruit, la rédemption et l'achèvement (Vollendung), et pas encore à cette révélation telle qu'elle s'épanouira pleinement ; autrement dit, nous avons affaire au retour de Jésus-Christ sous sa première forme, et non pas sous sa forme dernière et achevée (letzten und abschliessenden Form) »[197].

Ceci est important, parce qu'il marque un élément de rupture avec la pensée hégélienne. En parlant de la croix, nous avons déjà noté une différence, signalée par McCormack, entre Barth et Hegel[198]. Or, ici nous avons une deuxième différence. Dans son article sur le lien entre la résurrection et l'être historique de Dieu chez Barth, Adam Eitel a développé l'idée que la résurrection représente, pour le théologien suisse, le *« telos »* de la décision éternelle de Dieu dans sa réalisation de son être-en-acte trinitaire à travers le nœud espace-temps[199]. Par conséquent, en rapprochant l'élaboration théologique de Barth de la pensée philosophique de Hegel, il écrit : « Comme telos de l'histoire de Jésus, la résurrection était pour Barth et Hegel "l'accomplissement historique" d'un mouvement et d'une action qui ont pris d'abord et avant tout, place en Dieu lui-même »[200]. Or, pour Barth l'évènement de la résurrection ne représente pas le *telos* de l'histoire. *L'achèvement* dont il est question ici n'est pas la fin et encore moins le terme de l'agir, il n'est que le début, le commencement, l'*« Anfang »*. Dans ce sens, Barth, incontestablement, se sert de Hegel, mais ne s'arrête pas là où il s'arrête. Si l'évènement de la résurrection est compris, uniquement, en lien avec le passé, alors cet *achèvement* devient la fin. Or, la relation avec l'eschatologie, avec la Pentecôte et la

[197] KD IV/3, p. 367 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 349.
[198] Concernant le rapport de Barth à Hegel, tel que Barth lui-même le définit, voir Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 407-421. Barth ne remet jamais en cause son lien avec Hegel, sans pour autant se limiter à ses idées ; il écrit : *« Nous devons nous contenter de le considérer tel qu'il était en réalité : une grande question, une grande désillusion et peut-être – quand même – une grande promesse »*, Karl BARTH, Hegel..., p. 53.
[199] Adam EITEL, « The Resurrection of Jesus Christ... », p. 45.
[200] Adam EITEL, « The Resurrection of Jesus Christ... », p. 52. Par rapport à la compréhension hégélienne de la résurrection comme telos, voir p. 48-52.

Parousie, arrache à la résurrection cet aspect d'aboutissement, et lui donne une ouverture beaucoup plus large : ce n'est que le *commencement.*

L'histoire de Dieu, l'histoire de la révélation de son être-en-acte trinitaire ne peut s'arrêter à un moment unique comme si tout était fini, alors que la réalité est différente. L'être et l'agir de Dieu se déploient dans le temps, tout le temps, depuis son début jusqu'à son achèvement. Son être-en-acte trinitaire s'accomplit à Pâques, à la Pentecôte et à la Parousie. Il est l'alpha et l'oméga, il est le début et la fin. C'est pourquoi, et c'est ici le troisième point qui sépare Barth de Hegel, Dieu, malgré son lien intrinsèque à l'histoire, conserve formellement une transcendance par rapport à sa créature. Nous l'avons déjà signalé à plusieurs reprises, Dieu demeure de nature différente de celle de l'humain. Jamais cette transcendance ne sera remise en question et jamais Dieu ne sera réduit à sa créature. Elle est ici manifestée, d'une façon toute particulière, dans cette insistance à affirmer l'évènement de la résurrection comme une action propre au Père : c'est lui, et seulement lui, qui agit à travers la résurrection, alors que le Fils ne fait que recevoir ce que son Père lui donne.

Conclusion

La parabole de l'enfant prodigue représente pour Barth une analogie, dont il se sert, afin d'expliciter l'histoire de la personne de Jésus de Nazareth, celui qui révèle l'être et l'agir de Dieu. Parce que l'être humain a été à l'étranger, Dieu aussi va à l'étranger et manifeste ainsi ce qu'il est au plus profond de lui-même. C'est sa venue dans la chair qui rendra visible l'invisible et reflètera, comme dans un miroir, l'identité interne de Dieu. Or, cette histoire, révélant les relations intradivines, montre que la relation du Fils à son Père est fondée sur l'obéissance. Nous sommes, à ce moment, en face d'une réalité qui se donne à nous à travers l'Évangile. À cette facticité de l'histoire, Barth ajoute à son interprétation scripturaire un présupposé christologique qui sera la clé de lecture de la totalité de la Bible. Pour lui, la divinité de Jésus-Christ est inséparable de son humanité. C'est-à-dire qu'à chaque fois que nous parlons de l'homme Jésus, nous parlons aussi du Fils de Dieu. Ainsi, il se démarque d'une très longue tradition christologique, qui a vu le jour, probablement, avec Athanase d'Alexandrie, et dans laquelle, Jésus-Christ agissait, parfois en tant que Dieu et parfois en tant qu'homme, selon des critères préalablement définis.

Cette séparation entre Fils de Dieu et Fils de l'homme, dans l'être et l'agir de Jésus-Christ, n'a plus de place dans la théologie barthienne. Ce que fait l'homme Jésus, le Fils divin le fait en même temps, et cela indépendamment de toute notion de communication des

idiomes. Ainsi, l'obéissance de Jésus, manifestée dans le texte biblique, renvoie à celle du Fils et la relation de du Nazaréen au Père divin devient la relation du Fils au Père. Par conséquent, l'obéissance définit la caractéristique du Fils et son identité dans son rapport à ce Père. Ce qui implique l'introduction d'un vocabulaire de subordination dans le langage trinitaire, sans toutefois aboutir à une doctrine subordinatianiste. C'est le langage de la *Seinsweise* qui ne laissera aucune place à une conception de l'infériorité du Fils. Celui-ci, même s'il obéit au Père, lui est soumis et lui est subordonné, reste son égal, car il est entièrement Dieu et de même essence que lui. À ce moment, le langage de l'obéissance représente la différence dans la Trinité et éloigne le danger modaliste ; en contrepartie, le langage des modes d'être représente l'unité et éloigne le danger subordinatianiste.

À ce double langage, vient s'ajouter l'idée qu'il existe en Dieu lui-même les hauteurs et les bassesses. Une notion qui servira à faire face à toute conception dans laquelle on peut donner naissance à une divinité qui peut se contredire. C'est parce qu'en lui, dans sa vie interne, existe le haut et le bas, que Dieu ne se contredit pas en s'abaissant, mais au contraire demeure le plus fidèle à lui-même. De cette façon, Barth défend, de toutes ses forces, l'idée de l'immutabilité de la divinité, une notion profondément ancrée dans les Écritures. Et de ce fait, il proposera une nouvelle conception de la kénose. Il est clairement inconcevable, pour lui, de penser l'incarnation comme étant une action dans laquelle Dieu cesse d'être ce qu'il est. C'est tout à fait le contraire. Dieu, dans ce devenir chair, demeure, entièrement et totalement, Dieu. Ainsi, la notion de dépouillement devient l'attachement total, absolu et inconditionnel de Dieu à l'être humain et ceci depuis toute éternité. Ce qui rend l'idée de kénose, à l'instar de celle d'obéissance, une particularité de la deuxième manière d'être de Dieu, et une caractéristique qui définit le Fils divin dans son rapport au Père divin. Et pourtant, c'est la divinité tout entière qui est le sujet de cette kénose et qui s'unira à l'homme, qui reste ce qu'elle est, constante et immuable. Ceci est très important, car la transcendance de Dieu est ainsi conservée. Jamais Barth ne remettra en question la différence de nature et d'essence entre la divinité et l'humanité.

Une fois que l'immutabilité de Dieu est affirmée, et sa transcendance maintenue, on pourra alors traiter de l'action de Dieu sur la croix. C'est parce que Dieu demeure Dieu dans l'incarnation qu'il devient possible de parler de son agir au moment de la passion, de la crucifixion et de la mort. C'est uniquement à cette condition que la croix peut représenter le deuxième lieu dans lequel la vraie divinité se manifeste. En conséquence, la croix constitue la pointe et l'apogée de la relation entre le Père et le Fils. C'est elle qui représente l'endroit où l'obéissance du Fils au Père, à travers la souffrance et la mort, devient réelle et effective, car

si Jésus-Christ n'avait pas accepté de subir les versatilités de l'histoire, il n'aurait pas été jusqu'au bout de son obéissance à son Père. De cette façon, la passion éprouvée par Jésus de Nazareth exprime la souffrance de Dieu, et révèle ainsi son essence. Contrairement à l'immutabilité, l'impassibilité divine n'est pas une idée biblique, et donc ne constitue pas un fondement du discours sur Dieu. L'introduction dans la divinité de la notion du haut et du bas permet d'attester et de revendiquer la souffrance divine sans porter atteinte à la constance, à la liberté et à la transcendance de Dieu. Malgré sa passibilité, Dieu reste le Dieu immuable, celui qui est libre et qui est radicalement différent de sa créature.

En manifestant l'essence divine, la souffrance de Jésus révèle, en même temps, la relation Père-Fils. La passion exprimée par ce dernier sur la croix renvoie à la souffrance du premier. En fait, c'est la compassion et l'amour du Père vis-à-vis de l'humanité pécheresse qui rend l'incarnation réelle et envisageable, et donc la souffrance du Fils possible : c'est parce que le Père « souffre-avec » l'humanité en premier que le Fils peut souffrir, à son tour, avec l'être humain. Ainsi, la passion devient le fondement historique du rapport ontologique entre le Père et le Fils. Barth trouve dans la souffrance de Dieu l'ancrage évènementiel du langage substantiel traditionnel qui exprimait, à la fois, le Père comme origine de la Trinité et son égalité avec le Fils. En d'autres termes, le Père et le Fils souffrent d'une façon égale mais différemment. Le premier connaît sa passion lors de l'évènement de l'incarnation et le second lors de l'évènement de la croix. De ce fait, la kénose est la condition de possibilité de la souffrance du Père lors du devenir chair de Dieu et la condition de possibilité de celle du Fils lors de la crucifixion divine. Le Père souffre parce qu'il envoie son Fils et celui-ci souffre parce qu'il obéit au Père. Cependant, le refus de séparer Noël et Vendredi Saint représente une identification, sans confusion, entre les deux souffrances. La passion de l'homme assumée en Christ lors du Golgotha « est » la passion du Père qui envoie son Fils à cause de l'homme : Le Père souffre et assume la profondeur de l'abîme dans l'incarnation et l'abaissement, par contre le Fils souffre et assume l'enfer sur la croix et dans la mort.

Malgré tout ceci, la souffrance du Fils qui mène à la mort et à la descente au *shéol* ne représente pas l'échec de Dieu dans son agir salvifique. Ce n'est pas Dieu contre Dieu, mais c'est l'accomplissement de la réconciliation et la victoire de la vie. En fait, c'est en mourant dans sa deuxième manière d'être de Fils, que Dieu vit dans sa première manière d'être de Père. C'est pourquoi la relation Père-Fils, à travers le trépas de ce dernier, ne trouve sa réalisation que dans l'évènement de la résurrection. Le Fils qui meurt sur la croix à cause de l'obéissance à son Père reçoit la vie, comme réponse à cette obéissance, dans la résurrection. De cette manière, la mort distingue le Fils de son Père, et en contrepartie, la résurrection

distingue le Père de son Fils. Ainsi, la résurrection devient la révélation par excellence, parce qu'elle est une action uniquement divine, dans laquelle l'homme n'intervient pas, ni de près ni de loin. Bien que l'incarnation soit la manifestation de l'agir de Dieu, et bien que la croix soit l'apogée de cette manifestation, la résurrection est, par contre, la révélation de la révélation, l'apogée de l'apogée et la lumière de la lumière. Et pourtant, son rôle ne se limite pas au passé et à son rapport à la croix, mais il s'étend aussi à l'avenir et se rattache à l'eschatologie. Avec Pentecôte et la parousie, elle représente le même et unique évènement de la venue du Seigneur. Ces trois moments, qui ne se séparent pas et ne se confondent pas, expriment une périchorèse trinitaire dans laquelle chacun des trois modes d'être approprie un évènement : la résurrection est l'action exclusive du sujet divin dans sa première manière d'être, de Père ; Pentecôte est l'action exclusive du sujet divin dans sa troisième manière d'être, d'Esprit ; et la parousie est l'action exclusive du sujet divin dans sa deuxième manière d'être, de Fils. De cette façon la périchorèse et la doctrine des appropriations trouvent un support historique qui leur fournit un déploiement réel et effectif loin des théories et des énoncés.

TROISIÈME CHAPITRE
LE DIEU DE L'HOMME

La volonté de s'incarner et de vivre dans l'histoire émane d'un choix divin en faveur de l'homme. Selon Barth, l'incarnation, l'obéissance, la kénose, la mort et la résurrection ne font que révéler une décision de Dieu qui est la source et la raison d'être de son agir, dont nous avons tenté d'expliciter le déploiement dans le chapitre précédent. Nous essayerons maintenant, dans ce chapitre, de montrer les raisons qui sont à l'origine de cette action divine, tout en ayant comme objectif principal l'implication de ces décisions sur la relation du Père à son Fils. Nous verrons dans un premier point le choix de Dieu d'être *avec* et *pour* l'homme ; nous y aborderons d'abord la question éternelle de ce choix, ensuite la notion de partenaire, puis nous mettrons en lumière le fait que la décision d'être un Dieu *avec* l'homme aboutit à un engagement divin *pour* l'homme et pas uniquement *avec* lui, en développant premièrement l'idée de solidarité et deuxièmement celle de substitution. Dans un deuxième point nous expliciterons les raisons de ce choix d'être *avec* et *pour* l'homme, en abordant successivement la question de la grâce, celle de la liberté et enfin celle de l'amour de Dieu. Un dernier point sera consacré à un débat actuel entre des spécialistes de Barth autour du problème de la notion de liberté dans les écrits barthiens.

3.1. Dieu *avec* et *pour* l'homme

3.1.1. Dieu et l'homme

Dès les premières pages de KD IV, Barth indique que le « Dieu avec nous » est le point[1] à partir duquel tout son raisonnement se développera. C'est le cœur du message chrétien, celui qui montre l'implication de Dieu en personne dans son action de réconciliation, de justification et de salut. Cette expression de « Dieu avec nous » traduit un choix de la part de la divinité, qui se concrétise dans l'agir de Jésus-Christ. Ce choix révèle l'histoire entre Dieu et l'homme et la décision prise en faveur de ce dernier. L'être humain détient une place toute particulière dans le dessein salvifique manifesté par le devenir homme de Dieu. Pour Barth, Dieu n'a pas décidé de devenir autre chose qu'homme et en le devenant il désigne

[1] KD IV/1, p. 4 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 5.

l'être humain comme une créature particulière distinguée de toutes les autres[2]. Malgré le fait que Dieu est le créateur de toute chose, et qu'il manifeste toute sa bonté pour toutes ses créatures, l'homme garde à ses yeux une place éminemment singulière, à un tel point que « parmi toutes les créatures qui existent, c'est à l'homme qu'il s'intéresse »[3]. En fait, le théologien suisse ne fait qu'expliciter le choix de Dieu manifesté à travers l'acte d'incarnation tel qu'il est raconté dans les Écritures. Il y a un fait historique à partir duquel l'homme est mis sur un piédestal en bénéficiant d'un traitement de choix et d'une intention spéciale. Or, si l'homme jouit d'une place privilégiée dans le projet divin, c'est parce que Dieu a décidé de s'associer et de se lier à lui : « Car ce que Dieu fait de l'homme et pour l'homme comme Créateur provient de ce qu'il s'est associé et s'est engagé *(verbunden, verpflichtet)* envers lui dès l'origine, parmi toutes les autres créatures – de ce qu'il s'est choisi et déterminé *(bestimmt)* lui-même en sa faveur »[4]. L'être humain se distingue des autres créatures par le choix accompli par Dieu et qui est révélé en Jésus-Christ dans les Écritures.

Cependant, Barth ne donne pas d'explication concernant ce choix. Plusieurs questions demeurent et semblent être sans réponse. Il n'explique pas pourquoi Dieu favorise l'homme, pourquoi il se détermine par rapport à l'être humain et pourquoi la décision divine est en faveur de cette créature et non pas d'une autre. Il semble qu'il refuse de s'aventurer dans des sphères qui relèvent de la pure spéculation et de la mythologie. Il ne veut s'attarder que sur ce que l'histoire biblique nous montre et nous permet de connaître. Or, selon elles, en devenant homme, Dieu se décide pour l'être humain et en sa faveur, le distinguant de toute autre créature. C'est une réalité biblique qui vient à nous et qui s'y impose. Toute spéculation sur le pourquoi ne peut qu'émaner de l'imaginaire et de la fantaisie humaine. C'est pourquoi c'est un évènement qui fonde la légitimité et le droit de dire quelque chose sur l'histoire entre Dieu et l'homme. Justement, la réconciliation, la justification et le salut, ne peuvent être pour Barth qu'une histoire de Dieu *avec* l'être humain :

« De plus, la justification de l'homme par Dieu est un évènement qui se passe entre Dieu et l'homme : non pas donc une relation statique entre leur être, mais leur être engagé dans un mouvement déterminé (bestimmten Bewegung) qui, comme tel, ne saurait être rendu par deux images juxtaposées et que l'on pourrait contempler. Elle est une histoire de Dieu avec l'homme (Geschichte Gottes mit dem Menschen) , et ce qui est double mais aussi un en elle,

[2] KD IV/1, p. 37-39 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 37-39.
[3] KD IV/1, p. 38 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 37.
[4] KD IV/1, p. 38 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 38.

c'est : en haut (oben), la justice et la grâce du Dieu qui condamne et acquitte, tue et fait vivre – et, en bas (unten), la sombre origine et le but clair de l'homme qui connaît le jugement : le passage, la marche de cet homme d'hier à demain, de son injustice passée et liquidée, c'est-à-dire de sa propre mort, à une justice et une vie nouvelles »[5].

La relation entre Dieu et l'être humain telle qu'elle est explicitée dans l'histoire biblique va dans un sens bien précis. C'est l'histoire d'un évènement impliquant deux êtres engagés à travers leur relation mutuelle, c'est l'histoire de *Dieu avec l'homme*. Il est important de noter que la question de la révélation de Dieu à travers l'histoire scripturaire, c'est-à-dire la révélation de la justification de l'homme, qui se trouvait dans un passé *obscur* et qui désormais, grâce à l'action de Dieu, est tourné vers un avenir *clair*, révèle en même temps l'être de Dieu : un être engagé. Barth revient, sans cesse, sur la question du statisme et de la neutralité divine. La relation entre l'humanité et la divinité, le choix de Dieu de justifier l'être humain, montre et prouve l'implication de la personne même de Dieu dans l'histoire et manifeste en même temps son être-en-action, qui est loin de la conception classique d'une divinité neutre et immobile qui ressemble beaucoup plus aux idoles, aux contes légendaires et aux récits spéculatifs de la philosophie qu'au Dieu vivant de la Bible. Ainsi, le choix que Dieu fait en faveur de l'homme, à travers l'histoire de la réconciliation, de la justification et du salut, manifeste l'identité véridique de la divinité. C'est ce choix, cette décision d'être « avec nous », qui marque cette séparation entre le vrai Dieu et les fausses divinités.

En outre, cette décision ne marque pas uniquement l'identité « extérieure » de Dieu, mais révèle aussi son identité interne. Le texte que nous venons de citer reprend un schéma que nous avons rencontré au chapitre précédent. Il s'agit du *haut* et du *bas*. Ce sont les mêmes mots utilisés par Barth pour marquer la distinction intratrinitaire du Dieu unique. Le haut identifie le Père et le bas identifie le Fils. Le recours à cette image « d'en haut » et « d'en bas » ne peut que confirmer que l'histoire de Dieu avec l'homme se déroule à l'intérieur de la divinité entre le Père et le Fils, c'est-à-dire entre le Père et Jésus-Christ[6], et montre de la sorte que l'histoire entre Dieu et l'homme « à l'extérieur » est une histoire qui se trouve déjà en Dieu « à l'intérieur ». Cette même idée sera aussi reprise dans l'un des tout derniers volumes de KD, montrant que c'est un développement cohérent dans la pensée du dernier Barth : « il s'en remet à lui (l'homme) inconditionnellement – comme s'il avait affaire, non pas à un homme, mais à son semblable. Dieu ne veut pas être dans les lieux très hauts sans être en

[5] KD IV/1, p. 608 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 202.
[6] Nous aurons à revenir davantage, plus loin, sur l'identification entre le Fils et Jésus-Christ.

même temps entièrement dans l'abîme. Il ne veut pas être Dieu sans l'homme Jésus : il ne veut l'être qu'avec lui »[7]. Il faut signaler que c'est cet ancrage historique de *l'homme Jésus* qui marque la distinction entre ce qui est légendaire et ce qui ne l'est pas et qui empêche d'accuser Barth de faire de la mythologie ou encore de la spéculation. La relation entre le Père et son Fils et la relation entre Dieu et l'homme échappent à la mythologie grâce à l'appui historique de la vie de Jésus de Nazareth manifesté dans les Écritures.

L'idée que la relation entre Dieu et l'homme se déroule au sein même de la divinité est renforcée davantage par les multiples passages dans lesquels le théologien bâlois évoque « l'éternité » du choix de Dieu d'être avec l'homme. Il écrit : « Mais, en même temps, il s'affirme comme le Dieu de l'homme – comme le Dieu qui s'est lié à lui de toute éternité *(von Ewigkeit)*... Il ne se dément en rien lui-même en tout cela »[8]. Quelques pages plus loin il ajoute : « Oui, *(Jawohl)* c'est bien le cas ! Dieu a voulu coexister *(Koexistenz)* de toute éternité avec l'homme ; librement, en son Fils et Parole éternelle *(ewigen)*, il n'a pas estimé indigne de lui de le faire »[9]. Il écrit aussi dans un autre passage central :

« Ce qui se produit, en l'occurrence, c'est certainement aussi et d'abord une détermination de l'essence divine (eine Bestimmung des göttlichen Wesens)... Ce n'est pas l'homme que Dieu choisit et détermine en premier lieu, mais d'abord et avant tout lui-même : dans son décret éternel (ewigen Ratschluss), il décide de se tourner vers l'homme, et cela de telle manière qu'il devient homme lui-même et qu'il exécute ensuite cette décision dans le temps (dann in dessen Ausführung in der Zeit). Dieu se choisit et se détermine afin d'être le Dieu de l'homme »[10].

Le choix d'être un *Dieu avec l'homme* représente pour Barth un *décret* dont la décision se trouve en Dieu lui-même de toute éternité. C'est lui qui se *détermine d'abord et avant tout* en se liant à l'homme, réalisant ainsi son *essence divine*. Même plus, c'est une « coexistence » comme si Dieu n'existait qu'avec l'homme et *vice versa*. C'est sûr que Barth va très loin dans ce qu'il écrit, mais il le dit avec beaucoup de force et d'insistance. C'est d'ailleurs en le ponctuant d'un *oui, c'est bien le cas* qu'il expose sa position. Il y a forcément une élaboration théologique qui sort de l'ordinaire et nécessite une attention particulière, tout

[7] KD IV/3, p. 438 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 14. Nous aurons à revenir, dans la deuxième partie de notre travail, sur l'idée qu'en l'homme Jésus, il y a l'accomplissement effectif du *Dieu avec nous*.
[8] KD IV/1, p. 593 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 189.
[9] KD IV/1, p. 598 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 193.
[10] KD IV/2, p. 92 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87.

en ayant à l'esprit que les expressions et les mots choisis par lui semblent bien correspondre à la forme de sa pensée. *Dieu avec l'homme* se comprend comme étant une décision *éternelle* de *coexister* avec l'humain, où Dieu se *détermine* lui-même en se déterminant pour l'homme, révélant ainsi son identité véridique.

Deux autres idées doivent aussi être soulignées. La première touche à cette notion d'« intérieur » et d'« extérieur ». La décision éternelle d'être le Dieu de l'homme est prise à l'intérieur de Dieu avant d'être « exécutée » à l'extérieur. Mais ce qui est le plus important, et c'est la deuxième idée, c'est le devenir homme de Dieu qui est clairement et nettement affirmé comme étant réalisé avant l'exécution dans le temps. L'incarnation se réalise en Dieu lui-même avant de s'extérioriser au dehors. Dieu *devient homme* avant le temps. C'est ici même que cette notion d'intérieur et d'extérieur trouve le sommet de sa signification. Si elle est si importante, c'est parce qu'elle touche précisément au devenir homme de Dieu. C'est l'humanité de Dieu, Jésus de Nazareth, qui semble exister en Dieu avant l'entrée dans le temps. Nous n'allons pas, à ce stade de notre recherche, développer davantage cette idée, mais nous aurons à y revenir, plus longuement, en abordant la question de la christologie. Nous reviendrons aussi, au même moment, sur la question du rapport entre éternité et temps. Nous ne faisons, maintenant, qu'attirer l'attention sur un point déterminant de notre travail. Il y a une telle concentration christologique que tout tourne autour de Jésus-Christ et qu'une meilleure compréhension de ce rapport Père-Fils passe impérativement par la compréhension du Christ que fait Barth dans KD IV.

Notre auteur va encore plus loin. Dieu ne peut pas être le Dieu véridique et authentique en dehors de cette relation éternelle à l'homme. C'est l'être humain qui est le critère et la norme qui définit la différence entre l'idole et le Dieu vivant. Un Dieu *« en soi »* et *« pour soi »* ne peut être que cette « idole »[11] et le fruit de notre propre imagination. Il ne sert strictement à rien de parler de Dieu sans parler de l'homme, car « Dieu sans le prochain est précisément une illusion et un mythe ; fût-il le Dieu de l'Écriture sainte, fût-il invoqué comme Yahvé et le Père de Jésus-Christ, il n'est qu'une idole à laquelle on ne peut pas croire »[12]. Le vrai Dieu n'est Dieu qu'en rapport à l'être humain : « Dieu est Dieu dans son union avec l'essence humaine de Jésus-Christ (et donc avec notre essence) »[13] et « Dieu

[11] KD IV/2, p. 431 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 9.
[12] KD IV/2, p. 499 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 73.
[13] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 105.

n'existe pas sans son humanité »[14]. Tout simplement, pour Barth, « il n'existe pas de Dieu sans l'homme *(keine Menschenlosigkeit Gottes)* »[15].

C'est à partir de cette dernière phrase que Jüngel fut le premier à attirer l'attention sur cette réalité dans KD IV. D'ailleurs, il développe son interprétation dans un article[16] qui a pour titre cette phrase même, en expliquant amplement son contexte et la signification qu'elle porte à ses yeux. Il précise que « penser Dieu contre toute idée de Dieu » a été le travail majeur de Barth[17]. Il revient aussi sur la détermination « éternelle »[18] de Dieu par rapport à l'homme, en indiquant que c'est l'idée qui fait sortir la notion de la divinité de la « conception métaphysique »[19]. Un Dieu sans l'homme est une idole, une idée spéculative mythique et légendaire, appelée à disparaître. Il attire, par ailleurs, l'attention sur l'importance de la différence ontologique entre la divinité et l'humanité. Parler de la détermination éternelle de Dieu par rapport à l'être humain n'induit pas, chez Barth, la disparition de la divinité au profit de l'humanité. « Toute théologie honnête lutte pour la juste distinction de Dieu et de l'homme. Elle doit se battre pour cette distinction... Au fond la théologie de Barth n'est absolument rien d'autre que l'effort de distinguer correctement entre Dieu et l'homme »[20]. Quand Barth évoque l'éternel rapport entre Dieu et l'être humain, il n'est pas en train de trahir les intuitions des premiers développements théologiques de sa pensée sur Dieu. Il n'est pas non plus en train de tomber dans l'autre extrême où, comme chez Hegel, le divin se perd dans l'humain. La distinction d'essence entre Dieu et l'homme reste au cœur de sa théologie en même temps que leur *coexistence* mutuelle est affirmée[21]. Nous aurons à revenir fréquemment sur cette question, en essayant de faire, au fur et à mesure, la part des choses.

[14] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 106.
[15] KD IV/3, p. 133 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 128.
[16] Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., p. 195-220. Cet article est la traduction de l'original allemand : « ... keine Menschenlosigkeit Gottes... » Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus.
[17] Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., p. 202.
[18] Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., Jüngel écrit : *« Ainsi, il y a diabolisation de Dieu, selon Barth, dans toute idée de Dieu qui ne pense la dimension divine de Dieu que comme un être absolu et non pas, en même temps, comme un rapport de cet être à l'homme, pensé depuis toute éternité »*, p. 209.
[19] Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., *« Il y a là une attaque contre la conception métaphysique de Dieu, et il ne peut guère y en avoir de plus aiguë »*, p. 207.
[20] Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., p. 210.
[21] Dans un article sur l'opposition barthienne au théisme classique, Don Schweitzer adresse plusieurs critiques à l'encontre de la compréhension de Dieu telle qu'elle est proposée par Barth dont la plus importante, à ses yeux, est justement ce lien entre la divinité et l'humanité. D'après Schweitzer une telle idée semble compromettre la transcendance de Dieu par rapport à sa création, Don SCHWEITZER, « Karl Barth's Critique of Classical Theism »…, p. 231-244. C'est une critique à laquelle on aura à y revenir ultérieurement.

3.1.2. Le partenaire de l'homme

Le choix d'être un « Dieu avec nous » représente un engagement total de la part de Dieu dans son agir et manifeste ainsi une « participation » *(Teilnahme)* réelle et effective à la vie et à l'être de l'homme[22]. Le Seigneur ne se contente pas de donner le salut, mais se donne lui-même dans son agir réconciliateur et justificateur, marquant ainsi l'entrée de son être dans l'histoire. Celle-ci n'est pas l'histoire de Dieu d'un côté et puis celle de l'homme de l'autre, mais elle est « une histoire commune »[23] qui permet à leur « coexistence mutuelle » de devenir ainsi un évènement unique, singulier et sans pareil. Dieu décide « d'être l'associé *(Genossen)* et l'ami de l'homme »[24] et risque son existence pour celui qui, désormais, est son « partenaire dans l'alliance *(für seinem Bundesgenossen)* »[25]. Il ne s'agit pas, uniquement, d'un regard bienveillant de Dieu pour l'homme. Il ne s'agit pas non plus d'une distinction de l'humain par rapport aux autres créatures. Il s'agit d'un changement radical dans la compréhension de la divinité. En étant le « Dieu avec nous », ce n'est pas seulement l'homme qui est touché par cet engagement, mais justement aussi celui qui s'engage. En choisissant d'être avec nous, Dieu participe lui-même à la réconciliation, à la justification et au salut. Faire de l'homme son partenaire implique une participation de l'homme à la divinité[26] mais aussi et surtout une participation de Dieu à l'humanité. Le fait qu'il devienne partenaire de l'homme a des conséquences sur sa vie même et cela induit et signifie « que son histoire se déroule désormais comme une histoire du monde, et qu'ainsi elle se trouve soumise à toutes les tares et à tous les dangers de cette histoire »[27]. Dieu met « sa vie en jeu »[28].

Cependant, il est très important de rappeler, encore une fois, qu'en parlant de partenaire dans l'alliance, Barth évoque un partenariat entre le Créateur et une créature. Être avec nous en devenant notre partenaire, en se risquant soi-même et en acceptant toutes les vicissitudes de l'histoire, ne remet pas en question la différence d'essence entre lui et nous. Le Créateur reste premier et la créature continue à être seconde. C'est en maintenant cette

[22] KD IV/1, p. 13 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 13. Il s'agit, dans ce point, d'évoquer uniquement la participation de Dieu à l'humanité. Nous verrons lors de la deuxième partie, que la notion de participation, se réalise en la personne de Jésus-Christ à travers un double mouvement de descendance et d'ascendance. Ce n'est que dans la troisième partie que nous aborderons l'importance de la participation de l'humain à la divinité.
[23] KD IV/1, p. 5 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 6.
[24] KD IV/1, p. 53 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 52.
[25] KD IV/1, p. 76 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 74.
[26] Nous aborderons cette question de la participation de l'homme à Dieu dans la troisième partie. Nous signalons, au passage, qu'il ne s'agit pas d'une divinisation de l'être humain.
[27] KD IV/1, p. 236 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 227.
[28] KD IV/1, p. 76 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 74.

distinction ontologique que Barth aborde sa notion de partenariat, en insistant sur le lien inextricable entre Dieu et l'homme. Il écrit :

« Il nous faut mettre en évidence la dernière notion utilisée, parce qu'elle est capitale pour la pensée d'aujourd'hui : ce qui a été, est et sera d'abord en Dieu, et non pas dans ce que nous connaissons ou croyons connaître de lui, c'est une histoire de partenariat (Geschichte in Partnerschaft). Non pas l'histoire d'un être solitaire, donc. Dieu n'a jamais été solitaire... Dieu a toujours été un partenaire (Partner) : le Père pour le Fils, le Fils pour le Père. Et ce qui a été, est et sera d'abord en Dieu lui-même, c'est une histoire de partenariat : le cercle fermé de la connaissance du Fils par le Père et du Père par le Fils, cercle qui d'après Mt 11, 27[29]*, ne peut s'ouvrir que du dedans, lorsque le Fils fait participer (teilnehmen) un être humain à cette connaissance par sa révélation »*[30].

L'idée que *Dieu avec nous* représente une *histoire commune* entre la divinité et l'humanité est renforcée davantage par ce qui vient d'être cité. En parlant d'histoire de Dieu, il n'est pas pensable qu'il s'agisse d'un *être solitaire*, seul et dépourvu de relation. Mais au contraire, il s'agit *toujours* d'*un partenaire* : l'*histoire commune* est *une histoire en partenariat*[31]. Celle-ci est même indispensable pour une pensée nouvelle et moderne. Il n'est pas possible de croire en un Dieu solitaire et il n'est pas possible, non plus, de concevoir une divinité en dehors de toute relation. Or, le refus de cette solitude s'exprime à travers la relation du Père à son Fils. Justement, c'est ici que réside toute la problématique. Ce qui semble, encore une fois, se dégager de la plume de notre auteur, c'est de comprendre cette relation intradivine grâce à la présence d'*un être humain* particulier. Nous venons juste de voir, plus haut, que pour Barth, la divinité n'est pensable que dans son rapport à l'humain et que Dieu sans l'homme ne serait qu'une simple idole fruit de la fabrication de nos mains et de notre imagination. Nous avons aussi déjà indiqué, dans le chapitre précédent, que la conception de mode d'être empêchait le théologien bâlois de parler de relation entre le Père et

[29] *« Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler ».*
[30] KD IV/2, p. 384-385 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 366-367.
[31] B. Bourgine a mis en évidence l'importance de cette notion chez Barth dans KD IV et son implication pour l'être même de Dieu ; voir *L'herméneutique théologique...,* principalement les p. 328-336. Nous faisons nôtre le passage suivant : *« Le fait de présenter Dieu comme "histoire en partenariat" (Geschichte in Partnerschaft) et de penser Dieu lui-même comme historique (geschichtlich) revêt ici une signification précise. Il s'agit de penser, au niveau de l'être même de Dieu, la possibilité pour lui d'entrer dans des relations historiques concrètes avec l'être humain. Il s'agit de rendre compte de la* structure relationnelle *de l'être trinitaire de Dieu, tel qu'il s'atteste dans son œuvre de révélation et de salut, dans l'unité de la divinité et la pluralité des modes d'être »*, p. 335-336.

le Fils indépendamment de l'homme Jésus, car le Père et le Fils sont la même et seule « personne »[32] divine. Pour Barth, seul l'homme Jésus, cet être humain particulier, peut nous donner la légitimité de parler de relation intratrinitaire entre deux partenaires. S'il y a *une histoire en partenariat,* celle-ci n'existe qu'entre le Père d'un côté et le Fils uni à Jésus de l'autre, et représente ainsi « la vie de Dieu qui précède et domine toute vie créée »[33].

Nous retrouvons là encore ce schéma d'intérieur et d'extérieur. L'histoire en partenariat existe en Dieu avant de se manifester en dehors de lui. La vie en Dieu, qui est la vie entre le Père et le Fils, implique la présence d'un être tout particulier qui *participe* au Fils. Cet *être humain* qui se distingue des autres est « l'homme royal »[34] qui occupe une place singulière dans la pensée barthienne de KD IV. C'est la présence de cet homme qui fera la différence entre la divinité telle qu'elle est comprise par notre auteur et l'idée classique de Dieu. Nous verrons, plus loin aussi, que tout l'enjeu de cette nouvelle pensée sur Dieu dans KD IV trouve son originalité dans le rapport entre « cet homme » et le Fils d'une part, et le rapport entre « cet homme » et l'humanité d'autre part. À ce stade de notre travail, nous nous contentons de ce que nous venons de dire. Cet *être humain particulier,* cet *homme royal*, sera défini plus loin quand nous aborderons la christologie barthienne. Nous attirons, encore une fois, l'attention sur le fait que, pour Barth, la relation entre Père et Fils nécessite toujours la présence d'*un être humain* particulier.

Qu'il s'agisse de *« Teilnahme »,* de *« Bundesgenossen »* ou encore de *« Partnerschaft »,* le « Dieu avec nous » implique la participation de l'être même de Dieu dans l'histoire du salut. Ainsi, cette histoire, qui est commune à Dieu et à l'homme, manifeste l'engagement total de la divinité dans le temps et révèle les répercussions qu'elle a sur l'être trinitaire lui-même. Cependant, l'agir divin n'est pas uniquement la révélation d'un *Dieu avec nous,* mais représente aussi une action beaucoup plus généreuse qui se manifeste à travers la notion du « Dieu pour nous ». C'est le sujet de notre prochain point, dans lequel nous allons voir comment Dieu, au-delà d'une simple présence au sein de l'humanité, agit en solidarité totale avec l'homme. Une solidarité qui va jusqu'à la substitution, où Dieu prend la place de l'être humain condamné.

[32] Nous rappelons que la notion de *personne* est à comprendre, chez Barth, dans le sens moderne de conscience de soi et à travers sa dimension juridique. Voir KD IV/1, p. 69 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 67, cité plus haut.
[33] KD IV/2, p. 385 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 367.
[34] Nous allons nous attarder longuement sur cette notion de *« l'homme royal »* dans le second chapitre de la partie consacrée à la christologie.

3.1.3. Solidarité et substitution

Face à l'homme, Dieu refuse la neutralité[35], refuse l'indifférence et met tout son « honneur à ne pas abandonner la créature humaine »[36]. Il manifeste ainsi qu'en devenant un Dieu *avec* nous, il exprime un agir en notre faveur et pour notre « cause »[37]. Il y a une situation de « détresse radicale »[38] dans laquelle l'être humain se trouve, et « une menace de mort »[39] de laquelle Dieu veut nous libérer. La réconciliation et le salut de l'être humain, en Christ, révèlent que l'action de Dieu était, effectivement, tournée entièrement vers nous, qu'elle est *« pro nobis »* et que, en même temps, et à travers cette action, Dieu lui-même se révèle et manifeste la réalité et l'authenticité de sa nature. Or, cette révélation de « Dieu pour nous » est accomplie grâce aux trois moments de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection, ce que nous avons développé dans le second chapitre. Le « pour nous » montre la raison d'être de ces trois moments clés de l'histoire en partenariat entre Dieu et l'humain.

Premièrement, Dieu manifeste sa solidarité dans l'évènement de l'incarnation, à travers lequel « il est clair qu'il a pris sur soi de partager avec l'humanité la place qu'elle occupe, la condition qui est la sienne, bref, de faire de la situation humaine sa propre situation »[40]. Deuxièmement, il la manifeste à travers sa passion qui est intimement liée à l'acte d'abaissement :

« Mais l'abaissement de Dieu en son Fils est authentique et réel, et c'est pourquoi toute réserve sur sa solidarité avec nous est exclue d'emblée. En Jésus-Christ – et tout le reste dépend de cette présupposition – Dieu est devenu le frère de l'homme : avec l'homme, il est menacé, affligé et tenté ; avec l'homme, il est pris dans le grand courant qui mène à l'abîme, à la mort, au néant, c'est-à-dire à la suppression de son être (der Aufhebung seines Seins). Il crie avec lui – mais tout autrement que lui, parce qu'il sait mieux que quiconque combien il y a lieu de le faire : « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »[41].

Être *avec* l'homme est un acte de *solidarité* dans lequel Dieu en personne subit entièrement ce que l'homme subit. C'est un acte dans lequel nous retrouvons ce désir de la

[35] KD IV/1, p. 39 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 37.
[36] KD IV/1, p. 84 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 82.
[37] KD IV/1, p. 11 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 11 : *« "Dieu avec nous" proclame que Dieu s'est fait homme, pour assumer comme tel, mais dans sa souveraineté de Dieu, la cause qui est la nôtre ».*
[38] KD IV/1, p. 235 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 227.
[39] KD IV/1, p. 235 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 227.
[40] KD IV/1, p. 235 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 227.
[41] KD IV/1, p. 236 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 227-228.

divinité de partager le sort de l'humanité. Dieu devient ce que nous sommes pour exprimer son soutien à notre condition. Il assume notre état et fait sienne notre situation. Cependant, la solidarité divine dépasse le seul fait de s'incarner et s'exprime surtout à travers la solidarité de la souffrance : « c'est dans la passion de Jésus-Christ uniquement, que cette action est l'action de Dieu pour nous. Toute la vérité de notre expérience humaine *(Daseinserfahrung)* de nature chrétienne en dépend »[42]. Dieu ne se contente pas de s'abaisser, mais va jusqu'au bout de cet abaissement et montre ainsi qu'il assume réellement notre situation catastrophique qui est dominée par la *mort* et le *néant*. Dieu est *Dieu pour nous* car, au-delà de la participation à notre *être*, il participe aussi à la *suppression (Aufhebung)* de cet *être*. L'utilisation du terme *« Aufhebung »*, traduit ici par *suppression*, ne peut que renvoyer à Hegel[43]. Le terme a déjà été utilisé par Barth en KD I pour qualifier le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique[44] et peut exprimer plusieurs sens. Toutefois, qu'il s'agisse d'un sens positif ou d'un sens négatif, qu'il s'agisse d'une pure annulation de l'être ou d'un simple dépassement, l'objectif de Barth semble être de suggérer un changement de situation. Dans un premier moment, « il y a l'être », puis dans un second moment, « il n'y a pas l'être ». Ce qui est important, c'est que Dieu vit, en lui-même, ces deux moments fondamentaux de la vie de l'être humain. L'angoisse du *néant* et de la non-existence est une expérience au cœur de l'homme. Dieu partage cette expérience qui devient, à son tour, au cœur de la relation intratrinitaire.

C'est pourquoi, *l'abîme* que nous avons déjà rencontré plus haut, en parlant de la relation du Père à son Fils, prend une dimension significative nouvelle et très importante. Il indique, d'abord, que s'il existe en Dieu, c'est précisément parce qu'il existe en l'homme et parce que Dieu veut être, totalement et radicalement, solidaire de l'homme. Ensuite, il indique

---

[42] KD IV/1, p. 274 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 263.

[43] Nous reprenons le célèbre texte dans lequel Hegel définit le terme *« Aufhebung »*, afin de permettre au lecteur d'avoir sous les yeux l'interprétation hégélienne : *« Par "aufheben", nous entendons d'abord la même chose que par "hinwegräumen"* (abroger), *"negieren"* (nier), *et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc. sont "aufgehoben"* (abrogées). Mais, en outre, *"aufheben" signifie aussi la même chose que "aufbewahren"* (conserver), *et nous disons en ce sens, que quelque chose est "wohl aufgehoben". Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas aller faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple "ou bien – ou bien" propre à l'entendement »*, G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques...*, p. 530.

[44] KD I/1, p. 178 = *Dogmatique*, fasc. 1, p. 167 : *« C'est justement afin de décrire la suppression (Aufhebung) de la distinction, afin de traiter ce sujet-là, qu'il faut commencer par distinguer »*. E. Durand refuse la compréhension de *« Aufhebung »* dans le sens d'annulation, comme le suggère la traduction française, et lui préfère le sens de dépassement, « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth »..., 236-237. Personnellement, nous continuons à utiliser *« Aufhebung »* dans le sens de suppression et nous utilisons *« Überwindung »* dans le sens de dépassement. Nous y reviendrons sur cette distinction au dernier chapitre en analysant la pneumatologie barthienne.

l'état de la relation entre le Père et son Fils. Nous avons déjà signalé que le Père vit l'état de l'abîme lors de l'incarnation alors que le Fils le vit lors de la crucifixion. Or, l'abîme dont il est question ici ne renvoie plus à ce qui est propre à chacun, mais à ce qui les unit, au rapport entre eux, c'est-à-dire à cette souffrance du Fils qui est en lien avec l'état d'abandon par le Père. À travers la souffrance de l'homme et à travers la solidarité de Dieu envers l'humain, se manifeste ainsi cette relation entre Jésus-Christ et son Père. L'abandon dont l'homme peut faire l'expérience devient au cœur de la relation de Jésus à Dieu, révélant ce fossé qui se trouve, désormais, entre eux. Il y a donc une souffrance touchant le Père, une souffrance touchant le Fils, une souffrance touchant l'homme, et une quatrième souffrance qui exprime l'état de la relation entre le Père et le Fils. L'abîme que l'être humain peut connaître dans sa vie est à l'origine de celui du Père, de celui du Fils et aussi de celui de la relation entre eux. Le Père souffre, le Fils souffre et leur relation mutuelle en souffre aussi.

Cependant, ce qui étonne le plus, c'est que Barth ne voit pas à travers cet abîme relationnel entre le Père et son Fils la présence de l'Esprit[45]. Il balise le chemin mais prendra un autre sentier. Le Saint Esprit est, pour Barth, la relation entre le Père et le Fils, et pourtant il n'est pas identifié par la troisième forme d'abîme, ce qui aurait pu donner à la réflexion trinitaire une dimension beaucoup plus large et qui aurait pu, aussi, faire sortir les relations intratrinitaires du binôme Père-Fils, pour intégrer davantage l'Esprit. Cela aurait pu donner plus de cohérence aux relations entre les trois modes d'être. Malgré une totale prise en compte de la réalité du Saint Esprit dans la Trinité, Barth a beaucoup de mal à faire une élaboration théologique de ce troisième mode d'être. Jamais l'Esprit n'aura, en KD IV, un développement théologique qui puisse égaler celui du Père et celui du Fils. La présence de l'Esprit Saint reste en deçà des attentes théologiques. Nous aurons à y revenir, à la fin de notre travail, sur le rôle de l'Esprit dans KD IV.

Il faut ajouter un autre élément important pour la suite de notre recherche. Quand Dieu assume notre situation, il le fait jusqu'au bout et subit en conséquence des effets significatifs. En Jésus-Christ, il n'y a pas uniquement la souffrance d'un homme mais aussi celle du Dieu uni à cet homme. Donc, pour Barth, il y a une différence de qualité entre la souffrance de l'homme en général et celle de Jésus-Christ. Ce dernier assume la situation de l'homme, mais il l'assume différemment de lui. Cette différence a pour origine la connaissance dont le Christ bénéficie. Contrairement à l'humain, il a une conscience beaucoup plus importante de la

[45] Nous retrouverons, dans le dernier chapitre, la réflexion barthienne sur l'Esprit Saint. Nous anticipons en indiquant que, dans KD IV, l'Esprit est toujours pensé, en parlant des relations intratrinitaires, comme étant celui qui assure la relation entre le Père et le Fils.

situation d'abandon, qui fait en sorte que l'effet soit vécu d'une façon plus intense, voire plus violente et même plus catastrophique[46].

Troisièmement, Dieu manifeste le *pour nous,* surtout, dans l'évènement de la résurrection. Celui-ci accomplit ce qui a déjà été « accompli »[47] lors de l'incarnation et de la mort de Dieu :

« Jésus-Christ est ressuscité des morts. Cela signifie : sorti vivant de l'immense armée des gens morts... fermant l'abîme (Abgrund) entre lui et nous, il n'a pas seulement été ce qu'il a été pour le monde, pro nobis *et* pro me*, et il n'a pas seulement fait ce qu'il a fait comme Fils de Dieu et Fils de l'homme, mais dans cet être et ce faire, justement, il est apparu, il s'est montré et démontré comme le Vivant au-delà des limites de sa mort »*[48].

Le sommet de l'action révélatrice est l'évènement de la résurrection. Et c'est dans cet évènement que se trouve, aussi, le sommet du « pour nous ». Car, c'est à travers la résurrection que la vie détient, irrévocablement, sa victoire sur la mort et que *l'abîme* est définitivement fermé et vaincu. La résurrection marque le dépassement du fossé qui existe dans la relation entre Dieu et l'homme, et, entre le Père et le Fils. Le péché qui séparait la divinité de l'humanité et qui était à l'origine de la déchirure entre le Père et son Fils est, une fois pour toutes, éliminé par cette action de résurrection. C'est la *fermeture de l'abîme* entre Dieu et l'homme, entre le Père et le Fils et c'est la preuve qu'il est le *Vivant au-delà des limites de la mort*. C'est la preuve, aussi, que Dieu désire pour l'homme ce qu'il désire pour lui-même « afin que nous ne soyons pas perdus, mais que nous ayons la vie éternelle »[49].

Barth est très clair. Si Dieu a agi de la sorte, c'est à cause du péché de l'homme et de sa misère. Parce que l'homme s'est éloigné de Dieu, le Fils s'éloigne du Père et parce que l'humain se trouve dans un état lamentable, le Fils s'est trouvé lui aussi dans cet état. Cependant, cette situation d'éloignement et de détresse n'a d'autre objectif que la donation de la vie tout entière. Dieu partage avec l'homme ce qu'il a de plus cher. Il accepte de participer

[46] Nous anticipons ici sur la deuxième partie en signalant une différence entre l'expérience de l'homme Jésus et celle de l'humanité en général, ce qui est, en KD IV, capital dans la relation Père-Fils. Nous y reviendrons en détails au cinquième chapitre.

[47] Barth écrit : *« Dans sa vie et sa mort comme telles, c'est-à-dire déjà avant l'évènement de la résurrection, Jésus-Christ était ce qu'il était : l'élu de Dieu en qui et avec qui les siens sont aussi élus, le vrai Dieu et le vrai homme non seulement pour soi mais en vue de la réconciliation du monde, le souverain sacrificateur et le roi* pro nobis *et* pro me*... tout était accompli. Mais cet accomplissement, c'est-à-dire le changement opéré par le Christ, de la situation entre Dieu et l'homme, serait demeuré complètement enfermé en lui sans l'évènement qui a suivi sa vie »*, KD IV/3, p. 325 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 309.

[48] KD IV/3, p. 326-327 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 310.

[49] KD IV/1, p. 234 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 226.

à sa misère et en échange il lui donne sa vie éternelle en partage. Dieu quitte son chez lui et « se hâte »[50] pour partir vers l'homme, c'est-à-dire à l'étranger, afin que l'homme puisse rentrer chez lui[51]. C'est dans cette relation de partage et d'échange que réside la possibilité et l'accomplissement du « pour nous », un échange qui n'est envisageable et réalisable que dans l'action où Dieu en Jésus-Christ se met « à la place des hommes »[52] pour les sauver. Se substituer à l'être humain, meurtri par le péché, est la pointe vers laquelle tend le *« pro nobis »* : « "Jésus-Christ pour nous" veut dire : Jésus-Christ, le seul homme véritable qui, avec l'autorité et la compétence du seul vrai Dieu, s'est mis à notre place, à la place des hommes, afin d'opérer notre réconciliation avec Dieu, c'est-à-dire notre salut, sans aucune collaboration de notre part »[53].

Barth reste intransigeant concernant sa compréhension du salut : c'est Dieu, et uniquement lui, qui sauve et qui réconcilie, l'homme ne participe pas à cette action et n'y *collabore* même pas « quelle que soit notre réponse à la question qu'il nous pose »[54]. L'évènement de la réconciliation accomplit en Christ, où l'homme ne fait que le recevoir[55], représente une action de substitution[56], où Dieu *prend la place* de l'homme pécheur et condamné. C'est dans cette logique, où le Dieu « pour nous », le Dieu solidaire, qui devient un Dieu « à la place de nous »[57], un Dieu de substitution, que l'action du salut prend tout son sens et devient réellement et véridiquement un agir salvifique. Toutefois, en parlant du Dieu qui se substitue à l'homme, il s'agit du Dieu en Christ, c'est-à-dire de celui qui est à la fois *Dieu* et *homme*. C'est Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui se substitue à nous et prend notre place, car personne d'autre n'aurait pu accomplir cette action, et ceci pour deux raisons principales. Premièrement, parce qu'il se substitue à nous en tant que juge grâce à sa nature divine : « Jésus-Christ a été et est pour nous parce qu'en tant que juge il a pris notre place »[58]. Et deuxièmement, parce qu'il se substitue à nous en tant que condamnés par le péché, grâce à

[50] KD IV/1, p. 233 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 224.
[51] KD IV/2, p. 21 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 20.
[52] KD IV/1, p. 252 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 242.
[53] KD IV/1, p. 252 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 242.
[54] KD IV/1, p. 252 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 242.
[55] Nous verrons, dans la troisième partie, comment et à quoi l'homme participe quand il répond à l'appel de Dieu.
[56] Tout récemment, il y eut deux participations concernant la théologie de la substitution. La première est un article de Ken Yamamoto sur l'intérêt de ce thème dans la théologie allemande. L'auteur ne traite que des auteurs nouveaux, mais cite le nom de Barth parmi ceux qui ont pris au sérieux cette idée, KEN YAMAMOTO, « Il prend notre place… », p. 383-404. Et la deuxième est un chapitre du livre d'E. Durand *L'offre universelle du salut*, intitulé « La croix : substitution pénale ou jugement du péché ? », p. 322-360. Là encore, la part de Barth est largement prise en compte. L'accent est principalement mis sur son rôle dans le passage d'une substitution basée sur le châtiment à une substitution fondée sur l'anéantissement du péché, p. 333-337.
[57] KD IV/1, p. 263 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 252.
[58] KD IV/1, p. 254 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 244.

sa nature humaine : « Jésus-Christ a été et est pour nous parce qu'il a pris notre place, celle des pécheurs que nous sommes »[59]. C'est dans cette double substitution que le salut est donné à l'homme déchu.

À travers Adam, l'être humain a cherché à devenir comme Dieu, connaissant le bien et le mal (Gn 3, 5). Il voulait acquérir cette capacité de juger alors qu'elle est propre à Dieu. En Christ, l'homme est libéré et soulagé de ce lourd fardeau qu'il porte, car il « est ce juge incompétent et par là même injuste »[60]. Et c'est en devenant le vrai juge compétent à notre place, que nous sommes une fois pour toutes apaisés[61]. En même temps, au même moment et lors du même évènement et de la même action, nous sommes soulagés de notre péché parce que Jésus-Christ prend notre place en tant que pécheurs. Il assume cette erreur originaire. Néanmoins, il y a une différence non négligeable. En devenant juge à notre place, Dieu se met à sa propre place, alors qu'en devenant pécheur il prend la place qui est la nôtre et non pas la sienne. En jugeant, il agit selon sa nature même de Dieu, et en devenant celui qui est condamné, il se substitue à nous afin de ne pas agir de la même façon que nous, contrecarrant ainsi notre échec. Devenant pécheur, il prend notre place et fait « exactement le contraire de ce que nous avons l'habitude de faire »[62]. Et c'est à ce moment-là que le péché ne nous concerne plus et cesse d'être le nôtre[63] et est entièrement porté par celui qui se substitue à nous. C'est ainsi et de cette façon que nous pouvons appeler Jésus-Christ « le juge jugé à notre place »[64]. C'est une idée centrale dans l'œuvre de notre auteur et qui reflète tout l'enjeu de l'action réconciliatrice de Dieu en KD IV.

Le « juge jugé » est le cœur du paragraphe 59 qui représente la partie principale du chapitre XIV intitulé « Jésus-Christ, le Seigneur comme serviteur »[65]. Dans ce titre, aussi, se trouve déjà cette idée de substitution, où le Seigneur, *pour nous*, assume l'état de servitude à notre place. Et c'est sur la croix que cet état de servitude est le mieux exprimé[66], principalement, à travers le cri de déréliction qui révèle l'action par laquelle Jésus a porté sur

[59] KD IV/1, p. 259 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 248.
[60] KD IV/1, p. 503 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 105.
[61] KD IV/1, p. 257 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 247.
[62] KD IV/1, p. 259 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 249.
[63] Ceci dit, cette action de substitution ne nous affranchi pas de nos responsabilités et de notre engagement. Nous nous attarderons sur cette question lors de la troisième partie.
[64] KD IV/1, p. 231 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 222. C'est le titre même de la deuxième section du paragraphe 59.
[65] KD IV/1, p. 171 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 164.
[66] W. P. Loewe note : *« La théologie de la croix de Barth consiste, fondamentalement, en une doctrine de la justification dans laquelle la conception de substitution joue, absolument, un rôle central »*, « Two Theologians of the Cross... », p. 515. Nous attirons l'attention sur le fait que Balthasar, lui aussi, a une théologie de la substitution qui est intimement liée au *« pro nobis »* accompli par Jésus sur la croix. Voir principalement : *Theodramatik*. Band III..., p. 263 et surtout « "Crucifixus etiam pro nobis". Le mystère de la "substitution" »..., p. 52-62. Dans ce dernier article, Balthasar cherche une voie moyenne entre Anselme et Luther.

lui tous nos péchés « comme s'il les avait commis et de toute sa coulpe, comme s'il en était l'auteur »[67]. Mais pas seulement. Au-delà de la souffrance, l'expérience de la mort représente aussi, à son tour, cette action de substitution où Dieu, lui-même, meurt pour tous les hommes : « Et, pour faire siennes et subir les conditions et les conséquences de notre situation initiale, il a pris notre place et il est mort sur la croix »[68]. Cette substitution ne concerne pas uniquement les chrétiens, mais tous les humains, indépendamment de leur appartenance religieuse, idéologique ou autre[69] :

« Ce que nous devons subir, c'est Dieu lui-même et lui seul qui peut le subir pour nous. Seules sa souffrance et sa mort substitutives sont suffisantes, valables et efficaces, seules elles suppriment une fois pour toutes l'injustice de ceux qui la commettent, seules elles éliminent la flétrissure qui marque la création, seules elles sont la garantie que Dieu est fidèle et maintient son alliance, seules elles signifient, non pas la ruine de l'homme, mais son salut, sa justification »[70].

Sur la croix, nous avons la preuve que Dieu a *subi* ce que nous aurions dû subir. L'état dans lequel il se trouve est un état « substitutif ». Il prend sur lui ce que les autres méritent[71]. C'est la seule et l'unique action par laquelle nous sommes sauvés et il n'y a pas d'autres moyens de salut. C'est parce que Dieu daigne prendre notre place, que nous évitons la ruine et la catastrophe.

La substitution est l'action par laquelle Dieu réconcilie, justifie et sanctifie l'être humain. Toutefois, à travers cette action, Dieu se justifie et se sanctifie lui-même : « En nous justifiant Dieu se justifie aussi et d'abord lui-même »[72]. Ceci ne veut pas dire que Dieu a besoin d'être justifié et sanctifié, mais plutôt qu'il montre et prouve qu'il est le seul et l'unique vrai Dieu, parce qu'il prend au sérieux la révolte de l'homme et parce qu'il est capable de le sauver, en assumant sa nature corrompue[73] et en prenant sur lui toutes ses fautes

[67] KD IV/3, p. 814 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 34-35.
[68] KD IV/2, p. 429 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 7.
[69] KD IV/1, p. 615 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 208. Voir aussi KD IV/3, p. 567-568 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 137-138 et KD IV/3, p. 693 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 259-260. Nous aurons à revenir sur ce point dans la troisième partie.
[70] KD IV/1, p. 617 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 210.
[71] Barth écrit aussi : *« Il a été le juge divin et il a exécuté un juste jugement sur nous en se laissant juger lui-même, afin que nous ne recevions pas ce que nous avions mérité, ou plutôt : afin que nous recevions en sa personne ce que nous méritions et qu'il nous soit permis d'être ceux qui sont jugés en lui »*, KD IV/1, p. 494 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 96.
[72] KD IV/1, p. 626 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 218.
[73] KD IV/1, p. 534 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 134. Voir aussi KD IV/2, p. 21 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 20.

et toutes ses coulpes. C'est de cette façon que Dieu est Dieu, sinon il serait un être imaginaire, fruit de l'arrogance de l'homme et de sa folie des grandeurs.

Mais aussi, en se justifiant lui-même, Dieu vit dans son être l'expérience ultime de la mort, celle qui touche l'être humain au plus profond de lui et celle qui, tout au long de sa vie, le concerne, l'inquiète, l'angoisse et l'interpelle. Pour cela cette substitution, cet état de servitude, cette action de porter nos péchés et d'être jugé à notre place, affecte, au plein sens du terme, le rapport Père-Fils. En vivant l'expérience de la mort, Dieu manifeste à travers le cri de déréliction qu'il y a eu une « rupture » en lui-même. C'est cette séparation entre le Père et le Fils qui révèle que Dieu s'est substitué à nous et qu'il nous a sauvés, manifestant par là son authentique divinité. Cette expérience, vécue par le Fils, l'expérience de l'abandon total de la part du Père, est la réelle preuve que Dieu a assumé notre état[74]. Parce que Jésus-Christ a connu l'abandon de Dieu, il y a révélation de l'action de substitution, et parce que Jésus-Christ s'est substitué à nous, il y a révélation de la relation entre le Père et son Fils.

Nous constatons, encore une fois, que sur la croix et à travers le cri de déréliction se révèle la relation entre le Père et son Fils. Il y a une séparation qui est, authentiquement et réellement, vécue en Dieu. Celle-ci prouve que la divinité a expérimenté, dans son être et son agir, dans son histoire et sa vie, l'expérience la plus douloureuse et la plus fatale de l'être humain. C'est parce que Dieu est sans péché, que sa souffrance et sa mort sont une preuve qu'elles représentent une action « substitutive », dans laquelle il se charge de porter sur lui ce qu'il ne mérite pas. Si Dieu fait ceci, c'est pour nous libérer et pour abolir définitivement le péché. Sa solidarité avec nous n'est pas uniquement pour ajouter à son histoire une expérience supplémentaire, mais l'objectif est de sauver l'humain et d'éliminer le péché. Tout ce que Dieu fait, cette solidarité et cette substitution, c'est par pure grâce, pure gratuité et d'une façon totalement incompréhensible. Dieu n'attend rien en retour.

3.2. Le choix de Dieu

3.2.1. La grâce de Dieu

L'agir de Dieu émane donc d'une décision prise pour l'homme et pour son salut. Si le Seigneur s'incarne, souffre, meurt et ressuscite, c'est afin de permettre à l'être humain

[74] Barth écrit : *« La croix a été et est le couronnement de la vie de Jésus, parce qu'en mourant sur la croix Jésus a fait sienne la situation de l'homme telle qu'elle se présente au jugement de Dieu »*, KD IV/1, p. 326 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 311.

d'échapper aux conséquences de son péché et d'être sauvé. Cette décision est prise parce que Dieu veut être toujours un Dieu avec l'homme et son partenaire pour toute l'éternité. Or, il accomplit ce choix en devenant un Dieu pour l'homme, c'est-à-dire en devenant solidaire de lui. Une solidarité qui trouve son sommet dans l'acte de substitution où Dieu, en Jésus-Christ, remplace l'homme pécheur en subissant, à sa place, le jugement qu'il mérite. Ainsi, il le sauve et lui prouve l'amour qu'il lui porte.

Cet agir de Dieu qui aboutit à la substitution, où le juge devient celui qui est jugé, manifeste un choix totalement gratuit et incompréhensible émanant de la grâce de Dieu que l'homme ne peut pas comprendre et ne peut pas saisir. L'être humain « s'est rendu lui-même "impossible" vis-à-vis de cette grâce sans pareille »[75] à travers son péché, c'est-à-dire son refus et son opposition à cette grâce divine. Pourtant et malgré le rejet de celle-ci par l'homme, Dieu continue à le soutenir jusqu'à la réconciliation et jusqu'au salut. Ce qui confère à la grâce cette caractéristique de gratuité et au salut ce statut de « sans cesse vraiment incompréhensible »[76]. La logique humaine qui aurait dû être appliquée est totalement renversée. Si c'est l'homme qui a commis le péché, alors c'est lui qui aurait dû subir les conséquences désastreuses de son action. Or Dieu, en se substituant au pécheur, retourne totalement et définitivement cette suite logique et humaine, et met un point final à sa désobéissance. Dieu continue à accorder sa grâce à l'homme qui l'a rejeté, d'une façon gratuite et irrévocable.

C'est pourquoi quand il s'agit de parler de grâce, Barth marque ses distances, encore une fois, avec Hegel. La logique de thèse, d'antithèse et de synthèse et son côté répétitif sont, selon le théologien suisse, inadéquats avec l'idée de la grâce et de la réconciliation telles qu'elles sont manifestées par l'action de Dieu en Jésus-Christ. La cohérence hégélienne ne peut pas être conforme à la cohérence du salut de Dieu[77]. D'ailleurs, ni elle ni aucun autre raisonnement abstrait ne peut l'être. Nous voilà encore devant une preuve supplémentaire de

[75] KD IV/1, p. 9 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 10.
[76] KD IV/1, p. 10 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 10. Barth insiste sur ce côté incompréhensible et inconcevable *(Unbegreiflich)* qu'il répète inlassablement. Parmi les passages les plus significatifs nous notons : KD IV/1, p. 88 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 85 et KD IV/1, p. 260 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 250.
[77] Barth écrit, dans la partie consacrée à la grâce de Dieu en Jésus-Christ : *« La dialectique de l'alliance, du péché et de la réconciliation ne pourra donc en aucun cas se résoudre sur le modèle de la dialectique hégélienne de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. On ne saurait la comprendre plus mal qu'en la réduisant à ce schéma... Mais la réconciliation se distingue également de la synthèse hégélienne pour une autre raison : en tant qu'œuvre de Dieu qui met un point final à tout ce qui précède, elle renvoie au-delà d'elle-même – non pas pour provoquer le retour à une nouvelle opposition entre la thèse et l'antithèse, mais uniquement pour indiquer un futur absolu : l'*eschaton *de la résurrection et de la vie éternelle, qui constitue son but et la fin de toute contradiction »*, KD IV/1, p. 84-85 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 81-82. Des propos similaires sont aussi exprimés en KD IV/1, p. 463 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 66 : *« car c'est à cause de nous* (pro nobis) *que Dieu a résolu d'accomplir cette action dans laquelle sa Parole s'est faite chair et qui déconcerte si manifestement toute opinion, toute supposition et toute réflexion humaine ».*

ce désir barthien de dépasser le philosophe allemand et de se démarquer, aussi, de toute sorte d'abstraction spéculative. Barth n'hésite pas à reprocher à cette dernière de vifs propos : « Que les esprits spéculatifs de toute nature soient donc avertis ! Qu'ils sachent qu'à elle seule la connaissance du Dieu qui parle et agit dans le dynamisme de sa libre grâce rend ici radicalement impossible toute spéculation ! »[78].

Il faut aussi signaler que Barth ne s'oppose pas uniquement, en parlant de grâce, à une logique provenant de la philosophie, mais il marque ses distances par rapport à un courant théologique assez répandu dans la théologie occidentale. Quand Dieu décide, à travers son incompréhensible grâce, de se substituer à l'homme d'une façon totalement gratuite et sans la moindre attente d'une quelconque réponse en retour, il s'agit toujours d'une grâce ou d'une substitution d'amour mais jamais d'une action de satisfaction ou de colère[79]. Il n'est pas possible que le choix de la grâce soit guidé par la logique du châtiment, de la punition et de la sanction, car dans le Nouveau Testament il n'en est point question. Ce qui motive la décision divine n'est autre que l'amour infini et intrinsèque de Dieu. Même s'il y a un jugement de Dieu, ceci ne concerne plus l'être humain, car Dieu va le subir à sa place, parce « qu'après tout, c'est la grâce que le jugement de Dieu a en vue »[80].

En se substituant à l'homme, Jésus-Christ effectue un don[81] qu'il ne se contente pas uniquement de le lui offrir, mais il le lui donne et le lui attribue entièrement[82]. Ceci représente le cœur du choix et de l'agir divin : « la grâce de Dieu et elle seule est l'origine de Jésus-Christ, comme elle est aussi sa seule détermination »[83]. Autrement dit, Dieu n'accepte pas de donner à l'homme sa grâce comme s'il lui donnait quelque chose qui était extérieur à son être, mais il lui accorde l'être même de sa propre personne. C'est pourquoi, quand on évoque la grâce de Dieu, il s'agit « d'une histoire et non pas d'un état »[84]. Barth s'explique :

« La grâce n'est pas seulement le fondement (Grund) et l'essence (Wesen), la substance ontologique (ontologische Substanz) de la relation originelle entre Dieu et l'homme, que nous

[78] KD IV/1, p. 85 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 82.
[79] Bart note : *« Mais il ne convient pas, comme on l'a fait dans certaines interprétations de la doctrine de la réconciliation (à la suite d'Anselme de Cantorbéry, notamment) d'élever la notion de châtiment, en notion majeure : ni dans le sens que Jésus-Christ, en subissant notre châtiment, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu'il "satisfait" par-là la colère de Dieu. Cette dernière pensée, en particulier, est étrangère au Nouveau Testament »* KD IV/1, p. 279 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 267. Sur cette question nous renvoyons à David LAUBER, *Barth on the Descent into Hell...*, p. 20 et 33-41.
[80] KD IV/1, p. 601 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 196
[81] KD IV/1, p. 7 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 7.
[82] KD IV/1, p. 7 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 8.
[83] KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 94.
[84] KD IV/2, p. 109 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 103.

avons décrite comme l'alliance voulue, instituée et ordonnée par Dieu ; non, la grâce, et donc le libre bienfait dont Dieu est l'auteur, est aussi toute connaissance de cette relation originelle, c'est-à-dire de l'alliance »[85].

Encore une fois, le *non* révèle la singularité de la position barthienne. En parlant de grâce, il ne suffit pas de parler de *fondement*, d'*essence*, ou même de *substance ontologique*, mais il faut aller au-delà de cette description de l'être. Si nécessaire soit-elle, l'élaboration ontologique n'est pas satisfaisante pour exprimer la grâce de Dieu, car elle ne permet pas de mettre en lumière la participation active de l'être à travers l'action du salut. Afin de mieux saisir et connaître réellement la grâce de Dieu, il faut comprendre qu'il s'agit, avant tout, d'une histoire dans laquelle et à travers laquelle Dieu se donne pour l'homme et se livre à sa place. Nous ne pouvons pas parler de grâce entre Dieu et l'homme en dehors de cette histoire accomplie par Jésus-Christ.

Or, le sommet de celle-ci se réalise à travers l'union entre la divinité et l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. C'est en lui que l'action divine est accomplie, c'est en lui que la substitution devient possible, c'est en lui que le choix de Dieu est manifesté et c'est en lui que « Dieu est en personne au milieu de nous, avec nous, et pour nous »[86]. C'est donc en Jésus-Christ que la grâce de Dieu se déploie et se définit. Barth écrit : « La grâce qui nous a été accordée en Jésus-Christ consiste en ce que l'union de Dieu avec notre humanité et de notre humanité avec Dieu est établie, et qu'elle est définitive. Et voici quelle est la portée directe et pratique de la connaissance de cette grâce : nous ne pouvons pas avoir affaire avec Dieu sans avoir affaire aussitôt, *eo ipso*, avec son essence humaine (notre propre essence), avec la chair de son Fils (et, en lui, avec notre propre chair) »[87].

Si la grâce est l'union entre Dieu et l'homme, par conséquent sa connaissance devient la connaissance de l'union de cette divinité à cette humanité qui, rappelons-le, représente la différence entre le vrai Dieu et les fausses divinités. C'est cette grâce, c'est-à-dire cette prise de la chair par Dieu, qui nous pousse à exprimer une nouvelle idée sur Dieu, qui est la preuve de l'authenticité du Dieu de Jésus-Christ face à toutes les autres fausses divinités[88]. Or, cette union entre le divin et l'humain en Christ, fruit de la gratuité et de l'incompréhensibilité de la

[85] KD IV/1, p. 46 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 44.
[86] KD IV/3, p. 90 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 87.
[87] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 105.
[88] *« Dieu est Dieu dans la chair : en face de lui, tous les dieux conçus par les hommes sont caractérisés par le fait qu'ils ne sont pas "Dieu dans la chair", mais des produits de l'imagination s'attachant à une nue divinité* – logoi asarkoi. », KD IV/2, p. 111 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 104. Nous aurons à revenir sur la question dans la seconde partie.

grâce, émane d'un choix totalement libre de la part de Dieu. Ce qui représente un point fondamental dans notre travail et qui est aussi un point assez controversé.

3.2.2. Entre liberté et nécessité

À aucun moment de KD IV, Barth ne remet en question le choix libre de l'agir de Dieu en faveur de l'homme. Au contraire, à chaque fois qu'il peut le rappeler, il le fait[89]. Dieu choisit d'une façon entièrement libre l'être humain et ce n'est point pour le récompenser. La gratuité et l'incompréhensibilité de la grâce ne dépendent nullement d'une quelconque obligation[90], car « Dieu ne devait ou ne doit rien à sa créature, ni à l'homme »[91]. Dieu, en aucun cas, « n'a besoin de nous. Il se suffit à lui-même »[92] et l'être humain n'ajoute rien à son existence et à sa raison d'être. Barth va même jusqu'à faire de la liberté de Dieu un des éléments essentiel de la distinction entre le vrai Dieu et les fausses divinités. C'est un combat majeur du théologien suisse en KD IV. Il n'hésite pas, quand c'est possible, à insister sur la distance entre les vraies idées sur Dieu et celles qui sont entièrement erronées et qui mènent fatalement à l'idée de « l'être suprême »[93]. Et pourtant, force est de constater qu'à plusieurs endroits, la nécessité de l'agir de Dieu semble être le motif de son choix. Parmi les passages les plus significatifs, nous notons : « Dieu ne veut pas et ne peut pas "jeter le manche après la cognée", même face à la transgression humaine »[94] et « la réconciliation accomplie en Jésus-Christ est un évènement nécessaire *(ein notwendiges Geschehen)*, elle a une valeur et une portée absolues »[95].

---

[89] Parmi les passages les plus importants concernant la liberté de Dieu dans son rapport à l'homme, nous renvoyons au commentaire fait sur le péché de Job en KD IV/3, p. 443-448 = *Dogmatique,* fasc. 24, p. 19-24. Dans toute cette partie consacrée au *« Témoin véridique »,* Barth accorde beaucoup d'importance à la caractéristique de la liberté comme un élément principal dans la relation de Dieu à l'homme : KD IV/3, p. 425-499 = *Dogmatique,* fasc. 24, p. 1-73.

[90] KD IV/1, p. 7 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 8.

[91] KD IV/1, p. 53 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 52.

[92] KD IV/2, p. 386 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 368.

[93] Barth écrit : *« Une chose est sûre – et c'est là justement ce qu'a visé l'homme du péché : la grandeur qui a été substituée à la liberté de Dieu, qui est peut être proclamée et célébrée sous ce nom, peut être fort bien affirmée, et même pensée, contemplée et méditée, et même sincèrement honorée, sans que, pour autant, se produise le moindre évènement qui ait le caractère de l'emprise de Dieu sur l'homme. L'être suprême auquel on pense, possède une trop grande ressemblance avec la substance suprême de la compréhension humaine du monde et de l'autocompréhension humaine, pour qu'il ne soit pas laissé à l'homme une marge suffisante lui permettant de se comporter envers Dieu... pour résister au Dieu libre, il invente ce mensonge solennel, qui le tranquillise et l'endort même : faire de Dieu l'être suprême »,* KD IV/3, p. 517-518 = *Dogmatique,* fasc. 24, p. 90-91.

[94] KD IV/1, p. 37 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 36.

[95] KD IV/1, p. 50 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 49. Quelque pages plus loin Barth écrit : *« La réconciliation en tant qu'accomplissement de l'alliance, est comme celle-ci un acte libre de la grâce de Dieu »,* KD IV/1, p. 83 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 81. Il semble que le théologien suisse est tiraillé par ces deux positions. Dieu est libre dans sa grâce et pourtant l'acte de réconciliation est *nécessaire*. Comme si l'un n'allait pas sans l'autre.

En insistant sur le choix libre de Dieu, qui n'est nulle part remis en question, nous remarquons, en même temps, la présence d'une certaine insistance sur la nécessité de l'existence de ce choix. Comme si dans la liberté existait une exigence qui guidait la décision divine afin de prouver sa nature fidèle et de couper court à toute accusation allant dans le sens de l'arbitraire. La décision et la liberté de Dieu ne dépendent pas de son humeur, mais plutôt de son engagement envers l'humanité. Ce qui est, par ailleurs, largement illustré à travers l'obéissance du Fils à son Père, où tout l'enjeu de la relation entre liberté et nécessité se dévoile :

« Jésus ne peut pas emprunter d'autre voie que celle qui le mène vers l'abîme, vers ce qui n'est pas lui... Si, en s'abaissant il agit dans la liberté de Dieu et use d'une possibilité fondée dans l'essence même de Dieu, il est clair que l'obéissance dont il fait preuve ainsi indique que ce qui se passe chez Dieu lui-même, qui l'accompagne, n'est pas dû à un hasard ou à quelque caprice. La liberté avec laquelle Dieu peut être à la fois humble et grand, au loin et chez soi, être notre Dieu sous l'incognito d'un accusé et d'un condamné, et le Seigneur de gloire en lui-même (connu de lui seul) – cette liberté dont il use dans son œuvre de Réconciliateur du monde, n'est pas un pouvoir arbitraire »[96].

Barth reprend cette aporie un peu plus loin :

« Cet évènement (de l'obéissance du Fils) *se produit en vertu de la liberté de Dieu, ou plutôt en vertu de la nécessité interne de la liberté de Dieu (in der inneren Notwendigkeit der Freiheit Gottes) »*[97].

Nous retrouvons, de nouveau, cette importante idée des hauteurs et des bassesses et qui, comme nous l'avons déjà noté, représente un élément essentiel et fondamental dans la nouvelle pensée sur la divinité chez Barth. L'existence en Dieu lui-même de ce qui est haut et bas, humble et modeste, petit et grand, loin et proche, dépend explicitement de sa liberté, qui forme l'élément principal de son être en action. Cependant, cette liberté est, à son tour, intrinsèquement lié à un autre principe qui fait en sorte qu'elle puisse échappe *au pouvoir arbitraire* qui aurait pu être à son origine. La liberté de Dieu possède un fondement qui la

[96] KD IV/1, p. 212 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 204.
[97] KD IV/1, p. 213 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 205.

protège de tout déraillement au niveau du choix et de l'agir[98]. Ce fondement est ce que Barth appelle, en KD IV, *la nécessité interne de la liberté de Dieu*. Si Dieu choisit librement d'être un Dieu pour l'homme et s'unit en Christ à la nature humaine, c'est parce qu'il possède en lui le désir de sauver l'humanité. Et si le salut de l'homme est ce principe qui est à l'origine de la liberté divine, alors il serait impossible à Dieu d'agir autrement : c'est *la nécessité interne de la liberté de Dieu*. Par conséquent, l'obéissance qui mène le Fils à la souffrance de la croix est une souffrance, comme nous l'avons déjà vu, « essentielle »[99] à l'être de Dieu, de sorte qu'il ne peut pas emprunter d'autre chemin. La nécessité de la souffrance est la preuve de la nécessité de l'obéissance du Fils. Selon Barth, c'est le témoignage de l'Évangile qui nous confirme ceci : « Et surtout, il (le Nouveau Testament) nous dit que Jésus-Christ souffre parce qu'il le veut – parce qu'il veut cette existence profondément malheureuse et qu'au sein de l'obéissance par laquelle il confirme qu'il est bien le Fils de Dieu, il ne peut pas en vouloir une autre *(ein anderes gar nicht wollen kann)* »[100]. Nous avons déjà indiqué, au deuxième chapitre, que l'obéissance du Fils à son Père faisait partie de la nature divine de la Trinité, et que celle-ci est manifestée historiquement par la souffrance de l'homme Jésus sur la croix. Nous avons, ici, une preuve supplémentaire de cette idée principale de KD IV, avec l'insistance sur la nécessité de cet évènement : Jésus-Christ *ne peut pas en vouloir* autrement.

Il faut attirer l'attention sur le fait que la nécessité de la souffrance de Jésus-Christ, qui est étroitement liée à son obéissance au Père, est intimement liée, aussi, à l'amour de ce dernier pour l'humanité. C'est parce que le Père aime l'être humain et qu'il lui est impossible de ne pas le sauver, que le Christ ne peut pas emprunter un autre chemin que celui de la croix[101]. L'amour du Père est la raison d'être de *la nécessité interne de la liberté de Dieu.* Ce qui implique une double nécessité dans le choix de Dieu. Celle de l'obéissance du Fils au Père, pour le salut de l'homme et celle de l'envoi du Fils par le Père, à cause de l'amour de l'homme. C'est pourquoi, le rapport entre liberté et nécessité semble être le plus problématique quand il s'agit de parler du choix de Dieu d'être un Dieu pour l'homme. Et

---

[98] En se basant sur un passage de KD II, Paul Dafydd Jones note la même chose : *« Dieu n'aime pas arbitrairement, mais avec l'exubérance de celui qui cherche à être en relation. C'est pour cette raison que Dieu crée, soutient et choisit l'humanité comme partenaire »*, Paul Dafydd JONES, *The Humanity of Christ*..., p. 114.

[99] Barth écrit : *« Le vrai Dieu – si l'homme Jésus est le vrai Dieu – est obéissant ! Il faut avoir ressenti toute la dissonance de cette équation pour voir clairement ce que contient le témoignage que le Nouveau Testament rend à Jésus... Le Nouveau Testament nous apprend que le Fils de Dieu n'est pas seulement le serviteur de Dieu, mais qu'en tant que tel, il connaît la souffrance... Il nous dit qu'il souffre en vertu d'une nécessité inéluctable, que sa souffrance lui est pour ainsi dire essentielle (wesentlich)* KD IV/1, p. 179-180 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 172-173.

[100] KD IV/1, p. 180 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 173.

[101] Nous avons déjà abordé une première fois cette idée au deuxième chapitre en interprétant un passage central de KD IV, à savoir KD IV/2, p. 399 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 380-381.

c'est ici même que se trouve tout l'enjeu théologique de ce choix divin. Nous venons de le voir, le choix d'être un Dieu avec et pour l'être humain dépend de la grâce de Dieu qui est totalement gratuite, incompréhensible, et qui se concrétise en Jésus-Christ à travers l'union de la divinité et de l'humanité. Cette union se réalise dans l'élection de l'homme en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'élection du Fils de l'homme dont l'évènement se déroule entre le Père et le Fils. Voilà ce que Barth écrit :

« Le fondement de l'élévation de l'homme qui s'est produite en Jésus-Christ repose sur l'élection éternelle et gratuite (Gottes ewiger Gnadenwahl) de Dieu – tel a été notre premier point ; elle s'est accomplie historiquement dans l'incarnation – tel a été le second »[102].

Deux points fondamentaux, sur lesquels nous avons déjà insisté plus haut, représentent l'intérêt inestimable de ce petit texte récapitulatif. Premièrement, il s'agit de l'affirmation claire et nette de *l'élection éternelle et gratuite de Dieu*[103] en la personne de Jésus-Christ. Le choix de Dieu d'être le Dieu de l'homme en Christ est un choix pris de toute éternité et d'une façon gratuite. Deuxièmement, ce choix éternel et gratuit se trouve en Dieu avant d'être en dehors de lui. Le devenir homme du Fils existe éternellement au sein de la divinité avant que cette existence ne se manifeste dans l'histoire de l'être humain. Ce qui se passe en dehors de Dieu historiquement s'est déjà passé en lui. Ce qui induit l'historicité en Dieu lui-même et qui implique la définition de l'être de Dieu comme étant un être en action. L'idée de Barth est sans aucune ambiguïté : l'origine de l'élévation de l'être humain se réalise en Jésus-Christ à l'intérieur de la divinité avant de se révéler en dehors d'elle. Cette élévation est un choix gratuit de Dieu et depuis toute éternité.

Pour le premier comme pour le second point, il s'agit précisément de la relation entre Trinité immanente et Trinité économique. S'il y a gratuité dans l'élection du Fils de l'homme, alors il n'y a pas identité entre les deux Trinités. Si, par contre, il y a éternité de l'élection de Jésus, nous assistons à ce moment à l'identification entre l'être-en-soi de Dieu et son être-pour-nous. Il est important de noter que Barth cherche à garder, en même temps, les deux affirmations. Dieu est totalement libre dans son action, cependant cette liberté dépend d'une *nécessité interne* qui est éternelle puisque Dieu est fidèle à lui-même depuis toujours, ne se contredit pas et ne change pas. La succession des qualificatifs *éternel* et *gratuit* représente ce

[102] KD IV/2, p. 131 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 123.
[103] Nous attirons l'attention sur le fait que la deuxième partie du deuxième volume de la *Kirchliche Dogmatik* (KD II/2) s'intitule « *Gottes Gnadenwahl* », rendu en français par « *L'élection gratuite de Dieu* ».

désir de garder ensemble et en même temps la liberté et la nécessité du choix de Dieu. La gratuité ne peut que renvoyer à la liberté alors que l'éternité évoque formellement le côté nécessaire. Dieu ne pouvait pas faire autrement même s'il en avait la possibilité, car depuis toute éternité il est ainsi. Le choix d'être un Dieu pour l'homme est un choix intrinsèque à Dieu et fait partie de son être même. C'est la raison de sa distinction de toutes les autres divinités erronées et des différentes spéculations sur l'Être. L'humanité de Dieu fait de lui le seul et l'unique Dieu véridique.

3.2.3. L'amour de Dieu

Si le choix d'être pour l'homme est un choix intrinsèque à Dieu et fait partie de son être même depuis toute éternité, c'est parce qu'il est dans son être-en-action un Dieu d'amour. Pour Barth, « Dieu est en lui-même un Dieu qui aime et n'existe qu'en aimant » et par conséquent Dieu « aime parce qu'il est et il est parce qu'il aime »[104]. Cette équation entre son existence et son amour est fondamentale. L'existence et l'acte d'aimer sont inséparables en Dieu. Cet énoncé n'est nullement un argument philosophique en faveur d'importantes élaborations théologiques, mais au contraire, et c'est ici même sa force et sa crédibilité, c'est une affirmation biblique entièrement ancrée dans les Écritures. Nous le rappelons, un des soucis majeurs de Barth reste ce désir d'éviter toute spéculation métaphysique et arbitraire[105]. D'où d'ailleurs, l'insistance sur l'amour comme acte d'aimer et non simplement comme une notion ou une idée dans l'absolu. Notre théologien insiste : l'amour de Dieu « n'est pas seulement une opinion *(Gesinnung)* : il est un acte »[106] et « Dieu n'est pas seulement amour, mais il aime, et il aime l'homme ... Il s'agit là d'une détermination *(eine Bestimmung)* qu'il donne à sa divinité. Celle-ci reçoit en l'homme son télos. Tournée, orientée vers lui, elle prend une forme, cette forme-là »[107].

Ce passage de l'amour en général à l'acte d'aimer est d'une grande importance. Car, c'est dans et à travers cet acte que réside ce choix et ce désir de se déterminer pour l'être humain. Le *télos* est la forme achevée de la divinité se manifestant dans l'humanité à travers l'action d'aimer et signifie que Dieu n'est Dieu que dans son rapport à l'homme. Ainsi, la

[104] KD IV/2, p. 857 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 158.
[105] KD IV/2, p. 859 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 160, Barth écrit : *« En nous référant à l'être et à l'essence de Dieu lui-même pour décrire le fondement de l'amour chrétien, nous ne faisons nullement une spéculation arbitraire. L'identité des affirmations "Dieu est" et "Dieu aime" (l'équation johannique : "Dieu est amour") n'est que la formule la plus succincte permettant de désigner la réalité de Dieu tel qu'il se fait connaître d'après le témoignage implicite de l'Ancien Testament et d'après celui, explicite, du Nouveau ».*
[106] KD IV/1, p. 76 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 74.
[107] KD IV/2, p. 95 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 90.

décision d'être pour l'homme et l'accomplissement de celle-ci deviennent une seule et même chose. D'où l'identification entre le choix éternel de l'élection et l'acte d'élire Jésus-Christ. Parce que l'amour de Dieu est l'acte d'aimer, l'élection est aussi l'acte d'élire. Par conséquent, la décision de se déterminer pour l'homme prise de toute éternité n'a aucun sens en dehors de l'acte de se déterminer pour l'homme, effectué à travers l'élection de Jésus, depuis toute éternité. La décision et l'acte sont une seule et même chose car, en Dieu, existence et acte sont une seule et même chose. L'agir dans lequel Dieu aime l'homme est identique à son essence même, d'où l'être-en-acte de Dieu.

Cependant, le théologien suisse, en reconnaissant la *détermination* humaine de Dieu à travers son acte d'aimer, insiste en même temps, sans la moindre hésitation et sans l'ombre d'un doute, sur la liberté absolue et totale de Dieu à travers cette action. L'agir divin s'accomplit « dans la résolution de son libre amour »[108]. D'ailleurs, « Dieu n'est pas tenu d'aimer le cosmos. Il ne lui doit rien »[109], et de plus, il existe en tant qu'amour depuis toujours et indépendamment de sa propre créature[110]. Et pourtant, et c'est ici que réside le cœur de l'aporie barthienne, quand Barth parle de liberté, il ne s'agit pas de n'importe quelle liberté, mais précisément de celle de l'amour ; il écrit : « la véritable divinité, présente et manifeste en Jésus-Christ, existe dans cette liberté royale et généreuse. Il s'agit de la liberté suprême, mais elle est comme telle, justement, la liberté de l'amour »[111]. Cette double affirmation de l'amour libre d'un côté et de la liberté de l'amour de l'autre devient plus claire quand le théologien suisse fonde l'incompréhensibilité de l'acte de la réconciliation dans l'acte même d'aimer :

« La réconciliation est le mouvement par lequel Dieu franchit la limite qui sépare l'homme de lui : d'une manière parfaitement légitime mais tout aussi incompréhensible (Unbegreiflich) – ou qui n'est compréhensible que dans le fait de son acte de puissance et d'amour... Dieu d'une part, dans sa majesté de Créateur et de Seigneur, mais aussi dans la majesté de sa sainteté et de sa justice – et l'homme d'autre part, qui est non seulement sa créature, mais aussi le pécheur existant en contradiction avec lui dans la chair et en tant qu'être charnel. Il

[108] KD IV/1, p. 466 = *Dogmatique,* fasc. 18, p. 66.
[109] KD IV/1, p. 75 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 73. Dans ce passage Barth répète, encore une fois, sa conviction qu'il n'y a pas de confusion possible entre Dieu et sa créature. Il écrit entre autres : *« Le cosmos n'est pas le Fils de Dieu comme l'ont imaginé Philon et d'autres »*. Cette affirmation est reprise un peu partout dans KD IV.
[110] KD IV/2, p. 859 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 161 : *« Dieu aime dans la trinité de son essence avant même de nous aimer et de nous appeler à aimer à notre tour. C'est dans la trinité de son essence qu'il est l'amour éternel ; c'est en lui-même qu'il est à la fois le sujet et l'objet de l'amour »*. Barth avait déjà écrit la même chose au début de KD IV : *« C'est alors que s'est produit, envers et contre tout, l'évènement de son libre amour fondé en lui seul, et non en son objet, et qui est dirigé sur cet objet par pure grâce »*, KD IV/1, p. 75 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 73.
[111] KD IV/1, p. 466 = *Dogmatique,* fasc. 18, p. 66.

y a là beaucoup plus qu'une limite : un véritable et, apparemment, un infranchissable abîme (Abgrund) ! Et voici que cet abîme est franchi : non par l'homme, ni par Dieu et l'homme, mais exclusivement par Dieu lui-même »[112].

Nous avons déjà, plus haut, attiré l'attention sur l'incompréhensibilité de la grâce de Dieu d'être un Dieu pour l'homme. Or, cette grâce, si incompréhensible soit-elle, devient compréhensible et saisissable en utilisant la logique de l'amour. L'amour de Dieu est la raison, la seule et l'unique, qui rend l'incompréhensible compréhensible et l'inconcevable concevable. Il s'agit de voir à travers l'acte d'aimer de Dieu la réalisation de ce qui dépasse tout entendement. À notre avis, c'est ici même que la double affirmation ou l'aporie barthienne peut avoir un sens[113]. L'acte d'aimer maintient ensemble d'une part, le lien éternel entre la divinité et l'humanité réaliser en Jésus-Christ et d'autre part, la liberté de Dieu et sa totale indépendance par rapport à l'homme. D'ailleurs, nous pouvons remarquer l'accent qui est mis sur l'exclusivité de l'agir divin dans ce passage. Personne, ni l'homme, ni l'homme uni à Dieu[114] ne participent, de près ou de loin, à l'acte d'aimer, c'est-à-dire au dépassement, à la suppression et à l'élimination de l'*abîme* qui existe entre le Créateur et la créature. Encore une fois, ce mot *abîme* revient pour nous rappeler d'abord, l'énorme gouffre qui sépare Dieu de l'homme au niveau de l'essence et au niveau de l'agir – l'un est saint et l'autre et pécheur – et ensuite, pour nous rappeler la réalité des relations intratrinitaires. Nous l'avons déjà signalé, ce mot explicite le rapport entre Père, Fils et Saint-Esprit, ce qui nous mène au cœur de notre sujet[115]. La logique de l'amour rend clair ce qui est obscur et insaisissable, et fait voir les

[112] KD IV/1, p. 86-87 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 84-85.

[113] P. Rosato avait déjà signalé, dans une étude sur la pneumatologie barthienne, que l'Esprit avait ce rôle de maintenir ensemble la différence ontologique entre Dieu et l'homme, Philip J. ROSATO, *The Spirit as Lord...*, p. 20. À sa suite, T. Bradshaw reprend la même conviction en écrivant : *« L'esprit est celui qui réconcilie les antithèses »*, Timothy BRADSHAW, « Karl Barth on the Trinity... », p. 152. Nous verrons plus en détails, dans la troisième partie, ce rôle du Saint-Esprit.

[114] Nous avons déjà rencontré cette logique en travaillant la question de la résurrection. Selon Barth, c'est uniquement le Père qui ressuscite, car la résurrection est un acte exclusif de Dieu où ni l'homme, ni l'homme uni à Dieu en Jésus-Christ n'y participent.

[115] Nous rappelons que, pour Barth, la distance qui se trouve entre Dieu et l'homme se trouve entre le Père et le Fils : *« Que sont d'une part la distance, la confrontation, la rencontre et la participation, réalisées en vertu de son libre vouloir et faire, entre lui et le monde, entre lui et l'homme, sinon une représentation, un reflet et une correspondance de la différenciation dans laquelle il est lui-même le Père et le Fils ? Et que sont d'autre part le passage, la médiation, la communication qu'il rend possibles, l'histoire qu'il suscite dans l'alliance avec l'homme, dans l'élection, dans l'incarnation du Fils, mais aussi dans l'action de sa providence paternelle sur toutes les créatures, ainsi que dans la réconciliation du monde avec lui, sinon encore une fois, la représentation, le reflet et la correspondance de l'union du Père et du Fils dans le Saint-Esprit, union qui est l'acte qui caractérise sa propre vie éternelle ? »*, KD IV/2, p. 386-387 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 368-369.

choses différemment. C'est le seul élément qui fait *franchir la limite* entre divinité et humanité et rend l'illogique logique et l'impensable pensable[116] :

« Son intention est celle de l'amour qui a fait se tourner Dieu vers le monde, vers l'homme... Le but de cette volonté est le don de Dieu lui-même au monde, son propre sacrifice, son intervention en faveur de l'homme. Le Père ordonne au Fils d'accomplir cette œuvre décisive de l'amour divin. Et le Fils est prêt à l'accomplir. Aussi le Père l'envoie-t-il. Et le Fils obéit à sa mission. C'est à cause de son obéissance qu'il devient homme – l'homme élevé, véritable, royal. Et parce qu'il obéit, il prend la place de l'homme pécheur et perdu, il accepte d'être abaissé jusqu'à la mort de la croix »[117].

Ce passage reprend clairement des idées évoquées antérieurement. Nous avons auparavant montré que la relation entre le Père et le Fils est basée sur l'obéissance du Fils à son Père. Nous avons aussi noté que celle-ci est liée à l'envoi du Père et que la souffrance historique sur la croix représente la preuve et le reflet extérieur de cette relation interne Père-Fils. Ici, Barth met l'accent d'une manière encore plus pointue sur la raison originelle de l'envoi et de l'obéissance, qui n'est autre que l'amour. C'est cet amour pour le monde et pour l'homme qui fait que Dieu est ce qu'il est et agit de la façon avec laquelle il agit. Comme en Dieu être et agir, essence et acte d'aimer, sont identiques, l'*intention* et le *but,* le choix d'être pour l'homme et la réalisation de ce choix, l'amour et le fait d'aimer sont aussi identiques. La raison d'être de l'envoi du Père et le but de l'obéissance du Fils n'est que cet amour infini de Dieu et ne peut pas être autre chose. De cette façon « il est, dans cette action et son essence, le Dieu qui ne saurait être en rien confondu avec la divinité immobile d'un Platon et d'un Aristote, c'est-à-dire avec un Dieu aimant au sens de l'éros. Il est le Père aimant le Fils et le Fils aimant le Père ; et dans la communion et la réciprocité de cet amour, il est le Dieu vivant, qui aime éternellement et appelle à aimer »[118]. Ce qui nous mène à considérer le double

[116] S'inspirant de Barth, Eberhard Jüngel utilise la même logique. Pour lui aussi, l'amour est la raison de l'éternelle humanité de Dieu : *« L'amour de Dieu se manifeste donc curieusement dans le sacrifice du Bien-aimé. L'amour sacrifie-t-il le Bien-aimé ? Il faut évidemment dire que Dieu s'aime lui-même. Mais l'amour de Dieu pour soi, tel que l'exprime le mot "unique", est expressément compris comme dessaisissement de soi. Dieu serait donc l'amour parce qu'il ne veut pas s'aimer lui-même sans aimer sa créature, l'absolument autre en face de lui. Voilà le motif éternel et divin de la différenciation de soi propre à Dieu sans laquelle son identité avec l'homme Jésus ne serait pas pensable »,* Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère...,* p. 226. Il est clair que Jüngel porte jusqu'au bout cette interprétation barthienne de l'identification entre le Fils et l'homme Jésus.
[117] KD IV/2, p. 392 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 373-374.
[118] KD IV/2, p. 862 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 163.

mouvement d'abaissement et d'élévation[119], que nous avons abordé au chapitre précédent, comme étant constitutif de l'essence même de Dieu. Ceci aboutit à la présence de l'homme Jésus au sein même de la relation intratrinitaire. C'est uniquement en lui que Dieu s'abaisse et que l'homme s'élève. Ainsi, le rapport entre le Père et le Fils n'est plus possible en dehors de la personne historique de Jésus, qui est à ce moment la preuve réelle de l'amour de Dieu. Barth écrit :

« L'Évangile caractérise plus fortement, plus substantiellement, ce qui se passe dans cette communion, en parlant de l'amour du Fils pour le Père, et du Père pour le Fils... Le Fils aime le Père et en ai aimé, le Père est aimé du Fils et l'aime en retour. Cet amour est le contenu de la Parole de Jésus, de son témoignage... Mais la révélation du mystère intradivin est rendu possible et réelle uniquement parce que, loin de rester en Dieu, ce mystère s'ouvre comme tel en plein milieu de la réalité différente de Dieu, parce que la Parole se fait chair, parce qu'en un mot le Fils aimé du Père et qui aime le Père est identique (identisch ist) à l'homme Jésus : c'est l'homme Jésus qui est donc dans le Père et en qui est le Père – qui glorifie le Père et est glorifié par lui – qui, par ce qu'il fait accomplit l'œuvre du Père. Il peut révéler l'amour qui est en Dieu, et il le révèle, parce qu'il existe lui-même dans le cercle parfait de cet amour : lui, l'homme Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth ! »[120].

Ces propos de Barth sont d'une importance majeure pour notre travail. L'identité totale entre le *Fils* d'une part et *l'homme Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth* d'autre part, met l'humanité de Jésus au centre de la relation Père-Fils. C'est l'homme Jésus, sans l'ombre d'un doute, *qui est dans le Père et en qui est le Père.* L'attestation johannique que Dieu est amour pousse Barth à maintenir ensemble deux affirmations qui semblent être contradictoires : d'un côté Dieu est intrinsèquement différent de sa créature et agit d'une façon absolument libre quand il aime le monde, mais d'un autre côté Dieu en Jésus-Christ est éternellement uni au monde, de sorte qu'il ne peut être vraiment Dieu que dans ce rapport à l'humanité, et que, plus encore, le Père et le Fils ne sont en rapport l'un à l'autre qu'à travers l'homme Jésus. Dieu « est celui qui aime dans la liberté et celui qui est libre dans son amour »[121].

[119] Barth écrit aussi : *« Il s'est fait notre Dieu en s'abaissant jusqu'à nous, et il a fait de nous les siens en nous élevant à lui. Tel est le don de Dieu, tel est son amour »*, KD IV/2, p. 863 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 164.
[120] KD IV/3, p. 270 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 257.
[121] KD IV/1, p. 204 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 196.

En Dieu la liberté mais aussi l'amour sont absolus. L'identification éternelle entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme est le principe de cette double affirmation. Or, celle-ci n'est possible que parce qu'en Dieu l'essence et l'acte d'aimer sont aussi identiques. Ce qui amène Barth à la notion de l'« homme royal », qui est la clé de lecture christologique de KD IV. Un point supplémentaire qui prouve que la relation entre le Père et son Fils, chez Barth, n'est compréhensible qu'en abordant la christologie de la doctrine de la réconciliation.

3.3. Le débat actuel

Le rapport entre élection gratuite et éternelle de l'homme d'un côté et entre la Trinité de l'autre, se trouve au cœur d'un débat actuel, dans le monde anglophone, entre deux courants opposés. Le premier, avec comme chef de file Bruce McCormack, fait de l'élection éternelle de l'homme en Jésus-Christ un attribut divin, ce qui implique l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique. Par contre le second, représenté principalement par Paul Molnar, s'oppose à une telle interprétation et refuse de faire une identification entre le désir éternel de Dieu d'être pour l'homme et la personne de Jésus-Christ. Comme l'indique, à juste titre, Emmanuel Durand[122], l'enjeu du débat est en rapport direct avec la notion de la liberté de Dieu[123]. Si l'élection, identifiée à la personne de Jésus, est éternelle, alors ceci suppose une nécessité dans l'agir de Dieu, ce qui remet en question la liberté divine. Nous allons tenter de retracer le débat entre ces deux courants, en essayant de mettre en exergue, autant que possible, les points qui concernent notre travail.

Tout commence[124] avec un article de B. McCormack en 2000, dans lequel il fait une lecture de Barth à travers sa doctrine de l'élection[125]. Il considère que celle-ci est le cœur de la

---

[122] *« Au point de vue doctrinal, il est irrecevable de faire de la différence trinitaire une "fonction" de l'élection. C'est en effet soumettre la réalité* nécessaire *du mystère de la Trinité à la libre décision* contingente *de Dieu à l'égard du créé »*, Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé... », p. 52.

[123] Il y a aussi deux autres enjeux principaux à ce débat. Le premier concerne la différence ontologique entre la divinité et l'humanité et le second concerne la doctrine de la Trinité. Si l'humanité de Jésus fait partie intégrante du Fils de toute éternité, alors soit la différence entre divinité et humanité disparaît et on continue à garantir l'unicité des trois qui forment la Trinité, soit la consubstantialité entre le Père et le Fils disparaît et on continue à garantir, à ce moment, la supériorité de Dieu le Père à sa création. Dans le premier cas on sauve l'égalité de la nature divine des trois qui forment la Trinité au détriment de la différence de nature entre le créateur et la création, et, dans le second cas on sauve cette différence au détriment de la consubstantialité trinitaire.

[124] Bien avant le débat, P. Molnar avait publié un article où il opposait à Karl Barth les théologiens qui acceptent l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique. Selon Molnar, la théologie de Barth, contrairement à celle de Rahner, Moltmann, Pannenberg et Jüngel (tous influencés d'une manière ou d'une autre par Barth), préserve la seigneurie de Dieu et la priorité de la divinité sur l'humanité. Mises à part quelques rares références à KD IV, l'entièreté de l'argumentation de Molnar est basée sur KD I et KD II/1, Paul MOLNAR, « The Function of the Immanent Trinity... », p. 367-399.

[125]Bruce L. MCCORMACK, « Grace and Being… », p. 183. Cet article a paru pour la première fois dans John WEBSTER (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth,* p. 92-110 et une deuxième fois dans un recueil

pensée barthienne et doit revitaliser toute la théologie, car elle autorise l'« historicisation » de Dieu, ce qui permet de parler de lui et de ce qu'il est en lui-même, sans la moindre spéculation. La doctrine de l'élection, telle que McCormack la comprend, implique l'éternité de l'humanité de Jésus de Nazareth et insiste sur l'autodétermination de Dieu d'être un Dieu pour nous depuis toujours[126], ce qui peut remettre largement en question la liberté du choix divin d'être un Dieu pour nous. Paul Molnar réplique à cette lecture[127] et considère que Barth ne peut pas être aussi incohérent avec lui-même. La liberté de Dieu est si importante chez lui que la position de McCormack semble aller trop loin et remettre tout en question. Il refuse de voir chez le théologien suisse une identification entre Trinité immanente et Trinité économique, refuse l'éternité de l'humanité du Christ et par conséquent considère que le *« logos asarkos »* est essentiel dans la théologie de Barth, car il préserve justement la liberté de Dieu[128].

En 2005, un certain Kevin Hector prend part à ce débat en se positionnant entre McCormack et Molnar, avec une nette préférence pour le premier, contre qui pourtant il défend l'idée que l'être de Dieu doit logiquement précéder la détermination d'être un Dieu pour nous[129]. En revanche, et contre le second, il affirme que cette logique ne mène ni à la déduction que l'humanité du Fils n'existe pas avant l'incarnation, ni à l'idée que Dieu perd sa liberté en étant un Dieu pour nous[130]. Face à cette nouvelle prise de position, Molnar réplique contre Hector en estimant qu'il l'a très mal compris et qu'il a faussement interprété son concept de liberté divine[131]. Molnar maintient sa lecture de Barth et réitère son désaccord avec McCormack en précisant qu'il se trouve sur la même longueur d'onde que lui en considérant que la décision de Dieu de se déterminer pour l'homme existe de toute éternité, mais qu'il

---

d'articles de McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Les pages auxquelles nous nous référons sont celles de la deuxième publication. McCormack a repris la même lecture dans « Barth's Grundsatzliche Chalkedonismus ? »... p. 151-157, dans « The Ontological Presuppositions of Karl Barth's Doctrine of the Atonement »…, p. 356-361 et dans « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 87-118. Il faut préciser qu'avant McCormack, H. T. Goebel avait déjà souligné, depuis 1989, que chez Barth le choix de la grâce divine appartient à l'essence même de Dieu, Hans Theodor GOEBEL, « Trinitätslehre und Erwählungslehre..., p. 147-166. Et il faut surtout préciser que T. Gundlach, bien avant McCormack, a appelé à une relecture nécessaire de la théologie trinitaire de la doctrine de la réconciliation de Barth à partir de la doctrine de l'élection, Thies GUNDLACH, *Selbstgrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen...,* p. 164. Il y a aussi une troisième personne qui a, depuis 1978, tenté une lecture de KD à partir de la notion de l'élection, George S. HENDRY, « The Freedom of God… », p. 229-244. L'article de Hendry prend en compte l'entièreté de KD et considère que Barth cherche par tous les moyens à être le plus proche de Hegel sans pour autant faire de la création une nécessité pour Dieu. Toutefois, il émet de sérieux doutes sur la réussite du projet du Bâlois.

[126]Bruce L. MCCORMACK, « Grace and Being… », p. 192-200.

[127] La réponse de Molnar a été publiée dans son livre *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity…,* p. 58-64, qui date de 2002.

[128] Paul MOLNAR, *Divine Freedom…,* p. 64.

[129]Kevin W. HECTOR, « God's Triunity and Self-Determination…», p. 254-256

[130]Kevin W. HECTOR, « God's Triunity and Self-Determination…», p. 257-259.

[131] Paul MOLNAR, « The Trinity, Election and God Ontological Freedom…», p. 294-295.

refuse l'idée de faire de cette décision une contrainte essentielle à son être, à la manière de Hegel, parce que ce n'est pas la position de Barth et parce que ceci remet en question la liberté de Dieu[132].

Dans une étude comparative sur la notion d'élection chez Barth et chez Schleiermacher, Matthias Gockel[133] donne une interprétation très proche de celle de McCormack. Comme lui, il pense que la Trinité immanente est étroitement liée à l'idée de l'élection, que Jésus-Christ est le même dans le temps et dans l'éternité et que l'être de Dieu en-soi est identique à l'être de Dieu pour-nous. En outre, Gockel n'hésite pas à juger la position de Molnar comme étant entièrement à l'opposé de l'intention de Barth[134].

Une cinquième position voit le jour en la personne d'Edwin Van Driel qui, contrairement à Molnar, reconnaît l'éternité de l'élection de Jésus-Christ tout en refusant l'interprétation de McCormack. Van Driel estime que Barth, en traitant la question de l'élection éternelle de Jésus-Christ, identifie ce dernier à un acte et non pas à une personne[135]. Le point principal de son analyse s'appuie sur un schéma classique de la Trinité. Le sujet de l'élection n'est pas la personne du Père, du Fils et de l'Esprit, mais l'essence de Dieu qui devient dans l'acte divin de l'élection le Père et le Fils. McCormack réplique[136] en maintenant toujours ses idées et en considérant que Van Driel fait une mauvaise analyse de ses propres énoncés, car il a une mauvaise compréhension trinitaire de Barth. Chez le théologien suisse, la Trinité est un sujet en trois modes d'être, ce qui veut dire que le Père et le Fils sont tous les deux le sujet qui élit et ce qui empêche de considérer le Fils comme étant uniquement un acte. Il est autant que le Père le sujet qui élit. Il faut aussi noter que dans cette réponse, McCormack évoque, pour la première fois, l'objection de Molnar à son premier article. Il considère que ce dernier ne l'avait pas critiqué sur le point essentiel, à savoir l'identification de Jésus-Christ avec le sujet de l'élection, et que c'est la raison pour laquelle il estimait qu'il n'était pas nécessaire de lui répondre[137].

---

[132] Paul MOLNAR, « The Trinity, Election and God Ontological Freedom…», p. 306.
[133] Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher…,* p. 170-180.
[134] Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher…,* p. 180. L'intervention de Gockel ne passera pas inaperçue. Molnar y répondra, assez succinctement, dans une recension faite à son livre. Les arguments de Molnar demeurent les mêmes, et il estime que, malgré la profondeur de sa pensée, Gockel n'a pas compris quelques-unes des intuitions fondamentales de Barth quand il s'agit de la relation entre Trinité immanente et Trinité économique ou quand il s'agit de la relation ente la personne et l'agir du Christ, Paul MOLNAR, Recension de Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher...,* p. 483-486.
[135] Edwin Christiaan VAN DRIEL, « Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ »…, p. 45-61.
[136] Bruce L. MCCORMACK, « Seek God Where He May Be Found…», p. 62-79. L'article a été repris dans *Orthodox and Modern*…», p. 261-277. C'est aux pages de cette deuxième édition que nous nous référons.
[137] Il faut noter, tout de même, que McCormack prend le soin de préciser sa compréhension du rapport entre temps et éternité, qui est au cœur du débat sur la liberté de Dieu. Il estime que Molnar utilise une notion de

Molnar réplique dans un article où il commente en détail la position de McCormack et cherche à prouver, encore une fois, qu'elle est incompatible avec l'intention de Barth. Pour Molnar, le Bâlois n'a jamais parlé d'un *« logos »* élu[138], de l'éternité de l'existence de l'homme Jésus[139], de l'inséparabilité entre le Fils et l'humanité du Verbe[140], de l'identification entre le *« logos asarkos »* et le *« logos incarnandus »*[141], et de l'identification entre l'acte de Dieu *« ad intra »* et de son acte *« ad extra »*[142]. Molnar maintient donc ses positions, refusant l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique, refusant l'éternité de l'humanité du Christ et réitérant l'importance fondamentale, dans la théologie de Barth, du *« logos asarkos »*, car il garantit la liberté divine.

Une nouvelle étude, de Paul Dafydd Jones[143], entre en jeu et se positionne aux côtés de McCormack en critiquant Molnar. Selon P. D. Jones, Barth corrige sa propre conception divine à travers l'idée de l'éternel choix d'être un Dieu pour nous. Ceci implique l'éternité de Jésus-Christ et par conséquent l'éternité de son humanité. Ainsi, le *« logos asarkos »* est un *« logos incarnandus »*, ce qui mène, tout naturellement, à l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique. Jones insiste particulièrement sur l'idée que Dieu, selon Barth, ne veut pas être un Dieu sans nous.

C'est alors qu'intervient Georges Hunsinger, qui publie vingt-cinq thèses sur le débat en cours[144]. Il sépare les protagonistes entre « traditionalistes » et « révisionnistes »[145], et revendique son appartenance aux premiers en prenant leur défense. Dans les douze premières thèses il cherche à montrer que les passages auxquels les « révisionnistes » font appel sont mal expliqués par eux, et dans les treize dernières il tente de prouver que leurs propositions se volatilisent en face de quelques convictions fondamentales de Barth. Sans entrer dans les

---

temps qui n'est pas celle de Barth. Bruce L. MCCORMACK, « Seek God Where He May Be Found…», p. 272-274. Nous aborderons ultérieurement la compréhension du temps chez Barth.

[138] Paul MOLNAR, « Can the Electing God be God without us… », p. 205-206.

[139] Paul MOLNAR, « Can the Electing God be God without us… », p. 206-208.

[140] Paul MOLNAR, « Can the Electing God be God without us… », p. 208.

[141] Paul MOLNAR, « Can the Electing God be God without us… », p. 209-213.

[142] Paul MOLNAR, « Can the Electing God be God without us… », p. 213-217.

[143] Paul Dafydd JONES, *The Humanity of Christ…,* p. 60-116.

[144] George HUNSINGER, « Election and the Trinity…», p. 179-198.

[145] Parmi les *traditionalistes,* Hunsinger place P. Molnar, E. Van Driel, un certain Fred Sanders qui est spécialiste de Rahner et non de Barth, Fred SANDERS, *The Image of the Immanent Trinity…,* p. 145-156 et John Webster qui considère, sans prendre place au débat, que l'être trinitaire de Dieu reste parfait en lui-même et que la relation au monde est par conséquent un deuxième mouvement de cet être divin. Ce qui évite l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique, John WEBSTER, *Confessing God...,* p. 166. Parmi les *révisionnistes,* il place B. McCormack, M. Gockel et K. Hector. Selon Hunsinger, les *traditionalistes* sont ceux qui refusent de voir un « changement » dans la théologie de Barth, alors que les *révisionnistes* sont ceux qui prétendent que le Barth de la doctrine de l'élection et de celle de la réconciliation n'est pas conforme à celui de KD I. L'article de Hunsinger a pour fil rouge de montrer que le théologien suisse n'a pas changé sa conception théologique, d'où sa place parmi les *traditionalistes.* Il réitère cette conviction dans « Karl Barth's Doctrine of the Trinity… », p. 294.

détails de ces thèses, Hunsinger veut démontrer que, selon Barth, Dieu n'a pas besoin du monde pour être le Dieu vivant, que la Trinité est libre d'être avec ou sans nous, que le Fils existe en dehors du « pour nous », que le *« logos asarkos »* est différent du *« logos ensarkos »*, que la Trinité immanente ne s'identifie pas à la Trinité économique et que l'élection n'est pas un acte d'autocréation. Ainsi, premièrement la liberté de Dieu demeure sauvegardée, deuxièmement la différence ontologique entre Dieu et l'homme reste préservée et troisièmement la doctrine de la Trinité continue à conserver l'égalité substantielle des trois Personnes divines. À son tour, et sans se contenter de la réplique de Molnar et des thèses de Hunsinger, Van Driel formule[146] sa propre objection. Il estime que la position de McCormack est totalement incohérente avec la lecture de Barth, et qu'il vaut mieux la considérer comme une « variation »[147] barthienne plutôt qu'une interprétation[148]. Il juge incorrect le fait de considérer le Père et le Fils comme un sujet divin et maintient son idée selon laquelle le sujet de l'élection est un « Dieu indéterminé » qui devient Père, Fils et Esprit, uniquement dans l'acte divin[149].

De son côté, McCormack ne répond ni à Molnar ni à Van Driel, mais par contre oppose aux vingt-cinq thèses de Hunsinger onze autres thèses[150] qu'il estime suffisantes pour bien manifester sa position et réfuter celles de son antagoniste. Il refuse cette séparation entre « traditionalistes » et « révisionnistes »[151], car il considère que sa propre lecture est beaucoup plus fidèle à la tradition interprétative de Barth que celle de son opposant. C'est lui, et non ce

[146] Edwin Christiaan VAN DRIEL, *Incarnation Anyway*..., 90-101.
[147] Edwin Christiaan VAN DRIEL, *Incarnation Anyway*..., 98.
[148] Il est intéressant de noter que James Cassidy propose une lecture entièrement à l'opposé de celle de Van Driel. Dans un article où il rejette la théologie de Barth, Cassidy juge l'interprétation de McCormack beaucoup plus fidèle au théologien bâlois que celles de Hunsinger et de Molnar. Néanmoins, l'objectif de Cassidy est un appel à se distancier de cette théologie de Barth-McCormack en lui préférant celle de Cornelius Van Til et celle de Geerhardus Vos, James J. CASSIDY, « Election and Trinity »…, p. 53-81.
[149] Edwin Christiaan VAN DRIEL, *Incarnation Anyway*..., 99-101. Il n'est pas possible de détailler ici la position trinitaire de Van Driel. Cependant, si intéressante soit-elle, elle semble être incompatible avec la proposition trinitaire de Barth dans KD IV. Déjà en KD II/2 Barth semble refuser une telle conception de Dieu : *« Une conclusion s'imposait, du moment que l'on reconnaissait l'existence de la vie externe et interne de Dieu, se manifestant et se confirmant par un acte concret de décision, mais on n'a pas osé la tirer... On discourait sur les trois personnes divines, sur leur relation interne, sur leur action commune au dehors, sans bien se rendre compte de ce que pouvait signifier le fait que cet être trinitaire n'existe ni n'est connaissable comme une entité immobile ou mobile en soi ; on ne voyait pas que Dieu est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces trois manières d'être sont le Dieu unique, non pas dans l'abstrait, mais dans le cadre d'une relation et d'une décision : en vertu de l'amour et de la liberté dans lesquelles Dieu, de toute éternité et pour toujours, a disposé de lui-même au sein de son essence trinitaire »*, KD II/2, p. 85 = *Dogmatique*, fasc. 8, p. 81-82.
[150] Bruce L. MCCORMACK, « Election and the Trinity…», p. 203-224.
[151] Alors que le critère de Hunsinger, comme nous l'avons noté, était le changement théologique de Barth entre KD I d'une part et la doctrine de l'élection et celle de la réconciliation d'autre part, celui de B. McCormack est différent. Pour lui, *traditionaliste* évoque la tradition d'un certain courant interprétatif de Barth qui, probablement, a vu le jour avec Jüngel. Ainsi, les *révisionnistes* deviennent ceux qui mettent en question l'authenticité de l'interprétation de ce courant.

dernier, qui se trouve dans le sillage des Allemands[152] Eberhard Jüngel, Wilfried Härle, Hans Theodor Goebel et Thies Gundlach, et dans celui des Anglo-saxons Rowan Williams et Paul M. Collins[153], qui tous proposent une lecture similaire à la sienne. Par ailleurs, McCormack montre premièrement, que Hunsinger donne une explication incohérente et se contredit dans ses différentes thèses[154]. Deuxièmement, qu'il y a changement dans les positions de Barth[155], dû principalement à sa protestation contre l'introduction de la métaphysique dans le domaine de la théologie chrétienne[156]. Et troisièmement, que la décision de l'élection éternelle de Jésus-Christ n'est pas à comprendre analogiquement aux décisions humaines d'une façon anthropomorphique, car en Dieu il n'y a pas une différence métaphysique entre son être et son agir.[157].

Entre-temps, un certain Jeffrey Hensley s'oppose à Molnar, non pas à cause de sa lecture barthienne, mais plutôt à cause de sa compréhension de l'axiome rahnérien[158]. Néanmoins, Hensley critique vivement l'absolutisation par Molnar de la notion de la liberté chez Barth[159]. S'appuyant sur KD IV et sur l'interprétation de Rowan Williams, Hensley estime que le théologien suisse est beaucoup plus sensible à la notion de la vie et surtout à celle de l'amour qu'à celle de la liberté et trouve étrange que Molnar ne prenne pas en considération ce fait. Pour Barth, toujours selon Hensley, il s'agit non pas de la liberté dans l'absolu, mais de la liberté de l'amour. À ceci, Molnar répond[160] en défendant sa propre lecture rahnérienne et en refusant la critique de son contradicteur. Il estime qu'il a toujours insisté, dans son livre, sur l'importance de la liberté de l'amour et jamais sur la liberté dans

[152] Mis à part Wilfried HÄRLE, *Sein und Gnade...*, 428 p., nous avons déjà rencontré antérieurement les trois autres auteurs, principalement Jüngel. Pour plus de détails à propos de la ressemblance entre la position de McCormack et ces auteurs allemands, voir Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Version of an "Analogy of Being"...», p. 88-144 et Bruce L. MCCORMACK, « God is His Decision... », p. 48-66.

[153] Il faut préciser que la position de ce dernier, qui date de 2001, est postérieure à celle de McCormack, Paul M. COLLINS, *Trinitarian Theology West and East...*, voir principalement les pages 84-85.

[154] Bruce L. MCCORMACK, « Election and the Trinity…», p. 205-210. Selon McCormack, la contradiction de Hunsinger est principalement due à une mauvaise utilisation de Jüngel.

[155] Bruce L. MCCORMACK, « Election and the Trinity…», p. 213-221. Pour McCormack, le changement majeur dans KD se situe au niveau de la Trinité. En KD I la Trinité était comprise à partir de l'énoncé de l'auto-révélation de Dieu, alors qu'en KD IV la compréhension trinitaire a pour point de départ l'histoire de Jésus. Pour cela, la christologie de KD IV est désormais le socle de toutes les doctrines élaborées dans KD. La relecture de la doctrine de la Trinité (KD I) à partir de la doctrine de l'élection (KD II) n'est possible qu'à travers la doctrine de la réconciliation (KD IV). C'est la christologie narrative du dernier Barth qui donne la légitimité de faire de l'élection un attribut de la Trinité.

[156]Bruce L. MCCORMACK, « Election and the Trinity…», p. 210-213.

[157] Bruce L. MCCORMACK, « Election and the Trinity…», p. 221-224.

[158] Dans son livre *Divine Freedom...*, Molnar refuse toute doctrine trinitaire susceptible de mettre en cause la liberté divine, notamment donc l'axiome rahnérien. Hensley considère que Molnar interprète à tort Rahner pour deux raisons principales : premièrement, Rahner ne privilégie pas l'anthropologie par rapport à la christologie et deuxièmement, il ne revendique pas une lecture ontologique de son axiome trinitaire, mais plutôt une lecture épistémologique et méthodologique, Jeffrey HENSLEY, « Trinity and Freedom…», p. 86-91.

[159] Jeffrey HENSLEY, « Trinity and Freedom…», p. 94-95.

[160] Paul MOLNAR, « What does it mean to say that Jesus Christ… », p. 96-106.

l'absolu. Par contre, ce qu'il cherche à maintenir, c'est la différence ontologique entre Dieu et l'homme, ce qui est d'ailleurs, selon lui, la position de Barth.

En 2009, une autre nouvelle prise de position voit le jour en la personne d'Aaron Smith[161] qui cherche, à l'instar de K. Hector[162], de maintenir une position médiane entre McCormack et Molnar. Il défend principalement l'idée d'une identification entre volonté et agir dans l'acte de l'élection qui entraine le refus d'une abstraction de Dieu et de sa séparation de sa création. Pourtant, une telle conception ne doit pas remettre en question la liberté de Dieu d'exister indépendamment de l'être humain. Par contre, Molnar continue sans relâche à défendre sa lecture barthienne et adresse une nouvelle critique à l'encontre de McCormack[163]. Il s'en prend, cette fois-ci, à sa notion d'« historicisation » [164], qui est au cœur de l'identification entre l'homme Jésus et le Fils de Dieu, au cœur de la réalisation de l'être de Dieu à travers l'évènement historique de la croix et aussi au cœur de l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique[165]. Cette lecture est due, selon Molnar, à la confusion de McCormack entre ontologie et épistémologie dans sa compréhension de l'élection comme fondement de la Trinité. Par ailleurs, Molnar continue à revendiquer le refus de voir un changement dans la position de Barth qui impliquerait un changement dans sa théologie.

La réponse de McCormack ne se fait pas attendre et se trouve à la suite de l'article de Molnar. Le théologien de Princeton exprime un certain « dégoût »[166] par rapport à l'insistance avec laquelle Molnar s'obstine à critiquer sa lecture de Barth. Non pas à cause du débat en tant que tel, mais plutôt à cause du manque d'engagement de ses arguments dans ces critiques. En outre, McCormack fait une remarquable synthèse du problème et de son argumentation[167] et remet en question la conception de la liberté chez Molnar, qu'il juge anthropomorphique et assez dépendante de la compréhension de la liberté telle qu'elle fut exprimée lors des

[161]Aaron T. SMITH, « God's Self-Specification…», p. 1-25.
[162] Sans pour autant défendre les mêmes idées. Voir, SMITH Aaron T., « God's Self-Specification…», p. 2, note de bas de page n° 2.
[163] Paul MOLNAR, « Orthodox and Modern. Just How Modern was Barth's Later Theology »…, p. 51-56.
[164] L'« historicisation » *(historicization)* ou le fait d'« historiciser » *(historicise)* est cette idée chez McCormack qui considère que l'être de Dieu n'est compris et saisi que dans et à travers l'histoire de Jésus de Nazareth. Cette « historicisation » n'est possible que s'il y a identification entre l'homme Jésus et le Fils de Dieu et implique, par conséquent, l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique.
[165] Ce qui mène, d'après Molnar, à la disparition *(« collapse »)* de la Trinité immanente au détriment de la Trinité économique.
[166]Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 57.
[167]Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 59-60. McCormack explique, dans un style clair, net, simple et bien précis, que s'il cherche à maintenir l'identification entre la volonté éternelle de Dieu de s'autodéterminer et la personne de Jésus-Christ, c'est parce qu'il est impensable pour Barth de concevoir un quelconque changement en Dieu. Si l'acte et la personne ne sont pas identiques en Dieu, alors cela suppose une mutabilité dans l'être de Dieu, ce qui est absolument irrecevable dans la théologie barthienne. Ainsi, le sujet et l'acte de l'élection sont, en Dieu, éternellement la même chose.

Lumières[168]. Pour le reste, il regrette[169] le manque d'intérêt que Molnar a exprimé vis-à-vis de sa notion d'« historicisation » et affirme que, contrairement à ce qu'il pense, il n'y a pas confusion entre épistémologie et ontologie[170] et encore moins disparition de la Trinité immanente au détriment de la Trinité économique[171]. McCormack termine[172] en précisant qu'en Dieu liberté et nécessité ne sont pas à comprendre comme opposées, mais plutôt comme une seule et même décision divine.

Même si McCormack exprime très peu de motivation pour répondre à Molnar, ce dernier ne se lasse pas de la contestation. Dans un article écrit avant la dernière réponse de McCormack mais publié après[173], Molnar consacre quarante pages à critiquer la notion d'« historicisation » de McCormack et essaie de prouver que le développement théologique de Barth en KD IV ne contredit en rien celui de KD I et que par conséquent le théologien suisse maintient la même conception théologique trinitaire tout au long de la *Kirchliche Dogmatik*[174]. Ainsi, Barth n'a jamais défendu l'idée que l'humanité historique de Jésus a « constitué » l'être de la deuxième personne de la Trinité, il n'a jamais nié l'existence du *« logos asarkos »* et il n'a jamais confondu Trinité immanente et Trinité économique.

Ce n'est qu'en 2010 qu'on verra la publication de la première participation francophone au débat, en la personne d'Emmanuel Durand. Ce dernier prend position aux côté de Molnar[175] et juge l'interprétation de McCormack « aléatoire » au plan de la méthode

---

[168] Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 60. Ce qui est, pour McCormack, une projection en Dieu de la notion d'autonomie de l'individu humain. Ce qui, par conséquent, tombe sous la critique de Feuerbach.

[169] Parmi les réponses les plus significatives, on trouve celle dans laquelle McCormack refuse de considérer Molnar comme un spécialiste de Barth, car il ne cite jamais une seule référence en allemand et il n'y a aucun renvoi, dans ses textes, à l'édition allemande de la *Dogmatique,* Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 62, note 11 de bas de page.

[170] Il y a plutôt identification entre les deux, car pour Barth, selon McCormack, l'herméneutique théologique et l'ontologie divine sont identiques, Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 63.

[171] Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 63-64.

[172] McCormack réserve sa conclusion pour dénoncer le ton sarcastique que Molnar utilise envers lui et envers son disciple Matthias Gockel. Un style qu'il déplore et juge inadéquat dans un débat scientifique.

[173] Paul MOLNAR, « Can Jesus' Divinity Recognized as Definitive… », p. 48-81. McCormack avait connaissance de cet article avant sa publication, voir Bruce L. MCCORMACK, « Let's Speak Plainly… », p. 57.

[174] Il faut quand même signaler que Molnar ne fait presque aucun effort pour voir les choses telles qu'elles sont dites par Barth. Il veut simplement lire KD I et lui conformer des passages de KD IV en évitant de commenter toutes affirmations incompatibles avec ses suggestions, Paul MOLNAR, « Can Jesus' Divinity Recognized as Definitive… », surtout p.71-81. Et quand il s'agit de passages qui vont clairement dans le sens interprétatif de McCormack, il estime qu'il s'agit, simplement, d'affirmations d'ordre épistémologique, et que son adversaire ne fait que confondre épistémologie et ontologie, Paul MOLNAR, « Can Jesus' Divinity Recognized as Definitive… », p. 73-74. Sans la moindre allusion au débat en cours, et sans mentionner une seule fois Molnar, McCormack réitère son interprétation de KD en affirmant avec détermination ses convictions : premièrement il y a changement de théologie chez Barth entre KD I et KD IV, deuxièmement il y a identification entre l'homme Jésus et le Fils de Dieu, et troisièmement il y a par conséquent identification entre Trinité immanente et Trinité économique, Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 87-118.

[175] Durand écrit : *« Notre lecture de Barth s'accorde avec celle de Molnar »,* DURAND Emmanuel, « L'être trinitaire de Dieu... », p. 32, note 3 de bas de page.

et « irrecevable » d'un point de vue doctrinal[176]. Durand construit presque exclusivement son argumentation à partir de KD II/1[177] et ne fait aucune comparaison avec ce que Barth a écrit ultérieurement[178]. D'ailleurs, l'utilisation de l'énoncé trinitaire qui définit l'être de Dieu comme celui qui est le Révélateur, la Révélation et le Révélé[179] montre que Durand n'a pas pris en compte la théologie narrative ultérieure de Barth dans laquelle il abandonne cet énoncé pour fonder l'être trinitaire de Dieu sur l'histoire même de Jésus.

Même si le débat est, probablement, loin d'être terminé[180], nous pouvons résumer la situation comme suit : nous sommes, principalement, en face de deux interprétations. La première, représentée par McCormack, Gockel et Dafydd Jones, considère qu'il y a un changement théologique dans la position de Barth entre KD I et KD IV, changement marqué par l'identification de l'homme Jésus au Fils éternel. Ce qui implique par conséquent l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique. La deuxième interprétation, représentée par Molnar, Van Driel, Hunsinger et Durand, refuse de voir, chez Barth, un tel changement au niveau théologique et considère que l'interprétation adverse peut représenter un triple danger : un premier au niveau de la liberté de Dieu, un deuxième au niveau de l'être de Dieu et un troisième au niveau de la conception nicéenne de la Trinité.

---

[176] Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu... », p. 52. Cependant, la discussion ne doit pas tourner autour de ce que la doctrine chrétienne peut recevoir ou pas, mais plutôt autour de ce que Barth a ou n'a pas écrit. C'est la pensée du théologien suisse qui est censée être l'objet du débat et non pas l'enseignement chrétien. La prise de défense des principes doctrinaux semble être, souvent, le cœur de l'argumentation de ceux qui refusent l'éternité de l'humanité de Jésus. Ils sont beaucoup plus préoccupés à défendre la liberté de Dieu, la différence ontologique entre la divinité et l'humanité, et la consubstantialité des personnes de la Trinité, que de voir ce à quoi la pensée Barthienne a réellement abouti. Par ailleurs, ils sont aussi soucieux de défendre la cohérence des écrits de Barth que de signaler les modifications théologiques éventuellement survenues.

[177] Dans un premier article, McCormack signale le changement chez Barth au niveau de KD II/1 et puis dans un second article, il rectifie en précisant qu'il s'agit plutôt de KD II/2 et qu'il n'y a en KD II/1 que des anticipations aux changements ultérieurs, Bruce L. MCCORMACK, « Seek God Where He May Be Found…», p. 262-265.

[178] L'article de Durand est une remarquable lecture de KD II/1 ; cependant il est impossible de voir si la conception trinitaire de Barth a oui ou non changé si les passages des autres parties de KD ne sont pas analysés.

[179] Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé... », p. 40.

[180] Nous trouvons aussi des personnes qui, prenant acte du débat mais n'y intervenant pas, proposent leur lecture et leur propre point de vue. Par exemple, Michael S. HORTON, « Covenant, Election, and Incarnation... », principalement les p. 120-130, ou encore Paul T. NIMMO, « Karl Barth and the Election-Trinity Debate... », p. 162-181. Et puis, il y a ceux qui se rallient à l'une ou l'autre position sans participer au débat, comme Benjamin MYERS, « Election, Trinity and the History of Jesus »..., p. 121-137 ou encore Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination in Barth's Trinity »…, p. 138-160. Tous deux adoptent l'interprétation de McCormack. Il y a aussi ceux qui, des années après le début du débat, donnent leur lecture sans mentionner nulle part le débat en cours, comme Iain Taylor qui refuse, dans un article publié en 2003, l'idée d'un changement dans la conception trinitaire de Barth entre KD I et KD IV. Taylor se contente d'opposer son interprétation à celle de Rowan Williams, Iain TAYLOR, « In Defense of Karl Barth's... », p. 33-46. Il y a même un certain Christopher Holmes qui se servira de ce débat afin de proposer sa propre interprétation de la morale de Barth, Christopher HOLMES, « "A Specific Form of Relationship" … », p. 182-200. Il faut signaler aussi, qu'il y a eu en 2011 la publication d'un recueil d'articles qui reprend une partie de ce débat, tellement cette polémique passionne et intéresse, Michael T. DEMPSEY (éd.), *Trinity and Election in Contemporary Theology…,* p. 1-225.

Sans prendre part au débat et sans chercher à comparer KD I à KD IV, il nous semble que la première interprétation est beaucoup plus fidèle à ce que Barth a écrit en KD IV. Nous aurons l'opportunité de revenir ultérieurement sur les différents points en question, mais il est important de signaler, déjà, qu'il ne s'agit pas de défendre dans ce travail ni la doctrine « orthodoxe » de la Trinité, ni la notion de la liberté et encore moins la transcendance de la nature divine de Dieu, mais plutôt de voir, le plus objectivement possible, ce que Barth a écrit. La christologie de KD IV est, impérativement, la clé de lecture qui permettra de mettre au clair un certain nombre de questions et de problèmes.

Conclusion

L'agir de Dieu émane d'une décision prise pour l'homme et pour son salut. Si le Seigneur s'incarne, souffre, meurt et ressuscite, c'est afin de permettre à l'être humain d'être sauvé et d'échapper aux conséquences de son péché. Cette décision est prise parce que Dieu veut être toujours un Dieu avec l'homme et son partenaire pour toute l'éternité. Or, il accomplit ce choix en devenant un Dieu pour l'homme, c'est-à-dire en devenant solidaire avec lui. Une solidarité qui trouve son sommet dans l'acte de substitution où Dieu, en Jésus-Christ, remplace l'homme pécheur, subissant à sa place le jugement qu'il mérite. Ainsi, il le sauve et lui prouve l'amour qu'il porte à son égard. Mais aussi, en se substituant à l'homme, Dieu vit dans son être, l'expérience humaine dans sa totalité. Par conséquent, la substitution concerne aussi, au plein sens du terme, la relation du Père à son Fils. En vivant l'expérience de la mort, Dieu manifeste à travers le cri de déréliction qu'il y a eu une rupture en lui-même. C'est cette séparation entre le Père et le Fils qui révèle que Dieu s'est substitué à nous et qu'il nous a sauvés, manifestant par là son authentique divinité et révélant ainsi que son acte de substitution émane d'une grâce incompréhensible à travers laquelle il se donne lui-même pour le monde.

Dans sa nouvelle pensée sur Dieu, Barth lie la divinité à l'humanité d'une façon inséparable. Contrairement à l'idole, à la divinité neutre, immobile et statique de la mythologie et de la philosophie spéculative, le vrai Dieu est celui qui s'engage avec l'homme de toute éternité et se détermine intrinsèquement de façon à « coexister » avec son humanité. Il n'y a pas de Dieu sans l'homme. Toutefois, il est impensable, pour Barth, de remettre en question la liberté totale et absolue de Dieu et de sa différence ontologique entre lui et sa créature. Son attachement éternel à l'homme ne supprime en rien sa liberté et sa supériorité. Ce qui donne naissance à une aporie dans la pensée barthienne. D'un côté, la notion de la

liberté représente un qualificatif qui distingue Dieu des autres divinités et des autres idéologies, et d'un autre côté l'attachement éternel de Dieu à l'homme est aussi un qualificatif qui distingue le vrai Dieu des fausses divinités et des fausses idéologies. Le maintien de ces deux affirmations est étroitement lié à l'idée de l'amour et surtout à la compréhension que celui-ci n'est pas simplement une idée mais un agir : L'amour est l'acte d'aimer. Ainsi, l'affirmation johannique « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8 ; 16) renvoie à l'identification entre essence et acte d'aimer en Dieu. Ce qui nous conduit à l'identification entre le Fils de Dieu et l'homme Jésus, car c'est dans l'homme Jésus que Dieu agit en exprimant son incompréhensible grâce d'être un Dieu pour l'homme. Cette identification ne met pas en question la liberté de Dieu et sa différence ontologique, au contraire elle confirme son ineffable grandeur.

L'amour de Dieu semble pousser Barth à maintenir ensemble deux affirmations qui sont contradictoires. D'un côté, Dieu est ontologiquement différent de sa créature et agit d'une façon totalement libre en se donnant pour nous, mais d'un autre côté Dieu est éternellement uni au monde de sorte qu'il n'est le Dieu véridique que dans son lien à l'humanité et que le Père et le Fils ne sont en rapport l'un à l'autre qu'à travers l'homme Jésus. C'est à la christologie d'expliquer cette aporie, car c'est le Christ lui-même qui la révèle à travers sa vie.

DEUXIÈME PARTIE
L'UNION FILS DE DIEU-FILS DE L'HOMME : LE CONTENU DE LA RÉCONCILIATION

Nous avons cherché, dans la première partie, à expliciter les grands traits de la pensée de Barth sur Dieu telle qu'elle se déploie dans le quatrième volume de sa *Kirchliche Dogmatik*. Nous avons envisagé le problème à travers le développement théologique de la relation du Père à son Fils et nous avons attiré l'attention sur l'originalité et la nouveauté de ce développement par rapport à une pensée classique devenue problématique. L'objection majeure de Barth a pour cible une idée de Dieu issue des spéculations métaphysiques, qui fait de lui un être suprême inerte et incapable d'entrer en relation réelle avec sa créature. Face à une telle conception de la divinité, notre auteur propose de penser Dieu à partir de la personne de Jésus de Nazareth, telle qu'elle est racontée dans la Bible. Contrairement au Dieu de la philosophie, Jésus-Christ révèle un Dieu en action qui s'implique en personne et entièrement dans l'histoire de l'homme. Le langage ontologique n'est pas supprimé, comme on l'a souvent prétendu ; au contraire il est plus que jamais utilisé mais avec une nouvelle interprétation. Le Nazaréen montre à travers son histoire que Dieu est un être-en-action et que la personne et l'agir, en lui, sont identiques.

La première partie de notre travail fut donc consacrée à mettre en lumière le développement théologique de Barth à partir de l'idée de l'agir de Dieu dans l'histoire. Après avoir proposé, dans un premier chapitre, un aperçu sur l'idée de Dieu tel qu'elle s'exprimait à l'époque de la *Kirchliche Dogmatik,* nous avons abordé, dans un second chapitre, le comment de l'agir de Dieu à travers la personne de Jésus-Christ, et puis dans un troisième chapitre nous avons explicité le pourquoi et les raisons de cet agir. Dans cette deuxième partie, nous allons essayer de montrer comment Barth fonde sa nouvelle pensée sur Dieu en se basant sur l'identité de Jésus-Christ, principalement dans son rapport au Père. C'est la christologie qui est la clé de lecture de la conception barthienne de Dieu et de sa pensée sur la Trinité, et c'est en Christ que se révèle la vérité de la relation du Père à son Fils. Afin de mieux saisir l'enjeu trinitaire du développement christologique de Barth, nous répartirons notre deuxième partie en deux chapitres. Dans le premier, nous mettrons en exergue l'attachement à la définition de Chalcédoine et puis son dépassement par la proposition d'une nouvelle interprétation de ses énoncés. Dans le second chapitre, nous nous attarderons sur l'humanité du Fils qui semble

être au cœur de cette nouvelle pensée sur Dieu. Il s'agit de voir jusqu'à quel point réellement notre auteur relie l'humanité à la divinité et quelles sont les implications de cette relation sur le rapport Père-Fils.

QUATRIÈME CHAPITRE
L'UNITÉ DU FILS

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie, consacré à l'importance de la double nature de la personne de Jésus-Christ, nous aborderons dans un premier point l'attachement inconditionnel de Barth à la définition de Chalcédoine. Dans un deuxième point, nous verrons le désir de dépasser cet énoncé grâce à une nouvelle lecture des principaux thèmes christologiques, et dans un troisième et nous nous attarderons sur l'enjeu de cette nouvelle interprétation manifesté par l'importance capitale du maintien de la christologie dialectique.

4.1. Chalcédoine : un attachement inconditionnel

4.1.1. Vrai Dieu, vrai homme

Entre la théologie dialectique des premières années de Barth, qualifiée par Zahrnt de « redécouverte de la divinité de Dieu »[1] et les derniers écrits de la *Kirchliche Dogmatik,* qualifiées par Jüngel de « grande récapitulation et révision de toute la théologie de Barth »[2], la prise en considération de l'importance de Chalcédoine représente, dans la pensée barthienne, la découverte de l'importance de l'humanité de Dieu[3]. Cette dernière marquera d'une façon indélébile la théologie de notre auteur, mais elle ne remettra cependant jamais en cause d'une part, la distance intrinsèque entre Dieu et l'homme et d'autre part, la totale divinité du Christ incarné[4]. D'où l'insistance vigoureuse de Barth, tout au long de KD IV, sur la présence de la double nature[5], divine et humaine, en Jésus-Christ. Celui-ci, en s'incarnant, devient

[1] Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu...,* p. 66.
[2] Eberhard JÜNGEL, « La vie et l'œuvre de Karl Barth »..., p. 59.
[3] « L'humanité de Dieu » fut le titre de l'une de ses conférences, donnée à Aarau en 1956 : *Die Menschlichkeit Gottes...,* 35 p. Pour plus de détails nous renvoyons à Denis MÜLLER, *Karl Barth...,* p. 106-113. Ce dernier écrit : *« La pensée de Barth dans cette semi-rétractation de 1956, poursuit sur la lancée de l'assomption héritée de Hegel et s'approche fort (sans lui céder) de la conception luthérienne de la communication des idiomes entre la nature divine et la nature humaine du Christ : non seulement la divinité de Dieu n'exclut pas l'humanité, mais elle la porte en elle-même. En Christ, il est décidé et manifesté que Dieu n'existe pas sans l'homme »,* (p. 110).
[4] Nous avons déjà insisté, en parlant de la kénose dans le second chapitre, sur l'importance de la totale divinité en Christ dans l'évènement de l'incarnation. Il ne s'agit pas ici de reprendre l'argumentation, mais de rappeler son importance dans la pensée christologique et trinitaire de Barth.
[5] Pour Barth, le vocabulaire de nature et d'essence est tout à fait synonyme et veut tout simplement dire Dieu et homme : *« Par essence (Wesen) divine et essence humaine, (synonyme de nature (Natur) divine et de nature*

entièrement humain sans renoncer à la moindre caractéristique de sa divinité. Barth est clair : « il ne saurait être question d'abandonner le moins du monde le *vere Deus vere homo* »[6]. C'est dans ce sens-là qu'il s'attache aux énoncés christologiques de foi du quatrième concile œcuménique. Pour lui « l'ancienne formule est inévitable »[7] et représente le centre de sa pensée dans sa doctrine de la réconciliation :

« Jésus-Christ est le vrai Dieu et le vrai homme, le "Dieu-homme" véritable. Il s'agit de montrer qu'il l'est et comment il l'est. Son action est identique à son être. Et cet être est son histoire, comme son histoire est cet être. Voilà ce que la doctrine de la réconciliation, en tant que christologie, doit mettre en évidence »[8].

Entre Dieu et l'homme existe une relation qui se manifeste à travers l'histoire biblique et montre que ni l'un, ni l'autre ne sont des êtres isolés et séparés. Au contraire, il y a entre eux un rapport très étroit, fondamental et inéluctable. Dieu apporte le salut à l'homme et ce dernier le reçoit. L'évènement de la réconciliation représente cette rencontre entre la divinité qui sauve et l'humanité sauvée. Or, en se réconciliant avec l'homme pécheur, Dieu se donne en personne, ce qui représente une action qui sort entièrement de l'ordinaire. Dieu ne se contente pas d'envoyer des messagers et des intermédiaires, mais il s'implique lui-même dans son action d'une manière telle que son agir et son être sont identiques. C'est incontestable : chez Barth l'*action* de Dieu *est identique à son être.* L'agir et l'être de Dieu sont conformes, c'est-à-dire la réconciliation et le réconciliateur ne font qu'un[9]. Et puisque la réconciliation est

---

humaine, ou, plus simplement de "divinité" (Gottheit) et d'"humanité" (Menschheit)), il faut entendre d'une part : ce que Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu, possède en commun avec le Père et le Saint-Esprit, c'est-à-dire ce qui distingue absolument (en vertu d'une "différence qualitative infinie") son être, de celui de l'homme et de toute autre réalité que Dieu – et d'autre part : ce que Jésus-Christ, en tant que Fils de l'homme, possède en commun (même en son élévation) avec toute créature humaine, c'est-à-dire ce qui distingue absolument (ici encore en vertu d'une "différence qualitative infinie") son être, de l'existence de Dieu dans ses manières d'être de Père, de Fils et de Saint-Esprit, dans sa position et sa fonction de Créateur et de Seigneur de toutes choses », KD IV/2, p. 65 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 62. Il est assez évident que Barth reprend, presque à la lettre, la définition chalcédonienne qui précise que le Christ est *« consubstantiel au Père par la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité »*, Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions...*, p. 107.

[6] KD IV/1, p. 146 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 140.

[7] KD IV/1, p. 138 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 132. *(Die alte Formel ist unvermeidlich).*

[8] KD IV/1, p. 140 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 134.

[9] Barth écrit clairement : *« Cet évènement* (la réconciliation) *n'est pas seulement externe, mais interne ; il ne relève pas du domaine de la connaissance seulement, mais de celui de l'être ; par conséquent, son caractère n'est nullement fortuit, mais nécessaire, et, de même qu'il a été décidé en Jésus-Christ, c'est en lui qu'il a eu lieu, en son existence, en sorte que celle-ci doit être comprise comme le centre de toutes choses, où l'acte souverain du Dieu réconciliateur et l'être de l'homme réconcilié se rejoignent et constituent une seule et même chose »*, KD IV/1, p. 134 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 128-129. Il reprend la même idée quelques pages plus loin : *« Jésus-Christ n'est donc pas ce qu'il est pour signifier et opérer de surcroît quelque chose qui serait la*

une relation entre Dieu et l'homme, et donc une « histoire » entre eux, ainsi l'être qui est identique à l'action réconciliatrice, devient aussi identique à cette histoire. D'où *cet être est son histoire, comme son histoire est cet être*. L'être de Dieu est identique à son action et à son histoire avec l'homme.

Cette identification entre l'être, l'agir et l'histoire se réalise en la personne de Jésus-Christ, qui est le seul à être à la fois totalement Dieu, totalement homme et totalement « Dieu-homme ». En lui, l'être et l'agir ne font qu'un, en lui le réconciliateur devient la réconciliation et en lui l'histoire entre Dieu et l'homme devient une seule et même histoire. C'est dans cette identification entre l'être et l'agir que la doctrine de Chalcédoine prend son sens et que l'union entre la divinité et l'humanité devient réelle, authentique et véridique. Et c'est à ce moment-là que le juge devient le jugé, le Seigneur le serviteur et le rédempteur le racheté. C'est l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ qui rend tout cela possible : « Jésus-Christ est le vrai Dieu et le vrai homme, le Dieu-homme véritable. Tel, il est le centre dont nous parlons, l'être de Dieu dans l'œuvre souveraine de la réconciliation, et l'être de l'homme réconcilié. Les deux choses n'en sont qu'une en lui »[10].

Ainsi, l'attachement de Barth à Chalcédoine, à *l'ancienne formule* comme il le dit, le pousse à insister sans relâche, et cela tout au long de KD IV, sur la double nature de la personne de Jésus-Christ. Ce dernier est entièrement Dieu et entièrement homme sans perdre la moindre caractéristique de l'une des deux natures. Jésus est le vrai Dieu[11] mais aussi le vrai homme. D'où, la vraie christologie serait celle qui accorde de l'importance à l'humanité de Jésus autant qu'à sa divinité[12] et qui reconnaît qu'en devenant créature, Dieu ne cesse jamais de rester créateur[13]. C'est pourquoi Dieu ne se transforme pas mais reste toujours Dieu à l'instar de l'humanité qui ne se transforme pas non plus, et reste toujours l'humanité[14] :

---

réconciliation. Mais c'est dans l'action de la réconciliation de l'homme avec Dieu accomplie par lui que consiste son être », KD IV/1, p. 138 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 133.

[10] KD IV/1, p. 138 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 132-133.

[11] Parmi les références les plus importantes concernant la totale divinité de Jésus après son incarnation, voir principalement : KD IV/1, p. 146 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 140 ; KD IV/1, p. 173 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 166 ; KD IV/1, p. 196 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 188 ; KD IV/2, p. 95 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 90 et KD IV/2, p. 399 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 380-381. Ces références ont déjà été mentionnées lors de la section consacrée à la kénose.

[12] Barth écrit : *« Que serait une christologie qui n'accorderait pas à la vraie humanité de Jésus-Christ la même attention qu'à sa vraie divinité ? »*, KD IV/2, p. 19 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 19.

[13] KD IV/2, p. 40 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 39 : *« Le Créateur, sans cesser d'être le Créateur, devient une créature – Dieu lui-même, sans cesser d'être Dieu, devient un homme ».*

[14] KD IV/2, p. 43 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 41 : *« Nous devons souligner d'abord la phrase "sans cesser d'être Dieu". L'œuvre divine qu'est l'incarnation n'implique aucun renoncement de Dieu à sa divinité... En lui, ce n'est pas un Dieu transformé, ayant perdu sa divinité, qui est devenu un homme lui-même transformé, ayant perdu son humanité ; mais c'est intégralement le vrai Dieu qui est devenu et est intégralement vrai homme ».*

« Ce qui est accordé et communiqué à l'essence humaine qui, en Jésus-Christ, est unie à l'essence divine du Fils, doit être cherché du côté d'une détermination telle qu'en elle l'essence humaine soit et reste ce qu'elle est. Ce sera l'essence humaine du Fils de Dieu, unie à son essence divine, c'est-à-dire élevée par et en lui : l'essence humaine placée aux côtés de Dieu le Père, existant en communion parfaite (vollkommenste Gemeinschaft) avec lui, remplie et régie par le Saint-Esprit – pleinement en accord avec l'essence divine commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ce sera la libre, la véritable essence humaine : l'humanité de Dieu, certes, mais enfin son humanité »[15].

Barth insiste avec beaucoup de vigueur sur cette double essence de Jésus-Christ, tout en ayant une préoccupation majeure qui est celle de maintenir leur distinction et leur différence. Ni la divinité, ni l'humanité ne se transforment ou ne se métamorphosent[16], chacune reste ce qu'elle est en préservant ses particularités. De cette façon l'antique définition christologique, qui confesse que la nature divine et la nature humaine du Christ sont « sans confusion, sans changement »[17], demeure au cœur de KD IV et des écrits de notre auteur. Chalcédoine, loin d'être supprimé, est suivi à la lettre.

Cependant, Barth accorde un peu plus d'attention à l'humanité du Christ ce que ne fait pas l'ancienne christologie. Le texte que nous venons de citer montre le souci constant de ne pas oublier l'importance de l'humanité pour la divinité et l'importance de leur rapport mutuel. Ce n'est plus uniquement l'essence divine qui est centrale pour la compréhension de l'identité de Jésus-Christ, mais l'humanité devient, aussi, incontournable pour une véritable compréhension de l'essence-même de Dieu. Ainsi, Barth donne plus de place au rôle de l'homme au sein de la divinité, et arrive à le placer dans une *parfaite communion* avec le Père voire toute la Trinité, ce que l'antique formule ne fait pas et ce qui est aussi largement significatif. Certes, l'éternité de l'humanité du Christ ne peut pas être déduite ici, au contraire, l'accent est plutôt mis sur la distinction entre l'humanité et la divinité, cependant l'homme, en Christ, fait désormais partie de la communauté céleste. Il reste l'homme à ne jamais confondre avec Dieu, pourtant en union *parfaite* avec lui. C'est de cette union dont il nous faut parler maintenant.

[15] KD IV/2, p. 78 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 74.
[16] KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 95.
[17] Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions...*, p. 108.

4.1.2. Facticité de l'union

La doctrine de la réconciliation est incompréhensible indépendamment du développement christologique. Celui-ci « est la clé »[18] de cette relation entre la divinité et l'humanité et Jésus-Christ représente le cœur de ce rapport divin-humain, car il est Dieu, il est homme et surtout il est le Dieu-homme. Barth insiste sur la double nature du Christ, insiste sur la différence substantielle entre eux, mais aussi il insiste sur leur unité. Il rejoint ainsi l'Évangile sans pour autant oublier Chalcédoine : « il (l'Évangile) fait ressortir tantôt l'un des aspects de la personne du Christ, tantôt l'autre. Mais il ne reconnaît qu'un seul, Jésus-Christ lui-même, qui est « sans division ni séparation » *à la fois Dieu et homme* »[19]. Malgré l'accent qui est toujours mis sur l'incompatibilité entre Dieu et l'homme, sur la différence de nature, la différence d'essence, la différence d'être et la différence de l'agir, le théologien suisse met aussi l'accent sur l'unité en Christ.

Affirmer avec fermeté l'opposition intrinsèque de la nature divine et de la nature humaine semble être, pour Barth, un moyen de rappeler l'extraordinaire être-en-action de Jésus-Christ. Ce qui ce passe en lui n'est pas quelque chose d'habituel. Il n'est pas tout simplement une seule personne, mais aussi un seul être « dans la plus étrange contradiction ; en réalité, dans la plus extraordinaire unité »[20]. C'est justement, dans cette phrase que peut se résumer l'étrangeté, ou plutôt la surprenante et merveilleuse unité. Ce qui est fondamentalement différent et incompatible, en Jésus-Christ devient intrinsèquement uni et inséparable. C'est pourquoi la personne du Christ est un cas unique et incomparable. Parce qu'entre Dieu et l'homme il y a un abîme infranchissable et une « différence qualitative infinie »[21], attester l'union de l'essence divine et de l'essence humaine constituera toujours une pierre d'achoppement et représentera le défi d'unir ce qui est inconciliable, contraire et

[18] KD IV/1, p. 151 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 145. *(Die Christologie ist der Schlüssel).*
[19] KD IV/1, p. 149 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 143. Parmi les passages qui peuvent être significatifs concernant l'importance de l'unité de l'être du Christ, nous citons : *« Il s'agit de comprendre que Jésus-Christ lui-même est le Dieu qui, en s'abaissant, réconcilie l'homme avec lui-même, et l'homme qui, élevé par Dieu, est réconcilié avec lui. Autrement dit, il s'agit de voir que Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est un – est "le Dieu-homme", c'est-à-dire le Fils de Dieu qui, comme tel, est cet homme, et cet homme qui, comme tel, est le Fils de Dieu »*, KD IV/1, p. 148 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 142 ; *« L'existence du Fils de Dieu est devenue et est aussi celle d'un homme. Il n'y a pas ici deux existers (existieren), l'une à côté de l'autre ou l'une dans l'autre, mais une seule »*, KD IV/2, p. 65 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 51.
[20] KD IV/1, p. 509 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 110.
[21] KD IV/2, p. 65 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 62.

opposé par définition[22]. Et pourtant ce qui se passe en Christ rend possible et réel ce qui est inconcevable, inimaginable et impensable ; et ceci d'une façon irréversible :

« L'essence divine et l'essence humaine ne se sont pas trouvées en lui, simplement et directement, pour se lier ; mais c'est lui qui Dieu de nature avec le Père et le Saint-Esprit, a fait sienne l'essence humaine pour l'unir à sa nature divine. Il accepte et accueille ce qui est totalement différent de lui, ce qui est absolument étranger à sa nature divine, pour l'assumer sans réserve. Il crée et maintient cette union des contraires ; il rend possible et réel ce qui est inconcevable »[23].

L'intérêt premier de ce passage se trouve dans l'importance de cette *différence qualitative infinie* entre Dieu et l'homme. Karl Barth semble bien préserver ses premières intuitions du *Römerbrief* concernant la distance entre le divin et l'humain. Toutefois, il fait un pas de plus en pensant l'unité des opposés, passant ainsi de la « tangente »[24] des années de jeunesse à l'« union » des années de sagesse[25]. Nous l'avons déjà indiqué mais nous le répétons, car cela nous semble fondamental pour mieux saisir le changement dans KD IV, jamais Barth ne remettra en question la différence ontologique et substantielle entre Dieu et l'homme. Il y a un fossé entre les deux, et même s'il sera comblé par la personne de Jésus-

[22] KD IV/2, p. 65 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 62 : *« L'impossibilité de considérer l'essence divine et l'essence humaine comme appartenant à un seul et même sujet saute aux yeux. L'affirmation qu'elles se trouvent unies en Jésus-Christ constituera donc toujours une pierre d'achoppement. C'est inévitable... En Affirmant que Jésus-Christ est à la fois d'essence divine et d'essence humaine, on ose donc unir ce qui est inconciliable par définition ».*

[23] KD IV/2, p. 50 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 48.

[24] *Der Römerbrief...* p. 51.

[25] Balthasar estime que malgré les apparences, la *Dogmatique* contient les mêmes intentions que le *Römerbrief*, Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...*, p. 103. Il écrit plus loin : *« Si la* Lettre aux Romains *paraissait encore présenter le feu de l'absoluité divine comme dévorant la créature, menaçant son essence intime, la* Dogmatique *a compris qu'il fallait toujours plus interpréter l'acte dévorant de Dieu comme celui de l'amour absolu »*, p. 260. Zahrnt partage la même opinion et pense aussi que Barth a maintenu les mêmes positions depuis le *Römerbrief* jusqu'à la fin, ne faisant que passer d'un zèle prophétique à celui d'un évangéliste et reprend, presque à la lettre, l'interprétation balthasarienne : *« A la question posée : s'est-il produit un "tournant" ou même une rupture dans la théologie de Barth ? Nous donnerons la réponse suivante : le zèle de Barth pour la divinité de Dieu est demeuré intact, mais ce zèle qui était celui d'un prophète est devenu celui d'un évangéliste. Le feu de l'absolu divin, qui flambait dans* l'Épître aux Romains*, continue à brûler, mais il est devenu le feu de l'amour absolu de Dieu »*, Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu...*, p. 111. C'est aussi, à un niveau moindre, l'avis de Klauspeter Blaser : *« De la raideur du* Römerbrief*, on a passé à la souplesse d'une* Dogmatique *qui pense le monde positivement »*, Klauspeter BLASER, *Karl Barth...*, p. 92. Personnellement, il nous semble que Balthasar est perspicace dans son interprétation et c'est précisément cet amour absolu de Dieu qui fera en sorte que désormais le divin et l'humain seront à tout jamais unis. Par ailleurs, en opposition à l'intuition balthasarienne, c'est aussi cet amour absolu de Dieu qui maintient ensemble, comme nous l'avons déjà signalé au chapitre précédent, la liberté et la nécessité en Dieu et qui portera la théologie barthienne des derniers jours très loin de la théologie de ses premiers jours. C'est cet amour qui fera la différence entre le premier et le dernier Barth, car c'est lui qui permettra d'introduire l'humain dans le divin, de concilier dans la *Dogmatique* ce qui était inconciliable dans le *Römerbrief* et de passer d'une divinité *tangente* à l'humanité, à un Dieu *uni* à l'homme.

Christ il le demeurera. C'est d'ailleurs ici que réside le deuxième intérêt de ce passage. Le théologien suisse est suffisamment clair sur la façon dont se réalise l'union du divin et de l'humain en Christ. Il n'y a pas le moindre doute, cette union est *créée* et décidée par Dieu. C'est lui qui juge bon de faire sienne une nature qui est substantiellement différente de lui.

Or, voici l'entièreté du problème. Nous avons déjà noté que, pour Barth, la notion de l'élection[26], c'est-à-dire l'unité du divin et de l'humain, existe depuis toute éternité et que, en dehors du débat en cours concernant l'identification entre personne et acte, le choix de l'élection de l'homme représente pour lui une décision éternelle et cela depuis KD II. D'ailleurs, un des chapitres de ce deuxième volume de la *Kirchliche Dogmatik* s'intitule précisément : « La volonté éternelle de Dieu dans l'élection de Jésus-Christ »[27]. Ce qui nous place devant une contradiction dans les propos mêmes de Barth. Dieu est Dieu et c'est lui qui prend la décision de s'unir à l'homme librement, gratuitement et d'une façon totalement désintéressée, et pourtant il prend cette décision depuis toute éternité. Le choix de s'unir à l'être humain est un choix indéniablement éternel[28].

Nous sommes face à une aporie barthienne où Dieu est premier, mais l'homme existe aussi depuis toute éternité, de sorte que Dieu n'est Dieu que dans son rapport à l'homme. Cette distance entre le divin et l'humain des premières années de Barth est désormais unie grâce à la personne du Christ. La différence entre Dieu et l'homme est toujours maintenue, cependant ce qui se passe en Christ pousse Barth à reconsidérer sa position. La personne de Jésus-Christ, totalement Dieu et totalement homme, exige une nouvelle vision de la relation entre le ciel et la terre. L'union de ce qui est intrinsèquement contradictoire doit être pleinement prise au sérieux et il semble que la pensée barthienne cherche à maintenir ensemble, à l'instar de ce qui se passe en Jésus-Christ, deux affirmations contradictoires et paradoxales : Dieu est ontologiquement et chronologiquement premier, mais l'homme existe aussi éternellement en Dieu. L'aporie doit être maintenue et prise au sérieux. C'est dans ce sens-là que la pensée de Barth est, aussi, profondément christocentrique.

---

[26] Sans reprendre le développement de la notion d'élection chez Barth, nous rappelons qu'il s'agit de l'élection de l'homme en Jésus-Christ à travers l'union du divin et de l'humain. Pour toute précision supplémentaire, nous renvoyons au chapitre précédent.

[27] KD II/2, p. 157 = *Dogmatique,* fasc. 8, p. 150. *(Der ewige Wille Gottes in des Erwählung Jesu-Christ).*

[28] Nous avons largement indiqué que dans KD IV Barth dit clairement que l'élection de l'homme est éternelle. Parmi les passages les plus importants : *« Le fondement de l'élévation de l'homme qui s'est produite en Jésus-Christ repose sur l'élection éternelle et gratuite (Gottes ewiger Gnadenwahl) de Dieu – tel a été notre premier point ; elle s'est accomplie historiquement dans l'incarnation – tel a été le second »*, KD IV/2, p. 131 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 123, (texte déjà cité et commenté au chapitre précédent).

Ce paradoxe réalisé dans la personne de Jésus-Christ n'est pas à chercher dans la philosophie, les spéculations ou encore dans les mythologies. Même l'analogie est incapable de l'expliquer, car c'est un fait qui s'impose à nous et que nous ne pouvons que le recevoir :

« Il ne peut y avoir aucune relation entre Dieu et l'homme, entre Dieu et le monde, qui serait comparable aux relations d'ordre naturel et historique, qui aurait son analogon *ou sa similitude en elles. Le fait que le Créateur devient aussi une créature, et que le Seigneur devient aussi un serviteur pour être, comme frère de tous ses serviteurs, vraiment le Seigneur ; le fait que le « je » divin devient aussi un « tu » humain, et l'existence de Dieu celle de l'homme qui, par essence, est totalement différent de lui, bref le devenir et l'être de Jésus-Christ – tout cela ne peut être compris ou saisi à l'avance ou après coup, à partir d'une réflexion qui passerait par-dessus lui, d'un point de vue qui le dominerait ou qui serait simplement neutre à son égard... Mais d'une telle action il n'y a aucune analogie, même dans l'essence trinitaire de Dieu : on ne peut donc pas la déduire et la comprendre à partir de là... Au contraire, que l'on regarde vers Dieu ou vers l'homme, on ne peut que la reconnaître et la confesser comme l'évènement qui s'est produit entre Dieu et l'homme, comme le fait fondé dans le décret éternel de la libre volonté de Dieu et créé par sa toute-puissance »*[29].

Nous voilà encore une fois, tout à la fin du texte, devant ce paradoxe presque omniprésent dans KD IV. L'évènement dans lequel Dieu devient homme, est à la fois *éternel* et *créé*. C'est dans la même ligne que nous retrouvons ces deux affirmations contradictoires et pourtant qui vont désormais ensemble : le décret de l'union entre Dieu et l'homme est un évènement éternel mais créé qui s'impose à nous comme un *fait* qu'on ne peut que *reconnaître* et *confesser*[30]. Barth va encore plus loin en taxant d'erreur tous ceux qui veulent échapper à ce paradoxe, à un tel point que garder la contradiction semble être le cœur de sa christologie voire de sa théologie et même encore de l'entièreté de sa pensée[31] : « Toutes les erreurs chrétiennes pourraient être ramenées finalement à une seule : c'est que, d'une manière ou d'une autre, on a voulu ou voulait s'écarter de cette contradiction »[32]. C'est aussi une

[29] KD IV/2, p. 63 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 60.
[30] Nous aurons à revenir, lors de la troisième partie, sur la reconnaissance de cette union qui est, pour Barth, une des caractéristiques de l'homme chrétien. Elle fait partie de ce qui le distingue des non-chrétiens.
[31] Nous reviendrons, en détail, sur ce texte et sur cette notion de contradiction en parlant du Saint-Esprit, au dernier chapitre. Pour Barth, c'est l'Esprit-Saint qui peut maintenir ensemble ces contradictions. C'est un point essentiel de la pensée de notre auteur en KD IV.
[32] KD IV/2, p. 389 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 371. La contradiction que Barth évoque, c'est l'abaissement du Seigneur et l'élévation du serviteur en la personne du Christ. En d'autre termes, la présence du Dieu parfait et de l'homme pécheur ensemble dans le même être.

raison supplémentaire qui l'éloigne de Hegel. L'union de Dieu et de l'homme ne peut en aucun cas, comme nous l'avons déjà indiqué, ressembler à la thèse, l'antithèse et la synthèse du philosophe allemand[33].

4.1.3. Entre Antioche et Alexandrie

L'objectif fondamental de Barth est de maintenir la distinction substantielle entre le divin et l'humain tout en préservant l'unité incontestable de la personne de Jésus-Christ. C'est pourquoi il est minutieusement précis en développant la factualité de cette union entre Dieu et l'homme. Celle-ci, même si elle est indéniable, n'élimine pas les caractéristiques de chacune des deux natures du Christ. Il ne peut y avoir de synthèse sous aucune condition. Le divin reste le divin et l'humain reste l'humain à ne pas confondre ni mélanger. Chalcédoine est préservé jusqu'au bout. Par conséquent, « distinguer ne saurait signifier séparer »[34] et unir ne saurait signifier, non plus, identifier :

« Dans le seul et même sujet Jésus-Christ, l'essence divine et l'essence humaine sont unies, mais elles ne sont pas « une », identiques... L'unité dans laquelle il est l'un et l'autre postule donc le concept d'union (Begriff der Vereinigung) qui présuppose l'authenticité de l'essence divine et de l'essence humaine, c'est-à-dire qu'elle exige le rejet de toute identification et identité (Identifizierung und Identität) de ces deux caractères. « Unité » (Einheit) ne signifierait pas plus qu'« union » (Vereinigung), et même le terme dirait moins : passant complètement à côté de la réalité de Jésus-Christ, il désignerait le produit d'une imagination égarée – une chimère »[35].

Face à l'analogie qui est incapable de rendre compte de la profondeur de l'évènement de l'union du divin et de l'humain, et face à la synthèse qui ne fait que pervertir la réalité de cette unité, Barth trouvera la solution dans le concept même d'union[36]. Celui-ci lui servira d'appui afin de trouver un résultat raisonnable pour rejeter catégoriquement tout ce qui peut

[33] KD IV/2, p. 57 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 55. *« Il* (le Fils de Dieu) *ne doit pas être d'abord thèse et antithèse pour se résoudre en synthèse, comme l'esprit absolu de Hegel ».*
[34] KD IV/3, p. 458 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 33 : *« Distinguer ne saurait signifier séparer. Jésus-Christ le Fils de Dieu, existe précisément comme le Fils de l'homme : sa forme pure de Parole éternelle et de Fils éternel de Dieu n'est rien d'autre que le mystère, la force et le sens de sa forme de serviteur souffrant. Telle est l'unité de sa personne ».*
[35] KD IV/2, p. 68 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 64-65.
[36] Nous verrons plus loin que c'est la dialectique qui rendra compte, le mieux, de cette union.

donner naissance à une panoplie de chimères[37], d'êtres hybrides ou encore au sur-homme[38] issue de l'imagination et de la spéculation humaine. Ce qui représente aussi une preuve supplémentaire de l'utilisation de Barth du concept et de la philosophie pour étayer ses propos. Ce vocabulaire aide la réflexion théologique à mieux raconter l'histoire de Dieu, même s'il reste incapable de révéler l'identité divine.

Cependant, l'intérêt majeur se trouve dans le refus radical d'identifier l'essence humaine à l'essence divine en la personne de Jésus-Christ. En ce dernier, même s'il est une seule et unique personne inséparable et indivisible, n'est nullement supprimée la différence entre la nature de Dieu et celle de l'homme, n'est nullement éliminée la distinction entre le divin et l'humain et donc Dieu n'est pas identifié à l'homme. Si Jésus-Christ, comme nous l'avons déjà montré, est identifié au Fils[39], ceci ne suppose pas que le Fils de Dieu doit être, à son tour, identifié au Fils de l'homme. Si l'union de Dieu et de l'homme en Christ est depuis toute éternité, cela n'admet pas, non plus, la confusion du divin et de l'humain. L'unité de la divinité et de l'humanité est éternelle, mais elle est aussi et en même temps créée : c'est un paradoxe et une contradiction. Identifier Jésus de Nazareth au Fils éternel ne revient pas à identifier l'homme et Dieu. Ceci est capital. D'ailleurs, Barth est tellement attaché à la différence ontologique entre divinité et humanité qu'il comprend cette union comme une « confrontation efficace »[40]. En d'autres termes, le divin reste le divin tout en étant déterminé par l'humain et *vice versa*. Sous aucune condition, il ne s'agit en Jésus-Christ d'un mélange ou d'une synthèse entre Dieu et l'homme que ça soit directement ou indirectement.

Barth va encore plus loin et met davantage l'accent sur cette différence d'être entre la divinité et l'humanité en donnant un sens bien précis à leur union. Si Dieu devient homme, ce dernier ne devient nullement Dieu et donc l'abaissement et l'élévation ne renvoient pas à une réciprocité identique. Au contraire, ces deux moments « ne se correspondent pas »[41] et demeurent profondément différents. Même si l'abaissement représente le devenir homme de

[37] Il faut préciser que si l'identification entre Dieu et l'homme donne naissance à une chimère, la séparation en donnerait naissance à deux. Tout l'enjeu est de bien saisir la compréhension du mot « union » : *« Si le terme "union" n'étais pas compris au sens strict, il passerait complètement à côté de la réalité de Jésus-Christ – pour désigner cette fois deux produits d'une imagination égarée, deux chimères »*, KD IV/2, p. 69 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 66.

[38] KD IV/2, p. 104 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 98.

[39] Nous rappelons quelques affirmations déjà développées plus haut. Dans KD IV, le vrai Dieu est Jésus de Nazareth : *« Parce que le vrai Dieu s'appelle Jésus de Nazareth »*, KD IV/2, p. 111 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 105.

[40] KD IV/2, p. 96 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 90. *(Die wirksame Konfrontation).*

[41] KD IV/2, p. 77 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 73 : *« Les deux " moments" de l'histoire qui se produit ici, à savoir l'abaissement de Jésus-Christ comme Fils de Dieu et son élévation comme Fils de l'homme, ne se correspondent pas purement et simplement. Son abaissement signifie qu'il s'est fait homme. Mais son élévation ne signifie nullement qu'il est devenu Dieu ».*

Dieu, l'élévation ne représentera jamais le devenir Dieu de l'homme : « Son abaissement signifie qu'il s'est fait homme. Mais son élévation ne signifie nullement qu'il est devenu Dieu »[42]. C'est une différence majeure qui marque, encore une fois, le refus de toute identification entre l'action de Dieu et celle de l'homme et qui maintient la distinction entre le divin et l'humain. L'essence humaine ne devient jamais, dans la pensée de Barth, une essence divine, ce qui d'ailleurs ne va pas sans conséquences sur la forme de sa christologie. Même si le Suisse accorde énormément d'importance à une christologie d'en bas, il demeure toutefois, intransigeant sur la prépondérance d'une christologie où c'est Dieu qui prend l'initiative[43]. Barth, en KD IV, ne cache pas sa préférence et se rallie à une christologie d'en-haut où le divin reste clairement premier par rapport à l'humain et rejoint ainsi l'intuition de la christologie antique, scolastique et celle de l'époque de la Réformation. Par conséquent, il participe au débat christologique traditionnel qui a opposé, en premier lieu, l'école d'Antioche à celle d'Alexandrie, et en second lieu, les Calvinistes aux Luthériens, et prend part à ce débat en donnant une priorité aux premiers face aux seconds.

Le théologien suisse est entièrement conscient que la doctrine chalcédonienne, en s'enracinant à Antioche et à Alexandrie, s'oppose à l'une[44] comme à l'autre[45] et cherche par conséquent à développer chacune de ces deux christologies en corrigeant leurs excès. Or, ce qui vaut pour le débat antique vaut aussi pour le débat à l'époque de la Réforme. Car selon lui, les Luthériens[46], en privilégiant l'école d'Alexandrie, ont tendance à penser un Christ divinisé et les Réformés[47], en privilégiant l'école d'Antioche, ont tendance au contraire à penser un Christ incarné[48]. C'est la raison pour laquelle Barth se rallie formellement à la théologie réformée, sans pour autant rejeter celle des Luthériens. C'est toujours, pour lui, une question de priorité : « Le fait que nous avons mis dès le début et que nous mettons encore une fois l'accent sur le sujet de l'incarnation, subordonnant ainsi la doctrine de la *communio*

[42] KD IV/2, p. 77 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 73.
[43] Barth est suffisamment clair sur ce point : *« Il s'agit en tout cela d'une histoire qui va "de haut en bas" et de "de bas en haut ", sans doute ; mais elle se passe d'abord "de haut en bas" et ensuite seulement, pour cette raison, "de bas en haut " »,* KD IV/2, p. 76 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 72. Loin de renier la portée profonde d'une théologie qui donne de l'importance à une christologie ascendante, Barth préfère toutefois une théologie où c'est Dieu qui se donne à l'homme.
[44] KD IV/2, p. 68 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 65 : *« C'est ici qu'a sa place la première partie du* Symbole de Chalcédoine *(451) ; dirigée contre les dérivations de la théologie d'Alexandrie : il y a un seul et même Christ, le Fils unique et le Seigneur, en deux "natures"* asunchutôs *(inconfuse) et* atreptôs *(immutabiliter) ».*
[45] KD IV/2, p. 69 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 66 : *« Et c'est ici qu'a sa place la seconde grande partie du* Symbole de Chalcédoine*, dirigée contre les déviations de la théologie d'Antioche : il y a un seul et même Christ, le Fils unique et le Seigneur, en deux "natures"* adiairetôs *(indivise) et* achôristôs *(inseparabiliter) ».*
[46] Pour plus de détails concernant la conception christologique de Luther et son rapprochement de l'école alexandrine voir Marc LIENHARD, *Au cœur de la foi de Luther...,* p. 147-159.
[47] Pour plus de détails concernant la conception christologique de Calvin et son rapprochement de l'école antiochienne, voir Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin...,* p. 69-88.
[48] Nous retrouvons cette analyse de Barth en KD IV/2, p. 71-74 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 67-70.

naturarum à celle de l'*unio hypostatica*, signifie que nous nous sommes rangé ici en principe du côté de la christologie de tradition réformée »[49]. Une fois la théologie calviniste développée, la théologie luthérienne peut alors être déployée, mais pas avant. Ainsi, Dieu reste celui qui décide librement et sciemment de s'engager à réconcilier l'homme, et donc la rédemption demeure, de cette façon, une action exclusive de Dieu. C'est lui et lui seul qui sauve[50].

Malgré cela, un débat persiste autour de la christologie barthienne. Ainsi, des connaisseurs tel que Walther Günther[51], Herbert Hartwell[52], Wolfhart Pannenberg[53] et particulièrement Charles T. Waldrop[54] reconnaissent un caractère alexandrin fondamental de sa christologie alors que Bertold Klappert[55], John Thompson[56], David Ford[57], Colin Brown[58], Patrick Patterson[59], Hans van Loon[60] et surtout George Hunsinger[61] estiment par contre que la christologie barthienne est pleinement chalcédonienne, c'est-à-dire une christologie qui prend

[49] KD IV/2, p. 71 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 67.
[50] Sur ce point, la remarque de D. Müller est, à notre avis, totalement juste : *« Comme Calvin sur ce point, Barth est résolument théocentrique. La théologie commence et finit avec la question de Dieu. La théologie finit et recommence avec la réalité de Dieu... Tout ce qui est dit du Christ, à partir du Christ, demeure placé dans cette optique. Les caricatures du christocentrisme barthien ont trop oublié cet ancrage à la fois théocentrique et trinitaire de la christologie »*, Denis MÜLLER, *Karl Barth...*, p. 181.
[51] Walther GÜNTHER, *Die christologie Karl Barths...*, p. 27. Selon lui, Barth se rapproche de la christologie alexandrine et donc de la christologie luthérienne à cause de l'utilisation des notions d'en-hypostasis et d'an-hypostasis. Ce livre écrit avant KD IV/2 ne prend pas en compte les propres paroles de Barth où il explique, comme nous l'avons déjà mentionné, pourquoi il préfère avoir comme point de départ la christologie calviniste et antiochienne et non pas celle d'Alexandrie et des Luthériens.
[52] Herbert HARTWELL, *The Theology of Karl Barth*…, p. 185-186.
[53] Pannenberg semble rapprocher la christologie de Barth de celle d'Alexandrie à cause de sa christologie d'en-haut. Il écrit : *« La christologie d'"en-haut" a été dans l'Eglise ancienne la voie de beaucoup la plus fréquemment suivie depuis Ignace d'Antioche et les apologistes du II*ème *siècle. Elle a été déterminante pour la suite de l'histoire de la christologie surtout sous la forme de la christologie alexandrine... La marche de "haut en bas" est suivie dans la dogmatique protestante d'aujourd'hui surtout par Karl Barth »*, Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*..., p. 30-31. Cependant, Barth ne voit pas les choses du même œil. En KD IV, il considère que la théologie antiochienne est d'en haut car elle pense plus volontiers un Dieu fait homme alors que la théologie alexandrine a tendance à diviniser l'homme Jésus. Par ailleurs, il faut bien préciser que pour tous les Pères de l'Eglise, alexandrins comme antiochiens, la christologie est obligatoirement d'en-haut et c'est à partir de la notion d'incarnation que toute la théologie antique s'est développée. C'est pourquoi, nous pouvons constater que Barth attribut à l'école d'Antioche la théologie descendante alors que Pannenberg l'attribue à celle d'Alexandrie.
[54] Charles T. WALDROP, « Karl Barth's Concept…», p. 241-263. Il développe, en détail, sa position dans *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character...,* 265 p., qui est la publication de sa thèse de doctorat datant de 1976.
[55] Bertold KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten...*, p. 93.
[56] John THOMPSON, *Christ in Perspective…,* 202 p. Voir aussi la recension faite sur le livre de Waldrop par John THOMPSON, « Review of Waldrop... », p. 121-123.
[57] David FORD, *Barth and God's Story…*, p. 126.
[58] Colin BROWN, « False Options? ..., p. 343-344.
[59] Patrick PATTERSON, « Chalcedon's Apprentice… », p. 193-216.
[60] Hans VAN LOON, « Karl Barth und Chalkedon »…, p. 162-182.
[61] George HUNSINGER, « Karl Barth's Christology... », p. 131-147. L'article de ce dernier est en nette opposition aux propositions de Waldrop. Déjà dans un livre datant de 1991, Hunsinger avait insisté sur l'ancrage de la conception divino-humaine de Barth dans le modèle chalcédonien, *How to Read Karl Barth...*, p. 185-224.

en considération l'ajustement antiochien du caractère alexandrin. Pour ces derniers, Barth donne de l'importance à la théologie d'Antioche autant qu'à celle d'Alexandrie, et donc corrige la première par la seconde et inversement. Ce qui est d'ailleurs beaucoup plus proche de ce que développe notre auteur en KD IV. Mais, il existe aussi un troisième courant représenté principalement par Richard Muller[62], Hans Boersma[63], Bruce McCormack[64], Damon So[65] et Paul Dafydd Jones[66], qui se démarque des deux premiers et qui estime que Barth, malgré un ancrage dans l'antiquité grecque, ne peut pas être taxé de « chalcédonisme ». Les racines du quatrième concile ne sont pas niées, cependant il y aurait un dépassement évident de Chalcédoine. C'est le sujet de notre prochain point.

4.2. Chalcédoine : une nouvelle interprétation

4.2.1. La sortie du statisme

Dans KD IV, Barth reconnaît entièrement ce qu'il appelle « l'ancienne formule » et reconnait aussi l'influence de celle-ci sur le développement de la théologie de l'époque de la Réforme. Cependant, il ne se plie pas à l'interprétation commune et habituelle de Chalcédoine et de son héritage. Il va proposer une toute nouvelle lecture qui est censée donner un nouveau souffle à ce qui est déjà connoté d'ancien :

« Qu'on ne l'oublie pas : les décisions doctrinales de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, par lesquelles il s'agissait sans doute de définir l'être de Jésus-Christ... elles entendaient donner des lignes directrices permettant de comprendre l'existence et l'action de Jésus-Christ, et non pas être utilisées, comme ce fut le cas par la suite, pour l'élaboration d'une doctrine abstraite (abstrakten Lehre) de sa "personne". Le Christ de Nicée et de

[62] Richard MULLER, « Directions in the Study of Barth's Christology »…, 119-134.
[63] Hans BOERSMA, « Alexandrian or Antiochian…, p. 263-280. Boersma conclut *« L'absence chez Barth d'une distinction entre la personne du Christ et ses conséquences sotériologique est la raison majeure pour laquelle nous ne pouvons pas le placer ni dans le camp alexandrin ni dans le camp antiochien. Il interprète Chalcédoine avec des catégories de rédemption au lieu de catégories ontologiques »*, p. 280.
[64] Bruce L. MCCORMACK, « Karl Barth's Historicized Christology... », p. 201-233. L'article de McCormack est une réponse à l'article de Hunsinger. L'auteur considère que l'ontologie théologique de la christologie tardive de Barth est un refus de la métaphysique grecque. C'est la raison principale pour laquelle sa christologie ne peut pas être, uniquement et simplement, dite chalcédonienne.
[65] Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 303-307. Selon lui, c'est la théologie narrative biblique qui pousse Barth à faire un déplacement au-delà de Chalcédoine.
[66] JONES Paul Dafydd, *The Humanity of Christ…,* p. 26-37. Jones estime que le qualificatif de chalcédonien est impropre pour qualifier Barth à cause principalement de la relation de l'essence humaine et divine en Christ et du rapport entre la christologie et la sotériologie.

Chalcédoine, pris en soi et comme tel serait naturellement un être qui, à cause des concepts abstraits employés (personne, nature, divinité, humanité, etc.), ne saurait être prêché et cru comme le Seigneur agissant dans l'histoire... Une doctrine abstraite (Eine abstrakte Lehre) de la personne du Christ, si importante qu'elle puisse paraître, est une forme vide (eine leere Form) : elle exclut qu'on puisse dire ce qu'il faut dire de Jésus-Christ »[67].

Barth pointe du doigt le problème majeur issu des conciles de l'antiquité chrétienne et les raisons pour lesquelles ils deviennent de plus en plus insignifiants pour la modernité. Il est important de noter que les complications ne viennent pas directement de ces conciles mais de leur réception. Ce n'est pas le langage utilisé qui fait défaut mais plutôt *l'abstraction* conceptuelle ultérieure du vocabulaire employé. C'est d'une façon indirecte que les premiers conciles nous lèguent le problème. Même s'il est nécessaire de définir l'*existence* et l'*action* du Christ, comme l'ont fait Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine, cependant il est fondamental de pouvoir mettre en évidence que le Christ appartient à une histoire et que celle-ci soit conforme aux descriptions de l'Évangile. Le vocabulaire est important, mais il n'est pas suffisant.

La première raison pour laquelle il n'est plus possible de suivre cette abstraction est la séparation entre la personne du Christ et son œuvre. Barth, nous l'avons à plusieurs reprises mentionné, insiste sur l'identification entre l'être et l'acte du Christ. C'est une seule et même chose. Or, le vocabulaire antique, en définissant le Christ, fait une séparation entre les deux sans pouvoir penser leur unité. Ainsi, l'être est expliqué indépendamment de l'agir et *vice versa*, ce qui est par ailleurs essentiel. Toutefois, cette séparation est incapable de concevoir l'être et l'acte du Christ comme étant une seule et unique entité vivante s'impliquant dans l'histoire. Ce qui constitue, pour notre auteur, une contradiction vis-à-vis de la vérité[68] et vis-à-vis du témoignage biblique[69]. La séparation entre la personne et l'agir, si nécessaire soit-

[67] KD IV/1, p. 139 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 133-134.
[68] KD IV/1, p. 139 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 133, *« Toutefois, une fois de plus nous devons nous demander si une telle répartition correspond exactement à la vérité, c'est-à-dire si l'on a une juste vision de Jésus-Christ lorsqu'on le considère dans un être qui repose sur un acte... mais qui constitue, en tant qu'union de la personne du Logos avec la nature humaine, un être en repos, oisif en quelque sorte, et non pas un acte... et lorsqu'on le considère ensuite dans une œuvre qui possède certes sa présupposition, mais sa présupposition purement formelle, dans cet être, et qui par conséquent ne lui est pas identique ».*
[69] KD IV/1, p. 139 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 133, *« La même question se pose ici encore : trouve-t-on dans le Nouveau Testament un précédent qui autorise une semblable dissociation des concepts et notions ? ».* Nous signalons que pour un certain Anthony Buzzard, Barth n'est pas souvent fidèle aux textes scripturaires dans son élaboration christologique. Il écrit : *« Sa christologie est souvent magnifique et grandiose, mais par moments elle flotte au-dessus du texte de façon qu'on se demande si elle n'a pas abandonné l'esprit de ce texte »*, Anthony BUZZARD, « Some Questions About the Chalcedonian…», p. 42.

elle, ne rend compte ni de la réalité historique de l'être humain ni de l'histoire de Jésus-Christ telle qu'elle est attestée dans le Nouveau Testament.

Ce qui nous mène à la deuxième raison pour laquelle il n'est plus possible de suivre l'abstraction héritée des premiers siècles, à savoir le statisme. C'est que « l'ancienne christologie » a pensé Dieu, la relation de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, d'une façon inerte loin de la prédication biblique du Dieu vivant[70]. Il faut préciser qu'en parlant d'ancienne christologie, il s'agit de celle des Luthériens et des Réformés. Elle est qualifiée d'ancienne, pas seulement à cause de son antériorité chronologique mais aussi en raison de son ancrage dans la christologie scolastique et antique, et surtout parce qu'elle ne diffère en rien, dans l'interprétation statique de la personne du Christ, de ce qui existait déjà avant elle[71]. Au contraire, elle a maintenu, préservé et développé une christologie caractérisée par l'immobilisme, jusqu'à l'aboutissement d'un concept de Dieu totalement différent de la réalité de l'Écriture et beaucoup plus proche de l'idole sans mouvement des cultures païennes. C'est une raison fondamentale qui pousse Karl Barth à prendre ses distances de la christologie qui le précédait et la raison pour laquelle il refuse catégoriquement d'être taxé « d'orthodoxe »[72].

Le théologien suisse a, à plusieurs reprises, maintenu un lien très étroit avec les traditions qui le précédaient, mais cette relation ne fait pas de lui un prisonnier du passé. Au contraire, il est capable d'avancer et de proposer des notions totalement nouvelles qui aident à mieux progresser et à mieux mûrir. C'est un point essentiel du tempérament théologique de notre auteur. Il propose un changement dans les idées et les conceptions sans toutefois couper la branche sur laquelle il est assis. Il ne supprime pas l'héritage auquel il appartient, mais il lui donne un nouveau souffle. Ainsi, il préserve les principes d'autrefois, il les met à une place qu'il estime juste et leur confère un nouveau sens. De cette façon, il entend garder et en même

---

[70] Barth écrit : *« La christologie luthérienne et la christologie réformée étaient d'accord entre elles, et elles rejoignaient celle du moyen âge et de l'antiquité, sur cette conception, caractérisée par le statisme de la description de l'être divino humain de Jésus-Christ et de la doctrine de ces deux états »*, KD IV/2, p. 117 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 110.

[71] Le rapport entre Chalcédoine et la christologie de l'époque de la Réformation, concernant le statisme des notions, est manifeste, selon Barth, à travers l'élaboration de la notion des deux « états » du Christ : *« Nous avons établi, d'une manière quelque peu inhabituelle, une relation entre deux éléments de la christologie traditionnelle : la doctrine des deux "natures" du Christ, de sa vraie divinité et de sa vraie humanité – et la doctrine de ses deux "états" : de son état d'abaissement (status exinanitionis) et de son état d'élévation (status exaltationis). Il s'agit donc de nous rendre compte dans quelle mesure notre exposé marque un changement par rapport à la forme que revêtent la christologie et la doctrine de la réconciliation traditionnelles »*, KD IV/1, p. 145 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 139. Pour plus de détail voir Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin...*, p. 78-80.

[72] KD IV/2, p. 117 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 110 : *« Nous avons marqué jusqu'à un certain point notre préférence pour la christologie réformée à cause de son attachement tenace et décidément fécond à la notion décisive d'unio hypostatica. Mais il est hors de doute qu'avec toute la conception traditionnelle, nous l'avons, elle aussi, laissée derrière nous. Il ne nous est donc permis de nous attendre d'aucun côté à être taxé d'"orthodoxie" »*.

temps dépasser l'ancienne christologie. Sa nouvelle pensée sur Dieu émane de cette logique, où l'idée de la divinité reste ancrée dans ce qui a déjà était examiné précédemment tout en lui donnant une nouvelle herméneutique. La tradition est très importante, mais ne peut, sous aucune condition, ralentir ou limiter la maturité de la compréhension de Dieu. Donc, malgré l'appartenance indéniable au passé il y a une nouveauté incontestable.

Cette idée est davantage appuyée quand Barth reprend, à la lettre[73], le vocabulaire de l'ancienne christologie et s'en sert pour faire sortir l'idée de Dieu de la léthargie dans laquelle elle se trouvait : « En raisonnant et en nous exprimant à l'aide du concept de mouvement, nous avons retraduit toute l'ancienne phénoménologie christologique, pour lui redonner la forme d'une histoire... l'histoire de Dieu dans sa manière d'être de Fils en qui il s'abaisse et devient aussi le Fils de l'homme, Jésus de Nazareth, prenant ainsi une essence humaine qu'il unit à son essence divine – ce qui signifie qu'il élève la première par sa condescendance »[74]. La position du Suisse est celle de la christologie traditionnelle mais sans l'immobilisme. C'est-à-dire, il reprend les mêmes expressions en les comprenant d'une façon dynamique. Il ne cherche pas à donner naissance à un nouveau champ lexical ou à une nouvelle terminologie, mais propose plutôt une nouvelle définition du même vocabulaire déjà utilisé et exprimé avant lui. Ainsi, il arrive à penser d'une part, l'unité de l'être et de l'action en Christ et d'autre part, à concevoir le rapport entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme comme étant une histoire, ce que l'ancienne christologie était incapable de faire. Comprendre l'unité de la divinité et de l'humanité en Christ appartient dorénavant à une nouvelle logique basée sur le dynamisme, où les anciennes expressions sont désormais comprises comme étant « des concepts d'activité et de mouvement »[75].

4.2.2. L'union comme histoire

Le refus de définir le vocabulaire antique à partir d'une logique dominée par le statisme pousse Barth à opter pour une nouvelle interprétation marquée par l'action et le mouvement. La christologie a le devoir de mettre en évidence l'historicité et l'agir de l'être du Christ et de faire en sorte que l'annonce de sa mort et de sa résurrection soit fidèle à l'annonce

[73] *« Mais qui est Jésus-Christ ? Il est le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ; comme tel, a répondu à juste titre l'ancienne christologie, il est d'essence divine et d'essence humaine. Une christologie qui ne donnerait pas une telle réponse n'aurait pas Jésus-Christ pour objet... Nous restons dans la ligne de l'ancienne christologie en donnant la même réponse qu'elle ici, et nous reprenons la vérité qu'elle a reconnue, même si nous devons le faire sous une forme toute différente. Mais, il reste que nous devons le faire »,* KD IV/2, p. 120 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 113.
[74] KD IV/2, p. 118 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 110.
[75] KD IV/2, p. 121 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 113, *(Tätigkeits und bewegungsbegriffe).*

évangélique de son action historique : « Son action est identique à son être. Et cet être est son histoire, comme son histoire est cet être. Voilà ce que la doctrine de la réconciliation, en tant que christologie, doit mettre en évidence »[76]. Ainsi, la facticité de l'union, évoquée plus haut, devient une union reflétant un évènement et une histoire. L'unité des deux natures du Christ n'est plus comprise comme la succession de deux états, ce que faisait la christologie issue de la Réformation et influencée par la scolastique et l'antiquité, mais plutôt comme la succession de deux aspects et de deux mouvements caractérisés par l'acte d'abaissement et l'acte d'élévation[77]. De cette manière, les deux natures du Christ ne sont perceptibles que dans ce mouvement de descente et d'ascension, ce qui donne à la conception de l'union une tout autre forme.

Afin de mieux saisir ce qui vient d'être dit, nous voulons rappeler que le mouvement d'abaissement et d'élévation représente l'action salvifique de Dieu, développée lors de la première partie de cette étude. Cette action constitue l'idée principale de la nouvelle pensée sur Dieu et forme le cœur de la relation de Dieu à l'homme. Or, c'est la christologie et précisément l'union des deux natures en l'unique personne de Jésus-Christ qui exprime le fondement théologique de l'action réconciliatrice et salvatrice de Dieu. C'est la raison pour laquelle elle est le *« Grund »* de la nouvelle idée barthienne du divin. Là encore, nous avons une preuve supplémentaire du christocentrisme de la théologie de Barth. Ce qui est dit pour la relation entre Dieu et l'homme se trouve et s'accomplit en Jésus-Christ. Ainsi, l'évènement de l'incarnation et de la résurrection d'une part, et l'histoire entre le divin et l'humain d'autre part, sont réalisés en la personne même du Christ[78], entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. En conséquence, l'union entre la nature divine et la nature humaine en Christ est l'histoire de la relation entre Dieu et l'homme : « À la lumière de la vie interne de Dieu lui-même, tout ici est manifestement une histoire *(Geschichte)* : l'histoire qui se déroule en Jésus-Christ, dans la vie qui est la sienne, entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu qu'il est aussi et d'abord – l'histoire entre le Père, l'histoire entre le Saint-Esprit et le Fils qui, comme tel est également le Fils de l'homme »[79]. Barth écrit aussi plus loin :

---

[76] KD IV/1, p. 140 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 134. Déjà cité précédemment.
[77] KD IV/1, p. 145 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 140 : *« Nous n'avons pas du tout parlé de deux "états" (status) de Jésus-Christ qui seraient successifs, mais de deux aspects, mouvements... Par la notion d'"abaissement" et d'"élévation", c'est-à-dire en comprenant Jésus-Christ comme le Seigneur devenu serviteur et comme le serviteur devenu Seigneur »*.
[78] KD IV/1, p. 172 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 165 : *« Du point de vue noétique, la réconciliation est l'histoire relative à Jésus-Christ ; du point de vue ontique, elle est l'histoire de Jésus-Christ lui-même... Car Jésus-Christ est l'histoire de Dieu avec l'homme, de l'homme avec Dieu*.
[79] KD IV/2, p. 104 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 97-98.

« Dieu est Dieu dans son union avec l'essence humaine de Jésus-Christ. Cette union (Verbündung) a eu lieu en Jésus-Christ et elle est indissoluble (unauflöslichen). On ne peut donc reconnaître, honorer, aimer et invoquer Dieu que si l'on en tient compte. Il s'agit d'une union (Verbündung) et par conséquent, ici encore, d'une histoire (Geschichte), d'une action de Dieu lui-même, et de lui seul, action dont on ne saurait faire abstraction en considérant son essence humaine »[80].

Il est très important de mettre l'accent, encore une fois, sur l'importance de la présence de l'essence humaine au cœur de la Trinité et de montrer que, dans la pensée de Barth, elle représente un élément *indissoluble* dans son rapport au Fils voire au Père et au Saint-Esprit. C'est si important que *Dieu* n'*est Dieu* que dans sa relation à l'humanité et qu'il n'est pas possible *de le reconnaître, de l'honorer, de l'aimer, de l'invoquer,* en bref de l'adorer[81] sans cette nature humaine[82]. Il est, aussi, très important d'indiquer la double histoire de *la vie interne de Dieu lui-même.* Il y a d'abord, celle qui se réalise entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et ensuite celle qui s'accomplit entre *le Fils de l'homme et le Fils de Dieu.* Les deux sont intimement liés, car la première n'est possible qu'à travers la deuxième[83]. Or, c'est cette deuxième histoire qui présente une nouveauté christologique de l'idée de Dieu. Elle est nouvelle à travers l'expression théologique de l'union des deux natures en Christ.

Il s'agit désormais de raconter une histoire entre l'essence divine et l'essence humaine de la personne de Jésus-Christ, ce qui n'a jamais été fait auparavant. Celle-ci est l'histoire de son abaissement et de son élévation dans l'acte d'extériorisation de l'évènement de l'incarnation et de celui de la résurrection. En s'abaissant, Dieu exprime son authentique divinité et en s'élevant il manifeste le salut de l'humanité. Cette histoire de la réconciliation, entre le Dieu incarné et l'homme sauvé, est réalisée en la personne même de Jésus-Christ. L'abaissement et l'élévation renvoient à son essence divine et à son essence humaine qui ne sont plus exprimées indépendamment de son action de salut. Ainsi, l'être et l'action du Christ sont pensés d'une façon unie d'où leur inséparabilité, et de ce fait la nature humaine et la nature divine expriment, non plus un état comme fut le cas avec l'ancienne christologie, mais une vraie histoire.

---

[80] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 105.
[81] KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 105.
[82] Il faut bien préciser qu'il ne s'agit pas d'adorer la nature humaine en tant que telle, mais plutôt de mettre l'accent sur l'incapacité d'adorer la véritable divinité sans la présence de cette humanité. C'est l'homme Jésus qui fait voir et révèle le Dieu véritable.
[83] Nous avons déjà attiré l'attention qu'il n'y a, pour Barth, relation entre les trois qui constituent la Trinité que grâce à la présence de l'humanité, car le Père, le Fils et le Saint-Esprit représentent le même sujet divin. C'est l'humanité du Fils qui permet à Dieu d'être relation en lui-même.

Afin de mieux expliciter cette histoire, Barth se sert dans un premier point de la notion de participation et puis dans un second point de celle de la communication :

« Le Fils de Dieu unit l'homme à sa propre existence, tout en conservant son essence divine. De cette unité (Einheit) résulte qu'en lui se produit une union (Vereinigung) réelle des deux natures. Comme Fils de Dieu, Jésus-Christ n'existe donc pas sans participer (Teilhaftig zu sein) aussi à l'essence humaine. Et comme Fils de l'homme, il n'existe pas non plus sans participer à l'essence du Fils de Dieu, c'est-à-dire à la nature divine. Des deux côtés il s'agit d'une authentique et réelle participation (ein echtes und reales Teilhaftigsein) »[84].

La notion de participation est essentielle dans la nouvelle pensée sur Dieu. Elle reflète la solidarité du divin vis-à-vis de l'humain et manifeste l'amour ineffable dans lequel Dieu se substitue à l'homme en subissant à sa place le châtiment qu'il mérite. Nous verrons aussi plus tard, lors de la troisième partie, l'importance de la participation de l'homme à Dieu à travers son engagement chrétien. Mais c'est dans la personne de Jésus-Christ que se réalise ce double mouvement de participation qui représente le nœud entre le moment où Dieu se donne à l'homme et celui où ce dernier répond à Dieu. C'est la participation de la nature divine à la nature humaine en la personne de Jésus-Christ, et *vice versa*, qui permet la participation de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu[85].

Cependant, de la même manière qu'il y a une direction bien précise pour l'union des deux essences, il y a aussi un sens bien défini pour leur participation, ce qui est normal puisque chez Barth il y a étroite identification entre être et action. Donc, la participation suit, en toute logique, l'analyse déjà faite concernant l'union des deux natures. En fait, ce n'est pas la nature divine qui décide de participer à la nature humaine mais c'est la personne elle-même qui le fait : « Le Fils de Dieu est, en tout cela, le sujet agissant. C'est lui qui a l'initiative, et non pas son essence divine ou son essence humaine dont on sait qu'elles ne sont réelles et capables d'agir que parce qu'il existe en elles »[86]. Nous le répétons, c'est toujours Dieu qui

[84] KD IV/2, p. 67 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 63-64.
[85] La compréhension barthienne de l'union de la nature divine et de la nature humaine en Christ comme étant une participation est développée, tout particulièrement, par un Adam Neder, dans son livre *Participation in Christ...*, principalement aux p. 17-19. Il reprend, plus récemment, la même intuition en la développant davantage à travers l'union hypostatique dans son article « History in harmony... », p. 148-176.
[86] KD IV/2, p. 76 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 72.

décide de participer à l'humanité et puis vient la réponse de l'homme, y compris la réponse de l'homme Jésus[87].

Mais, il faut surtout mettre l'accent sur le passage des notions philosophiques spéculatives vers des notions beaucoup plus concrètes. En transformant l'union des natures en Christ en une histoire, Barth se sépare d'une façon radicale des notions philosophiques abstraites qui perdent, à force de spéculations, toute réalité historique. Il fait en sorte que celles-ci puissent devenir concrètes. Ainsi, quand on parle d'union des deux natures, il s'agit d'expliciter l'être-en-action des deux essences du Christ et non pas de faire des analyses qui perdent leur rapport avec la Bonne Nouvelle de l'Évangile. Il n'est pas question de se débarrasser du vocabulaire de la philosophie mais plutôt de pouvoir faire des liens là où l'ancienne ontologie ne voyait aucun intérêt. Au lieu de parler de l'être et de l'action séparément, on cherchera plutôt à réfléchir à partir de leur inséparable unité. De cette façon l'être-en-action de Dieu et l'être-en-action de l'homme, en Jésus-Christ, participent l'un à l'autre, d'une manière si réelle et si authentique qu'ils forment une histoire.

Le théologien suisse va encore plus loin dans cette idée de participation en la développant à partir de la notion de communication. Il rejoint ainsi l'ancienne christologie à travers l'idée de la communication des idiomes[88], mais lui donne, comme il l'a fait pour le vocabulaire de l'union hypostatique, un sens nouveau. Il garde un ancien principe christologique et lui confère une nouvelle signification basée, encore une fois, sur le mouvement et le dynamisme :

« En lui l'essence divine se communique (Mitteilen) à l'essence humaine ; en lui l'essence humaine reçoit la communication de l'essence divine. Il s'agit d'une communication (Mitteilung) totale dans les deux sens. Voir "Jésus-Christ", penser à lui et parler de lui, c'est voir, designer, affirmer cette communication, considérer l'essence divine et l'essence humaine liées l'une à l'autre, Dieu et l'homme dans l'évènement et l'histoire de leur communication »[89].

---

[87] Barth détaille ceci en KD IV/2, p. 76-77 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 72-73. Il utilise souvent ensemble *« Teilnahmen »* et *« Teilhaben »* qui sont rendus tous les deux en français par le même verbe « participer ».

[88] Barth explique sa compréhension de la communication des idiomes dans KD IV/2, p. 79-86 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 74-81, principalement quand il écrit : *« La communication telle qu'on l'entend consiste en ce que, dans l'union hypostatique, c'est-à-dire dans l'union des deux natures en Jésus-Christ qu'elle implique, se produit une appropriation, une pénétration et une imprégnation – de la nature humaine par la nature divine, bien entendu – qui sont telles que tous les attributs de la nature divine de Jésus-Christ deviennent également ceux de sa nature humaine »,* [88] KD IV/2, p. 84 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 79.

[89] KD IV/2, p. 80 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 76.

Force est de constater, une fois de plus, la différence dans le rapport entre la divinité et l'humanité. La première *se communique* alors que la deuxième *reçoit la communication*. Barth ne manque pas une seule occasion de préciser le sens de l'union et le sens de son histoire, même s'il est question d'une *communication totale,* réciproque et qui va dans les deux directions. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, en parlant de communication, Barth précise « qu'il s'agit d'un acte dont la portée, impliquant une réciprocité, reste différente de part et d'autre »[90]. Malgré cette importante différence de sens, il faut singulièrement mettre l'accent sur le fait qu'il est question avant tout d'un *acte*.

La communication est une relation de dynamisme et de mouvement entre la divinité et l'humanité du Christ. C'est pourquoi Barth se démarque de la communication des idiomes, qui peut constituer à ses yeux un certain « blocage »[91], et lui préfère la « communication de grâces » *(communicatio gratiarum)*[92] et la « communication des œuvres » *(communicatio operationum)*[93]. Dans la première, il s'agit de comprendre la communication comme une « détermination commune »[94] ; celle de la divinité par l'humanité et inversement. En d'autres termes, la décision de s'unir à l'homme est une grâce exécutée dans l'évènement de salut à travers l'acte d'abaissement et celui d'élévation. Le choix d'être un Dieu pour l'homme, comme nous l'avons déjà indiqué, se concrétise et devient possible quand le Fils de Dieu se « détermine » par rapport au Fils de l'homme et quand celui-ci se « détermine » aussi, de son côté, par rapport au Fils de Dieu. Vient d'abord la détermination de Dieu dans l'acte d'abaissement, puis se réalise la détermination de l'homme dans l'acte de l'élévation. Dans cette double communication, la nature humaine reçoit les faveurs de la nature divine d'où l'idée de grâce. Une fois ce premier mouvement effectué et que l'essence humaine est comblée par la bienveillance de l'essence divine, alors se déploie la deuxième communication qui est celle des œuvres et qui se définit comme une « réalisation commune »[95] entre le divin et l'humain. Malgré leur différence radicale, l'essence de Dieu et l'essence de l'homme, en

[90] KD IV/2, p. 92 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87.
[91] KD IV/2, p. 83 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 79.
[92] KD IV/2, p. 91 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 86.
[93] KD IV/2, p. 115 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 108.
[94] Il y a d'abord la divinité qui se détermine en s'unissant à l'essence humaine : *« Ce qui se produit, en l'occurrence, c'est certainement aussi et d'abord une détermination (Bestimmung) de l'essence divine »*, KD IV/2, p. 92 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87. Et ensuite la détermination de l'humanité par la divinité : *« Mais, ce qui nous intéresse ici, c'est précisément le second aspect de la même grâce : la détermination (Bestimmung) de l'essence humaine par l'essence divine »*, KD IV/2, p. 95 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 90.
[95] KD IV/2, p. 126 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 118 : *« Nous disons à propos de la* communicatio operationum, *qu'il s'agit de l'existence de Jésus-Christ dans la réalisation commune (Gemeinsame Verwirklischung) de l'essence divine et de l'essence humaine ».*

Christ, possèdent « un seul et même but, et un seul et même mouvement vers ce but »[96]. Il y a un unique sujet qui exécute un seul projet, et la différence intrinsèque des deux natures « ne crée à aucun moment la moindre séparation »[97].

L'union entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ possède, même si la réalisation se déroule « toujours d'une manière distincte »[98], un seul et même agir inséparable et indissociable. La réalisation commune « n'autorise aucune abstraction à celui qui reconnaît Jésus-Christ, aucune pensée dualiste, dissociant le divin et l'humain. Au contraire, elle lui permet uniquement une pensée historique, ce qui veut dire : une pensée qui, sur chaque point et à chaque moment, est disposée à suivre, dans et avec l'abaissement et l'élévation du Fils de Dieu et du Fils de l'homme, dans et avec son existence de serviteur et de Seigneur, l'évènement de l'union *(Ereignis der Vereinigung)* de son essence divine et de son essence humaine »[99].

En parlant de participation et de communication pour définir l'union hypostatique du Christ, il n'est plus question de deux états qui se juxtaposent mais plutôt d'une action de salut et de grâce qui manifeste une double détermination et une seule et même réalisation entre Dieu et l'homme. La divinité se détermine par l'humanité et *vice versa*, et elles réalisent ensemble, en même temps et lors de la même action, un seul et même mouvement. Le vocabulaire de la participation, de la détermination et celui de la réalisation permet de concrétiser la sortie de l'abstraction et favorise l'entrée dans la logique historique, qui donne la possibilité de se distancier de la mythologie, des légendes et principalement de tout ce qui peut être interprété comme une déconnexion avec la réalité. Il favorise en outre le développement théologique de l'annonce évangélique d'un Seigneur vivant.

4.2.3. La Vie de la Parole de Dieu

La nouvelle interprétation de Chalcédoine n'élimine pas l'aporie, déjà rencontrée plus haut, d'un Dieu supérieur à l'homme et d'un homme éternellement uni à Dieu. Au contraire, elle la maintient, la renforce et l'affirme. Par conséquent, l'interprétation historique de l'union hypostatique donne le moyen de mieux penser cette contradiction et surtout lui confère un enracinement biblique qui se manifeste à travers la notion de la « vie » exprimée à l'aide de

[96] KD IV/2, p. 128 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 120.
[97] KD IV/2, p. 128 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 120.
[98] KD IV/2, p. 129 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 121.
[99] KD IV/2, p. 128 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 120-121.

l'expression : « Jésus-Christ vit »[100]. Celle-ci représente un nœud essentiel de la compréhension de la nouvelle pensée sur Dieu. Elle prend racine, d'après le développement barthien, dans l'évangile de Jean, précisément le quatrième verset du prologue[101] et permet de rendre compte de deux éléments fondamentaux de cette nouvelle pensée. Premièrement, elle montre l'existence de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ : « Que Jésus-Christ vit signifie avant tout simplement qu'il existe dans la manière d'être de Dieu... Mais cela signifie tout aussi simplement qu'il existe dans la manière d'être d'un homme »[102]. Et deuxièmement, elle dévoile le lien intrinsèque entre existence et agir : « Que Jésus-Christ vit veut dire en outre : son existence est un acte, un être qui se réalise spontanément »[103]. Barth écrit aussi un peu plus loin : « Mais que Jésus-Christ vit, c'est-à-dire qu'il existe en réalisant son être, est l'action d'une personne »[104].

L'expression « Jésus-Christ vit » permet de penser en même temps l'unité du Fils de Dieu et du Fils de l'homme, et l'unité de l'être et de l'acte en Christ. Ce qui fait d'elle une clé de lecture incontournable pour mieux comprendre la logique de la nouvelle idée de Dieu. Elle permet de garder l'unité de quatre éléments essentiels, sans pour autant les mélanger ou les assimiler. Dieu et l'homme sont unis en Jésus-Christ, mais ils ne sont jamais identifiés, l'être et l'acte sont indissociables, mais sans jamais être fusionnés. Chaque élément garde ses caractéristiques, mais chacun n'a de sens que dans le rapport à l'autre :

« En bref, Dieu fait ce que l'homme Jésus fait – ou l'homme Jésus fait ce que Dieu fait. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de l'action personnelle par laquelle la vie que nous décrivons s'accomplit. Il faut penser à l'unité de l'action personnelle qui se produit ici lorsque – parmi tous ceux qui vivent – un seul est appelé le Seigneur, mais aussi le serviteur par le Nouveau Testament »[105].

Avec cette expression « Jésus-Christ vit », Barth arrive à penser, en même temps, sans confondre et sans séparer, les quatre éléments fondamentaux qui lui permettront de se

[100] KD IV/3, p. 40 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 40.
[101] *« Ce qui fut en lui était la vie »* (Jn 1, 4). D'où le rapprochement entre le *Logos* fait chair et cette notion de la vie. Barth insiste sur l'importance de l'enracinement scripturaire de l'expression « Jésus-Christ vit » : *« Nous rappelons avec insistance ce que nous avons précisé tout au début : nous parlons de Jésus-Christ tel qu'il est attesté dans l'Écriture sainte. Jésus-Christ, dont nous affirmons qu'il vit, n'est pas la création d'une libre spéculation fondée sur une expérience directe »*, KD IV/3, p. 46 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 45.
[102] KD IV/3, p. 41 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 40-41.
[103] KD IV/3, p. 42 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 41.
[104] KD IV/3, p. 42 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 42.
[105] KD IV/3, p. 42-43 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 42.

distancier de l'idée classique de la divinité. Le Dieu vivant est le Dieu qui s'oppose aux idoles et aux divinités de pierre, c'est le Dieu de la Bible et c'est le Dieu unique. En retrouvant cette notion capitale des Écritures[106], le théologien suisse remet l'idée de Dieu au cœur de la révélation scripturaire et rappelle à la théologie que toute pensée sur la divinité doit être impérativement conforme à l'annonce biblique d'un Dieu vivant. C'est le combat majeur en face du paganisme qu'il soit mythologique ou même philosophique. Ainsi, la notion de « vie » permet de penser, en même temps, l'être en action du Christ, sa divinité et son humanité, tout en restant fidèle et loyal à la prédication biblique d'un Dieu participant activement à l'histoire.

Nonobstant l'importance de cette notion, Barth est conscient qu'elle peut présenter un danger de taille qui s'est, déjà d'ailleurs, manifesté avec la christologie d'« en bas »[107]. Celle-ci, en donnant naissance à toute une série de « vies de Jésus », accordait une importance exclusive à l'historique en mettant de côté l'affirmation première de la divinité du Christ. Nous voilà donc devant un autre combat de notre auteur[108]. Il a persévéré dans son opposition à un Dieu abstrait qui se perd dans les idéologies à force de spéculations métaphysiques, et il doit maintenant faire face au point de vue qui accorde de l'importance à l'histoire de Jésus en la coupant de son origine transcendantale. Dieu n'est le Dieu biblique que dans son rapport à l'humanité, mais aussi, l'homme Jésus n'est l'homme Jésus que dans la reconnaissance de son union à la nature divine[109]. C'est pourquoi, toute christologie qui ne prend pas en compte, en premier lieu, la divinité de Jésus-Christ ne peut pas attester, selon Barth, son identité authentique, car elle n'est pas à ce moment fidèle au texte scripturaire[110]. Elle se perdra dans les arcanes de l'imagination sans limite de l'être humain pour tomber dans une autre

---

[106] L'Ancien Testament atteste, en face des religions païennes, que Dieu est vivant. Le Nouveau Testament reprend la même idée en l'appliquant au « Logos » (Jn 1, 1-4). De cette manière, la notion de la vie en rapport avec la divinité se trouve confirmée et dans la première et dans la deuxième Alliance.

[107] Nous précisons, encore une fois, qu'il ne s'agit pas de nier l'importance d'une christologie d'« en bas », mais simplement de ne pas lui donner la priorité en face de celle qui est dite d'« en haut ». Le souci premier de Barth est de mettre en évidence la primauté de la divinité par rapport à l'humanité et donc la primauté de la nature divine de Jésus-Christ.

[108] Barth écrit : *« Quand ne serait-on pas très violemment tenté de glisser, à partir de l'Évangile, dans une manière de penser, de parler et de se comporter qui relève de quelque conception du monde ? Mais, pour Jésus-Christ, les conceptions du monde ne sont d'aucune utilité. Elles peuvent l'être pour un Dieu abstrait. Ou pour un homme abstrait. Mais non pas pour le Dieu-homme. Elles peuvent l'être pour le prétendu Jésus historique, séparé du témoignage néotestamentaire, ou pour l'idée tout aussi arbitraire que l'on se fait du Christ. Elle ne saurait l'être pour le Seigneur vivant »*, KD IV/3, p. 296 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 282.

[109] KD IV/2, p. 113 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 106 : *« En effet, Jésus-Christ n'existe comme Fils de l'homme, c'est-à-dire humainement, qu'en vertu de l'action de Dieu : parce qu'il est d'abord le Fils de Dieu. Lorsqu'on ne le reconnaît pas comme tel, on parvient sans doute à le connaître dans son humanité abstraite du sujet dont elle dépend ; mais une telle connaissance ne peut être qu'une méconnaissance ».*

[110] KD IV/2, p. 184 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 174 : *« C'est lui, l'homme Jésus ainsi considéré, que les Évangiles attestent en attestant les évènements qu'ils racontent. Le problème que posent ces évènements et sa solution résident, comme le sait et l'affirme le Nouveau Testament, dans la filiation divine de Jésus ».*

abstraction, celle de l'homme, d'autant plus « qu'il n'y a pas eu, en l'occurrence, et il ne pouvait pas y avoir de "portrait" de Jésus au sens biographique » dans le Nouveau Testament[111].

Ainsi, pour lutter contre les dérives d'un Jésus historique coupé du Christ de la foi, Barth refuse catégoriquement la séparation entre un Christ « pré-pascal » et un autre « post-pascal »[112]. Il ne reconnait qu'un Christ « post-pentecôte »[113] qui marque une unité inséparable entre la vie avant la résurrection et celle d'après, et qui ne fait pas de Jésus-Christ un être « schizophrène ». C'est une conception essentielle de sa christologie où « c'est l'être tout entier, c'est toute l'histoire et c'est toute l'existence de Jésus-Christ qui possède le caractère de révélation »[114]. Il y a refus de dissocier l'être du Christ entre un avant et un après Pâques. Il n'y a qu'un seul et unique Jésus-Christ qui appartient en même temps à l'histoire et à la foi. Le crucifié est le ressuscité et *vice versa* ; le Dieu abaissé est l'homme élevé et *vice versa*, et le Christ pré-pascal est le Christ post-pascal et *vice versa*. Même s'il ne faut pas confondre l'« avant » et l'« après », il ne faut pas, non plus, les dissocier. Ils sont intrinsèquement liés : « Le Jésus ressuscité, vivant, élevé, glorifié, a été entièrement, pour les Évangiles, l'homme qui a été mené dans ses ténèbres et qui y est entré la tête haute. Il n'y a pas pour eux de Jésus "postpascal" *(nachösterlichen)* qui n'ait pas été absolument identique à l'homme dont l'existence "prépascale" *(vorösterlicher Existenz)* a été marquée par la limite (la croix) que nous avons indiquée »[115].

De plus, il est impossible de déchiffrer dans le texte évangélique la distinction entre ce qui n'était, pour les apôtres, « que pur souvenir et ce qui a été éclairé rétrospectivement »[116]. Selon Barth, le travail historico-critique est incapable de dire ce qui a été rédigé suite à la

---

[111] KD IV/2, p. 183 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 173-174.

[112] KD IV/2, p. 148 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 139 : *« Ce ne sera jamais qu'au moyen d'opérations fort douteuses que l'on parviendra à tirer des Évangiles une tradition ayant un caractère authentiquement pré-pascal. Tout indique, en vérité, qu'il n'y a jamais eu une telle tradition ».* Barth ne supprime pas, pour autant la distinction entre l'avant et l'après. L'avant reste l'avant et l'après reste l'après, cependant ils ne sont pas dissociables, à l'instar des deux natures du Christ.

[113] KD IV/2, p. 148 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 139 : *« Si Jésus-Christ n'était pas ressuscité et s'il n'avait pas été reconnu comme tel par la communauté, aucune tradition le concernant n'aurait vu le jour. En conséquence, aucun témoignage du Saint-Esprit n'aurait existé ni été perçu comme son propre témoignage ».*

[114] KD IV/2, p. 151 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 142. Barth ajoute quelques lignes plus loin : *« Il n'est pas permis, comme on l'a fait souvent, de distinguer d'une manière si abstraite entre les évènements d'avant Pâques et l'évènement qui suit la mort de Jésus-Christ ».*

[115] KD IV/2, p. 277 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 264. Nous retrouvons aussi l'insistance sur cette unité absolue entre le Christ prépascal et le Christ postpascal dans les passages suivants : KD IV/2, p. 155-156 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 146-147 et KD IV/2, p. 162-163 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 152-153.

[116] KD IV/2, p. 155 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 146. Au début du paragraphe Barth dit : *« Il est extrêmement difficile de vouloir distinguer, avec quelque certitude même approximative, entre ce qui été influencé par une vision rétrospective et ce qui a été le fruit d'un souvenir direct ».* A la fin du même paragraphe, il conclut : *« Or, cela* (la distinction entre l'avant et l'après Pâques) *ne semble pas avoir été possible : ni à partir de l'évènement final (Pâques), ni à partir de la série des évènements qui l'ont précédé ».*

réception de l'Esprit et ce qui appartient au souvenir humain. Toutes les actions citées par les Écritures ont donc une portée et un sens salvifiques, car si elles ont été rappelées, c'est à cause de leur importance pour l'histoire du salut et parce que les évangélistes ont vu en elles des actions qui sortent de l'ordinaire et nécessaires à la foi. Leur mention est la preuve qu'elles font partie d'une réalité nouvelle et extraordinaire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Barth prend très au sérieux les miracles, les exorcismes et tout ce qui a rapport au merveilleux dans la vie du Nazaréen[117]. Il se démarque ainsi de tout un courant théologique dépendant des quêtes historiques de Jésus, qui donne la priorité aux recherches humaines face à la parole de l'Évangile. Il refuse d'être taxé d'orthodoxe, mais refuse, en même temps, de s'aligner sur les « libéraux » qui perdaient de vue le fondement divin du Jésus de l'histoire[118].

En donnant de l'importance à la notion de « vie », Barth cherche, en restant fidèle aux Écritures, à donner un ancrage historique, réel et authentique à des affirmations d'ordre ontologique et, par le fait même, élargit le fossé qui le sépare des pures spéculations métaphysiques. Cependant, Barth s'oppose en même temps à l'insistance exclusive sur le côté historique de Jésus et sur sa vie en tant qu'homme parmi les hommes qui ne semble pas être, selon lui, une solution convaincante, et encore moins adéquate au témoignage néotestamentaire. C'est pourquoi, de la même façon qu'il devait s'opposer aux spéculations philosophiques qui perdaient tout rapport avec l'histoire, il doit aussi faire face aux spéculations sur le Jésus de l'histoire qui perdaient tout rapport avec son origine divine. Les dérives philosophiques nécessitent un correctif historique et les dérives historiques nécessitent, de leur côté, un correctif d'ordre théologico-philosophique.

Afin de maintenir un lien indissociable entre le discours ontologique et le discours historique, Barth se sert du lien entre la notion de la « vie » et celle du « Logos » tel qu'il est établi par le prologue johannique. Ce dernier assure un enracinement biblique incontestable au

[117] L'analyse barthienne des miracles et des exorcismes de Jésus semble bien être d'actualité, voir principalement KD IV/2, p. 242 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 231 et KD IV/2, p. 273-274 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 261. Le lien très étroit que Barth conçoit entre ces actions d'un côté et le Royaume de Dieu de l'autre, rapproche étonnement son développement théologique du travail exégétique de John P. Meier. Ce dernier, malgré la différence d'époque et de discipline, insiste sur ce même rapport miracle-Royaume. Ainsi, il introduit au sein du courant de la quête historique de Jésus, une lecture qui accorde une signification capitale aux miracles et aux exorcismes dans la vie historique de Jésus, exactement ce que faisait Barth un demi-siècle plus tôt. Voir principalement son deuxième volume : John P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire. II. La parole et les gestes...* 1330 p. Il y eut récemment, dans le monde francophone, un colloque pour débattre de la nouveauté du travail de Meier. Ce colloque traita largement la question des miracles. Trois numéros de *RSR* furent consacrés à ce débat dont deux sur la question des miracles (2009, n°3 ; 2010, n°4 et 2001, n°1. Les deux premiers traitaient la question du miracle, et les deux derniers sont la publication des actes du colloque). Nous renvoyons principalement à l'intervention de Michel BERDER, « Le miracle chez Meier... », p. 331-352.

[118] Pour l'importance du miracle dans KD, nous renvoyons à George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth...,* p. 189-202. Celui-ci met en lumière que le plus grand miracle, selon Barth, est bien l'unité du divin et de l'humain en Jésus-Christ.

rapport intrinsèque et indissociable entre l'être et l'action, entre la philosophie et l'histoire, et entre le divin et l'humain. Cette indissolubilité entre le « Logos » et la « vie » oblige, d'après Barth, à penser toujours ensemble et en même temps, les affirmations ontologiques et les éléments historiques. La « vie » et le « Logos » vont ensemble et ne doivent pas être séparés l'un de l'autre comme l'a fait l'ancienne christologie. C'est pourquoi, il nous faut maintenant nous attarder, un peu plus, sur cette notion de « Logos » dans KD IV, afin de mieux rendre compte de son importance pour la nouvelle pensée sur Dieu.

La vie de Jésus, si capitale soit elle, n'est compréhensible que dans son enracinement profond à la notion de Parole qui représente un élément central de l'action de Jésus : « Nous comprenons sa vie comme son action, et nous affirmons dans un dernier point : l'action divine et humaine dans laquelle Jésus-Christ existe est aussi comme telle sa Parole... C'est entièrement dans l'accomplissement de son action que Jésus-Christ est Logos. Il l'est comme la "Parole de la vie" (1 Jn 1, 1) »[119]. Si la notion de « vie » occupe une place très importante dans le développement christologique et théologique de Barth, celle de « Logos » ne l'est pas moins. Toutefois, elle est toujours rattachée à la « vie » comme celle-ci est toujours rattachée au « Logos ». Il n'y a, tout simplement, aucune distinction possible entre « logos et ethos »[120]. Le Logos donne à la vie sa vérité philosophique et la vie donne au Logos sa réalité historique. Si la notion de Logos n'est pas en relation avec la vie et l'agir, elle peut facilement devenir une abstraction philosophique sans aucun intérêt historique et réel. En parlant de Jésus-Christ nous parlons du Logos vivant. L'unité des deux marque le rapport entre la vérité de la réalité et la réalité de la vérité[121].

Ainsi, Barth marque une nette séparation avec un certain héritage du monde philosophique grec, et traduit, presque toujours, Logos par Parole *(Wort)*. Ce n'est que très rarement qu'il reprend la transcription. Ce passage, de Logos à Parole, est hautement significatif et grâce à lui, le théologien suisse garde l'attestation scripturaire, continue à reconnaître son importance philosophique, mais en même temps se démarque d'une herméneutique et d'une tradition trop métaphysiques. Il donne, par conséquent, un nouveau

---

[119] KD IV/3, p. 50-51 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 49. Il avait écrit exactement la même chose en KD IV/2 : *« L'action qui a marqué la vie de Jésus a été – concrètement et essentiellement, dirons-nous – sa Parole »*, KD IV/2, p. 215 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 204.

[120] Barth écrit : *« Il faut laisser complètement tomber les distinctions courantes entre logos et ethos, entre parler et faire (derrière lesquelles se cachent d'habitude les distinctions entre connaissance et vie, entre théorie et pratique, entre vérité et réalité), dans la mesure où ces distinctions impliqueraient des séparations et des surestimations »*, KD IV/2, p. 215 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 204.

[121] D. Müller note : *« La vérité n'est jamais sans sa réalisation et son effectuation ; la vérité est toujours au prise avec la réalité, dans laquelle elle s'incarne, se nomme, s'auto-réalise, s'implique critiquement »*, MÜLLER Denis, *Karl Barth...,* p. 175.

sens à un des concepts les plus utilisé en christianisme. Le Logos est la Parole de Dieu qui renvoie uniquement à l'être en action de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme : « Jésus-Christ tel qu'il nous est attesté dans l'Écriture sainte est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter... »[122]. Et cela suppose qu'il est la seule totale et unique parfaite expression « de ce que Dieu dit sur lui-même et sur l'homme »[123], une Parole qui ne peut être ni menacée[124], ni « combinée »[125] et encore moins « dépassée »[126] par d'autres vérités[127].

Ce qui nous conduit à préciser que lorsqu'on parle du Logos, donc de la Parole de Dieu, il s'agit exclusivement de la personne vivante de Jésus-Christ[128]. Ce n'est jamais un objet, un livre[129], une lettre ou encore un vocable en l'air[130]. La Parole est une parole vivante qui désigne Jésus-Christ et ce n'est pas l'Écriture. Celle-ci est plutôt l'endroit où la Parole peut être écoutée. En d'autres termes la Bible est Parole de Dieu, seulement parce qu'elle renvoie au Christ. Et là encore, c'est le rapport « Logos » et « vie » qui permettra d'éviter le débordement vers des interprétations erronées. En pensant toujours à une Parole qui est vivante, on rend d'un côté l'Évangile un livre vivant et jamais une lettre rigide qui peut, à tout moment, se transformer en idole et transformer ainsi la vie en statisme et en mort. Et d'un autre côté, on maintient la continuité de la même vérité telle qu'elle est exprimée dans le texte même. D'où le besoin d'éviter deux dangers dans le rapport au témoignage biblique, « d'une part la méconnaissance de l'Évangile comme la Parole, vivante à chaque époque, du Seigneur vivant de la communauté, et d'autre part la méconnaissance de la constance dans laquelle, en tant que Parole du seul et même Seigneur, l'Évangile est le même à chaque époque »[131].

---

[122] KD IV/3, p. 95 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 92. Il dira aussi, un peu plus loin : *« Jésus-Christ, tel qu'il est annoncé dans l'Ancien Testament et proclamé dans le Nouveau, est la seule Parole de Dieu »*, KD IV/3, p. 107 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 103.

[123] KD IV/3, p. 110 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 107.

[124] KD IV/3, p. 111 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 108.

[125] KD IV/3, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 109.

[126] KD IV/3, p. 114 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 110.

[127] Nous verrons, lors de la troisième partie, que Barth ne nie pas l'existence de vérités en dehors de la Parole de Dieu. Nous expliciterons, à ce moment, les différences entre la vérité du Christ et celles du monde.

[128] Balthasar note, à juste titre : *« Dans la Dogmatique ecclésiale s'accomplit de manière insensible mais irrésistible le remplacement du concept central de "parole de Dieu" par celui de "Jésus-Christ, homme et Dieu" »*, Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...*, p. 179.

[129] KD IV/2, p. 764 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 71 : *« Il est donc vrai que l'Église est concrètement sauvegardée par l'Écriture sainte ; mais elle l'est de telle manière que c'est Celui auquel il est rendu témoignage dans l'Écriture, qui la sauvegarde : dans la mesure où il n'est pas la lettre, mais l'Esprit et la vie de l'Écriture, où il n'est pas un sauveur du passé, donc trépassé, mais où il est présent aujourd'hui »*.

[130] KD IV/1, p. 56 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 55 : *« Jésus-Christ est le contenu et la forme de la Parole initiale et éternelle de Dieu (der Inhalt und die Gestalt des ersten ewigen Wortes Gottes ist)... Jésus-Christ – non pas un Logos vide, mais la Parole faite chair, l'enfant né à Bethléem, l'homme mort à Golgotha et ressuscité dans le jardin d'Arimathée – Jésus-Christ, le sujet de cette histoire... La parole initiale et éternelle de Dieu n'est pas prononcée dans le vide, mais elle nous est adressée »*.

[131] KD IV/3, p. 930-931 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 148.

Ce rapport entre « Logos » et « vie » nous pourvoit les moyens de faire face, entre autres, au danger de l'intégrisme et du fondamentalisme[132] biblique. L'insistante identification entre Parole et Jésus-Christ, c'est-à-dire ce christocentrisme dans l'interprétation de la Bible, permet de ne pas s'emprisonner dans la lettre du texte. La personne du Christ est le lieu de cette libération, car c'est sa vie qui devient désormais le seul vrai « texte de base »[133], qui donne aux récepteurs de cette histoire la possibilité de toujours actualiser la vérité scripturaire. Ce qui a été fait là-bas et autrefois doit être vécu ici et maintenant : « Il ne peut donc s'agir pour elle (la communauté) de prendre n'importe quel aspect du corps du Christ – fût-ce même l'aspect biblique ! – mais d'obéir au Christ comme à la tête de son corps ; non pas de s'adapter à l'économie vétérotestamentaire ou néotestamentaire comme telle, mais de se soumettre à Celui qui en a été l'économe et qui comme tel, est aussi Celui qui régit ici et maintenant »[134].

4.3. Une christologie dialectique

4.3.1. Abaissement et élévation

Nous avons cherché à mettre en lumière l'importance de la facticité de l'union en Christ, en montrant qu'il s'agissait d'un évènement historique qui renvoie à l'histoire entre Dieu et l'homme. Celle-ci manifeste la présence d'un paradoxe et d'une contradiction, qui sont celles de la double affirmation d'un Dieu premier et intrinsèquement différent de l'humanité créée, et de l'éternelle existence de l'homme en Dieu. Or, l'analogie et la synthèse sont incapables de rendre compte de cette facticité qui se donne à nous dans la personne du Christ. Par contre, la dialectique peut le faire[135]. Contrairement aux deux premières, cette

[132] KD IV/2, p. 132 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 124 : *« L'interprétation fondamentaliste, d'après laquelle le texte sacré serait comme tel le fondement véritable et dernier de la connaissance, ne saurait être comme telle une bonne réponse »*. D. Müller le rappelle aussi : *« Barth est tout sauf fondamentaliste... La Bible n'est pas la Parole de Dieu, mais la Parole de Dieu se sert des médiations de l'Écriture. Il faut le rappeler fortement une fois pour toutes »*, Denis MÜLLER, *Karl Barth...,* p. 175. Ce témoignage de Müller est capital. Nous soutenons, sans réserve, cette position.

[133] Barth comprend Jésus-Christ comme étant le texte fondateur qui a donné la révélation au monde : *« Jésus-Christ dans son autorévélation est donc le texte de base (Grundtext) que déjà les apôtres ont lu et commenté, et qu'ils ont attesté en tant que témoins directs... Il n'y a pas ici d'autre fondement de la connaissance que ce fondement-là »*, KD IV/2, p. 136-137 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 128.

[134] KD IV/2, p. 774 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 80.

[135] Déjà en KD II/1 Barth avait exprimé ceci : *« La pensée dialectique est une pensée en discours et contre-discours, en questions et en réponses, de telle sorte que par principe le dialogue ne s'interrompe pas... que par principe il n'y ait pas de dernier mot. Il faut toujours penser les deux ensembles, comme s'ils étaient des adversaires aussi irréconciliables qu'inséparables... L'exemple archétype duquel dérivent finalement tous les*

dernière ne supprime pas la thèse et l'antithèse au détriment d'une synthèse qui s'avère incapable de dire la vérité sur le divin. La dialectique[136] garde liées des affirmations contradictoires sans chercher à les éliminer ou à les dépasser. Une définition de Heinz Zahrnt nous semble bien formuler cette réalité : « La vérité de Dieu ne peut jamais s'exprimer en une parole humaine, mais toujours et uniquement sous forme de thèse et d'antithèse. Toute affirmation positive doit ici être aussitôt complétée et corrigée par une proposition négative contraire. Le oui doit s'expliquer par le non et le non par le oui... Jamais le oui et le non ne s'associent pour former une sorte d'unité supérieure »[137].

Cette conception théologique demeurera bien présente dans la pensée de KD IV et Barth ne se débarrassera jamais d'elle. Ceci était suffisamment évident quand nous avons mentionné, plus haut, l'accusation d'erreur à l'adresse de toute théologie incapable de maintenir des affirmations contradictoires[138]. Même un certain Balthasar, qui discerne un passage, chez Barth, de la théologie dialectique à celle de l'analogie de la foi, reconnaît la présence de la dialectique tout au long de l'œuvre barthienne[139]. Mais ce sont les paroles mêmes de Barth dans KD IV qui sont le plus claires :

---

autres, celui qui rend toute la dialectique nécessairement dialectique, n'est rien d'autre que ceci : Dieu et l'homme dans la personne du réconciliateur Jésus-Christ », KD II/1, p. 479 = *Dogmatique,* fasc. 7, p. 176.

[136] Pour ce qui concerne la dialectique dans la théologie barthienne nous renvoyons particulièrement à Henri BOUILLARD, *Karl Barth...,* 284 p. Mais aussi à Dietrich KORSCH, *Dialektische Theologie...,* 322 p. et à Terry L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's...,* 232 p.

[137] Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu...,* p. 31-32. A travers ce témoignage de Zahrnt nous avons, encore une fois, une nette opposition à Hegel et à sa « synthèse ».

[138] KD IV/2, p. 389 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 371 : *« Toutes les erreurs chrétiennes pourraient être ramenées finalement à une seule : c'est que, d'une manière ou d'une autre, on a voulu ou voulait s'écarter de cette contradiction ».* Texte déjà cité plus haut.

[139] Balthasar écrit : *« On doit se garder de décrire trop simplement la voie de Barth comme une évolution de la dialectique vers l'analogie de la foi »,* Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...,* p. 104. Même s'il évoque le passage d'une dialectique vers une analogie de la foi, il semble bien que Balthasar continue toujours à donner une certaine importance à la dialectique, surtout quand il cite KD II/1 où Barth exprime clairement l'attachement à la dialectique et son transfert en la personne de Jésus-Christ (p. 127). McCormack a présenté une thèse dans laquelle il défend la continuité de la théologie dialectique depuis le *Römerbrief* jusqu'à KD, et oppose sa position à celle de Balthasar, en refusant de parler d'un *« tournant de la dialectique vers l'analogie »*, Bruce L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically...,* p. 16. En réponse à la lecture de ce dernier, B. Bourgine estime qu'elle ne prend pas en compte plusieurs éléments et qu'en défendant la continuité de la nature dialectique de la théologie de Barth, *« la notion de "dialectique" tend à perdre en consistance ce qu'elle gagne en extension »,* Benoît BOURGINE , *L'herméneutique théologique...,* p. 98. Le passage d'une théologie à une christologie dialectique ne peut qu'appuyer la mise en garde de Bourgine. Il y a continuité mais aussi rupture. Denis Müller rappelle aussi que la dialectique est toujours présente à l'époque de l'analogie : *« Nous disons bien "dialectique", car nous touchons ici du doigt au fait que l'usage de la dialectique n'a nullement été balayé par le recours à la catégorie de l'analogie, comme le voudrait une réception trop schématique du tournant opéré par Barth en 1932 »,* Denis MÜLLER, *Karl Barth...,* p. 175, note 1 de bas de page. Ce qui est d'ailleurs la position de plusieurs auteurs qui considèrent qu'il y a toujours une pensée dialectique dans la période de l'analogie. Principalement : Ingrid SPIECKERMANN, *Gotteserkenntnis...,* p. 141-143, Michael BEINTKER, *Die Dialektik...,* p. 280 et Peter S. OH , *Karl Barth's Trinitarian Theology…,* p. 17-67.

« L'histoire de Jésus-Christ, à laquelle l'histoire de la réconciliation est identique, est le cours simultané mais opposé de deux grands mouvements : l'un allant de haut en bas, et l'autre de bas en haut, tous les deux étant fondés dans sa personne, c'est-à-dire dans l'unité de sa vraie divinité et de sa vraie humanité... Nous venons d'indiquer par-là les deux grands développements qui ont été le thème des deux premières parties de la doctrine de la réconciliation : "Jésus-Christ, le Seigneur comme serviteur" et "Jésus-Christ, le serviteur comme Seigneur".

Telle est, si l'on veut employer ce terme, la dialectique interne (die innere Dialektik) de la doctrine chrétienne de la réconciliation »[140].

Même si la notion de dialectique est toujours mentionnée en KD IV, il faut cependant signaler un changement de taille. L'opposition qui était exprimée entre Dieu et l'homme d'une façon générale sera désormais exprimée en la personne de Jésus-Christ. Ce passage épistémologique marque un lien et une rupture entre le premier et le dernier Barth. La dialectique est toujours présente, toutefois elle sera profondément reconsidérée. Ainsi, en la repensant à partir de la personne de Jésus-Christ, et au-delà d'un simple transfert épistémologique, nous assistons à une réelle modification d'ordre ontothéologique. Ce qui aboutit à un changement radical de signification, que nous résumons par la phrase suivante : « dans la plus étrange contradiction ; en réalité, dans la plus extraordinaire unité »[141]. Ce qui était *étrange* devient *extraordinaire* et ce qui était pensé comme un éloignement devient dorénavant un rapprochement. La dialectique qui évoquait, au début des écrits barthiens, la distance inaccessible entre la divinité et l'humanité, souligne dorénavant, l'amour incompréhensible que Dieu porte à l'homme. Ainsi, ce qui ne pouvait pas s'unir devient inséparable et l'impossible rencontre devient l'impossible désunion[142]. C'est pourquoi, le changement effectué par Barth se résume par ce double mouvement d'abaissement et d'élévation qui renvoie à la relation entre Dieu et l'homme et qui deviendra désormais une relation éternelle et indissociable : « pas de Dieu sans l'homme ».

[140] KD IV/3, p. 2-3 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 2-3.
[141] KD IV/1, p. 509 = *Dogmatique,* fasc. 18, p. 110. Déjà cité plus haut.
[142] George Hunsinger s'oppose vigoureusement à une interprétation dialectique de la christologie de Barth. Il estime qu'une telle interprétation mettrait le divin et l'humain à un même niveau. Ce qui est, à son avis, totalement contradictoire avec les intentions du Suisse. Hunsinger ne prend pas en compte KD IV, ne citant que les trois premiers volumes, George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth…,* p. 215-218. La dialectique que nous défendons n'est pas celle qui exprime l'égalité entre Dieu et l'homme, mais plutôt celle qui prend en compte l'aporie de la supériorité de Dieu et de l'éternelle humanité de Jésus.

Même si dans KD IV, Barth continuera à prendre en considération l'opposition entre le monde et Dieu[143], en affirmant que celui-ci ne cesse d'objecter son « non »[144] au péché de l'humanité et son « oui »[145] à la contestation de l'homme[146], il y a toutefois transformation radicale de situation. On en revient toujours à cette notion de solidarité et de substitution, où Dieu, par un amour ineffable, subit à la place de l'homme le châtiment que celui-ci mérite. Effectivement, en Dieu il n'y a point de changement et de dialectique. C'est l'homme et uniquement lui qui possède la possibilité de modification et de variation[147]. Or, quand Dieu assume la nature humaine[148], qui lui est totalement étrangère et intrinsèquement différente, il assume en même temps cette dialectique propre à l'homme et devient ainsi un oui et un non qu'il vivra en Christ à travers l'histoire de l'abaissement et de l'élévation. Le sommet de cette histoire se trouve, comme nous l'avons déjà indiqué, sur la croix qui est le lieu par excellence de la réalisation de la condescendance et de la transcendance de Jésus-Christ[149].

En interprétant la personne de Jésus-Christ d'une façon dynamique et en maintenant le même vocabulaire antique et scolastique, Barth prend le risque de tomber dans le nestorianisme. Mais, en insistant sur le changement effectué entre les débuts de Barth et ses années de maturité, c'est-à-dire en mettant l'accent sur « l'extraordinaire unité », et non plus sur « l'étrange contradiction », la dialectique qui évoque une histoire entre un Dieu qui s'abaisse et un homme qui s'élève, cherche à expliquer l'unité de la personne de Jésus-Christ sans faire de synthèse entre la divinité et l'humanité, ce que la tradition chrétienne a toujours

[143] Même en KD IV nous pouvons retrouver des expressions comme celle-ci : *« On ne connaitrait pas Dieu si on ne le connaissait pas comme l'adversaire du monde tout entier »*, KD IV/2, p. 200 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 189. Nous y reviendrons au sixième chapitre.

[144] KD IV/1, p. 564 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 161 : *« Dieu ne saurait approuver la corruption du monde : il doit lui opposer son non ».*

[145] KD IV/2, p. 656 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 223 : *« Dieu précède donc l'homme et le met en mouvement afin qu'il le suive. Il lui dit oui alors que l'homme lui dit encore non ».*

[146] KD IV/1, p. 659 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 247 : *« Ce oui, qui est dit à l'homme pécheur, implique un non, et sans percevoir ce non, on ne peut pas l'entendre comme oui... Mais nous le répétons, en impliquant un non, c'est bien un oui qui est dit à l'homme ».* Il ajoute plus loin : *« Le non de Dieu n'existe pas, en effet, sans le oui qui le suit »*, KD IV/1, p. 662 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 249.

[147] Barth écrit : *« Tout ce qu'il parvient éventuellement à apprendre, abstraction faite de Dieu, dans son monologue ou son dialogue, dans l'effort qu'il fait pour se comprendre lui-même et prendre conscience de soi, c'est qu'il existe dans un état de tension intérieure entre un oui et un non relatifs, entre le devenir et le déclin, entre la force et la faiblesse, entre la grandeur et la petitesse, entre le faire et le vouloir : il s'agit de la dialectique dans laquelle l'existence humaine participe à l'opposition et au dualisme de la lumière et de l'ombre au sein même de l'ensemble du monde créé »*, KD IV/1, p. 397 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 3.

[148] C'est aussi l'homme Jésus, indépendamment de la nature divine à laquelle il est uni, qui possède en lui la dialectique : *« L'être de l'homme incarné en Jésus-Christ est un être tout puissant dans sa faiblesse même, éternel dans sa temporéité, glorieux dans son opprobre, incorruptible dans sa corruptibilité, souverain sous son aspect de serviteur. C'est ainsi qu'est l'être véritable de Jésus-Christ et, disons-le aussitôt : le véritable être humain »*, KD IV/1, p. 144 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 138. C'est l'humanité de Jésus, qui assume entièrement la nature humaine, qui transmet la dialectique dans la sphère divine.

[149] KD IV/2, p. 158 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 149 : *« C'est dans le non et le oui divins prononcés jusqu'au bout à Golgotha, que s'est accompli l'être du Fils de Dieu abaissé et du Fils de l'homme élevé, et que dans l'unité de cet être, la réconciliation du monde avec Dieu a été menée à son terme ».*

tenté de faire. En étant Dieu et homme, le Christ possède en lui l'histoire divine, l'histoire humaine et leur histoire commune. La dialectique tente d'expliciter cet évènement qui nous dépasse et qui se donne à nous. C'est pourquoi, il ne faut pas chercher à comprendre le développement barthien de l'histoire en Jésus-Christ comme étant une élaboration christologique favorisant une forme de nestorianisme et faisant du Christ un être à deux têtes, mais plutôt comme une tentative d'expliquer un évènement incompréhensible et irrationnel dans lequel le Dieu vivant sauve l'homme pécheur et condamné. C'est un geste que même la raison théologique ne peut que décrire, sans jamais prétendre le saisir ou même le concevoir adéquatement.

Tout ce que le théologien suisse cherche à faire, c'est d'être le plus proche de la narrativité scripturaire. C'est ici que se trouve la différence majeure entre une christologie dynamique qui met l'accent sur l'agir salvifique de Jésus de Nazareth et une christologie métaphysique qui cherche à connaître le Christ indépendamment de l'intérêt premier de l'ancrage historique. Ce qui, par ailleurs, n'est pas sans conséquences pour le fondement du message de la foi, puisque ce n'est pas la connaissance ontologique du Christ qui est censée sauver, mais plutôt l'histoire même de Jésus. La connaissance de l'être du Christ doit toujours renvoyer à son action salvifique. En Jésus-Christ se croise l'histoire d'un Dieu qui sauve et d'un homme sauvé, et pourtant il s'agit d'une seule et unique personne. C'est ici même que se dit, dans toute sa force, la facticité de l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ.

4.3.2. *Extra calvinisticum* et double prédestination

Cette facticité de l'union exprimée à travers la dialectique christologique se manifeste dans KD IV, tout particulièrement, à travers deux formules appartenant à la tradition calviniste et qui seront récupérées par Barth et adaptées à son développement théologique. La première étant l'*extra calvinisticum* et la deuxième l'idée de la double prédestination. À l'instar de son développement sur la formule chalcédonienne, Barth va reprendre les mêmes notions utilisées avant lui pour leur donner un nouveau sens. Il se situe ainsi clairement dans la tradition réformée, sans pour autant garder les mêmes interprétations. Son herméneutique, basée sur une christologie sotériologique, mettra toujours en avant la notion de l'acte réconciliateur de Jésus-Christ. De ce fait, l'être-en-action qui est toujours un être qui sauve caractérisera l'*extra calvinisticum* barthienne[150] par une triple fonction.

[150] Barth évoque directement l'*extra calvinisticum* en développant sa compréhension du verbe *« ékénosen »* de Philippiens 2, 7 et en expliquant comment le Fils peut s'humilier tout en demeurant Dieu. D'où le lien très étroit,

La première, comme le signale Balthasar[151], permet de garder le lien entre la réconciliation et la création. De cette manière, il n'y a pas une rupture entre l'acte de créer et celui de sauver mais au contraire le lien est maintenu, voire renforcé. Barth insiste vigoureusement sur cette unité, pour lui le Dieu de l'incarnation n'est pas un autre Dieu, il est toujours le même éternellement[152]. Ce qui mène à la deuxième fonction qui est de renforcer l'immutabilité divine. En Dieu il n'y a ni transformation ni changement. L'*extra calvinisticum* appuie considérablement cette notion si chère à Barth et qui se trouve au cœur de KD IV[153] et lui donne une preuve intellectuelle et théologique supplémentaire, tout en se situant dans une tradition qui le précède. En mettant l'accent sur l'existence de Dieu en haut et en bas, dans le ciel et sur la terre en même temps et au même moment, Barth défend l'idée de la constance et de la fidélité de la divinité : « Il n'a pas besoin de cesser d'être radicalement et totalement "en haut" pour être en même temps radicalement et totalement "en bas"... il ne se transforme pas en se donnant... Il se borne à être aussi dans le temps ce qu'il est dans l'éternité. Il est simplement dans notre bassesse ce qu'il est dans les lieux très hauts »[154]. Or, c'est dans cette insistance sur la fidélité que l'*extra calvinisticum* est une notion essentielle pour justifier l'acte salvifique de Dieu, d'où la troisième fonction. Sans changer, ni se transformer, sans quitter les hauteurs et le ciel, Dieu en Christ s'incarne, se fait proche, vit dans les bassesses et sauve l'homme : « Jésus possède le pouvoir d'être non seulement "là-bas", "en haut" et "au loin", mais encore "ici", "en bas" et "auprès", c'est-à-dire d'être non seulement transcendant, mais aussi immanent »[155].

L'*extra calvinisticum* permet à Barth d'insister sur l'immutabilité de Dieu, sur son unicité à travers l'acte de la création et celui de la réconciliation tout en insistant sur l'entièreté de l'acte de l'incarnation où Dieu devint totalement homme se substituant à lui, souffrant et mourant à sa place. Il permet aussi de maintenir ensemble le fait que Dieu demeure celui qui régit le monde, le créateur, tout en confessant qu'il est mort pour nous, le

---

dans la pensée barthienne, entre l'*extra calvinisticum* et le salut en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Par ailleurs, Barth signale la présence de la notion de l'*extra calvinisticum* avant Calvin et précisément chez Augustin, Origène et Grégoire de Nysse, KD IV/1, p. 205-207 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 188-190. Pour plus de détail à propos de l'*extra calvinisticum,* nous renvoyons à André GOUNELLE, « Extra Calvinisticum »,... p. 546-547. Pour ce qui concerne cette notion chez Calvin, nous renvoyons à David E. WILLIS, *Calvin Catholic Christology...*, 164 p. et à Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin...*, p. 90-103. Pour la comparaison entre Calvin et Barth voir surtout David GIBSON, *Reading the Decree…,* p. 36-41. Nous signalons que Barth ne fait aucune allusion à Thomas d'Aquin chez qui nous retrouvons aussi la même idée : *ST,* III, Q. 5, art. 2 et III, Q. 10, art. 1.

[151] Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...*, p. 139.

[152] KD IV/1, p. 211 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 203 : *« Il ne devient pas par là un autre Dieu. Il existe, parle et agit dans la condescendance par laquelle il se donne à nous en Jésus-Christ, comme le Dieu un et unique qu'il a été de toute éternité et qu'il sera éternellement ».*

[153] Nous avons déjà abordé cette question au troisième chapitre.

[154] KD IV/1, p. 225 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 215.

[155] KD IV/2, p. 738 = *Dogmatique,* fasc. 22, p. 46.

Dieu *pro nobis*, le sauveur. Dieu reste là-haut tout en allant en bas, reste l'immuable et l'Éternel tout-puissant, tout en subissant la souffrance et la mort. Ce qui est d'ailleurs développé à travers l'idée du « juge jugé » que nous avons évoquée au troisième chapitre en parlant de la substitution. L'*extra calvinisticum* donne la possibilité de continuer à considérer Dieu comme le juge tout en étant, au même moment, le condamné[156]. Or, c'est précisément l'unité des deux natures de Jésus-Christ et la facticité de leur union qui nous autorise à penser cette « contradiction » :

« Il pouvait se produire en lui parce qu'étant vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ était seul compétent et qualifié pour mener à bonne fin et subir le conflit (Konflikt) entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire pour être à la fois le juge et l'objet du jugement. Il ne pouvait se produire qu'en lui parce que, étant à la fois sujet et objet de cette histoire, lui seul pouvait unir en sa personne la contradiction (Gegensatz) quelle renferme »[157].

Ce qui nous mène à la notion de la double prédestination. Même si celle-ci a déjà été développée par Calvin, elle sera désormais totalement renouvelée, justement à travers cette *contradiction* où en même temps Jésus-Christ est celui qui juge et celui qui est jugé. C'est ici que se trouve un des coups de génie de Barth qui renouvellera entièrement la théologie réformée. Sans renier l'enseignement du fondateur, le théologien bâlois apporte un correctif de taille qui rapproche les Réformés, voire tout le christianisme, aux principes de la Bible et cela, encore une fois grâce à sa concentration christologique[158]. Ce n'est plus l'humanité qui est divisée entre des gens prédestinés à la damnation et d'autres au salut, mais c'est la personne même de Jésus-Christ qui reçoit en même temps et la punition et la délivrance. En subissant à notre place le châtiment, Jésus nous procure le salut et nous fait éviter la perte et la chute définitive. Ainsi, en Christ nous sommes tous prédestinés à la mort, mais en même temps tous prédestinés à la vie : « On peut et doit également attribuer cette double

[156] KD IV/1, p. 244 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 235 : *« Le Fils de Dieu a exercé le jugement – et c'est lui le juge qui a été jugé, qui s'est laissé juger ! Parce qu'il était un homme comme nous, il était en mesure d'être jugé en tant qu'homme comme nous devions l'être ».*

[157] KD IV/1, p. 614 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 207.

[158] C'est dans KD II/2 que Barth explique clairement son refus de suivre Calvin dans la doctrine de la prédestination. Il dit clairement que c'est sa lecture de la Bible qui l'empêche de suivre le fondateur : *« Combien j'aurais aimé pouvoir en rester à Calvin dans la doctrine de la prédestination ! Et quant à la recherche du fondement de l'éthique, combien j'aurais voulu suivre des chemins plus courants ! Mais cela m'a été impossible. Au fur et à mesure que je lisais la Bible, j'ai dû reconnaître sans la moindre réserve qu'elle nous disait "autre chose" »*, KD II/2, p. vii = *Dogmatique*, fasc. 8, p. viii. Pour plus de détails sur la question, voir GIBSON David, *Reading the Decree…,* p. 19-21 et p. 122-125. Barth, se démarque explicitement de Calvin en KD IV et en explique nettement la raison. C'est la question sotériologique qui est le cœur de son argumentation en KD IV/3, p. 17-18 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 17.

signification au jugement accompli dans la mort de Jésus et au verdict révélé par sa résurrection, parce que, dans ces deux évènements, il s'agit de l'accomplissement et de la révélation du rejet par Dieu de l'homme élu d'une part, et de l'élection par Dieu de l'homme rejeté d'autre part. C'est dans l'indissoluble unité et l'irréversible succession de cette histoire que s'est produite la réconciliation du monde avec Dieu en Jésus-Christ »[159]. Il écrit aussi plus loin :

« Jésus-Christ est l'un et l'autre : comme Fils de Dieu, il est celui qui élit l'homme et choisi ainsi son propre abaissement ; comme Fils de l'homme, il est celui que Dieu a élu en vue de l'élever. Il est la double prédestination éternelle de Dieu (Gottes ewige doppelte Prädestination) dont procèdent toutes les intentions divines et donc tous les évènements de ce monde »[160].

La doctrine de la prédestination est largement considérée comme le cœur de la *Kirchliche Dogmatik*[161] et est souvent représentée comme un point central de l'éloignement de Barth du calvinisme traditionnel[162]. D. Müller note : « Toute la doctrine barthienne de la prédestination, dirigée contre celle de Calvin, va résider dans cette double affirmation : Jésus-Christ est le Dieu qui élit, Jésus-Christ est l'homme élu »[163]. C'est tout naturellement la concentration christologique qui marquera cette séparation et qui rapprochera cette doctrine de celle de l'élection jusqu'au point de les identifier[164]. Si la doctrine de la prédestination est au cœur de la *Kirchliche Dogmatik,* c'est parce que la doctrine de l'élection l'est aussi et *vice versa*. La prédestination et l'élection représentent, tout à fait, la même chose. L'élection de l'homme Jésus par Dieu est sa prédestination à la mort sur la croix, c'est-à-dire à son

[159] KD IV/1, p. 574 = *Dogmatique,* fasc. 18, p. 171.
[160] KD IV/2, p. 574 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 32.
[161] C'est principalement Balthasar qui signale la grandeur de cette nouvelle interprétation barthienne de la doctrine de la prédestination. Ce qu'il écrit est remarquable : «*Dans la* Lettre aux Romains*, Barth s'était déjà vivement éloigné de la présentation de la prédestination de Calvin... La doctrine de Barth sur ce point est demeurée ferme depuis le début. La première édition, prédialectique, de la* Lette aux Romains *non seulement la contient déjà, mais est proprement construite dessus, la première ébauche de la* Dogmatique *la fait résonner et le quatrième tome de la* Dogmatique ecclésiale *lui est exclusivement consacré : c'est sans doute là, de toute l'œuvre, la partie la plus grandiose, la plus unitaire et la plus soigneusement fondée, composée avec le plus grand amour, le cœur de la théologie de Barth »,* Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...,* p. 265. H. Zahrnt note aussi : *« Elle constitue* (la doctrine de la prédestination) *le couronnement de sa théologie »,* Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu...,* p. 139. Il ajoute plus loin : *« La nécessité de cette "révision totale" du dogme de la prédestination résulte pour Barth de sa concentration christologique »,* p. 141. T. Rendtorff écrit aussi dans le même sens : Trutz RENDTORFF, « L'autonomie absolue de Dieu... », p. 238-240.
[162] Barth lui-même expose la doctrine de la prédestination dans la pensée traditionnelle réformée et les raisons pour lesquelles il s'en éloigne. Voir KD IV/3, p. 17-18 = *Dogmatique,* fasc. 23, p. 17.
[163] Denis MÜLLER, *Karl Barth...,* p. 134.
[164] Robert Jenson met bien en évidence cette identification : Robert W. JENSON, *Alpha and Omega...,* p. 141-145.

abaissement, son humiliation et son exécution. Il se substitue ainsi à l'homme pécheur pour subir le jugement et le châtiment à sa place. C'est le Seigneur qui devient serviteur et le juge jugé. Mais aussi et en même temps, l'élection de l'homme Jésus par Dieu est sa prédestination à la résurrection et à la vie, c'est-à-dire à son élévation, son exaltation et sa glorification. C'est le serviteur qui devient Seigneur. Ainsi, Dieu est celui qui choisit l'homme Jésus et par conséquent s'abaisse et meurt, mais aussi, l'homme Jésus est celui qui est choisi par Dieu et par conséquent s'élève et ressuscite pour la vie. Dieu accepte d'être condamné en devenant homme, mais s'il le fait, c'est uniquement en vue du salut de l'être humain. C'est pourquoi le châtiment qu'il subit mène impérativement à la vie.

Conclusion

L'attachement de Barth à Chalcédoine, à *l'ancienne formule* comme il le dit, est fondamental pour sa doctrine de la réconciliation, pour le rapport Père-Fils et pour sa nouvelle pensée sur Dieu. Loin de se contenter de la reprendre telle qu'elle fut formulée, il va lui donner un nouveau souffle et une nouvelle vie. Il dépasse ainsi l'étroitesse de l'ontologie de la métaphysique grecque et lui octroie un nouveau sens qui se démarque et de l'antiquité et de la Réformation. Le vocabulaire est maintenu, mais il est compris différemment et c'est la dimension active qui sera désormais au cœur de son interprétation. Ce qui permet à la notion d'histoire de faire son entrée et de prendre part dans l'explication de l'unité que forment la divinité et l'humanité en Christ. Ainsi, la nouvelle compréhension de Chalcédoine permet à Barth d'identifier la personne et l'action du Christ d'une façon inséparable et de penser l'union de Dieu à l'homme d'une manière beaucoup plus proche du message évangélique et nettement plus distanciée des spéculations philosophiques.

Ceci dit, cette représentation de l'unité entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme comme un évènement et une histoire, et jamais plus comme un état, n'est pas sans conséquences sur l'idée de Dieu. D'autant plus, que la nouvelle herméneutique de Chalcédoine n'élimine pas l'aporie, déjà rencontrée plus haut, d'un Dieu supérieur à l'homme et d'une humanité éternellement unie à la divinité. Au contraire, elle la maintient, la renforce et l'affirme. C'est à ce moment-là que l'importance de la notion johannique de « vie » joue un rôle prépondérant donnant la possibilité de penser l'inséparabilité de l'être-en-action de Jésus-Christ, et l'unité de sa divinité et de son humanité, tout en restant fidèle et conforme à la prédication biblique d'un Dieu participant activement à l'histoire. C'est dans ce sens que nous faisons notre la remarque suivante de Robert Jenson : « la christologie de Barth n'est pas tant

la description de la personne de Jésus-Christ que la description de l'histoire de Dieu avec l'homme »[165].

Par conséquent, la dialectique s'avère le seul moyen de penser l'unité de ce qui est contradictoire en Jésus-Christ. Contrairement à la synthèse et à l'analogie, celle-ci est capable de rendre compte, premièrement de l'unité de l'être et de l'action du Christ, et deuxièmement de l'unité de son essence divine et de son essence humaine, sans jamais les fusionner ou même les séparer. Mais, cette dialectique exprimée en KD IV marque une nette séparation avec les années de jeunesse de Barth. D'abord, à cause de la concentration christologique, et ensuite à cause du présupposé sotériologique qui dominera ses écrits ultérieurs. Ce qui induira un changement de taille et une rupture radicale entre lui et toute une tradition réformée remontant jusqu'à Calvin, principalement en ce qui concerne la doctrine de la double prédestination. Avec Barth, la prédestination au mal est vécue et éliminée par Jésus-Christ, qui prend sur lui le péché de l'être humain, l'assume et le supprime. Ainsi, Jésus-Christ, souffre, meurt et ressuscite pour le monde tout entier et plus jamais uniquement pour les siens.

[165] Robert W. JENSON, *Alpha and Omega...*, p. 123.

CINQUIÈME CHAPITRE
LE FILS DE L'HOMME

Nous avons déjà expliqué, longuement, le retournement copernicien effectué par Barth concernant la compréhension de l'être divin. Nous avons montré qu'il s'agit, pour le théologien suisse, de définir la divinité et ses caractéristiques à partir des actes et de l'agir de Jésus-Christ et non plus à partir des concepts issus de la philosophie et des spéculations humaines. Toute la compréhension de Dieu doit obligatoirement être fondée sur l'histoire de cette personne singulière. Nous avons aussi exposé, lors du chapitre précédent, la raison pour laquelle cette personne, et uniquement elle, nous permet de parler authentiquement de Dieu, en montrant que l'union entre la nature divine et la nature humaine est au cœur de la pensée barthienne. Il nous reste maintenant à voir de plus près les implications de l'humanité de Jésus de Nazareth dans la relation du Père à son Fils et son rôle primordial pour la compréhension de cette relation. Il ne s'agit pas de mettre en relief la nécessité de parler de l'homme aux côtés de la divinité en général, mais plutôt de s'intéresser à la façon dont Barth comprend et développe l'humanité singulière de Jésus.

Effectivement, à travers notre lecture de KD IV, nous avons constaté que le théologien bâlois pense l'humanité de Jésus différemment de l'humanité en général. Malgré la similitude entre le Nazaréen et l'être humain, il y a toutefois quelques spécificités qui différencieront le premier du second. C'est la raison pour laquelle nous avons divisé ce chapitre en trois points. Dans le premier, nous aborderons l'humanité de Jésus, où nous détaillerons d'abord l'importance de la réalité de la chair et puis, en deux sous-points, la différence entre l'homme Jésus et l'humain en général. Dans le deuxième point, nous mettrons l'accent sur trois caractéristiques de l'humanité de Jésus : d'abord, sa relation à son Père, ensuite l'action « salvifique » de sa crucifixion et enfin le voilement de la particularité de son humanité. Et dans le dernier point, nous nous attarderons sur la question épineuse de l'éternité du Fils de l'homme, en traitant premièrement la préexistence de l'homme Jésus et deuxièmement le rapport entre éternité et temps.

5.1. L'homme Royal

5.1.1. L'humanité du Fils

On a souvent dit de Barth qu'il a mis de côté l'importance de l'humanité pour ne s'occuper que de Dieu, qui devenait « à la fois le sujet et le prédicat de sa théologie »[1], un Dieu si imposant qu'il écrasait presque tout sur son passage. La théologie barthienne étant présentée comme « le feu de l'absoluité divine dévorant la créature »[2]. KD IV montre et prouve qu'un tel jugement est très loin de la réalité christologique et théologique des derniers jours de notre auteur[3]. En fait, celui-ci ne sous-estime pas l'importance de l'être humain et de sa réalité, mais il a toujours refusé de construire sa pensée sur Dieu en se basant sur l'homme. De même qu'il n'a jamais nié l'importance de la philosophie en théologie, il ne niera jamais, non plus, l'importance de l'anthropologie en dogmatique, et à l'instar de son refus de construire la pensée théologique à partir des données ontologiques, il refusera aussi vigoureusement de la construire à partir des données de l'anthropologie[4]. D'ailleurs, cette dernière joue un rôle prépondérant dans le développement de sa pensée dans le quatrième volume de sa *Dogmatique* et est fondamentale pour la compréhension de la Trinité et de l'idée de Dieu. Tout en précisant que dans cette partie de notre recherche, ce n'est pas l'anthropologie barthienne en général[5] qui nous intéresse, mais plutôt l'anthropologie

---

[1] Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*…, p. 44.

[2] Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*…, p. 260. Déjà cité au chapitre précédent.

[3] Colin Gunton fait remarquer : *« Barth rejette l'idée que Dieu est tout et l'homme n'est rien… Une des choses qui est le plus souvent avancée contre Barth est que sa théologie présente Dieu comme étant tout et l'homme rien. C'est le point de vue du commentaire aux Romains où Dieu le tout-puissant balaie tout sur son passage, et Barth rejette cela »*, GUNTON Colin, *The Barth Lectures…,* p. 155.

[4] C'est d'ailleurs un des points majeurs qui le séparera d'un certain nombre de théologiens avec qui il faisait front commun contre le libéralisme. Joseph Moingt résume d'une façon intéressante ce souci de Barth : *« Il loue son projet apologétique de réconcilier la culture avec la religion, mais il pense que Schleiermacher, "en tant qu'apologète, est moraliste et philosophe de la religion plutôt que théologien chrétien" et, constatant que son souci anthropocentrique obscurcit chez lui la notion de révélation, il se demande s'il "n'a pas sacrifié son dessein théologique à son dessein apologétique"… Ces accusations se répètent dans le premier volume de la* Dogmatique, *rédigé sensiblement à la même époque que son histoire de la théologie, et elles sont régulièrement étendues de Schleiermacher à Tillich et Troeltsch, à Gogarten et Bultmann, et à d'autres théologiens protestants contemporains. Elles se résument en termes d'anthropologisation et d'humanisation de la théologie, de naturalisation et d'historicisation de la révélation : l'erreur est de partir de l'homme, de sa conscience religieuse, de sa capacité naturelle, de "sentiment", et non de la "dogmatique", c'est-à-dire de la pure Parole révélée de Dieu »*, Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.1, p. 139-140. Pour approfondir la question du débat entre Barth et la théologie anthropocentrique, voir principalement Dale N. SNYDER, *Karl Barth's Struggle…,* 223 p. et Philip ALMOND, « Karl Barth and Anthropocentric Theology »…, p. 435-447.

[5] Celle-ci est développée en KD III, précisément au second tome où il traite de la créature en général. Pour plus de détails concernant l'anthropologie de Barth, nous renvoyons principalement à Stuart MCLEAN, « Humanity of Man in Karl Barth Thought »…, p. 127-147 ; Stuart MCLEAN, *Humanity in the Thought…,* 202 p. ; Wolf KRÖTKE, « The Humanity of the Human Person… », p. 159-176 et Daniel J. PRICE, *Karl Barth's Anthropology…,* 322 p. Il s'agit principalement du troisième volume de la *Kirchliche Dogmatik.*

christologique, grâce à laquelle Barth construit et sa conception de l'humanité[6], et sa conception de la divinité. Nous verrons aussi que c'est à partir de l'humanité de Jésus que le théologien suisse effectuera le changement majeur et principal dans l'idée de Dieu.

L'anthropologie christologique barthienne prend racine dans l'importance qu'il accorde à l'évènement de salut et à la réalité historique de la chair. Nous avons déjà insisté, à maintes reprises, sur l'importance de l'intention salvifique de Dieu dans KD IV. Toute l'action divine à travers l'incarnation, la souffrance, la crucifixion et la résurrection trouve sa raison d'être dans l'idée du salut de l'être humain : « C'est parce que Dieu veut être Dieu non pas pour lui seul mais dans le monde, au sein des hommes et pour eux tous, que l'homme Jésus existe »[7]. Toutefois, celui-ci doit obligatoirement exister d'une façon concrète et palpable et a impérativement besoin de la réalité de la chair, « parce qu'elle établit ainsi la démarcation indispensable par rapport à toute christologie docète, dont le propre est de nier, d'une manière grossière ou subtile, l'identité de Jésus-Christ avec nous, de transformer son humanité en une simple apparence et sa divinité en une simple idée, pour faire ainsi se volatiliser la réconciliation accomplie en lui, en une théorie philosophique ou en un mythe »[8]. L'entrée de Dieu dans la réalité humaine est prise très au sérieux et représente l'élément indispensable[9] à toute élaboration christologique et trinitaire authentique. C'est pourquoi nous retrouvons des expressions très significatives concernant la réalité véritable et totale de l'humanité du Christ, telles que : « loin de planer au-dessus de la réalité humaine comme un être d'une autre nature que nous, il est entré en plein dans notre situation »[10], ou encore : « en tant que Fils de l'homme, Jésus-Christ est en effet déjà en plein milieu de notre domaine, le domaine anthropologique ; il l'englobe et le domine déjà »[11].

L'humanité du Christ, dans la pensée barthienne de KD IV, est la condition première et inévitable qui permet de parler de l'action divine sans risquer de tomber dans l'imaginaire,

---

[6] Denis Müller fait remarquer : *« Les huit cents pages de ce traité monumental* (KD III/2) *constituent l'anthropologie théologique de Karl Barth. En même temps, il s'agit d'une anthropologie "fondée" sur la christologie, ce qui ne veut pas dire qu'elle doive être directement déduite de la christologie : l'essence de l'homme réel n'est donnée qu'en Christ, vrai Dieu et vrai homme ; nous ne sommes que la réalité dérivée de cette réalité fondatrice. C'est pourquoi l'anthropologie théologique ne peut être développée qu'en partant toujours à nouveau* indirectement *de la christologie »*, Denis MÜLLER, *Karl Barth...*, p. 140.

[7] KD IV/2, p. 375 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 358.

[8] KD IV/2, p. 26 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 25.

[9] Barth écrit clairement : *« L'existence de l'homme Jésus est le premier facteur, le facteur fondamental et dominant, parce que c'est d'elle que procède l'initiative qui rend possible et réel, détermine et informe l'ensemble »*, KD IV/2, p. 375 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 358.

[10] KD IV/1, p. 237 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 228.

[11] KD IV/2, p. 294 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 281.

la spéculation et le mythologique. Elle est le fondement d'un discours solide anti-docète[12] qui nous donne la possibilité d'éviter un danger majeur, celui de transformer la réalité historique concrète et palpable du salut en une simple *théorie philosophique ou en un mythe.* Le danger ne vient pas uniquement de la superstition et des contes légendaires, mais aussi, et surtout, du monde des idées, qui à force de contemplations rationnelles et de méditations métaphysiques, perd tout rapport avec la réalité charnelle du monde réel. Les dérives mythologiques ont besoin d'être corrigées par l'ontologie et celles de la métaphysique par l'histoire. Ainsi, l'existence historique de Jésus devient le fondement de tout discours authentique sur Dieu. C'est à travers elle, et uniquement elle, qu'il est possible de dire quelque chose sur la divinité. Toute autre parole n'ayant pas l'homme Jésus comme origine ne peut être une parole entièrement vraie[13]. La chair du « Logos » est le seul moyen d'accéder à Dieu, mais aussi le seul moyen de rendre le salut effectif. Sans celle-ci, tout se volatilise et se transforme facilement en non-sens.

Il faut cependant, encore une fois, préciser qu'il ne s'agit pas du tout de l'homme historique tel qu'il fut présenté à travers les quêtes des XIX^e^ et XX^e^ siècles, mais plutôt de l'existence dans l'histoire d'un certain personnage appelé Jésus. Barth refuse catégoriquement, comme nous l'avons noté au chapitre précédent, l'apport de l'exégèse historico-critique concernant la personne de Jésus. Par contre, il intègre entièrement l'histoire évangélique du Nazaréen[14], car c'est un personnage historique à part entière, même si les études scientifiques sont incapables de nous dire qui il est indépendamment du témoignage scripturaire. Seule la dogmatique possède l'exclusivité de la légitimité du discours sur ce Jésus historique[15]. Ainsi, la réalité de la chair de l'homme Jésus permet à la notion de « vie »,

---

[12] Barth insiste : *« Il n'est pas uniquement incompréhensible en tant que Dieu, mais aussi compréhensible comme l'est un homme ; il n'existe pas seulement au-dessus du monde, mais dans le monde, où il n'est pas seulement un être céleste et invisible, mais un être terrestre et visible. Il devient et il est une réalité objective (impossible d'éluder une telle affirmation : la nier signifierait tomber dans le pire docétisme) »*, KD IV/2, p. 53-54 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 51. Nous nous sommes déjà attardés, au deuxième chapitre, sur la question du docétisme chez Barth en KD IV.

[13] Nous aurons à revenir plus loin, dans la troisième partie, sur cette différence que fait Barth entre la Parole et les paroles humaines. Ces dernières ne sont pas totalement fausses et peuvent dire aussi la vérité, cependant jamais la totalité de la vérité ou une vérité en contradiction avec celle du Christ.

[14] Ceci est exprimé clairement par Barth : *« Nous avons cherché à le voir* (l'homme Jésus), *de notre côté, comme l'a vu la communauté au sein de laquelle le Nouveau Testament est né ; en toute science et conscience, nous avons fait de notre mieux pour nous replacer dans l'optique du Nouveau Testament. Par "Nouveau Testament", nous avons présupposé – non pas naïvement, mais tout à fait consciemment! – une grandeur qui nous est historiquement connue d'une manière certaine : à savoir la tradition que désigne cette expression. Nous avons donc renoncé – toujours consciemment – à toute construction ou à toute reconstruction historico-critique de notre présupposition »*, KD IV/2, p. 274 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 262.

[15] Sur ce rapport entre exégèse historico-critique et dogmatique concernant le Jésus historique dans KD IV, nous renvoyons principalement à Joseph C. WEBER, « Karl Barth and the Historical Jesus »…, p. 350-354. Cet exposé de Weber concis mais pertinent fera école. L'auteur expose rapidement mais clairement le refus de Barth, dans KD IV, de l'hégémonie de l'exégèse historico-critique et montre qu'il y a chez lui identification entre les

exposée aussi au chapitre précédent, de se déployer concrètement et d'avoir un fondement visible. Jésus-Christ qui vit n'est pas tout simplement une idée ou une proposition ou encore une suggestion, mais une réalité historique incontestable. Par conséquent, l'humanité de Jésus devient ce lieu réel qui permet de parler concrètement de l'union entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme d'une part, et entre l'être et l'acte en Christ d'autre part.

Ce qui nous mène à deux autres points essentiels dans la réalité de l'humanité de Jésus en KD IV. Premièrement, l'ancrage historique de l'homme Jésus et son appartenance à Israël[16]. Et deuxièmement, l'ancrage dans la réalité amère de l'humanité, c'est-à-dire sa différence ontologique avec Dieu et son existence dans le péché. Barth accorde beaucoup d'importance à l'identité juive de Jésus. C'est indispensable pour le combat contre la spéculation et toute sorte d'abstraction et c'est fondamental pour une précision historique certaine. Jésus est un homme ayant existé à une époque bien précise, est issu d'un peuple bien situé avec un passé bien connu et appartenant à une culture bien définie : « mais, la chair qu'elle (la Parole) a revêtue n'est pas n'importe quelle chair, au sens général et abstrait : il s'agit de la chair juive. Toute la doctrine de l'incarnation et de la réconciliation deviendrait abstraite, banale et sans signification dans la mesure où l'on tiendrait ce fait pour un phénomène secondaire et fortuit. Le témoignage que le Nouveau Testament rend à Jésus-Christ, le Fils de Dieu, repose sur le terrain de l'Ancien Testament, et il ne saurait en être séparé »[17].

Or, l'appartenance à Israël se situe dans un objectif de salut où Dieu cherche à se réconcilier avec son peuple en assumant la réalité pécheresse de celui-ci[18]. L'incarnation de la divinité a pour seul et unique but de sauver l'homme misérable, tel qu'il est décrit par la première alliance. C'est pourquoi, « être "chair" veut dire : exister avec les "enfants" d'Israël sous la colère et le jugement de Dieu – du Dieu qui élit et qui aime ! Être "chair", c'est être

---

questions historiques et les vérités dogmatiques. D'où l'intérêt des recherches historiques à conditions de prendre en compte la révélation de Dieu. Voir aussi Paul Dafydd Jones qui s'intéresse à cette même question mais en se basant sur KD I : Paul Dafydd JONES, *The Humanity of Christ…,* p.52-59. La position de Barth demeure la même dans le premier comme dans le quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik.*

[16] Le rapport entre Barth d'un côté et les juifs, le judaïsme ou encore Israël d'un autre, est intéressant et assez significatif. L'approfondir peut, vraisemblablement, éclairer plusieurs éléments en lien avec la nouvelle pensée sur Dieu. Une sympathie avec la mentalité sémitique de la Bible peut avoir, probablement, joué un rôle non négligeable dans la distance prise, par Barth, par rapport à la métaphysique. Cependant, nous n'irons pas plus loin dans cette réflexion, car ceci nécessiterait une étude à part entière et nous éloignerait considérablement de notre sujet. Pour plus de détails, nous renvoyons à Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums…,* 369 p. ; à Bertold KLAPPERT, *Israël und die Kirche*…, 76 p. ; à Eberhard BUSCH, *Unter dem Bogen…,* 557 p. ; à Jehle FRANK, *Lieber unangenehm laut*…, 154 p. ; à Bernard BUUNK, « Karl Barth et la "question juive"…, p. 311-326 et à Mark R. LINDSAY, *Barth, Israel and Jesus…,* 144 p.

[17] KD IV/1, p. 182 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 175.

[18] Damon So attire l'attention sur l'enracinement biblique d'un tel point de départ. En identifiant Jésus à l'Israël pécheur, Barth se situe ainsi pleinement dans la logique suivie par Matthieu dans son évangile, Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 48-53.

une créature condamnée à passer et à disparaitre devant ce Dieu. Voilà ce que dit l'Ancien Testament, et l'on ne saurait guère prétendre que les mythologies, les tragédies et les philosophies de l'Antiquité aient dit la même chose sous d'autres termes »[19].

Toujours cette opposition infatigable aux mythologies et aux philosophies qui se trouvent souvent à une distance quasi infranchissable du témoignage de l'Écriture. Celle-ci, par contre, nous montre deux particularités de l'existence en tant qu'être charnel. Celle de la différence ontologique avec le créateur, et celle de la misère en tant que *créature* jugée et condamnée. D'un côté, nous avons l'Éternel qui juge, condamne et aime, et de l'autre, nous avons l'homme jugé, condamné et appelé à disparaître. Ce qui conduit, en toute logique, à reconnaître que l'homme Jésus est une créature ontologiquement différente de Dieu[20], ayant assumé l'entièreté de la misère de l'homme et ainsi appelé à disparaître à l'instar de tout être humain : « en devenant Fils de l'homme… Dieu sans cesser d'être vrai Dieu… est allé à l'étranger, vers ce qui n'est pas lui-même, et cela doublement puisqu'il a assumé non seulement la condition de la créature humaine, mais encore sa corruption et sa perdition »[21]. Ce point est essentiel, car il nous permet de prendre toujours en compte l'importance de la création de l'homme Jésus. Il n'y aura nulle part ailleurs la négation ou la remise en question de ce fait. D'autant plus que Barth s'oppose radicalement à toute idée de transformation ou de changement à travers l'union à la divinité. L'homme Jésus demeure l'homme Jésus dans toute la réalité de la chair, la réalité de l'histoire et la réalité de son existence, et cela, malgré son union à la nature divine. Jamais cette dernière ne s'imposera[22].

5.1.2. L'homme Jésus

Ainsi, la réalité concrète de l'existence charnelle et historique de Jésus représente une un élément dogmatique indispensable à toute réflexion théologique sérieuse. D'où

[19] KD IV/1, p. 187 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 183.
[20] Barth écrit ailleurs : *« C'est bien simple, il s'agit d'une action* (celle de l'incarnation) *telle que Dieu devient un homme et par conséquent, le Créateur devient une créature »*, KD IV/2, p. 39 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 38. Il ajoute encore plus loin : *« En tant qu'homme, il est aussi une créature de Dieu »*, KD IV/2, p. 99 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 94.
[21] KD IV/2, p. 20 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 20.
[22] Barth note : *« Jésus lui-même est, en tant que vrai homme, le Fils de Dieu ; il est donc d'essence divine, Dieu de nature... Mais cela ne signifie pas... que l'essence humaine assumée par le Fils de Dieu, c'est-à-dire unie à son essence divine, soit devenue et soit elle-même une essence divine »*, KD IV/2, p. 77 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 73. Texte déjà cité plus haut. Il écrit aussi : *« L'essence humaine ne se trouve nullement modifiée (verändert) par le fait qu'elle reçoit, et cela exclusivement et totalement, la grâce élective de Dieu »*, KD IV/2, p. 98 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 92 et *« La grâce qui marque l'origine de Jésus-Christ ne signifie et ne provoque donc aucune modification (Veränderung) de son essence humaine. Celle-ci ne subit, du fait de cette origine, aucune transformation (Verwandlung). Rien ne vient s'y ajouter »*, KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 95.

l'obligation, pour chaque théologien, de chercher à mieux comprendre l'humanité du Christ et surtout à mieux cerner son existence d'homme et de quelle façon il l'est. Pourtant, ce n'est pas l'anthropologie qui définira son identité, mais ses propres actions et sa propre histoire[23]. Il y a une impossibilité de la part de toute anthropologie à définir la nature humaine de Jésus, parce que celui-ci possède une humanité toute particulière[24]. Certes, Jésus nous est entièrement « égal »[25], mais il nous est aussi radicalement « non égal »[26]. Il nous ressemble parce qu'il a assumé, comme nous venons de l'indiquer, l'entièreté de l'essence humaine, y compris sa misère et sa corruption, mais en même temps il est différent du nous, car il est l'homme uni à l'essence divine.

Nous avons déjà montré, dans les chapitres précédents, que Barth effectue un changement copernicien dans la conception de Dieu. Ce ne sont plus les qualificatifs et caractéristiques de la philosophie, de l'ontologie ou même de la métaphysique qui doivent définir son identité, mais uniquement la personne même de Jésus-Christ, son agir et son histoire. Il en va de même pour ce qui concerne la compréhension de son humanité. Ce ne sont donc pas les différentes élaborations anthropologiques qui définiront la nature humaine du Nazaréen, mais plutôt la personne même de Jésus-Christ, son agir et son histoire. Or, en lui, la nature divine et la nature humaine sont intimement liées l'une à l'autre à un tel point que le comportement humain de Jésus montre et révèle la vérité divine, et que l'être du Fils détermine, définit et manifeste la vraie humanité[27]. C'est à partir de l'agir de l'homme Jésus qu'il devient possible d'identifier la véritable essence divine et c'est à travers la divinité du Christ qu'il devient possible d'identifier la véritable nature humaine. Le comportement humain du Nazaréen est le seul à pouvoir nous dire, d'une façon authentique, l'identité de

[23] KD IV/2, p. 27 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 26 : *« En ce qui concerne la définition de l'humanité de Jésus-Christ qui nous intéresse ici, on risquera donc de se laisser influencer par quelque anthropologie générale, par une doctrine de l'homme en soi et comme tel… Ce que sont la nature humaine et sa perversion telles qu'il les a assumées, on ne peut l'apprendre que chez lui et par lui ; de même qu'on ne peut apprendre que de Dieu lui-même ce qu'est la nature divine ».*

[24] KD IV/2, p. 27 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 26-27 : *« Elle* (l'anthropologie) *se heurterait toujours à un obstacle insurmontable : la particularité qui caractérise l'humanité de cet homme, précisément ».*

[25] KD IV/2, p. 28 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 27 : *« Jésus-Christ nous est égal (gleich) parce qu'il relève de notre condition créaturelle, mais aussi de sa détermination par le péché et la mort, c'est-à-dire parce qu'il participe à notre nature humaine, mais aussi à son oblitération provoquée par la dénature qui résulte de l'opposition de l'homme contre Dieu ».*

[26] KD IV/2, p. 28 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 27 : *« Mais le fait qu'il est non seulement un homme véritable, mais l'homme véritable (der wahre Mensch), ne se réduit pas à son égalité (Gleichheit) avec tous les autres êtres humains. Il ne nous est pas seulement tout à fait égal (ganz gleich), mais – et c'est seulement lorsqu'on ajoute cela que le* vere homo*, appliqué à Jésus-Christ, prend tout son sens – il nous est aussi tout à fait non égal (ganz ungleich) ».*

[27] Nous avons déjà évoqué au chapitre précédent la détermination, en Christ, de la nature divine par la nature humaine et *vice versa*. Voir principalement : KD IV/2, p. 95-96 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 90. Et aussi : *« Dieu n'existe pas sans son humanité. Mais son humanité n'existe pas sans lui »*, KD IV/2, p. 112 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 106.

Dieu, et c'est le comportement divin du Fils qui est le seul capable de nous dire, d'une façon authentique, l'identité de l'homme Jésus. C'est la raison fondamentale pour laquelle il n'est pas possible de comprendre la divinité sans le passage par l'humanité de Jésus et *vice versa*. En lui, Dieu devient homme et seulement lui possède l'entièreté de la divinité[28]. Cette relation singulière, propre à l'homme Jésus, le met dans une situation toute spéciale. Il est le seul à connaître l'intimité de la Trinité et par conséquent il est le seul à participer à l'intériorité de Dieu : « Le fait qu'en tant que Fils de Dieu Jésus-Christ participe sans mesure (Jn 3,34) à l'approbation inconditionnelle du Père et du Saint-Esprit, le distingue sans doute, non seulement quantitativement, mais aussi qualitativement, de tous les autres hommes »[29]. Barth écrit aussi, dans un passage central :

« Mais où nous trouvons-nous lorsque nous découvrons que nous sommes hors d'état de nous rendre la tâche facile, mais que nous sommes obligés, au contraire, de comprendre ce qu'il faut dire du lien entre l'homme Jésus et tous les autres hommes comme des affirmations ontologiques (ontologische) et, à partir de là, dynamologiques (dynamologische) ? Qu'on essaie de prendre la chose au sérieux et de se rendre compte de ce qu'il en est : d'un côté il y a lui, l'homme royal (königliche Mensch) dans toute sa supériorité incomparable, qui repose sur le fait qu'il est le Fils éternel du Père éternel, et donc Dieu lui-même et comme tel un homme – et de l'autre, il y a nous qui ne sommes pas cela, qui ne sommes que des hommes »[30].

Ce n'est pas la première fois que nous citons un texte[31] dans lequel Barth exprime clairement la participation et même l'appartenance presque totale et absolue de l'homme Jésus à la vie interne de la Trinité. Par contre, les passages ici mentionnés, en plus de leur insistance sur l'importance de la présence singulière du Nazaréen dans l'intimité divine, marquent l'accentuation de la distance entre Jésus et le reste des humains. Grâce à son union à Dieu, l'homme en Christ devient radicalement différent et profondément distinct de l'homme en général. Cette présence intime à la vie du Père et du Saint-Esprit à travers le Fils pousse notre auteur à préférer mettre Jésus du côté de la divinité plutôt que de l'humanité. Il semble ainsi le rapprocher davantage des différentes Personnes divines et l'éloigner sensiblement du

[28] KD IV/1, p. 141 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 135.
[29] KD IV/2, p. 104 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 98.
[30] KD IV/2, p. 312-313 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 299.
[31] Parmi les plus importants KD IV/2, p. 104 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 97-98, mentionné au chapitre précédent.

reste de l'humanité[32]. Effectivement, la distance qui existe entre l'homme Jésus et l'homme en général est de taille. Elle est quantitative, qualitative et ne repose jamais sur une égalité de rapport. Jésus est toujours supérieur à l'humain. Barth va encore beaucoup plus loin, parce que d'une part, il va nettement identifier Jésus à Dieu : « Son existence d'homme est identique à l'existence de Dieu en son Fils »[33]. Et d'autre part, il va radicalement refuser toute identification entre l'homme Jésus et l'homme en général : « Or, justement, il s'agit de la connaissance de nous-même en Christ, et donc pas en nous, mais en dehors de nous, en cet autre homme qui n'est pas identique à moi, auquel je ne suis ni ne serai jamais identique *(der mit mir nicht identisch ist und mit dem ich nicht identisch bin noch werde)*, et dans l'humanité duquel Dieu lui-même devient, est et reste pour moi un autre, un vis-à-vis concret »[34].

L'homme Jésus n'est jamais *« identique »* à l'homme en général mais plutôt il lui est « égal » *(gleich)*. Ce qui n'est pas le cas quand Barth compare Jésus à Dieu, où il n'hésite pas à utiliser formellement le mot *« identisch »*. Cette identification se traduit plus clairement et d'une manière encore plus parlante, quand il attribue à l'humanité de Jésus les caractéristiques mêmes de Dieu : « l'être de l'homme *(das Menschsein)* incarné en Jésus-Christ est un être tout puissant dans sa faiblesse même, éternel dans sa temporéité, glorieux dans son opprobre, incorruptible dans sa corruptibilité, souverain sous son aspect de serviteur. C'est ainsi qu'il est l'être véritable de Jésus-Christ et, disons-le aussitôt : le véritable être humain »[35]. Ce passage reflète explicitement cette double appartenance de l'humanité de Jésus. Nous précisons vigoureusement qu'il ne s'agit pas de Jésus-Christ mais plutôt de « l'être de l'homme » qui est incarné, et donc il n'est pas question ici de la double nature du Christ, mais simplement de l'homme Jésus. La toute-puissance, l'éternité, la gloire, l'incorruptibilité et la souveraineté ne concernent pas la divinité de Jésus-Christ, mais uniquement son humanité. Il est question de « l'être de l'homme » et c'est cet être-là qui porte en lui, en plus des caractéristiques de la misère humaine, toutes les qualités de la grandeur de Dieu. Ce qui mène à une identification entre les qualificatifs de la divinité du Fils et ceux de l'humanité de Jésus.

---

[32] Colin Gunton critique Barth sur ce point en indiquant que le théologien suisse, en parlant de l'homme Jésus, met toujours le poids sur la divinité et non pas sur l'humanité. Il explique par ailleurs, que ceci émane de la préoccupation permanente de Barth de montrer la ressemblance qui existe entre *l'homme Royal* et Dieu, Colin GUNTON, *The Barth Lectures…,* p. 194-195. Il note aussi un peu plus loin : *« Il n'y a pas de doute qu'il* (Barth) *s'engage à traiter le Christ comme un être humain à part entière, mais il y a toujours la volonté de le traiter comme le divin en action. La révélation divine éclipse toujours un peu l'humain »*, p. 200.

[33] KD IV/2, p. 99 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 93 : *(Seine Existenz als Mench ist mit der Existenz Gottes in seinem Sohn identisch).*

[34] KD IV/2, p. 313 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 300.

[35] KD IV/1, p. 144 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 138.

Ce qui est propre à Dieu, comme la toute-puissance, la gloire et surtout l'éternité, est appliqué non pas à la divinité du Christ, mais bel et bien à « l'être de l'homme ».

Nous avons insisté, dans le troisième chapitre, sur la différence de nature entre Dieu et l'homme. Nous avons aussi précisé avec beaucoup de fermeté, dans le chapitre précédent, que Barth n'ira jamais jusqu'à identifier la divinité à l'humanité, montrant ainsi que la différence ontologique entre eux était et reste un point crucial et irréfutable dans sa pensée. Et nous avons encore souligné, dans le premier point de ce même chapitre, la différence ontologique entre le Dieu Créateur et Jésus la créature. Et pourtant, fort de sa compréhension scripturaire[36], Barth applique à Jésus « le créé » ce qu'il applique à la divinité en n'hésitant même pas à l'identifier à Dieu en personne. Il ne fait pas du Nazaréen un être hybride qui se trouve perdu quelque part entre l'humanité et la divinité, mais il semble chercher à construire son idée de l'humanité de Jésus de la même façon que le dogme chalcédonien l'a fait par rapport à l'identité de Jésus-Christ. Ce dernier n'est pas moitié homme et moitié Dieu, ou encore un être distinct de l'un et de l'autre, mais il est plutôt entièrement Dieu et entièrement homme. Il en est de même pour l'homme Jésus. Celui-ci nous ressemble totalement et pourtant il est aussi profondément différent de nous. C'est un homme qui est créé, mais en même temps, il est uni à la divinité de toute éternité et dispose de la toute-puissance, de l'incorruptibilité et de la gloire. Nous sommes en présence d'une contradiction, à l'instar de la contradiction qui existe en Jésus-Christ[37]. Ce qui exprime encore une fois l'intensité de l'expression dialectique en KD IV. Nous avons deux affirmations opposées et pourtant elles sont toutes les deux vraies. L'homme Jésus est une créature ontologiquement de même nature que l'être humain, mais aussi et en même temps, il est identique à Dieu et bénéficie des caractéristiques et des attributs qui lui sont propres.

D'ailleurs, Barth semble bien faire une différence entre le Fils de l'homme et l'humanité de Jésus. Cela apparaît quand il cherche à préciser que ces attributs divins, dont bénéficie l'homme Jésus, appartiennent au Fils de l'homme et non pas à l'humanité. Il écrit :

« La fonction de l'humanité de Jésus-Christ est d'être un organe (Organ) du Fils de l'homme qui est aussi et d'abord le Fils de Dieu. C'est à lui, le Fils de l'homme, qui est aussi et d'abord le Fils de Dieu, que "toute-puissance est donnée au ciel et sur terre" (Mt 28,18). À

[36] David Mueller souligne, à juste titre, l'insistance de la part de Barth à appuyer scripturairement sa conception de l'humanité particulière de Jésus. La supériorité de Jésus par rapport à l'humanité en général et sa proximité de la divinité émanent d'une certaine lecture biblique de la personne du Christ, David L. MUELLER , *Foundation of Karl Barth's*…, p. 270-282.

[37] Nous avons montré que pour Barth l'union de la divinité et de l'humanité en Christ représente un paradoxe et que la théologie a le devoir de prendre entièrement en compte cette facticité.

lui et non à cet organe, c'est-à-dire à son essence humaine comme telle. Celle-ci ne possède pas (Es hat nicht) la toute-puissance et l'autorité divines, mais elle les atteste et les traduit, elle les porte et les sert ; autrement dit, elle est utilisée par le Fils de Dieu et le Fils de l'homme dans le monde »[38].

Ce texte montre clairement combien Barth va loin dans la distinction qu'il effectue dans l'être même de Jésus-Christ. Il n'y a pas uniquement une différence entre l'essence divine et l'essence humaine, mais aussi une inégalité, bien réelle, entre le Fils de l'homme et sa propre humanité. Cette dernière ne fait que porter en elle ce que le Fils, dans sa double nature, possède depuis toujours. C'est elle qui est à l'image de l'homme en général, c'est elle qui possède la misère et la détresse, c'est elle qui est corrompue et opprimée et c'est elle qui a besoin d'être élevée et d'être sauvée. En contrepartie, le Fils de l'homme est celui qui possède, à travers son union au Fils de Dieu, la toute-puissance et la souveraineté, l'incorruptibilité et la gloire, la vérité et l'éternité. Cependant, en indiquant cette distinction dans l'humanité de Jésus-Christ, Barth ne conçoit pas une double humanité ou une chimère, comme il aime bien le dire, mais il cherche plutôt à expliquer comment en Jésus de Nazareth il y a une seule et unique humanité qui est semblable à l'homme et de ce fait même est pécheresse[39], et qui en même temps est semblable à Dieu et de ce fait même bénéficie d'une grâce toute particulière. De plus, cette essence humaine de Jésus n'a aucune existence indépendamment de sa relation au Fils de Dieu et ne possède même pas la moindre réalité en dehors de son identification au Fils de l'homme[40]. C'est pourquoi, nous ne sommes pas en présence de deux individus mais, bel et bien, d'une même et seule personne, celle de Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme qui est d'essence divine et d'essence humaine : il y a identification totale et absolue entre le Fils de l'homme et l'homme Jésus, même si ce n'est pas la même chose[41].

---

[38] KD IV/2, p. 108-109 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 102.

[39] Barth dit clairement que l'essence humaine de Jésus possède le péché : *« Si l'essence humaine de Jésus-Christ était en soi sans péché, comment serait-elle la nôtre ? »*, KD IV/2, p. 101 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 95.

[40] KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 95 : *« Cette essence humaine n'a d'existence qu'en lui (le Fils de Dieu), et ce n'est que dans le Fils de l'homme qu'elle est réelle ».* Cette idée, Barth ne l'invente pas, mais la reprend à son propre compte à l'ancienne christologie à travers la notion d'« anhypostasie ». Voir KD IV/2, p. 52-53 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 50-51.

[41] Parmi les nombreux passages qui prouvent ceci, nous citons le suivant : *« À cette place, qui est la sienne, c'est en effet l'homme Jésus qui se tient : un homme différent de lui* (l'individu chrétien) *et de tous les autres hommes, le Fils de Dieu qui, au milieu d'eux est mandaté, investi des pleins pouvoirs, afin de prendre en main leur cause à tous*, KD IV/2, p. 443 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 20.

5.1.3. L'homme véritable et l'homme élevé

En s'unissant à la divinité et en entrant en relation toute spéciale avec le Père et le Saint-Esprit, l'homme Jésus n'est plus simplement un homme d'une façon véritable, mais il devient formellement « l'homme véritable »[42]. C'est-à-dire, il est l'être humain qui, à cause de son union à Dieu, possède une grâce qui lui est propre. Nous avons déjà expliqué, dans le chapitre précédant, quand nous avons analysé l'union entre l'essence divine et l'essence humaine, que Barth préfère à la communication des idiomes la communication de la grâce. Nous avons précisé qu'il entend par là un choix, de la part de Dieu, dans lequel il se détermine par rapport à l'humanité et détermine aussi celle-ci par rapport à lui. Ainsi, la décision de s'unir à l'être humain est une grâce exécutée dans l'évènement de salut à travers l'acte d'abaissement et l'acte d'élévation, où Dieu assume la misère de l'homme et l'homme la grandeur de Dieu.

Or, la grâce que l'essence humaine du Nazaréen acquiert en s'unissant à la divinité donne à Jésus trois aspects qui sont le cœur de sa distinction avec le reste de l'humanité. Premièrement, elle lui assure l'impeccabilité[43], deuxièmement la capacité de participer activement à l'intimité divine[44] et troisièmement la force d'exécuter la médiation salvifique entre Dieu et l'homme[45]. Le théologien suisse précise méticuleusement qu'il ne s'agit nullement, et cela pour les trois aspects, de transformation ou de métamorphose de l'essence humaine de Jésus[46]. L'impeccabilité, la participation à l'être de Dieu et l'exécution de la puissance divine sont toutes les trois reçues de la part de Dieu et ne font, absolument pas partie des attributs propres à la nature humaine. Si Jésus est sans péché, s'il entretient une relation singulière avec le Père et le Saint Esprit à travers le Fils, et s'il a la possibilité d'attester le salut à travers son agir et son histoire, c'est uniquement parce qu'il est comblé par la grâce divine[47].

---

[42] Entre autres : KD IV/2, p. 28 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 27 : *(Der wahre Mench).*

[43] KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 95 : *« C'est à partir d'ici que l'on comprend que cette grâce est celle de l'impeccabilité »*. Barth donne aussi, quelques lignes plus loin, la définition de l'impeccabilité de Jésus : *« "Impeccable" veut dire : en existant comme homme, en assumant notre condition d'hommes et de pécheurs, il n'a pas péché »*.

[44] Nous avons déjà évoqué cette particularité plus haut et nous la détaillerons encore plus dans le point suivant.

[45] KD IV/2, p. 106 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 99 : *« Vue sous un autre angle encore, la grâce accordée à l'essence humaine en Jésus-Christ qualifie celle-ci pour qu'elle devienne l'organe de l'œuvre du Fils, le Médiateur entre Dieu et l'homme »*.

[46] KD IV/2, p. 77 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 73 ; KD IV/2, p. 98 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 92 et KD IV/2, p. 100 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 95. Textes déjà cités.

[47] KD IV/2, p. 102 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 96 : *« l'impeccabilité de Jésus n'a pas été en tout cas une qualité de son humanité, mais l'acte de sa vie humaine telle qu'elle se déroule à partir de son origine »* ; ou encore KD IV/2, p. 104 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 98 : *« Si l'on n'oublie jamais que l'existence de Jésus-Christ, dans son*

Cette grâce que possède Jésus, à travers ces trois aspects, « signifie et provoque simplement l'élévation de son essence humaine »[48]. En d'autres termes, l'homme Jésus qui est « l'homme véritable » devient « l'homme élevé » et accomplit ainsi le vis-à-vis de l'acte d'abaissement réalisé par la divinité. Face au Dieu qui s'abaisse, nous retrouvons l'homme élevé : « Parce que Jésus-Christ est le vrai Dieu, c'est-à-dire le Dieu qui s'abaisse, il est cet homme véritable, c'est-à-dire élevé dans toute son humanité au-dessus d'elle »[49]. Cette élévation[50] provoque l'élévation de toute l'humanité[51] et assure la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu, qui pardonne justement à l'homme du péché sa propre iniquité. De même que Barth cherchera à différencier la divinité en Christ de toutes les autres fausses divinités, il cherchera aussi à distinguer son humanité de toutes les autres humanités[52]. Si Dieu en Christ se distingue des autres par sa capacité de s'abaisser et de se placer au même niveau que l'être humain, l'humanité en Christ se distingue grâce à son état d'élévation à travers laquelle l'humanité tout entière prend sa « vraie dimension »[53] et ainsi sort définitivement de sa misère. C'est la raison pour laquelle Jésus est « l'homme élevé », celui qui élève l'humanité de sa bassesse afin qu'elle puisse rejoindre les hauteurs de Dieu. De cette manière Jésus-Christ est ce lieu où Dieu devient l'égal de l'homme et l'homme l'égal de Dieu[54].

L'homme Jésus a donc existé en tant qu'homme, qui a marqué son entourage, qui a pris des positions nettes et claires, qui a été présent d'une manière inoubliable et irrévocable[55],

---

unité de Fils de Dieu et de Fils de l'homme, a le caractère d'un acte, il devrait être clair que, sous cet aspect également (l'aspect de la participation de l'humanité de Jésus à l'intimité divine), *il ne peut pas être question d'une transformation de son humanité »*, et aussi KD IV/2, p. 106 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 100 : *« l'essence humaine reçoit la puissance »*.

[48] KD IV/2, p. 100-101 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 95.

[49] KD IV/1, p. 144 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 138.

[50] Barth utilise indistinctement *« Erhöhung »* et *« Erhebung »* pour qualifier cet acte par lequel l'humanité s'élève vers Dieu. Nous trouvons par exemple en KD IV/2, p. 322 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 308, un seul mot qui traduit les deux : *« La forme définitive de l'élévation de cet homme… »*, alors que Barth écrit en allemand : *« Die definitive Gestalt der Ehebung und Erhöhung dieses Menschen… »*.

[51] KD IV/2, p. 52 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 50 : *« En Jésus-Christ, ce n'est pas seulement un homme, mais bien l'humain de tous les hommes qui se trouve élevé jusqu'à Dieu et uni à lui »*. Il écrit la même chose en KD IV/2, p. 102 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 96.

[52] Il ne s'agit pas de faire un parallélisme entre les faux dieux et l'humanité non-véritable, mais plutôt de mettre l'accent sur la personne du Christ qui est à l'origine d'une authentique et véritable compréhension et de la divinité et de l'humanité.

[53] KD IV/1, p. 144 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 138. Les passages dans lesquels Barth exprime l'élévation de l'humanité du Christ comme étant le signe distinctif par rapport aux autres humains sont nombreux. Nous citons, à titre d'exemple, le suivant : *« Jésus-Christ est vraiment différent de nous, il y a entre lui et nous une non-identité totale parce qu'en lui, dans son être d'homme, dans l'histoire où il devient et est un homme, où il souffre et agit comme homme, se produit une élévation (eine Erhöhung) de l'humanité qui est la sienne et la nôtre »*, KD IV/2, p. 29 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 28.

[54] KD IV/1, p. 144 = *Dogmatique,* fasc. 17, p. 138 : *« parce qu'en Jésus-Christ Dieu est devenu égal (gleich) à l'homme, en lui l'homme est devenu égal (gleich) à Dieu »*.

[55] Il y a quatre attributs que souligne particulièrement Barth à travers sa lecture des Évangiles, concernant l'être de Jésus dans sa ressemblance avec l'humain : C'est un *« homme »* qui a *« existé »* d'une façon *« inoubliable »* et *« irrévocable »*, KD IV/2, p. 175-185 = *Dogmatique,* fasc. 20, p. 165-175.

et qui a surtout assumé, en tant qu'homme, l'entièreté de la misère et de la corruption humaines. Cependant, il restera différent de l'être humain, pour la simple raison que c'est lui, et seulement lui, qui va assurer le salut de l'homme pécheur grâce à son union à la divinité. Pourtant, la différence ne supprime aucunement la ressemblance et inversement. Le Fils de l'homme reste ontologiquement de même essence que nous-mêmes et les singularités qu'il possède en lui, et qui font de lui le « tout autre », ne remettent jamais en question sa totale égalité avec la nature humaine[56]. Les passages qui insistent sur ce fait sont assez nombreux et ne prêtent pas à confusion[57]. Par conséquent, ce qui est essentiel c'est de garder ensemble, à la fois et en même temps, les similitudes et les spécificités de l'homme Jésus et de l'homme en général. Là encore, nous pouvons toucher concrètement à la profondeur de l'enracinement de la logique dialectique dans le développement de la pensée théologique ultérieure de Barth. Entre Jésus de Nazareth et l'être humain existe un oui et un non. Un oui pour le sauver de son état de péché et un non vis-à-vis du péché lui-même.

5.2. Le témoin véridique

5.2.1. Jésus et son Père

L'union de l'essence humaine à la divinité est une grâce particulière qui fera de l'homme Jésus un être singulier à travers toute l'humanité : il est la seule personne vivante à être à la fois Dieu et homme. Ce qui conduit son humanité à plus de proximité avec la divinité et à plus d'éloignement avec l'humanité en général. D'ailleurs, en KD IV, l'homme Jésus est nettement plus proche de la divinité que de l'humanité. Il est toujours égal à l'homme mais ne lui est jamais identique. En contrepartie, il est clairement identique à la divinité, possède ses

[56] KD IV/2, p. 98 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 92 : *« l'égalité (die Gleichheit) entre le Fils de l'homme Jésus-Christ et nous-mêmes n'est pas détruite parce qu'il se tient en face de nous comme un être tout autre »*.

[57] Parmi les plus importants, nous retenons les suivants : KD IV/1, p. 143 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 137 : *« Jésus-Christ est homme autrement que nous, et c'est en cela qu'il peut nous réconcilier avec Dieu. Mais il est homme autrement que nous dans l'égalité (Gleichheit) de sa condition avec la nôtre. Qui dit homme, dit créature et péché, liens et misère. Tout cela s'applique également à Jésus-Christ »* ; KD IV/1, p. 227 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 219 *: « Par son être et son faire, ses souffrances et sa mort dominée par l'obéissance, Jésus-Christ est, en face de tous les hommes qui existent, le "tout autre" (ganz Andere) ; tout en étant leur homologue (ihresgleischen) »* ; KD IV/2, p. 75 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 71 : *« Étant tout à fait égal (gleich) à nous comme homme, il est aussi entièrement différent (ungleich) de nous en tant qu'il est l'homme véritable : dans l'essence qui nous est commune à tous, il est comme nous, mais tout autrement »* ; KD IV/2, p. 109 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 102 : *« L'homme Jésus de Nazareth en qui le salut de Dieu se produit, dans les paroles et les actions duquel la puissance et l'autorité de Dieu lui-même se révèlent, ne cesse pas pour autant d'être un homme comme nous, notre frère »* et KD IV/2, p. 299 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 286 : *« C'est dans sa parfaite égalité avec nous (völliger Gleichheit mit uns), en tant qu'il est notre vrai frère, que le Christ a été et est précisément si unique en son genre : si totalement différent (so ganz ungleich) de nous parce qu'il a été et est l'homme véritable, royal »*.

attributs et lui est similaire à différents égards comme, par exemple, en ce qui concerne l'impeccabilité et la préexistence[58]. Cette grâce si singulière dont bénéficie le Nazaréen se dévoile, particulièrement, à travers l'attestation scripturaire de la relation singulière que l'homme Jésus entretient avec son propre Père[59] et qui trouve son apogée sur la croix :

« Nous avons vu que concrètement, l'incarnation du Christ implique son obéissance dans la souffrance, c'est-à-dire l'obéissance du Fils au Père confirmée par son abaissement et son aliénation qui culminent dans la mort qu'il subit sur la croix. C'est dans ces deux aspects étroitement liés que réside le mystère de la divinité du Christ. Il s'agit d'un mystère (Geheimnis) parce que, parmi tous les hommes et toutes les créatures qui existent, il n'appartient qu'à Jésus-Christ d'être le véritable Dieu »[60].

Nous revenons, une deuxième fois[61], sur cette relation entre le Père et son Fils, qui est le cœur de notre recherche. Barth la fonde, comme nous l'avons déjà indiqué, sur la notion d'obéissance. Celle-ci est l'élément central de toute sa conception trinitaire et de toutes ses réflexions sur les relations interpersonnelles divines qui en résultent. Nous avons, par ailleurs, déjà signalé qu'il s'appuie sur la péricope matthéenne 11, 25-30 et son parallèle lucanien 10, 21-24[62], afin d'identifier la personne humaine de Jésus au Fils et afin de prouver qu'une telle entreprise n'est possible que pour ceux qui entretiennent une relation particulière avec le Christ à travers son Esprit[63]. Nous avons aussi insisté sur l'importance de la chair humaine dans cette relation, en expliquant qu'elle représente une extériorisation de la relation interne du Père au Fils. Elle est le miroir dans lequel nous pouvons reconnaître la véritable essence de Dieu. Nous ne cherchons pas à reprendre l'argumentation déjà entamée auparavant, mais par contre, nous nous efforcerons de mettre en lumière, encore davantage, cette relation entre Jésus et la divinité. C'est l'homme qui révèle l'identité de Dieu et c'est le Fils qui manifeste les particularités de celui-ci. Nous sommes à l'intérieur d'un cercle herméneutique où l'un renvoie à l'autre et où l'un n'est compréhensible et connaissable qu'à travers l'autre. Les

[58] Nous allons aborder cette question de la pré-existence de l'homme Jésus un peu plus loin.
[59] Barth avait déjà indiqué, depuis KD III, que l'homme Jésus entretenait une relation au Père différente de celle que l'homme tout court pouvait avoir. Balthasar a très justement attiré l'attention sur ce point, Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth...*, p. 179-189. Il écrit en interprétant Barth : *« La relation de la nature humaine à Dieu n'est certes pas identique à la relation de Jésus à son Père, mais elle n'est pas explicable sans elle »* (p. 188-189).
[60] KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186.
[61] C'était au deuxième chapitre que nous avons abordé ce point pour la première fois.
[62] Voir KD IV/1, p. 194-195 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186-188.
[63] C'est l'importance de la vie chrétienne dans son rapport à la Trinité. Nous aurons à revenir sur cette question dans la troisième partie.

attributs de la vraie divinité sont montrés par l'homme Jésus et les caractéristiques de la vraie humanité sont dévoilées par le Fils de Dieu. Cette double manifestation n'est possible que dans l'acte d'obéissance de l'homme Jésus à son Père, car c'est à travers cet acte, et uniquement à travers lui, que l'homme pécheur assumé par la divinité est sauvé par Dieu. Barth est catégorique : « Non, d'après le Nouveau Testament, ce qui distingue l'homme Jésus en tant que Fils de Dieu a l'air de contredire au plus haut point l'essence même de Dieu : il s'agit de l'obéissance »[64]. Il écrit aussi quelques lignes plus loin : « l'homme Jésus, en tant que Fils de Dieu, ne veut qu'une chose : être obéissant, obéir à la volonté du Père qui doit être faite sur la terre comme au ciel, pour le salut des hommes »[65].

Cette obéissance, la pierre angulaire de toute la construction trinitaire de Barth, est aussi le nœud entre la divinité et l'humanité de Jésus-Christ. Elle est la preuve qu'on ne raconte pas des histoires d'ordre mythologique et légendaire sur Dieu, et la garantie qu'on ne se perd pas dans les spéculations métaphysiques et philosophiques sur le concept de divinité. Mais, en même temps, et d'une façon aussi importante, elle est la preuve incontestable que la personne de Jésus de Nazareth jouit d'une grâce toute particulière qui la rend distincte de tous les autres humains. Contrairement à eux, l'homme Jésus est le seul à pouvoir obéir au Père et à aller jusqu'au bout de cette obéissance en souffrant et en mourant sur la croix à la place de tous. Jésus est capable d'obéir jusqu'à la souffrance et la mort de la croix, car il possède en lui la grâce de l'*« exousia »*[66]. En d'autres termes, il détient la « puissance »[67] et la « liberté »[68] d'obéir à son Père. Ce qui fait de l'action de Jésus la réponse libre d'un homme libre. Effectivement, la grâce d'exister sans péché, d'être dans l'intimité de la divinité et de posséder la puissance de l'agir, conduit à une relation basée sur la réciprocité de la liberté[69]. Ainsi, de la même façon que Dieu possède la liberté totale et absolue, l'homme Jésus la possède lui aussi. C'est pourquoi son obéissance au Père est une obéissance véritable et son témoignage est authentique, gratuit, sans mensonge et totalement désintéressé.

---

[64] KD IV/1, p. 179 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 172.
[65] KD IV/1, p. 179 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 172. Déjà cité au deuxième chapitre.
[66] Barth explique personnellement le sens du mot *« exousia »* : *« Le terme* exousia *signifie en général "liberté d'action" ; et, dans le cas particulier, il désigne soit la puissance au sens de pouvoir ou de contrainte, soit les pleins pouvoir au sens d'autorité ou de compétences. C'est dans ce double sens que le Fils de l'homme est libre d'agir »*, KD IV/2, p. 106 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 100.
[67] Barth écrit : *« L'essence humaine reçoit une puissance. Pour faire quoi ? Ne l'oublions pas : c'est lui, le Fils de Dieu, qui agit. Il obéit à son Père »*, KD IV/2, p. 106 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 100.
[68] Voir KD IV/3, p. 441 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 17 : *« L'offrande de cet homme, conforme à la grâce de Dieu tournée vers lui, c'est-à-dire son acte d'obéissance, son service, est sa libre action »*.
[69] Pour plus de détails sur le développement de Barth concernant cette relation de liberté entre l'homme Jésus et son Dieu, voir principalement : KD IV/3, p. 440-443 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 16-19.

C'est de cette façon que « le oui de Dieu à cet homme est comme *(ist wie)* le oui de cet homme à Dieu, un oui non pas abstrait mais tout à fait concret »[70]. Ce qui induit, incontestablement, une relation sans pareille entre l'homme Jésus et Dieu. C'est uniquement lui qui peut, face au oui de Dieu, répondre par un oui identique[71] et réaliser ainsi la volonté du Père[72]. Nulle autre personne, nul autre être, nul autre vivant, n'aurait pu le faire. C'est pourquoi, cette relation sans pareille consiste, réellement, en ce que la totalité de la divinité soit présente en l'homme. D'une part, Jésus possède les « pleins pouvoirs »[73], et d'autre part Dieu « dans toute sa grâce et sa sainteté, dans toute son éternité et sa gloire, s'en remet à lui inconditionnellement *(bedingungslos)* – comme s'il avait affaire, non pas à un homme, mais à son semblable *(seinesgleichen)* »[74], et cela sans la moindre réserve.

Nous avons, un peu plus haut, indiqué que la vraie divinité se révèle à travers l'humanité et *vice versa*. Nous faisons un pas en plus, en précisant que c'est la relation particulière entre le sujet divin et le sujet humain, c'est-à-dire entre Dieu et l'homme Jésus, qui fait en sorte que la manifestation de l'un comme de l'autre soit possible. Ce n'est pas l'essence divine qui montre la véritable essence humaine et ce n'est pas, non plus, la nature de l'homme qui dévoile la véritable nature de Dieu. Mais c'est l'être-en-action qui le fait, et cela dans les deux sens. Ce ne sont pas des idées en l'air, mais une action concrète, palpable et possédant un ancrage historique véridique. L'homme Jésus révèle la vraie divinité et Dieu révèle la vraie humanité. Ce double dévoilement n'est pas dû à la présence statique d'une substance en face d'une autre, mais plutôt à la relation authentique et évidente entre deux essences actives : celle du divin et celle de l'humain. Ce qui conduit, en toute logique barthienne, à la mise en valeur de l'évènement historique qui prend place entre elles. C'est cette histoire et cet évènement, ceux de la rencontre entre Dieu et Jésus, qui peuvent dire la véritable identité de chacun et par conséquent la vérité en elle-même : l'homme Jésus révèle Dieu ; Dieu révèle l'homme Jésus et leur relation mutuelle révèle la vérité tout entière[75].

---

[70] Voir KD IV/3, p. 440 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 16.

[71] *« La relation de cet homme avec Dieu, parce qu'elle est fondée en Dieu et qu'elle en découle, elle est l'exact reflet de la relation que Dieu possède avec lui »*, KD IV/3, p. 438 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 14.

[72] Pour plus de détails concernant l'importance de l'humanité de Jésus dans la révélation de la volonté du Père, nous renvoyons à Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 108-111.

[73] KD IV/2, p. 108 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 101 : *« Les pleins pouvoirs (Vollmacht) qu'il exerce au nom de Dieu et de tous les hommes ne sont pas ceux de sa nue divinité. Il les possède et manifeste comme le Fils de l'homme, dans son identité avec l'homme Jésus de Nazareth – sinon il ne pourrait pas réconcilier le monde avec Dieu »*.

[74] KD IV/3, p. 438 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 14.

[75] *« Parce que telle est la relation de Dieu avec lui et que telle est sa relation avec Dieu, cet homme est le témoin véridique. En effet, dans une semblable relation avec l'homme, Dieu est le vrai Dieu, ce qui signifie : Dieu dans la révélation authentique de son essence, Dieu tel qu'il est. Et dans une semblable relation avec Dieu, l'homme est l'homme véritable, ce qui veut dire : l'homme dans la reconnaissance et la confession fidèle de son humanité,*

5.2.2. La croix de Jésus

Toutes les caractéristiques divines que possède l'homme Jésus sont la conséquence directe ou indirecte de son obéissance à son Père. S'il peut réaliser la volonté de Dieu, c'est parce qu'il est obéissant, mais aussi et en même temps, c'est parce qu'il est obéissant qu'il peut exécuter le vouloir divin. L'un renvoie à l'autre et inversement. Le sommet de cette relation s'exprime sur la croix, car tout simplement, c'est le lieu où le « oui » de l'homme Jésus atteint l'apogée de son acte salvifique. Nous avons déjà vu que la croix représente un lieu de prédilection pour la révélation de l'identité divine de Jésus-Christ, et nous allons voir, maintenant, que ce même lieu représente aussi un endroit privilégié pour la révélation de l'identité humaine de ce même Christ. Ainsi sur la croix, il se distingue non seulement des conceptions erronées sur Dieu et des fausses divinités, mais aussi de tous les faux prophètes, faux messies, faux prédicateurs et faux apôtres[76]. Sur la croix l'humanité de Jésus exprime sa profonde singularité, manifeste sa remarquable distinction et se démarque sensiblement de tout autre message humain si intéressant soit-il :

« C'est finalement et en résumé dans la passion de Jésus que le nom du Dieu qui agit et se révèle en lui est sanctifié, que sa volonté est faite sur la terre comme au ciel, et que son règne vient. Jésus en tant qu'homme, ne peut qu'être profondément effrayé sans doute par la nature et la puissance de ce nom, de cette volonté et de ce règne ; mais, en même temps, il ne peut que leur dire carrément oui, un oui sans réserve. Et c'est finalement et en résumé dans sa passion que Jésus existe en tant qu'il est lui-même : le Fils de Dieu qui est aussi le Fils de l'homme, l'être humain qui, dans les ténèbres totales de Golgotha, connaît au suprême degré la gloire de l'unité du Fils avec le Père, et qui, dans l'abandon même de Dieu, est directement l'objet de l'amour de Dieu. Ce qui se passe ici est un mystère, certes, et cependant ce n'est pas un mystère nouveau et particulier : il s'agit du mystère de tout l'évangile, qui ne nous est

---

l'homme tel qu'il est. La rencontre, la coïncidence de la révélation de Dieu et de la confession de l'homme est la vérité au sens plein du mot », KD IV/3, p. 439 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 15.

[76] KD IV/3, p. 451 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 27 : *« C'est en tant qu'il se trouve attaqué, abandonné, laissé seul, affligé jusqu'à la mort, que Jésus-Christ a répondu et répond de nous devant Dieu et de Dieu devant nous. Comme tel, il est notre paix mais aussi le messager de notre paix. Comme tel, il se distingue de tous les faux prophètes, de tous les faux Messies, de tous les faux prédicateurs du salut, de tous les faux apôtres de la paix (même de ceux qui viennent en son nom) ».*

plus fermé, mais que nous pouvons voir et comprendre parce qu'il nous a été ouvert dans la résurrection de Jésus »[77].

Sans jamais nier la présence de Dieu en l'homme Jésus tout au long de son ministère, la croix détient, quand même, une place de prédilection, chez Barth, dans la révélation de la vérité. Nous avons, au deuxième chapitre, attiré l'attention sur son rôle prépondérant et il nous faut, maintenant, compléter cet éclaircissement. Nous commençons par remarquer l'insistance sur la souffrance de l'homme Jésus, qui supporte l'insupportable et qui permet le passage de la misère de l'humanité à celle de la divinité : c'est la souffrance et la mort de l'homme Jésus qui rendent possible la souffrance et la mort pour Dieu. Nombreux sont les textes qui montrent que, pour notre auteur, ce que Dieu subit en Christ sur la croix n'est possible qu'à travers l'homme Jésus[78]. En parlant de la passion de Dieu, Barth évoque toujours la passion du Nazaréen. Il n'y a pas chez lui une souffrance ou une mort de la divinité en dehors de son rapport à l'humanité de Jésus. C'est lui qui représente le nœud et le lieu de la rencontre de la puissance divine avec la faiblesse humaine. Sans lui, ni l'homme ne peut être tout-puissant, éternel et glorieux, ni Dieu ne peut exister dans ses bassesses, ses misères et ses calamités[79]. Sans l'homme Jésus, aucune possibilité de penser la souffrance et la mort de Dieu, et donc aucune possibilité de penser sa proximité de nous et surtout sa différence des autres divinités. C'est l'homme Jésus souffrant et mourant sur la croix qui assure l'authenticité de Dieu face à toutes les spéculations et imaginations métaphysiques, philosophiques et mythologiques de l'être humain.

---

[77] KD IV/2, p. 279-280 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 266-267. Ce texte a déjà été cité au second chapitre.

[78] Les passages dans lesquelles Barth exprime l'intrinsèque lien entre Dieu et l'homme Jésus à travers la souffrance et la mort sont très nombreux. Nous en citons seulement quelques-uns : KD IV/1, p. 187 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 183 : *« Il ne saurait en être autrement. Il faut qu'il en soit ainsi. L'histoire du Fils de Dieu fait homme doit être une histoire de souffrance »* ; KD IV/1, p. 188 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 184 : *« Dieu a toujours été celui dont l'abaissement dans la souffrance et la mort de l'homme Jésus s'est révélé sans limite aucune »* ; KD IV/1, p. 187 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 268 : *« Précisément, en tant qu'elle est la passion du Fils de Dieu fait homme pour nous… »* ; KD IV/2, p. 322 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 308 : *« La forme définitive de son identité (identität) avec le Fils éternel de Dieu a été celle qu'il a confirmée, sur le plan humain également, par son humilité, par son obéissance au Père éternel, par son abaissement, par conséquent, par sa souffrance et sa mort »* et KD IV/3, p. 459 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 34-35 : *« Dans sa miséricorde* (de l'homme Jésus)*, c'est la miséricorde même de Dieu qui entre en scène et est à l'œuvre. Dieu lui-même souffre avec nous parce que cet homme-là souffre avec nous »*. La souffrance et la mort sont toujours celles du Dieu fait homme et jamais du Dieu tout court. Si Dieu est capable d'avoir ces expériences radicales de détresse et de destruction, c'est grâce à son existence en tant qu'homme. C'est lui qui rend possibles et réalisables la souffrance et la mort de la vraie divinité.

[79] KD IV/2, p. 169 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 160 : *« Parce que le Fils de Dieu a voulu devenir homme, parce que le Juge a consenti à être jugé à notre place, il a fallu qu'il subisse cette mort dans son identité (identischen) avec l'homme Jésus de Nazareth »*.

La souffrance de Dieu est un mystère, mais précisément « le mystère de ce mystère »[80]. Il y a toujours d'abord la souffrance de Jésus qui représente « le » mystère en tant que tel, et puis vient la souffrance de Dieu qui est, par contre, le mystère de ce premier mystère. La souffrance et la mort de Dieu ne sont accessibles et compréhensibles qu'à partir de la souffrance et la mort de l'homme Jésus. Mais, en même temps, sans l'homme Jésus aucune possibilité, non plus, n'est envisageable pour pouvoir penser la profondeur et la grandeur de l'humanité et son authentique vérité. Ainsi, en exprimant l'humilité de Dieu, Jésus confirme la différence de son enseignement par rapport aux autres valeurs et principes, et en contrepartie la présence d'un Dieu proche et modeste atteste l'existence d'un homme remarquable et différent. C'est sur la croix que Dieu se révèle en proximité de l'homme et par conséquent c'est sur la croix que l'humanité de Jésus se révèle différente des autres. Elle est ce lieu où Jésus, en souffrant et mourant, révèle, manifeste, montre, prouve et témoigne l'être-en-action de Dieu et l'être-en-action de l'homme Jésus[81], et surtout leur relation mutuelle.

Précisément, c'est de cette relation dont il est principalement question ici. Il s'agit, avant tout, d'une identification entre la relation Fils-Père et la relation Jésus-Père. Le texte révèle, d'abord, la présence de plusieurs degrés concernant l'identité ontologique de Jésus-Christ dans la pensée christologique et trinitaire de Barth en KD IV, sur lesquels d'ailleurs, nous avons déjà attiré l'attention. Il y a *Jésus*, *l'être humain*, *le Fils de l'homme*, *le Fils de Dieu*, *le Fils*, *le Père* et finalement *Dieu*. Ensuite, le texte montre que Jésus est l'être humain qui est à la fois le Fils de l'homme et le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Fils, celui qui est uni au Père et avec qui, par la force de l'amour, il est Dieu. Enfin, le texte confirme l'origine chalcédonienne de la pensée de Barth, selon laquelle le Fils possède la nature divine et la nature humaine, ce qui est exprimé ici par le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Il atteste en outre leur unité totale. Il n'y a aucune séparation entre eux deux et la distinction qui est faite ne donne pas naissance ni à deux êtres ni à deux personnes, ce qui est en totale conformité avec la pensée conciliaire. Il en est de même pour Jésus, qui est l'être humain, mais aussi et en même temps, le Fils de l'homme. Comme être humain, il vit la petitesse de l'humanité et comme Fils de l'homme il vit la grandeur de la divinité. Cette distinction ne fait pas de Jésus, au niveau de sa nature humaine, deux êtres différents, mais tout simplement, attire l'attention sur deux dimensions différentes de cette même personne. Il y a une seule et même humanité,

[80] KD IV/3, p. 484 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 58 : *« ...parler du mystère de son (du Crucifié) sacrifice voulu par Dieu lui-même et de la souffrance de Dieu comme étant le mystère de ce mystère (Geheimnis dieses Geheimnisses).*

[81] KD IV/2, p. 325 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 311 : *« L'humilité et l'obéissance du Fils éternel de Dieu, et la grandeur correspondante du Fils de l'homme sont telles qu'elles se présentent ensemble dans l'histoire de Gethsémané et de Golgotha ».*

un seul et même sujet humain. Celui-ci, qui est l'être humain, le Fils de l'homme-Fils de Dieu est, en toute logique, le Fils tout court, celui qui est en relation avec son Père.

Mais, ce qui est essentiel chez Barth, c'est que cette relation Père-Fils est entièrement dépendante de l'homme Jésus et de son expérience sur la croix. Elle ne peut pas être ce qu'elle est en dehors de la présence de cet homme-ci, celui qui connaît et n'ignore rien du savoir du Fils. C'est lui qui rend pensables la souffrance et la mort de Dieu, c'est lui qui rend connaissables la petitesse et la bassesse divines et c'est lui qui rend réalisable l'amour infini de Dieu. Parce que c'est lui qui obéit à son Père et parce qu'à travers cette obéissance il exécute la volonté éternelle du Père et sauve l'humanité de sa détresse, il y a révélation de l'être intime de Dieu dans sa vérité et son authenticité totale et parfaite. C'est « l'obéissance du Fils à son Père, confirmée par son abaissement et son chemin à l'étranger qui culminent dans la mort qu'il subit sur la croix »[82]. L'obéissance du Fils est l'obéissance de l'homme Jésus, mais aussi et surtout, elle est impensable, inconnaissable et irréalisable sans elle : L'obéissance de ce dernier est incontestablement la même que celle du Fils et réciproquement. Ainsi, l'homme Jésus est le Fils sans mélange et sans confusion, sans distinction et sans séparation. Il est celui qui entre en relation avec le Père et sans qui le rapport Père-Fils devient inaccessible et chimérique, ou encore mythologique, spéculatif et imaginaire. D'où, l'absolue particularité et singularité de cet homme par rapport à tous les autres.

Il faut, cependant, ajouter une autre chose. À travers cette rencontre, il n'y a pas de fusion ou de confusion possible. Et là-dessus, Barth est catégorique. Quand Dieu devient homme en assumant notre petitesse, l'homme en revanche ne devient pas Dieu en accédant à sa grandeur. La divinité incarnée ne mène pas à une humanité divinisée, même quand Dieu assume le besoin de l'homme et que celui-ci assume la gloire divine. Cette distinction fait toute la différence entre l'un et l'autre et s'exprime chez Barth quand il est question de l'évènement du salut. C'est toujours Dieu et uniquement lui qui sauve, jamais l'être humain, même pas l'humanité toute spéciale de Jésus de Nazareth, ne pourra accomplir l'évènement salvifique. Jésus vit la misère de l'homme[83], fait sienne la calamité et la profonde détresse humaine, ressent dans sa propre chair ce que l'être humain est capable de ressentir dans sa propre chair, et pourtant il n'y a pas d'amalgame possible entre l'acte accompli par Dieu et celui qui est accompli par l'humanité du Nazaréen. L'homme Jésus est « le Libérateur et le

[82] KD IV/1, p. 193 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186. Texte déjà cité au second chapitre.
[83] KD IV/2, p. 326 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 311.

Sauveur »[84] dans son union à Dieu, mais jamais, ne l'est son humanité. Sa chair ne pourra bénéficier, nullement et en aucun cas, de ce privilège. Elle n'est même pas l'objet de foi qui permet de sauver, elle n'est que « l'organe »[85] qui atteste, prouve, confirme et témoigne le salut de Dieu[86]. C'est l'homme Jésus qui sauve en tant que personne unie au Fils, par contre son humanité ou sa chair, en tant que telle, ne fait que rendre visible et accessible ce salut.

Dans la pensée de Barth, c'est la croix qui arrive à exprimer et à penser ensemble la rencontre entre le divin et l'humain, le créateur et la créature, les hauteurs et les bassesses, la grandeur et la petitesse, et spécialement les *ténèbres totales* et *la gloire* à son *suprême degré*. C'est sur la croix que nous sommes en présence de ces contradictions absolues et de ce *mystère* insondable. C'est sur la croix que nous assistons à la rencontre de la misère de l'homme et de la gloire de Dieu, c'est sur la croix que la créature s'élève vers Dieu et la divinité s'abaisse vers l'humanité, et c'est sur la croix que Dieu assume l'état de l'être humain et l'humanité acquiert la grandeur de Dieu. Pourtant, et malgré toute cette importance accordée à l'évènement de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ sur la croix, la résurrection demeure l'évènement dans lequel tout trouve son apogée et son achèvement, y compris la croix elle-même. C'est la résurrection et uniquement elle qui montre, manifeste et révèle la vérité. Tout ce qui se passe en deçà de l'évènement de la résurrection ne peut pas confirmer l'action de Dieu et la profondeur de son effet sur l'être humain. Ainsi, de la même façon que le théologien suisse a pensé la résurrection comme étant la révélation de la révélation de la véritable divinité[87], il le pensera aussi pour ce qui touche à la vraie humanité de Jésus[88]. Mais, avec une petite nuance. Lorsqu'il s'agissait de la révélation de la divinité de Jésus-Christ, le problème était de mettre en lumière la distinction dans l'unité du rapport Père-Fils, tandis que l'intérêt dans la révélation de l'humanité de Jésus-Christ porte plutôt sur son rapport à sa vie cachée d'avant sa mort. La résurrection révèle la vraie divinité de Dieu face aux autres fausses divinités et révèle, en même temps, la vraie humanité de Jésus cachée

[84] *« Voilà qui fait de l'homme Jésus l'être unique qu'il est lui seul, le Libérateur (der Retter) et le Sauveur (der Heiland) de tous les autres hommes »*, KD IV/2, p. 329 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 314.
[85] KD IV/2, p. 108-109 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 102. Texte déjà cité.
[86] KD IV/1, p. 735 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 18 : *« Aucune forme concrète de la communauté ne saurait être en soi et comme telle l'objet de la foi. Même l'homme Jésus en soi et comme tel (la caro Christi) ne saurait l'être »*. Nous aurons à revenir, dans la troisième partie, sur le rapport entre foi et salut. Pour Barth, en bon protestant, c'est uniquement la foi en Dieu qui est capable de sauver.
[87] Nous avons abordé ce point au deuxième chapitre.
[88] KD IV/3, p. 360 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 343 : *« C'est en tant que vrai Dieu et en tant que vrai homme, que Jésus-Christ a été présent une fois encore, mais sous l'aspect du ressuscité, justement en plein milieu de l'histoire du monde »*.

autrefois au monde[89]. De ce fait, elle certifie la différence radicale entre le Nazaréen et l'homme en général, prouve la véracité de son action et de sa parole face à tous les faux prophètes, messies et prédicateurs, et principalement atteste la relation distincte qu'il entretient avec le Père. Elle témoigne, par conséquent, de l'accomplissement de l'œuvre du salut[90] et de la réconciliation entre Dieu et l'homme pécheur par le biais de l'homme Jésus.

5.2.3. L'homme caché

Nous avons cherché, tout au long de la première partie, à montrer que la divinité est connue et révélée à travers l'humanité de Jésus. Celle-ci manifeste l'être et l'agir de Dieu tel qu'il existe dans son for interne, essentiellement lors de sa souffrance, de sa mort sur la croix et surtout à travers sa résurrection[91]. Ainsi, la divinité de Dieu n'est pas cachée, mais au contraire elle est dévoilée par l'humanité de Jésus qui prouve que l'être et l'agir en lui ne font qu'un et que son intériorité est une histoire en relation intrinsèque à l'histoire de l'être humain[92]. Par contre, et c'est ici que se trouve un des grands changements effectués par Barth,

---

[89] KD IV/2, p. 324 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 309 : *« Sa résurrection a révélé Jésus régnant en vertu de sa mort à partir de la croix »*.

[90] KD IV/3, p. 509 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 82-83 : *« Voici, en effet ce qui caractérise ce témoin, ce qui le distingue d'autres témoins et distingue en même temps la vérité qu'il atteste d'autres vérités : il est ressuscité, il vit… Et voici la vérité, la vérité qu'il atteste : la réconciliation du monde avec Dieu a eu lieu parce qu'il a été "fait péché " (2 Cor. 5, 21), afin que nous devenions en lui justice de Dieu »*.

[91] Nous citons quelques références déjà mentionnées : KD IV/1, p. 122 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 117 ; KD IV/1, p. 146 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 140 et surtout KD IV/1, p. 218 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 210 : *« Nous devons bien plutôt nous décider à chercher et à trouver la clé du concept (Begriff) si difficile et si hypothéqué de sa « nature divine » (göttlichen Natur), précisément là où ce concept (Begriff) semble impossible à utiliser – en tout cas par une pensée qui ne serait pas orientée sur lui – c'est-à-dire dans le fait que Jésus-Christ s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est ici, et seulement ici, que ce concept (Begriff) est légitimement fondé »*. Texte déjà cité au deuxième chapitre.

[92] C'est principalement Jüngel qui défend le refus chez Barth de parler d'un *« deus absconditus »*. Pour lui, le théologien suisse s'est opposé particulièrement à une telle idée de Dieu : *« Il est vrai que Barth (avant tout dans les derniers volumes de sa* Dogmatique*) a insisté, à l'opposé de* l'extra Calvinisticum*, qu'il vaut du reste mieux attribuer à saint Thomas qu'à Calvin, sur ce fait que Dieu s'est totalement défini (révélé) en Jésus. C'est pourquoi il ne voulait pas davantage d'un* deus absconditus *au-delà du* deus revelatus*… Ce qui veut dire : il faut penser Dieu comme celui qui s'identifie avec cet homme et penser l'identité elle-même comme un évènement qui demeure. Dieu est totalement défini par l'évènement de son identité avec un seul homme au profit de tous »*, Eberhard JÜNGEL, « ... Pas de Dieu sans l'homme... »..., p. 203-204. Parmi les fermes défenseurs de l'absence chez Barth d'un *deus absconditus*, nous retrouvons Bruce L. McCormack. Ce dernier considère que l'opposition de Barth dans KD IV à parler d'un Dieu caché est la raison principale du changement de conception de la Trinité entre le premier et le dernier volume de la *Kirchliche Dogmatik*. Ce changement majeur est provoqué, toujours selon McCormack, par le tournant sotériologique de la pensée barthienne. Dans KD IV, c'est le salut de l'homme qui est, désormais, au cœur de toute la conception divine et trinitaire de Barth et c'est lui qui l'empêche de maintenir l'idée d'une divinité voilée, Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 92-93. Le théologien américain écrit aussi un peu plus loin: *« En prenant un peu de recul, il faut dire que la structure fondamentale de la doctrine barthienne de la Trinité demeure inchangée dans ma reconstruction. Un Sujet en trois modes d'être – ceci demeure la vision de Barth. Mais substantiellement, la doctrine a changé comme conséquence du changement de Barth de la dérivation de la doctrine. Il n'assimile plus l'essence divine à l'être caché, mais au Sujet concret qui se donne dans chacun de ses trois modes d'être »*, p. 111.

c'est l'homme Jésus dans sa particularité, qui est caché et qui cache avec lui la divinité à ceux qui n'ont pas eu accès à sa propre connaissance. D'où la notion de mystère. Il y a dans l'humanité de Jésus un mystère qui résulte de son union à la divinité. L'homme Jésus dévoile l'authenticité de l'essence divine et voile sa propre puissance, sa propre *« exousia »*[93].

En d'autres termes, ces caractéristiques divines de toute-puissance, de gloire et d'éternité, que porte en lui cet homme, demeurent inconnues et invisibles au commun des mortels. Elles ne sont révélées et connues qu'« aux tout-petits » qui entrent en relation particulière avec lui (Mt 11,25). Pour Barth, ce n'est pas la divinité qui est voilée mais plutôt la majesté de l'homme Jésus. C'est lui et non pas Dieu qui cache sa toute-puissance, c'est lui et non pas Dieu qui demeure inconnu à ses proches, à ses disciples et à tous ceux qui l'ont croisé lors de sa vie. C'est pourquoi, la résurrection révèle l'identité véritable de Dieu et montre en même temps la vraie nature de l'homme Jésus. Une nature qui était restée *« incognito »*[94] jusqu'à ce jour de la résurrection, ce jour où le Fils de Dieu dévoile son abaissement et le Fils de l'homme son élévation. Jésus de Nazareth cache sa gloire tout au long de sa vie terrestre[95] et ne la révèle qu'une fois qu'il se manifeste à ses disciples après sa propre résurrection :

« Le Nouveau Testament se réfère à l'auto-révélation (Selbstoffenbarung) du Fils de Dieu qui est identique (identisch ist) à l'homme Jésus, et non pas à une autre manière de connaître son être et son œuvre comme tels. Il conteste l'existence de toute autre manière (anderweitig vorliegende) de connaissance (Bekanntschaft) de Jésus comme le Fils de Dieu. Il décrit son humanité comme le voilement (Verhüllung) de son être proprement dit ; autrement dit, il décrit son être de Fils ou de Parole de Dieu comme un être caché (als ein verborgenes sein) »[96].

---

[93] *« Tout ce qu'il est et possède est caché aux yeux des hommes : sa puissance est voilée par l'impuissance, sa gloire par l'insignifiance, sa victoire par la défaite – et finalement par la souffrance et sa mort, qui sont celles d'un criminel éliminé physiquement de la société… En tant qu'il était le Fils de l'homme élevé, il n'a pas renié l'abaissement du Fils de Dieu, mais, au contraire, il l'a représenté et reflété fidèlement jusqu'au bout »*, KD IV/2, p. 186 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 176.

[94] KD IV/1, p. 192 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 184 ; KD IV/2, p. 329 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 314 et KD IV/3, p. 360 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 342. Le mot *incognito*, que nous retrouvons dans l'édition française, traduit indistinctement *« Verborgenheit »* et *« Unkenntlichkeit »*.

[95] KD IV/3, p. 361 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 343 : *« C'est dans sa participation à la gloire de Dieu, où il leur était resté caché naguère, qu'il leur est apparu maintenant, après sa mort, pendant une brève période de sa vie »*.

[96] KD IV/1, p. 178-179 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 172.

Ce texte qui exprime un double jeu de voilement et de dévoilement, montre clairement ce qui vient d'être dit. Dieu se révèle lui-même en l'homme Jésus[97] et se cache, en même temps, à travers l'humanité de cet homme. Jésus révèle l'intériorité de Dieu et est le seul à pourvoir nous manifester la vraie divinité, à travers le Fils de Dieu, mais aussi il cache sa toute-puissance dans cette humanité même. Il dévoile Dieu mais voile son humanité particulière. La connaître nécessite une relation toute singulière à sa propre personne. C'est ici que Barth effectue un transfert. Ce n'est plus la divinité qui est cachée puisque celle-ci est révélée en l'homme Jésus, mais plutôt ce dernier. C'est lui, l'homme Jésus, qui nécessite une initiation pour le connaître et c'est lui qui n'est révélé qu'aux tout-petits. Pas de *deus absconditus,* par contre il y a un *homo absconditus*.

En fait, ce double jeu de voilement et de dévoilement permet à Barth de mieux exprimer cette notion de hauteur et de bassesse qui qualifie sa nouvelle pensée sur la divinité. En Dieu, nous l'avons déjà longuement souligné[98], se trouve la gloire et la misère, la grandeur et la petitesse, l'honneur et la calamité. Or, l'idée de l'humanité cachée de Jésus permet la révélation de ce mystère divin qui était totalement inconnu avant son incarnation, sa crucifixion et sa résurrection d'entre les morts. En cachant la toute-puissance de Dieu, sa gloire, sa grandeur et sa hauteur, l'homme Jésus révèle en même temps, au même moment et lors du même évènement, la faiblesse, l'humilité, la petitesse et la bassesse de ce même Dieu[99]. Il cache sa Seigneurie et montre sa servitude[100]. Et c'est de cette façon qu'il y a

---

[97] Nous avons insisté, tout au long de la première partie, sur la révélation faite par l'homme Jésus de la véritable identité divine. L'homme Jésus montre la vraie divinité en opposition à toutes les fausses divinités. Nous citons un texte supplémentaire, profondément significatif, qui n'a pas encore été mentionné : *« L'homme crucifié Jésus-Christ le fait* (le seul à faire participer l'humanité à la vie divine de Dieu). *C'est ainsi qu'il dit la Parole de Dieu. Il faut donc aller plus loin et dire : dans toute cette action, c'est Dieu qui s'est manifesté lui-même, tel qu'il est, qui a révélé son être intime, son cœur, sa personne divine, son essence divine. Par là il s'est distingué du "dieu" et des "dieux" de toutes les représentations générales imaginées et proposées par les hommes. Au sein d'une telle action, il est le seul vrai Dieu. Il l'est donc dans la mort de l'homme Jésus-Christ ».* KD IV/3, p. 475 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 50.

[98] Nous renvoyons au second chapitre où nous avons déjà détaillé cette idée.

[99] Barth écrit : *« Que, selon le témoignage unanime du Nouveau Testament, l'homme Jésus de Nazareth soit l'être en qui, qualitativement et vis-à-vis du cosmos tout entier, un "autre" entre en scène, le Souverain plein de majesté… voilà ce qui constitue, toujours selon ce témoignage unanime, le mystère même de son existence. En d'autres termes, tout cela est vrai, mais d'une manière cachée (Verborgenheit), inattendue, nouvelle, en contradiction avec toutes les notions générales de Dieu, ce qui signifie : tout cela est vrai dans l'incognito (Unkenntlichkeit). En effet en l'homme Jésus de Nazareth, le Tout-Puissant existe, parle et agit sous l'aspect d'un être faible et sans puissance, l'Éternel se présente comme un être temporel et passager, le Très-Haut apparaît dans la plus profonde bassesse, le Saint occupe la place d'un pécheur comme les autres, le Glorieux est couvert d'opprobre, le Vivant se trouve voué à la mort, le Créateur de toutes choses est soumis et livré au néant »,* KD IV/1, p. 192 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 184-185.

[100] *« C'est précisément dans l'unité de la forme pure où Jésus-Christ nous demeure caché (verborgen) et de la forme de serviteur souffrant où il nous est manifeste (offenbar), qu'il existe aussi et d'abord sous le regard et dans la connaissance de Dieu, C'est-à-dire en toute réalité, d'éternité en éternité »,* KD IV/3, p. 458 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 34. Nous nous attarderons, dans le point suivant, sur la question de l'éternité de l'humanité de Jésus.

révélation et manifestation de la vraie et authentique divinité. Ce mouvement où Dieu se dévoile en se voilant, n'est possible que grâce à l'humanité singulière de Jésus qui cache sa toute-puissance pour montrer sa faiblesse. Barth exprime ainsi l'humilité et la proximité de la divinité et permet le passage à la nouvelle idée de Dieu. Il atteste par ailleurs l'éternel objectif salvifique du Seigneur.

L'humanité cachée de Jésus, dans sa toute-puissance, sa grandeur et sa gloire sera désormais, suite à la résurrection, révélée aux yeux des êtres humains. L'être voilé du Nazaréen ne l'est pas du tout éternellement, mais au contraire, il doit être connu et il le sera. Or, ce qui sera révélé avant tout, dans cet être, c'est la vie éternelle et la seigneurie de ce Jésus : « Autrement dit, ce qui a été révélé *(offenbar)*, c'est la vie éternelle *(das ewige Leben)* de cet homme mis à mort, la seigneurie de ce serviteur… reconnu comme le Seigneur au sens prodigieux et illuminé du mot ! D'où la confession de Thomas : "Mon Seigneur et mon Dieu !" »[101]. C'est donc sur « la vie éternelle » de cet homme-là qu'il nous faut maintenant nous attarder.

5.3. L'éternité du Fils de l'homme

5.3.1. La pré-existence de l'homme Jésus

Le transfert à l'humanité de Jésus de ce qui doit être caché et par conséquent le refus d'un *deus absconditus* est lourd de conséquence théologique. C'est le refus catégorique de toute théologie de la kénose où la divinité se retire lors de l'acte de l'incarnation. C'est le refus radical de toute théologie qui ne veut pas penser la divinité sans son rapport ontologique à l'humanité. Et c'est particulièrement le refus de toute forme de séparation entre Trinité immanente et Trinité économique. Chez Barth, pas de kénose au sens habituel du terme, étant donné que Dieu ne se cache pas en devenant chair, mais en manifestant sa faiblesse, sa souffrance et sa mort, il manifeste la profondeur même de son être. Chez Barth, c'est l'humanité de Jésus-Christ qui est seule capable de nous dire la vérité sur la divinité et est la seule à pouvoir nous révéler les relations intratrinitaires telles qu'elles sont réellement au cœur de Dieu. Par conséquent, la Trinité immanente n'est accessible qu'à travers la Trinité économique, et celle-ci montre, en contrepartie, la totalité et l'entièreté de la Trinité

[101] KD IV/2, p. 172 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 162-163.

immanente. Une telle pensée n'est possible qu'en identifiant l'homme Jésus ressuscité d'entre les morts au Seigneur et au Dieu éternel, comme le fait Thomas dans saint Jean (Jn 20, 28).

Barth exprime, à de nombreux endroits, l'existence éternelle de l'homme Jésus[102]. Nous allons reprendre les passages qui nous semblent les plus significatifs. Nous les citerons tous, vu la difficulté de la question, puis nous nous attarderons plus longuement sur le sens qu'ils portent, en tenant compte des analyses de ceux qui se sont intéressés à la question. Écoutons d'abord Barth, qui dès les premières pages de KD IV écrit :

« Car Jésus-Christ – non pas un Logos vide, mais la Parole faite chair, l'enfant né à Bethléhem, l'homme mort à Golgotha et ressuscité dans le jardin d'Arimathée – Jésus-Christ… est le Deus pro nobis *préexistant (der praeexistierende) »*[103].

« Dans l'acte libre de l'élection gratuite, le Fils du Père n'est déjà plus simplement le Logos éternel ; mais, comme tel, en tant qu'il est le vrai Dieu de toute éternité, il est déjà à la fois le vrai Dieu et le vrai homme qu'il sera dans le temps. En bref, dans l'acte même de la prédestination divine, Jésus-Christ préexiste (präexistiert) »[104].

« Jésus-Christ est l'homme éternellement vivant (er ist der ewig lebendige Mensch) qui, comme tel, est l'avenir du monde et de chaque homme, ainsi que l'espérance des chrétiens »[105].

« Elle (la réconciliation) *est, au contraire, le centre, l'évènement unique dont ni le Dieu tourné vers l'homme ni l'homme ramené à Dieu ne sauraient être abstraits, mais dans lequel et à partir duquel, ils sont tous les deux ce qu'ils sont, dans lequel et en vue duquel ils existent l'un et l'autre au sein de leur relation mutuelle »*[106].

---

[102] Un témoignage de Zahrnt est assez significatif : *« L'incarnation du Christ est sans doute le fait central de sa théologie, tout comme la Croix et la Résurrection chez Bultmann et la Pentecôte chez Tillich ; il célèbre plus que quiconque "la merveille de Noël", et la naissance virginale est pour lui un article fondamental du christianisme. Son vrai point de départ n'est cependant pas l'évènement de l'incarnation, mais la préexistence du Christ »*, Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*…, p. 147.

[103] KD IV/1, p. 56 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 55.

[104] KD IV/1, p. 70 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 68.

[105] KD IV/1, p. 127 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 122.

[106] KD IV/1, p. 133 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 128. Nous avons déjà insisté sur le refus de Barth de comprendre l'existence de Dieu indépendamment de celle de l'homme. Cette pensée n'est possible et réalisable qu'à travers Jésus-Christ qui arrive à maintenir ensemble depuis toute éternité le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Or, si le Fils n'existe qu'avec l'humanité, c'est parce qu'il a toujours comme objectif de réconcilier et de sauver l'être humain. L'homme est toujours dans la pensée de Dieu et ceci de toute éternité. Nous retrouvons une idée similaire chez Joseph Moingt, qui va conceptualiser cette réalité à travers la notion de « proexistence ». C'est-à-

Barth continue aussi, dans le deuxième tome, dans le même élan :

« L'homme existe en Jésus-Christ au commencement de toutes les voies et œuvres de Dieu ; il est donc auprès de Dieu et avec Dieu lui-même au commencement de toutes choses : à l'origine de toute réalité dans l'élection gratuite et éternelle »[107].

« La nature divine ne devient pas nature humaine en Jésus-Christ. Mais, en lui, elle n'est pas sans la nature humaine ; au contraire, elle est totalement avec elle »[108].

Et aussi dans le troisième tome :

« L'Évangile caractérise plus fortement, plus substantiellement, ce qui se passe dans cette communion, en parlant de l'amour du Fils pour le Père, et du Père pour le Fils... Le Fils aime le Père et en ai aimé, le Père est aimé du Fils et l'aime en retour. Cet amour est le contenu (Inhalt) de la Parole de Jésus, de son témoignage... Mais la révélation du mystère intradivin (innergöttliches Geheimnis) est rendue possible et réelle uniquement parce que, loin de rester en Dieu, ce mystère s'ouvre comme tel en plein milieu de la réalité différente de Dieu, parce que la Parole se fait chair, parce qu'en un mot le Fils aimé du Père et qui aime le Père est identique (identisch ist) à l'homme Jésus : c'est l'homme Jésus qui est donc dans le

---

dire, le Christ préexistant ne peut réellement exister qu'en rapport et en relation à l'humanité. Cependant, il y a une différence majeure entre Moingt et Barth. Pour ce dernier cette existence réciproque entre le Fils et l'humanité se concrétise dans la personne même de Jésus, qui est une personne historique, au plein sens du terme, avant même l'incarnation. C'est l'individu Jésus de Nazareth qui existe depuis toute éternité. En d'autres termes, et en utilisant le langage de Moingt, nous pouvons dire le Fils « proexiste » avec l'homme Jésus. Ce qui n'est pas du tout le cas chez le théologien français. Celui-ci comprend la « proexistence » comme une existence *« virtuelle »* qui se déploie à travers différents représentants sans se limiter à la personne même du Jésus historique : *« La solution à laquelle nous aboutissons consiste à comprendre l'existence du Christ antérieur à l'histoire de Jésus sous le mode d'une* proexistence*, et cela en plusieurs sens : c'est une existence qu'il mène par procuration, en d'autres sujets qui parlent de lui en parlant à sa place et qui vivent son destin par anticipation, et aussi dans l'existence collective d'un peuple qui préfigure son destin de mort et de résurrection et qui prépare de génération en génération la chair où il naîtra… c'est une existence en projection dans le temps, virtuelle puisqu'elle n'est pas actuelle, mais aussi en ce sens qu'elle est un dynamisme en exercice dans le temps, ancré dans la réalité de l'histoire »*, Joseph MOINGT, *Dieu qui vient*…, t.2, p. 83. La différence entre Barth et Moingt est encore plus radicale, quand celui-ci considère, carrément, que la représentation historique de l'homme Jésus comme un être préexistant appartient formellement à la mythologie : *« Depuis le commencement, il conduit le projet divin à son accomplissement en Dieu, il marche en tête de toutes choses pour les rassembler en lui et les introduire avec lui dans le royaume de son Père. Mais cela veut dire aussi qu'il est sorti de Dieu le premier, en tant qu'il est la pointe du projet divin, entraînant l'univers à sa suite, donnant être et sens à toutes choses. Il est ainsi montré puisant directement en Dieu son existence et la puissance de tout faire exister pour Dieu. Non qu'il existe tel quel, en tant que Jésus Christ, de tout temps effectivement et individuellement : cette idée serait mythique »*, (p. 99).

[107] KD IV/2, p. 36 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 35.

[108] KD IV/2, p. 95 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 90.

Père et en qui est le Père – qui glorifie le Père et est glorifié par lui – qui, par ce qu'il fait accomplit l'œuvre du Père. Il peut révéler l'amour qui est en Dieu, et il le révèle, parce qu'il existe lui-même dans le cercle parfait de cet amour : lui, l'homme Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth ! »[109].

Ce dernier texte, qui se trouve d'ailleurs dans le dernier tome de KD IV, donc parmi les ultimes écrits de notre auteur, résume, en quelque sorte, l'entièreté de la situation. Barth se base, toujours, sur les Écritures pour élaborer sa réflexion et son idée. L'appui scripturaire étant d'une importance première. Ce n'est qu'une fois que l'Évangile nous montre le chemin à suivre et nous indique la manière dont la révélation s'est réalisée, que l'utilisation de la philosophie et de l'ontologie devient possible voire nécessaire. Nous avons besoin d'un langage qui exprime l'existence et la substance et qui nous permet de mieux mettre en relief *le contenu* de cette révélation. Nous le répétons encore une fois, jamais le langage ontologique ne sera banni mais jamais, non plus, il ne prendra le dessus sur le fondement évangélique. Il est indispensable pour appuyer le témoignage biblique mais ne peut pas le remplacer ou même le précéder. Ainsi, l'Écriture et le langage philosophico-ontologique sont tous les deux utilisés pour expliquer ce qui se passe entre le Père et le Fils. Ils sont tous les deux nécessaires pour une élaboration théologique correcte et juste. C'est ainsi que la notion de l'amour, qui représente le lien et le nœud entre le Père et son Fils, est puisée dans l'Évangile même alors que la façon dont cet amour se réalise et se déploie est exprimée à travers une logique rationnelle.

C'est toujours la notion de l'amour qui va permettre d'examiner les choses différemment. C'est elle, et uniquement elle, qui donne la possibilité de penser la présence, ensemble et en même temps, de la liberté et de la nécessité en Dieu. C'est elle, et uniquement elle, qui donne la possibilité de réfléchir à un Dieu faible, misérable et capable de mourir. C'est elle, et uniquement elle, qui donne la possibilité de représenter un être humain inférieur ontologiquement à Dieu et pourtant éternellement présent en lui. C'est pourquoi, il ne s'agit pas simplement pour Barth, en développant l'existence éternelle du Christ, d'une quête d'unité de l'identité de la personne de Jésus. Le problème n'est pas d'ordre christologique, mais plutôt d'ordre sotériologique. Le théologien bâlois ne cherche pas spécialement à savoir comment le Fils avant l'incarnation était le même que celui de l'après incarnation. Il ne cherche pas non plus à comprendre et à faire comprendre si le *« Logos Prophorikos »* peut

[109] KD IV/3, p. 270 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 257. Texte déjà cité au troisième chapitre.

exister indépendamment du *« Logos Endiathétos »*. L'unité de la personne de Jésus, si fondamentale soit-elle, ne représente pas pour lui la préoccupation première, mais c'est plutôt la question du salut et le rapport que Dieu peut avoir à l'humanité.

La préexistence de l'homme Jésus est le point de débat principal séparant les différents commentateurs de Barth. C'est le cœur de la discorde entre ceux qui considèrent qu'il y a un changement de la conception trinitaire entre KD I et KD IV et ceux qui le refusent. Plus fondamentalement, c'est la raison première du désaccord entre ceux qui estiment que l'agir de Dieu est un agir totalement libre et ceux qui, par contre, sont convaincus qu'il est plutôt motivé par l'amour, et donc émane de la nécessité d'être un Dieu pour l'homme[110]. C'est aussi la cause originelle du débat autour de la conception trinitaire de Barth, particulièrement concernant le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique[111]. Ceci dit, tous les partisans[112] de la préexistence de Jésus sont loin d'être d'accord entre eux, surtout quand il s'agit d'interpréter les différentes conséquences que celle-ci engendre sur la conception christologico-trinitaire de Barth. Rares sont ceux qui vont se mettre d'accord sur une même compréhension de la Trinité.

Pour K. Hector[113], il y a préexistence de l'homme Jésus sans pour autant identifier le Dieu-en-soi et le Dieu-pour-nous. De même pour K. Giles[114], chez qui cette préexistence n'implique clairement que la Trinité économique et ne concerne pas du tout la Trinité immanente. Ce qui lui donne la possibilité de conserver une pensée trinitaire classique et de rejeter toute forme de subordinatianisme. En opposition à lui, P. Tolliday[115] estime qu'une séparation entre Trinité économique et Trinité immanente n'est pas envisageable et du coup, reconnaît une supériorité du Père dans son rapport au Fils. Position soutenue aussi par B. Myers[116], mais réfutée par B. McCormack[117], qui pense que la conception trinitaire barthienne d'un sujet en trois modes d'être ne laisse pas de place à une doctrine subordinatianiste, et ceci

[110] Nous avons exposé, en détails, les différentes positions au troisième chapitre.
[111] Nous aborderons ce problème au dernier chapitre.
[112] Parmi ceux qui refusent catégoriquement d'identifier Jésus-Christ au Fils divin, nous retrouvons principalement Paul Molnar, George Hunsinger et Benjamin Leslie. La raison principale pour laquelle ils gardent une distance par rapport aux autres demeure leur souci de préserver une différence ontologique entre la divinité et l'humanité. Les références principales où nous pouvons trouver la position de Molnar sont : *Divine Freedom…,* p. 58-64; « Can the Electing God be God without us… », p. 199-222; « What does it Mean to say that Jesus Christ… », p. 96-106 et « Orthodox and Modern. Just How Modern was Barth's Later Theology »…, p. 51-56. Celles de Hunsinger : *How to Read Karl Barth…,* p. 215-218 et « Election and the Trinity…. 131-147. Et celles de Leslie : *Trinitarian Hermeneutics…,* p. 187-208 et « Does God have a Life?... », p. 377-384.
[113] Kevin W. HECTOR, « God's Triunity and Self-Determination…», p. 246-261.
[114] Kevin GILES, *Jesus and the Father*…, p. 275-305.
[115] Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… », p. 138-160.
[116] Benjamin MYERS , « Election, Trinity and the History of Jesus »..., p. 121-137.
[117] Les articles dans lesquels McCormack expose son interprétation christologico-trinitaire de Barth sont nombreux. Parmi les plus complets et les plus récents nous retenons : Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 87-118.

malgré l'identification entre Trinité immanente et Trinité économique. M. Gockel[118] et P. Jones[119] suivent McCormack de près et reprennent ses positions, c'est-à-dire l'homme Jésus existe depuis toute éternité sans pour autant en déduire l'infériorité du Fils ou encore une fusion entre l'essence divine et l'essence humaine. Nous retrouvons cette même lecture chez des auteurs comme J. Thompson[120], D. Mueller[121] et R. Williams[122]. Ce dernier considère que la préexistence de Jésus implique une cassure à l'intérieur de la divinité où Dieu s'oppose à lui-même dans une dynamique de kénose et d'amour. Ce qui, d'ailleurs, rapproche étonnamment la compréhension trinitaire barthienne de la théologie de la croix de Moltmann[123].

Une position demeure assez spéciale, celle d'E. Van Driel, qui considère qu'il y a une préexistence de Jésus, mais en l'identifiant à un acte et non pas à une personne[124]. Il reconnaît, de cette manière, l'éternelle présence du Nazaréen tout en continuant à séparer Trinité immanente et Trinité économique. Parmi les toutes dernières lectures, nous relevons celle de M. Horton, qui accepte la préexistence de l'homme Jésus tout en refusant de confondre le Dieu-en-soi et le Dieu-pour-nous[125]. Une position assez proche de R. Jenson[126] qui n'ira jamais jusqu'à identifier l'homme Jésus au Fils éternel, en considérant que Jésus n'est qu'un signe et une reproduction de l'original. C'est une conception qui peut être comparée à celle de D. So[127], lequel utilise un autre vocabulaire, celui de la « conformité », un terme à comprendre dans le sens de la correspondance et de la ressemblance.

---

[118] Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher…,* p. 170-180.
[119] Paul Dafydd JONES, *The Humanity of Christ…,* p. 60-116.
[120] John THOMPSON, « Humanity of God… », p. 249-269. Thompson reconnait la pré-existence de l'homme Jésus chez Barth, mais il la critique (p. 261-266).
[121] David L. MUELLER, *Foundation of Karl Barth's*…, p. 416-419.
[122] Rowan WILLIAMS, « Barth on the Triune God »…, p. 106-149.
[123] McCormack et Myers jugent l'exégèse barthienne de R. Williams erronée. Voir Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth... », p. 112 et Benjamin MYERS, « Election, Trinity and the History of Jesus »..., p.122-128.
[124] Edwin Christiaan VAN DRIEL, « Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ »…, p. 51-61. Ce qui est repris aussi dans *Incarnation Anyway*..., 90-101.
[125] Michael S. HORTON, « Covenant, Election, and Incarnation... », p.112-147. Voir principalement les p. 128-129. Horton se base principalement sur le rapport de Barth à la tradition évangélique qu'il suivait, en montrant qu'il est assez proche d'elle, ayant comme point de départ commun de leur réflexion l'idée de la prédestination et de l'élection.
[126] Robert W. JENSON, *Alpha and Omega...,* p. 65-93. Il n'est pas question ici de la conception trinitaire de Robert Jenson, mais plutôt de la lecture qu'il fait de Barth.
[127] Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 131-141; p. 279-287 et p. 309-310. Nous signalons qu'à un moment donné, Damon So parle d'une certaine identification (*identification*) entre Jésus et Yahweh (p. 76-77). Cependant, celle-ci est comprise dans le sens de la correspondance (*correspondance*) et de la ressemblance (*likeness*) à travers la notion de « conformité » (*conformity*) qu'il l'explique aux pages 280-281. La relation d'amour qui existe entre le Père et son Fils, et qui est assurée par l'Esprit, possède une seule et même essence, mais s'exprime à travers la forme paternelle et la forme filiale. C'est pourquoi c'est le même esprit d'amour, avec la même essence, toutefois sous deux formes différentes. Autrement dit, l'esprit d'amour du Père est « conforme » à l'esprit d'amour du Fils. Or, si l'homme Jésus peut révéler la relation entre le Père et son Fils, il

Ainsi, parmi les différentes formes d'interprétation que nous avons mentionnées, partant toutes d'une reconnaissance d'une préexistence de l'homme Jésus, deux courants se dégagent concernant la conception trinitaire de Barth. Le premier est représenté par Hector, Giles, Van Driel, Horton, Jenson et So, qui rejettent l'identification entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Cependant tous, excepté Van Driel, reconnaissent la préexistence de l'homme Jésus tout en niant son éternelle identification au Fils divin. Van Driel arrive à identifier Jésus au Fils en préservant la distinction entre Trinité pour-soi et Trinité pour-nous grâce à son refus d'identifier acte et être en Christ. Contrairement à ce premier courant, le deuxième n'hésite pas à refuser toute sorte de distinction entre le Dieu-pour-nous et le Dieu-en-soi. Mais, ce courant est lui-même aussi divisé en deux : entre ceux qui refusent toute sorte de subordinatianisme trinitaire, comme McCormack, Gockel et Jones et ceux qui admettent une obéissance filiale impliquant une infériorité éternelle du Fils à son Père, comme Baddeley, Myers et Tolliday. Néanmoins, le débat ne s'arrête pas ici. Il implique aussi, obligatoirement, le problème du rapport entre l'éternité et le temps. Là encore, les avis sont loin d'être unanimes, comme nous allons le constater.

5.3.2. Éternité et temps

La préexistence de l'homme Jésus suppose nécessairement le débat autour de la notion du temps chez Barth et de la façon dont il va comprendre[128] et exprimer le rapport entre le Dieu qui existe éternellement et sa décision d'intervenir, personnellement, en faveur de l'être humain, à travers le temps. Effectivement, tout ce que nous avons déjà exposé concernant la conception barthienne de la relation entre le Père et son Fils est en lien intrinsèque avec sa conception du temps. Si Dieu et l'homme, en Jésus-Christ, arrivent à exprimer une relation toute particulière à travers laquelle, d'un côté, Dieu se révèle comme la vraie et l'unique authentique divinité et, de l'autre côté, l'homme se dévoile dans sa vraie et unique humanité[129], c'est à cause d'un rapport temps-éternité qui est assez singulier. Le souci premier

---

doit à son tour posséder le contenu de cette même relation. C'est pourquoi, l'esprit d'amour qui relie le Père à son Fils doit être, à son tour, « conforme » à l'esprit d'amour qui relie le Père à l'homme Jésus. Ainsi, la relation entre Jésus et son Père doit être « conforme », dans le sens de correspondre, à la relation du Fils à son Père.

[128] C'est dans KD II/1, p. 685-722 = *Dogmatique*, fasc. 7, p. 363-396 que Barth s'intéresse explicitement à la question du temps, de l'éternité et de leur rapport mutuel. Pour plus de détails, nous renvoyons à George HUNSINGER, « Mysterium Trinitatis: Karl Barth's Conception of Eternity »…, p. 186-209. Cet article est repris dans *For the Sake of the World…,* p.165-190. Barth évoque aussi la question du temps, dans son rapport à l'éternité, en parlant de Jésus-Christ qu'il définit comme le seigneur du temps, en KD III/2, p. 524-780 = *Dogmatique*, fasc. 12, p. 120-337.

[129] Le vrai Dieu et le vrai homme se révèlent mutuellement à travers ce rapport entre temps et éternité : *« Jésus-Christ, et lui seul, est vrai Dieu et vrai homme dans l'exécution (Vollzug) temporelle de la volonté éternelle de*

de Barth reste, à l'instar de son souci concernant l'idée de Dieu, de sortir de la représentation païenne de l'éternité[130] en adoptant la conception scripturaire. Or, la Bible rend témoignage d'une divinité qui vit et agit, ce que nous avons déjà longuement évoqué. Par conséquent, tout comme il s'est vivement opposé à une divinité neutre, stable et suprême, incapable d'entrer en relation avec l'humanité, il s'opposera à la notion d'éternité qui est en rapport avec une telle conception de la divinité. Un dieu qui est sans vie engendre une compréhension de l'éternité qui est stable, stagnante et figée. Mais aussi réciproquement, une conception de l'éternité qui est incapable d'intégrer la réalité de la vie donne naissance, à son tour, à un dieu sans couleur, sans odeur et sans saveur, à un dieu insipide, insignifiant et rébarbatif, qui ne sert plus à grand-chose et ne devient bon qu'à mettre aux oubliettes.

Le refus d'une divinité issue du monde païen implique l'éloignement d'une conception de l'éternité qui lui est intimement liée, et aboutit à la naissance d'une nouvelle pensée où cette éternité n'est plus à concevoir comme un point immobile en dehors de l'espace et du temps, les surplombant d'en haut, justement à l'image de ce dieu suprême qui domine sa créature, mais est plutôt intégrée au temps et à l'espace, et particulièrement à ce qui les compose, c'est-à-dire à l'histoire[131]. De cette façon, la notion de la vie peut être appliquée à Dieu sans le moindre problème : « Selon le témoignage scripturaire, Dieu est – conformément à son essence trinitaire et comme l'indique la notion biblique d'éternité – déjà "historique" en soi-même »[132]. Ainsi, la conception de l'éternité devient inséparable de la notion du temps et inséparable, aussi, de la logique selon laquelle Barth explique la relation du Père à son Fils. C'est pourquoi, chaque fois qu'il évoque le rapport entre l'éternité et le temps, nous nous trouvons en lien très étroit, voire inévitable et intrinsèque, avec la question de la révélation de la relation intratrinitaire. Parmi les passages les plus significatifs, nous citons le suivant :

Dieu, qui est d'être le vrai Dieu de l'homme, et de laisser l'homme qui lui appartient devenir et être l'homme véritable », KD IV/1, p. 57 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 55.

[130] *« Comment donc la vie éternelle peut-elle être promise à l'homme et être en même temps son avenir avec Dieu dans le présent qui est le sien ? Comme on le sait, on dit que la vie éternelle est le repos futur de l'homme en Dieu… Mais lorsqu'on décrit ainsi le contenu de la promesse, qu'on veille à ne pas se faire des représentations païennes de Dieu et de la vie éternelle qu'il possède, ni de ce qu'il s'engage à donner à l'homme : comme si Dieu était au fond une "entité" sans vie, inactive et privée d'histoire, comme si prisonnier d'une neutralité inerte et intangible »*, KD IV/1, p. 121-122 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 117.

[131] Il semble bien que Balthasar fut profondément influencé par cette logique barthienne du rapport temps éternité et de leurs implications dans la conception de l'histoire : *« Il y a un cours et un sens naturels de l'histoire, dans lesquels la révélation propre de Dieu fait son entrée et c'est seulement lorsqu'elle devient une véritable histoire propre au monde qu'elle manifeste sa supra-mondanité et qu'elle juge et oriente toute histoire propre à ce monde. À cela correspond, de manière encore plus formelle, une doctrine théologique du temps et de son analogie. On peut bien introduire avec Barth cette doctrine du temps en l'assortissant d'un refus de sa détermination essentielle purement philosophique »*, Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*…, p. 528. Pour plus de détails concernant l'influence de la notion barthienne du temps sur la pensée balthasarienne, nous renvoyons à Philippe DOCKWILLER, *Le temps du Christ…,* p. 77-105.

[132] KD IV/1, p. 122 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 117.

« La théorie selon laquelle Dieu existe abstraitement dans sa pure divinité comme créateur et régent du monde, ainsi que l'idée que ses exigences posséderaient une autorité abstraite elle aussi, sont des conceptions tout à fait étrangères à la connaissance biblique de Dieu ; pour cette raison, elles sont inutilisables du point de vue chrétien. Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est un, concrètement un, selon la connaissance biblique – et cela aussi bien dans son être interne que dans sa présence, son action et sa révélation au sein du monde et pour nous. En conséquence, son élection, sa volonté, comme son activité qui fonde et remplit le temps, sont concrètement une. De même, enfin, sa Parole éternelle, identique à ce qu'il a dit et dit dans le cadre du temps, est concrètement une. Et le Dieu un, son œuvre et sa parole qui sont une, s'appelle Jésus-Christ ... l'origine et le but de toutes les voies divines. L'action que Dieu exerce comme Créateur et Régent du monde, son autorité et ses exigences vis-à-vis de l'homme sont identiques à Jésus-Christ – La distinction entre un Dieu en Christ et un Dieu en dehors de lui est impossible à faire » [133].

La logique principale et fondamentale selon laquelle la compréhension de l'éternité et de son rapport au temps est développée, dépend d'une manière totale et absolue de l'action dans laquelle Dieu prend une chair humaine en vue de sauver l'humanité, telle que celle-ci est racontée par la Bible. La compréhension de l'éternité est insaisissable en dehors de son rapport au temps et la compréhension du rapport entre l'éternité et le temps est, à son tour, insaisissable en dehors de l'action salvifique qui se manifeste et devient réelle et effective à travers la relation du Père à son Fils. La relation entre l'éternité et le temps renvoie à la relation entre le Père et son Fils et inversement. La première explicite la deuxième et la deuxième concrétise la première. C'est pourquoi, cette relation toute spéciale entre l'éternité et le temps assure les fondements et « l'assise »[134] de la nouvelle pensée sur Dieu, et réciproquement, cette nouvelle conception de la divinité ne peut pas être comprise et acceptée logiquement, en dehors d'une telle compréhension de l'éternité et du temps. La relation du Père à son Fils, la préexistence du Nazaréen, l'éternelle existence de l'homme Jésus, la

[133] KD IV/1, p. 400-401 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 7.

[134] La christologie est la clé de la compréhension de la relation entre le Père et son Fils, et le rapport entre éternité et temps est l'assise de la christologie elle-même : *« Nous allons considérer maintenant – abordant ainsi le centre et l'assise christologique qui nous intéresse ici – l'exécution (Vollzug) historique de la notion que nous cherchons à définir, c'est-à-dire l'incarnation : l'être de Jésus-Christ qui, conformément à l'élection éternelle et gratuite de Dieu sur laquelle il repose, s'est réalisé dans le cadre du temps »*, KD IV/2, p. 38-39 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 37.

révélation de l'identité véridique de Dieu et de l'identité véritable de l'être humain dépendent toutes, formellement, de la logique de ce rapport éternité-temps.

La relation de l'éternité au temps est interdépendante, en toute logique, du lien qui existe entre la relation du Père à son Fils et la relation du Père à l'homme Jésus. Ce qui existe entre le Père divin et le Fils divin de toute éternité est identique à ce qui existe entre le Père divin et l'homme Jésus à travers le cours du temps : « La Parole initiale et éternelle de Dieu, qui précède la volonté et l'œuvre du Créateur et en constitue le fondement, s'appelle réellement Jésus-Christ, est identique *(ist identisch)* à lui qui, vrai Dieu et vrai homme, né dans le temps, vit, agit, souffre et triomphe pour accomplir la réconciliation »[135]. De cette manière, le temps est compris comme une extériorisation de ce qui est intérieur à Dieu et comme la manifestation de l'histoire qui existe depuis toujours en lui-même[136]. Ce qui conduit à concevoir le devenir chair non plus comme une entrée dans l'histoire, puisque celle-ci existe déjà en lui, mais plutôt comme la révélation de ce qui était encore, jusque-là, inconnu et caché[137]. La relation du Père à l'homme Jésus devient, à ce moment, une extériorisation de la relation éternelle du Père au Fils. L'homme Jésus, dans son rapport au Père à travers le temps, est impensable et inséparable du Logos divin, et en retour, le Fils divin, dans son rapport au Père dans l'éternité, est impensable et inséparable de l'humanité du Nazaréen. Il n'y a pas de *« Logos asarkos »*[138], comme il n'y a pas non plus d'abaissement dans l'acte d'incarnation, puisque les bassesses en tant que telles existent en lui depuis toute éternité.

L'histoire qui se déroule à l'extérieur entre le Père et Jésus n'est que le reflet de l'histoire qui se passe à l'intérieur, entre ce même Père et le Fils : « La relation intradivine entre celui qui règne et commande en souverain et celui qui obéit dans l'humilité devient identique, dans l'œuvre de la réconciliation du monde, à la relation de nature si différente qui existe entre Dieu et l'une de ses créatures, un homme »[139]. Ceci, est encore plus manifeste, quand Barth donne à la résurrection ce rôle révélateur du lien inextricable entre éternité et temps. Ainsi, la résurrection dévoile l'identité de Dieu et l'identité de l'homme véritable, mais aussi, au même instant et au même moment, elle dévoile leur histoire mutuelle qui se déploie

[135] KD IV/1, p. 54 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 53.
[136] Parmi les textes qui sont les plus parlants, nous signalons le suivant : *« Considéré en fonction de l'obéissance même dont Jésus-Christ a fait preuve, ce mystère est celui de l'être interne de Dieu en tant qu'être propre du Fils dans sa relation avec le Père. Considéré en fonction de la forme qu'a revêtue cette obéissance, il est le mystère de la divinité de Jésus-Christ, de son œuvre à l'extérieur, présent au monde »*, KD IV/1, p. 194 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 186.
[137] *« Il saura que ce qui est caché dans le temps qui passe est l'éternité ; il discernera la vraie dimension de chaque présent dans lequel il s'avance vers le futur du présent pur »*, KD IV/1, p. 674 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 259.
[138] KD IV/1, p. 54-56 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 53-54.
[139] KD IV/1, p. 222 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214.

éternellement et à travers le temps : « Dans la résurrection de Jésus-Christ, la lumière de sa vie, la vie éternelle, a resplendi ici-bas comme la lumière de sa vie temporelle et spatiale. Et c'est sa vie temporelle et spatiale qui a resplendi comme sa vie éternelle. Telle a été la clarté dans laquelle Jésus-Christ est revenu après sa mort : aujourd'hui, le Jésus-Christ d'hier »[140].

Cet acte d'extériorisation n'est pas du tout à comprendre comme une continuation, un aboutissement ou le *« télos »*[141] de ce qui se trouve déjà à l'intérieur. Pas du tout. C'est vraiment une sortie à l'identique de ce qui se trouve déjà au-dedans, où aucune transformation et aucun changement ne sont envisageables[142]. En s'incarnant, Dieu ne cherche pas à corriger son action éternelle et ne cherche pas non plus à la perfectionner[143]. Elle est déjà parfaite depuis toujours. Ce qui explique aussi pourquoi cette sortie à l'extérieur ne peut pas être un *« novum mysterium »*[144]. Et si elle l'est, c'est uniquement de notre point de vue terrestre et fini[145], mais jamais d'après celui de Dieu. De cette façon, Barth reste aussi fidèle à son idée de l'immutabilité, que nous avons déjà abordée au deuxième chapitre, où Dieu reste cohérent à lui-même, ne change pas, ne se transforme pas et surtout ne se contredit pas. En manifestant au dehors ce qui existe depuis toujours au dedans, le Seigneur reste fidèle à lui-même et révèle son identité et son amour éternel pour l'homme[146].

L'entrée de Jésus dans le temps, ou en d'autres termes son incarnation et son devenir chair, implique pour Barth la réalisation temporelle de la volonté éternelle de Dieu. Ce qui se passe à travers l'évènement de Noël n'est autre chose qu'une exécution visible de ce qui n'était encore que caché et inconnaissable. En révélant au jour de la résurrection l'identité divine, Jésus de Nazareth révèle, aussi, l'éternité de la relation du Père à l'homme Jésus,

---

[140] KD IV/3, p. 361 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 343. Pour plus de détails concernant le rapport entre temps et espace chez Barth, nous renvoyons à Murray RAE, « The Spatiality of God »…, p. 70-86.

[141] *« L'exécution (Volllzug) de la réconciliation, c'est-à-dire la réalité historique de Jésus-Christ, n'est donc nullement la continuation, le couronnement et l'achèvement suprême, conformes aux lois de l'évolution, de la réalité différente de lui que Dieu a posée et voulue : le monde et l'homme ; il n'est pas, en quelque sorte, le télos immanent à cette réalité »*, KD IV/1, p. 51 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 50.

[142] KD IV/1, p. 225 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 215 : *« il ne se transforme pas en se donnant. Il ne fait que se manifester et se révéler également au dehors, dans le monde ; il ne fait qu'être dans le monde et pour le monde ce qu'il est déjà en lui-même et pour lui-même. Il se borne à être aussi dans le temps ce qu'il est dans l'éternité. Il est simplement dans notre bassesse ce qu'il est dans les lieux très hauts »*.

[143] KD IV/2, p. 32-33 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 31-32 : *« Nous avons affaire au commencement éternel de toutes les voies et œuvres de Dieu, lorsque nous avons affaire à Jésus-Christ – et même lorsque nous avons affaire à sa vraie humanité. L'humanité de Jésus-Christ n'est pas un "fait historique aléatoire" (zufällige Geschichtstatsache). Elle est l'évènement dans lequel s'est produit, au sein du temps, ce qui a été l'intention, la résolution et la volonté de Dieu de toute éternité »*.

[144] KD IV/1, p. 210-211 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 203.

[145] Il écrit aussi : *« La nouveauté – radicale ! – dans la nouvelle venue de l'homme Jésus notoirement mort sur la croix n'a pas été une prolongation de son existence qui s'est terminée… mais bien l'apparition de cette existence révolue dans la réalité de sa participation à la vie souveraine de Dieu, de son "éternisation" (Verewigung),* KD IV/3, p. 360 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 342.

[146] *« Dieu nous a aimés en lui de toute éternité et une fois pour toutes dans le temps »*, KD IV/2, p. 330 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 315.

l'éternité de l'acte salvifique de Dieu, l'éternité de la présence de l'homme véritable, l'éternité du choix que Dieu veut être pour l'homme et par conséquent révèle le dépassement de la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Dieu montre ainsi qu'il est éternellement historique et qu'il n'est pas étranger au temps ; au contraire, celui-ci lui appartient au même degré que l'éternité. Dieu est histoire en lui-même et ceci depuis toujours. C'est pourquoi, en parlant d'histoire, nous pouvons désormais parler et du temps et de l'éternité.

Les critiques vis-à-vis d'une telle conception du temps n'ont pas trop attendu pour se manifester. Parmi les plus anciennes, nous retrouvons celle de H. Zahrnt, qui estime qu'une telle manière de voir les choses ne laisse pas de place à une conception concrète de la réalité historique, mais plutôt à un monologue divin où Dieu parle seul dans une intemporalité abstraite[147]. Cette critique est reprise par R. Jenson[148] et par Gunton[149] qui estiment aussi, tous les deux, que c'est une conception intemporelle du temps qui donne l'impression que Barth n'accorde d'intérêt qu'à Dieu seul. Même quand il s'intéresse à l'homme, il le fait d'une manière inappropriée, à un tel point que Jésus-Christ est une image idéale et utopique plutôt qu'une réalité concrète et historique[150].

D'un autre côté, Pannenberg approuve pleinement cette manière de comprendre l'éternité qui n'est plus, à ce moment, en opposition avec le temps, mais plutôt en harmonie avec lui. Elle devient ainsi son fondement[151]. Il explique aussi que cette idée émane de la

---

[147] Zahrnt écrit : *« Comment peut-il se passer encore quelque chose dans l'histoire, si tout s'est déjà passé dans l'éternité ? L'éternisation de la Révélation divine conduit nécessairement à une intemporalité abstraite »*, Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*…, p. 148. Il écrit aussi un peu plus loin : *« Cette suppression de l'historicité de la révélation apparaît avec une netteté particulière dans l'enseignement de Barth sur l'Incarnation… Comme, à la différence du Nouveau Testament, il ne prend pas son point de départ dans l'histoire, dans l'évènement même de l'incarnation, pour conclure de là à la préexistence du Christ, mais qu'il part au contraire du parfait prétemporel, de la préexistence du Christ et en fait sortir tout le futur, le Christ est déjà également présent chez lui à toutes les étapes de l'histoire du salut, et l'incarnation n'est donc pas chez lui un évènement réellement nouveau, une nouvelle intervention de Dieu, le grand tournant de l'histoire, mais seulement un revêtement nouveau de ce qui existait déjà antérieurement. "Le Verbe s'est fait chair" signifie pour Barth "le Verbe a pris chair " »* (p. 149). Nous retrouvons, aussi, ce genre de critique chez Emile BRUNNER, *La doctrine chrétienne de Dieu…,* p. 345-376 et chez Gerrit C. BERKOUWER, *The Triumph of Grace…* p. 252-255. John Thompson prend le temps de répondre à Brunner et à Zahrnt en expliquant que, pour Barth, d'un côté tout se passe à partir de la croix et de la résurrection et non l'inverse, et d'un autre côté que la relation entre Dieu et l'homme Jésus fait sortir la divinité d'une relation à soi où Dieu se parle à lui-même, THOMPSON John, « Humanity of God…», p. 263-265. Alors que Barth en personne, dans KD IV, exprime son admiration (KD IV/2, p. X = *Dogmatique*, fasc. 20, p. XII-XIII et KD IV/2, p. 567 = *Dogmatique*, fasc. 21, p.136) et son désaccord (KD IV/3, p. 198-206 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 188-196) avec G. Berkouwer.

[148] Robert W. JENSON, *Alpha and Omega...*, 175 p. Cette position est reprise dans *God after God…,* p.123-156.

[149] Colin GUNTON, *The Barth Lectures…,* p. 199-200.

[150] Principalement, Colin GUNTON, *Becoming and Being*…, p. 185. Gunton considère qu'il ne s'agit pas nécessairement de l'intention de Barth, mais qu'une telle lecture est possible à cause de sa conception du temps, qui semble être, dans son rapport à l'éternité, assez ambigüe.

[151] Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique...*, t. 1, p. 523-526. Denis Müller est très proche de Pannenberg dans son analyse, Denis MÜLLER, *Karl Barth...,* p. 178-179. Pour plus de détails concernant le

conception plotinienne du temps qui a été adoptée par Barth à travers Boèce. Toutefois, il critique l'incapacité du théologien suisse de l'approfondir à partir de la Trinité[152]. McCormack explique, de son côté, que depuis les Pères de l'Église jusqu'à Barth, nous sommes en présence de trois manières de comprendre ce rapport éternité-temps. La première, qui est celle des Pères, conçoit l'éternité de Dieu en dehors du temps ; la deuxième, qui est celle de Hegel, confond l'éternité de Dieu avec le temps ; et puis la troisième, celle de Barth, comprend l'éternité de Dieu comme étant le fondement du temps[153]. Ce qui est, aussi, expliqué par Hunsinger quand il dit que, selon Barth, l'éternité est le temps de Dieu qui est à l'origine du temps de l'homme[154].

C'est cette manière de concevoir le rapport entre éternité et temps qui permettra d'aboutir à tout ce que nous avons déjà évoqué concernant la divinité de Dieu, l'humanité du Christ et la relation entre le Père et son Fils[155]. Cette relation spéciale du temps à l'éternité va, par conséquent, assurer les fondements de la nouvelle conception barthienne sur la divinité. Là encore, le théologien suisse tente de rester le plus fidèle possible aux Écritures. Il ne veut pas se perdre dans les méandres des concepts philosophiques du temps, même si ni Plotin ni le néo-platonisme de Boèce n'ont été écartés. Nous sommes en face d'un fait historique qui s'impose à nous et nous devons désormais le décrire, le raconter et surtout le vivre.

Conclusion

Dans la pensée barthienne de KD IV, la réalité de la chair occupe une place centrale et indispensable dans le développement christologico-trinitaire. C'est la preuve incontestable que l'action salvifique de Dieu n'est pas un mythe ou une simple spéculation métaphysique sans le moindre fondement réel, authentique et palpable. D'où, l'importance de l'enracinement de Jésus dans l'histoire de son peuple, qui se présente, d'après la première

---

rapport, chez Pannenberg, du temps à l'éternité nous renvoyons principalement à Olivier RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu…,* p. 239-250.

[152] Pannenberg écrit : *« La révision de l'opposition traditionnelle entre temps et éternité a été promue de façon particulièrement énergique par Karl Barth… Mais il manque ici le fondement trinitaire »,* Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*..., t. 1, p. 524. Nous venons juste de voir qu'une telle critique est totalement incorrecte. Pannenberg se sert exclusivement des premiers volumes de la *Kirchliche Dogmatik*, où le rapport Trinité-temps n'est pas encore pleinement pensé par Barth. Ce qui n'est pas le cas dans KD IV. D'ailleurs, Hunsinger montre bien, que même dans KD II/1, là où Barth traite explicitement de la question du temps, il y a un arrière fond trinitaire incontestable, George HUNSINGER, « Mysterium Trinitatis… », p. 186-209.

[153] Bruce L. MCCORMACK, « Seek God Where He May Be Found…», p. 274. Là encore, nous remarquons la distance entre Barth et Hegel. La différence de la conception du temps chez l'un et l'autre ne peut que les éloigner irrémédiablement.

[154] George HUNSINGER, « Mysterium Trinitatis… », p. 193.

[155] Denis Müller estime que c'est le renversement fondamental de la conception du rapport entre temps et éternité qui va devenir la signature de toute la théologie de Barth, Denis MÜLLER , *Karl Barth...,* p. 178.

alliance, comme un peuple pécheur existant sous le joug de la colère de Dieu. Par conséquent, la réalité concrète de l'existence charnelle et historique de Jésus représente un élément essentiel et obligatoire afin de comprendre l'agir de Dieu à travers son geste de salut qui est, pour Barth, fondateur de son être même. Ce qui rend indispensable la recherche des caractéristiques à partir desquelles l'homme Jésus a existé. Or, la Bible nous décrit que l'humanité du Nazaréen semble être beaucoup plus proche du monde de la divinité que de celui de l'humanité. Il est le seul à maintenir une relation singulière avec Dieu et le seul à pouvoir aller jusqu'au bout de la volonté du Père en lui obéissant jusqu'à la souffrance et la mort sur la croix. C'est pourquoi, selon Barth, jamais l'homme Jésus n'est « identique » à l'homme en général, mais il l'est par rapport au Fils éternel. Une différence qui le distinguera du reste de l'humanité et qui fera de lui l'homme véritable et élevé. Ce qui est une condition nécessaire pour introduire en Dieu les caractéristiques de l'homme, à l'instar des bassesses et de la petitesse, rendant ainsi le Dieu de l'Évangile différent des divinités païennes et surtout plus proche de la misère que l'être humain peut, éventuellement, expérimenter dans son quotidien. Cette distinction fera, aussi, de lui le seul et unique révélateur authentique de l'intériorité de la divinité et donc le seul et unique témoin véridique, celui qui nous montre concrètement la vie interne de Dieu. Toutefois, cette identification, et c'est ici que se trouve le mystère et le grand miracle, ne fait pas du Nazaréen l'égal de Dieu ou encore un être possédant la même essence que lui. Dieu demeure le Créateur et l'homme Jésus la créature.

Une telle pensée trinitaire, où l'homme Jésus existe depuis toujours, n'est possible qu'à travers une conception particulière du rapport éternité-temps. Là encore, Barth exprime le refus catégorique de la notion de l'éternité qui émane de la compréhension païenne de Dieu, où elle est neutre, stable, immobile et en opposition radicale au temps. Il lui préfère, largement, celle de la Bible, dans laquelle elle se trouve plutôt intégrée au temps et à l'espace et par conséquent à l'histoire. Ce qui fait de l'acte de l'incarnation un acte d'extériorisation de la relation entre le Père et le Fils, dévoilant au dehors l'histoire qui existe depuis toujours au-dedans, dans laquelle l'amour de Dieu se révèle éternel pour l'homme pécheur. Ainsi, ce rapport entre éternité et temps est le cœur et l'élément indispensable pour comprendre réellement la conception trinitaire de Barth, sa nouvelle pensée sur Dieu et la logique interne à l'action révélatrice de l'homme Jésus. C'est elle qui permet l'identification de l'homme Jésus, celui qui appartient au temps et à l'espace, au Fils divin, celui qui existe de toute éternité, et c'est elle qui permet, du coup, le dépassement de la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique. Mais aussi, et conjointement, elle permet la révélation de l'histoire commune qui existe depuis toujours entre Dieu et l'homme, et qui doit être encore achevée à

travers le temps qui est le nôtre. De ce fait, la compréhension de la vie trinitaire interne elle-même est liée à la vie humaine externe qui s'exécute dans le monde.

La révélation et la connaissance de Dieu dépendent de la relation du Fils au Père, mais aussi et en même temps de la relation du Fils au monde. Or, nous avons tout au long de notre travail, montré comment la participation de l'être humain à Dieu changeait toute la structure de la divinité, en tant que telle. Nous allons maintenant voir de plus près, l'autre face de cette même médaille, c'est-à-dire comment la relation de Jésus-Christ au monde, à travers cette histoire commune entre Dieu et l'homme, implique la connaissance et la révélation de l'être de Dieu et par conséquent la relation même entre le Père et son Fils. Notre propre rapport à la personne de Jésus-Christ devient à ce moment un élément fondamental de notre connaissance de la vie interne de Dieu.

TROISIÈME PARTIE
LA RELATION FILS-MONDE : L'HORIZON DE LA RÉCONCILIATION

La préoccupation majeure de Barth, tout au long de KD IV et dans son élaboration christologico-trinitaire, était de maintenir une relation inséparable entre Dieu et l'homme. C'est ainsi qu'il montra la direction à prendre dès les premières lignes de son quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik*, où le centre de tout le travail était, bel et bien, « l'alliance réalisée dans l'œuvre de la réconciliation »[1]. C'est pourquoi, en parlant de la Trinité ou de la relation entre le Père et son Fils, il n'est pas possible de ne pas aborder le rapport au monde, grâce à quoi cette relation s'explique. Il y a, dans la pensée barthienne, un important lien et une réelle interdépendance entre l'histoire divine et l'histoire du monde, entre la vie de Dieu et la vie de l'homme et surtout entre les relations trinitaires *ad intra* et les relations *ad extra*. Au cœur de toutes ces relations se trouve la personne unique de Jésus-Christ, qui va rendre possible et envisageable la réalisation et l'exécution de cette œuvre réconciliatrice. Lui et lui seul existe en Dieu, dans le monde et dans les deux à la fois. Il est celui qui met au cœur de l'humanité la plénitude de la divinité et au sein de la divinité l'humanité tout entière, sans la moindre exception.

Nous avons déjà mis en relief, dans la première et de la deuxième partie de notre travail, comment Jésus-Christ introduit les caractéristiques humaines au sein de Dieu et quelles sont les conséquences qui en découlent sur sa propre vie intime. Il nous reste maintenant à voir comment cette même divinité agit dans l'humanité à travers le monde, l'Église et le chrétien, et surtout quelles sont les répercussions de cette action sur la Trinité elle-même, principalement par la participation de l'homme à l'intériorité de Dieu. Ainsi, le plan de cette troisième partie comportera trois chapitres. Dans le premier, nous verrons d'abord comment Barth pense le passage du salut de Dieu à notre domaine, pour ensuite mettre en lumière la manifestation de ce salut dans le monde. Dans le deuxième, nous aborderons cette même manifestation mais par le chrétien dans sa dimension ecclésiale et individuelle, pour enfin arriver au dernier chapitre dans lequel nous examinerons la question même de la Trinité : le premier point sera consacré à l'Esprit-Saint alors que le second traitera du rapport Trinité immanente et Trinité économique.

[1] KD IV/1, p. 1 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 1.

SIXIÈME CHAPITRE

CHRIST *EN* NOUS

Dans le premier chapitre de cette dernière partie, nous verrons de plus près comment et pourquoi l'agir salvifique de Dieu touche le domaine de l'être humain. C'est-à-dire, comment Jésus-Christ se manifeste dans le monde et pour le monde. Un premier point sera destiné à éclairer le processus du passage du salut de Dieu vers l'être humain : nous expliquerons d'abord comment Barth envisage la relation entre l'histoire de Dieu et celle du monde, puis nous mettrons en lumière les fondements de cette relation en faisant appel à l'idée de l'analogie et de la récapitulation. Un second point sera consacré au salut du monde, c'est-à-dire à la « zone extérieure », où nous verrons, d'abord la manifestation de l'action salvifique du Christ à travers le monde, ensuite la compréhension barthienne du péché, et enfin l'importance du monde dans KD IV.

6.1. Le salut de Dieu

6.1.1. Histoire de Dieu, histoire du monde

En introduisant le temps en Dieu même et surtout en insistant sur l'existence de l'histoire dans l'intériorité de la divinité à partir de la notion de la « vie » et de son rapport intrinsèque à la conception biblique d'un Dieu vivant, Barth montre que le passage à l'être humain en général devient possible, par l'intermédiaire de Jésus-Christ qui vit[1]. Cette notion de « vie » qui se trouve en commun en Dieu et en l'homme et qui fonde l'histoire de Dieu et celle de l'homme, est ce nœud qui permettra la concrétisation et surtout la communion de l'histoire divine et de l'histoire humaine[2]. Ce nœud qui existe déjà de toute éternité, comme

[1] Nous avons déjà exposé, au troisième chapitre, cette notion de « vie », son importance dans la pensée trinitaire de Barth et surtout son rapport très étroit à la résurrection. On ne peut pas évoquer la question de la vie sans son lien intrinsèque au jour où Jésus est ressuscité. C'est ce jour-là qui rend possible de parler de la vie et surtout de tout fonder à partir d'elle. Barth écrit : *« Le fait que le Christ ressuscité ne meurt plus et que la mort n'a plus de pouvoir sur lui implique précisément que la vie qu'il a vécue, les paroles qu'il a prononcées et les actes qu'il a accomplis des bords du Jourdain jusqu'à Golgotha sont devenus actuels – que son être d'homme souffrant et mis à mort est devenu et est comme tel son être éternel, présent chaque jour dans le temps qui est le nôtre »,* KD IV/1, p. 345 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 330.

[2] Pour plus de détails concernant la possibilité, dans la pensée barthienne de KD IV, du passage de la christologie à l'anthropologie, c'est-à-dire le passage du domaine de Dieu à notre propre domaine, nous renvoyons à Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 280-314. Bourgine explicite l'importance dogmatique, chez Barth, de ce passage et surtout son ancrage trinitaire.

nous venons de le voir au chapitre précédent, passe à notre monde grâce à l'acte d'extériorisation qu'accomplit le Fils en s'incarnant. Ainsi, la relation éternelle entre Dieu et l'homme devient concrète dans le temps qui est le nôtre, grâce à la personne de Jésus-Christ, qui reflète au dehors ce qui se passe au for interne de Dieu[3]. Par conséquent, l'histoire éternelle de Dieu et de l'homme se manifeste et se révèle dans le temps à l'humanité tout entière et montre ainsi ce qui se passe au cœur de la divinité :

« Et son parler, son faire, et son action au dehors (nach aussen) consistent en ce qu'il fait participer le monde et l'homme qu'il a créé à l'histoire (Geschichte) à laquelle il est Dieu. Cela signifie que l'œuvre de la création devient un reflet (Abbildung), le vis-à-vis (Gleichnis) du Créateur et de la créature une parabole, et la dualité de l'existence de l'être humain une image (Bild) de la vie interne (inneren Leben) de Dieu lui-même »[4].

Entre Dieu et l'homme, il y a deux histoires si différentes, si opposées et pourtant inséparables et indissociables. Elles forment toutes les deux une unité à ne pas séparer et à ne pas diviser, mais aussi à ne pas confondre et à ne pas mélanger. Là encore, nous sommes en présence de la force de la pensée chalcédonienne qui unit les contraires et les opposés. Ce qui se passe à l'intérieur même de la personne de Jésus-Christ, cette histoire entre la divinité et l'humanité, comme nous l'avons déjà décrite, et qui est l'image et le reflet de l'histoire entre le Père et le Fils, renvoie, en même temps, à l'histoire beaucoup plus générale de Dieu et de l'être humain. C'est uniquement la personne de « Jésus-Christ qui vit » et l'histoire de sa nature divine et de sa nature humaine qui peut exécuter ce passage. C'est Jésus-Christ et lui seul, à cause de ce qu'il est : vrai Dieu et vrai homme, qui va pouvoir communiquer au monde ce qui se déroule dans l'intériorité de la divinité.

Nous avons déjà souligné, en parlant de la relation du Père à son Fils, mais surtout en développant la question de l'histoire en Christ, de son essence divine et de son essence humaine, qu'il y a un sens irréversible de l'histoire. C'est toujours Dieu qui prend l'initiative d'entrer en relation avec l'être humain et c'est donc lui qui décide de commencer une histoire avec le monde et juge bon de se délimiter par rapport à lui : « Dieu entend non seulement faire de l'homme son serviteur, son ami et son enfant, c'est-à-dire un partenaire fidèle de l'alliance, mais, de plus et en tout cela, il daigne commencer une histoire avec lui, parce qu'il a une

[3] Nous verrons au dernier chapitre que c'est la force de l'Esprit qui rend possible l'extériorisation de ce qui est l'essence même de Dieu et qui fait en sorte que la relation de l'humain à Jésus-Christ soit en rapport très étroit avec la relation que possède le Père vis-à-vis de son Fils.
[4] KD IV/1, p. 222 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 214.

intention à son égard »[5]. Ce rapport entre l'histoire de Dieu et l'histoire de l'homme n'est compréhensible que dans le lien à Jésus-Christ et à l'histoire qui existe en lui ; autrement dit, la compréhension de Chalcédoine et son dépassement. C'est la sortie du statisme et de l'immobilisme qui représente le schéma à partir duquel notre théologien va penser la relation entre l'histoire de Dieu et celle du monde. Ce sont deux histoires totalement différentes et contradictoires et pourtant toujours unies, inséparables et possédant un sens bien précis et bien délimité de leur relation.

C'est Dieu, et uniquement lui, qui décide d'entrer en communion avec l'humanité, et donc son histoire à lui est toujours première chronologiquement et supérieure ontologiquement, tout à fait à l'image de ce qui se passe en Jésus-Christ dans cette unité de la nature divine et de la nature humaine. En Christ, nous sommes en présence d'une unité inséparable entre Dieu et l'homme ; cependant jamais l'homme ne sera confondu avec la divinité, il est toujours inférieur et vient en second. Il en est de même pour la relation entre Dieu et l'homme. L'éternelle histoire commune entre eux ne fera jamais confondre les deux et surtout gardera chacun à sa place. Dieu est le Créateur et l'homme la créature :

« Dans l'incarnation, Dieu fait participer le monde et l'humanité à l'histoire de la vie interne de sa divinité, au mouvement dans lequel il est éternellement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire le Dieu un, unique et véritable. Or, cette participation du monde à l'être même de Dieu, implique nécessairement la participation de Dieu à l'être du monde, ce qui signifie que l'histoire de Dieu se déroule désormais comme une histoire du monde, et qu'ainsi elle se trouve soumise à toutes les tares et à tous les dangers de cette histoire »[6].

En entrant dans le temps de l'humanité, Jésus-Christ extériorise l'histoire de Dieu et révèle qu'elle est de toute éternité une histoire en commun avec sa propre créature[7]. Il est le garant et le lien entre l'histoire qui se déroule en Dieu lui-même, dans l'éternité de son

[5] KD IV/1, p. 120 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 115.
[6] KD IV/1, p. 236 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 227. Barth écrit aussi : *« Sa vie est son existence de vrai Fils de Dieu qui, comme tel, est aussi le vrai Fils de l'homme. Cela signifie : elle est la vie vécue dans l'alliance avec l'homme, que Dieu a non seulement fondée, mais qu'il a lui-même accomplie (vollzogenen) par sa grâce toute-puissante – et cela en plein milieu de l'histoire humaine, en plein milieu des nombreuses histoires de tous les autres hommes… Plus encore : elle est vécue comme une vie divine, comme la vie divine du Fils aimé du Père »*, KD IV/3, p. 117-118 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 114.
[7] Dès les premières pages de KD IV, Barth avait insisté sur cette histoire en commun entre Dieu et l'homme : *« Dieu ne veut pas être sans nous, mais il agit de telle sorte que son être, sa vie et son faire incomparables soient inséparables de notre propre être, de notre propre vie et de notre propre faire. Autrement dit, il ne veut pas que son histoire soit uniquement la sienne, ni que notre histoire soit uniquement la nôtre, mais il entend que l'une et l'autre soient une histoire commune. Nous avons ainsi rappelé la vérité particulière qui se trouve au centre même du message chrétien »*, KD IV/1, p. 5-6 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 6.

existence et l'histoire qui se déroule dans le monde à travers le temps et l'espace. De ce fait, il y a une réelle connexion et une solide relation entre ce qui se passe en Dieu, son histoire et son agir, et, ce qui se passe dans le monde. Dans la personne même de Jésus-Christ, l'histoire entre le Père et son Fils l'homme Jésus peut désormais se déployer dans le monde et par conséquent, le domaine de l'humanité devient nécessaire à la compréhension même de la Trinité. Jésus fait passer à nous ce qui est initialement propre à Dieu, tout à fait comme il fait passer à Dieu ce qui est originairement propre à nous. Ainsi, parler de la relation réciproque entre Dieu et le monde devient essentiel et inévitable pour mieux saisir la relation entre le Père et son Fils.

6.1.2- À l'image de Dieu

L'unité qui existe entre l'histoire de Dieu et celle de l'homme produit une similitude avec la logique relationnelle qui existe entre le Fils et son Père d'un côté et entre le Fils et le monde d'un autre côté, car pour Barth, la structure qui fonde l'histoire du salut trouve son origine dans l'être même de Dieu. Il n'hésite pas à écrire : « Il est clair que les linéaments, la structure et la "pragmatique" de l'histoire du salut rappellent l'essence trinitaire de Dieu »[8]. De plus, il ne s'agit pas d'une simple symbolique dans laquelle s'exprime une histoire mythologique vide de sens, mais plutôt d'un vrai rapport et d'une histoire authentique et réelle qui se déroule effectivement et d'une façon concrète et tangible. Ce qui se passe entre Jésus-Christ et l'homme est la vie qui se déroule en Dieu lui-même, l'histoire entre le Père et son Fils :

« Non, ce qui est intéressant c'est que nous sommes objectivement devant ce mystère : dans ce qui se passe entre l'homme Jésus et nous lorsque nous devons et nous pouvons être des chrétiens, Dieu lui-même vit – non pas une vie qui lui serait étrangère, mais sa vie la plus intime : le Père vit avec le Fils, et le Fils avec le Père – dans le Saint-Esprit qui est lui-même Dieu, l'Esprit du Père et du Fils. Le Dieu vivant est ce Dieu-là. Et c'est comme tel qu'il est parmi nous et avec nous… Au centre même de l'histoire qui se produit ici, c'est à Dieu lui-même que nous avons affaire sans aucune ambiguïté ni réserve »[9].

[8] KD IV/2, p. 378 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 361.
[9] KD IV/2, p. 382 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 364. Nous aborderons la question du Saint-Esprit et de son rôle au dernier chapitre.

Nous avons déjà l'habitude de rencontrer ce fameux *« nein »* de Barth, qui n'a pas cessé de nous accompagner tout au long de notre travail et qui se manifeste principalement lorsqu'il s'agit d'une position importante, originale et surtout qui va à l'encontre et à l'opposé des idées et de l'enseignement en vigueur. Le premier mot du texte, indique donc, sans équivoque, la direction à suivre : le réel changement dans la compréhension de la conception divine réside dans cette unité inséparable de l'histoire de Dieu et de celle de l'homme, où la divinité elle-même, dans ses trois modes d'être, vit totalement dans l'histoire qui se noue entre l'homme et Dieu.

Nous voilà en face du plus grand mystère, celui qui est le plus important, celui qui se trouve au cœur de notre vie et au cœur de notre compréhension même de la divinité. La notion de la « vie » est essentielle, comme nous l'avons déjà noté. Grâce à elle, Barth quitte définitivement le terrain de la métaphysique, de la spéculation et de l'être suprême, neutre, statique, sans saveur, sans odeur et sans couleur pour passer à la conception biblique du Dieu vivant, celui qui possède une histoire et surtout celui qui la transmet et la communique. Cette expression scripturaire du Dieu vivant est le fondement de l'élaboration et de la compréhension d'un Dieu histoire, évènement et agir. C'est elle qui se trouve à la racine du changement de l'idée de Dieu et c'est elle qui est la raison d'être d'une nouvelle pensée sur la divinité. Elle permet aussi et principalement de penser l'inséparabilité du lien entre Dieu et le monde.

Le théologien suisse fait un pas supplémentaire et explique davantage cette ressemblance entre l'histoire qui se déroule entre le Père et son Fils et celle qui se produit entre Jésus-Christ et l'être humain : « Le problème de l'histoire entre l'homme Jésus et nous-même se pose, au niveau terrestre, dans le champ de l'histoire humaine en général, sous la forme d'un problème de distance et de confrontation *(der Distanz und des Gegenübers),* de rencontre et de partenariat *(der Begegnung und der Partnerschaft)* »[10]. Deux remarques préliminaires sont nécessaires avant d'aller plus loin. Premièrement, la relation entre Dieu et l'homme se concrétise par le truchement de l'humanité de Jésus. C'est grâce à l'homme royal qu'il est possible d'entrer en rapport avec la divinité, car c'est lui, et seulement lui, qui est en même temps à notre image et différent de nous : il est celui qui nous ressemble tout en étant identique au Fils de Dieu. Par conséquent, c'est la relation entre l'homme en général et l'homme royal qui est à l'image[11] de la relation entre le Père et le Fils. C'est l'humanité de ce

[10] KD IV/2, p. 382 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 364.
[11] En parlant de l'image de Dieu, il ne s'agit pas de l'homme à l'image du Créateur, mais plutôt de la relation de l'homme à Dieu qui est une image de la relation du Fils à son Père. C'est principalement en KD III que Barth

dernier qui rend envisageable la proximité et la similitude. Deuxièmement, l'histoire entre nous et Jésus de Nazareth est pensée dans la logique chalcédonienne. C'est-à-dire, entre l'homme royal et l'homme en général existe une ressemblance et une distance tout comme entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme[12]. C'est encore une fois au moyen du vocabulaire revisité de Chalcédoine que Barth pourra rapprocher ce qui, au départ de sa pensée, était encore inconciliable.

Cependant, et ce qui est le plus important, ce qui se trouve au plein centre de notre propos, c'est que ces quatre termes qui définissent la relation entre l'homme d'une part et Jésus de Nazareth d'autre part, sont des caractéristiques de l'être même de Dieu, ceux qui se trouvent au cœur de la propre relation entre le Père et le Fils : « Dieu qui agit et se révèle par le Saint-Esprit entre l'homme Jésus et nous autres, les hommes, est le Dieu vivant et comme tel notre Dieu – qui se tourne vers nous tel qu'il est, et non pas sous un masque où il serait différent – parce que la distance et la confrontation, la rencontre et la participation existent d'abord en lui : parce que c'est en lui que se trouve la forme éternelle *(die ewige Gestalt)* du problème que cela se pose, ainsi que la forme éternelle *(die ewige Gestalt)* de sa réponse et de sa solution »[13].

La relation entre l'humanité et la divinité est pensée à partir de l'union entre l'essence humaine de Jésus-Christ et de son essence divine. Le concile de Chalcédoine avait déjà défini cette union par quatre caractéristiques opposées dans lesquelles l'unité et la différence sont maintenues. Barth se sert volontiers de ce langage, tout en l'interprétant d'une façon totalement nouvelle et surtout en se détachant de l'influence de la philosophie grecque. Il se base ainsi sur l'héritage qui le précédait tout en lui octroyant une autre signification. Mais en plus, Barth va penser la relation intratrinitaire et la relation entre Dieu et l'homme selon cette même logique chalcédonienne. De cette manière, sa pensée est réellement christocentrique, dans le sens où la relation Père-Fils et la relation Dieu-humanité possèdent les mêmes caractéristiques que celles qui sont utilisées pour exprimer l'histoire entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Du coup, les particularités qui déterminent l'histoire de la personne de Jésus-Christ sont les mêmes qui déterminent l'histoire entre le Père et son Fils et l'histoire entre l'homme royal et l'homme en général.

évoque la question de l'homme à l'image de Dieu, où il construit les relations intrahumaines à l'image des relations intratrinitaires. Pour approfondir la question, nous renvoyons à Gilbert WIDMER, « L'homme créé à l'image de Dieu… », p. 219-237 et à LeRon F. SHULTS, « Constitutive Relationality in Anthropology and Trinity… », p. 304-322.

[12] Pour plus de détails à ce propos, nous renvoyons au quatrième chapitre.

[13] KD IV/2, p. 383 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 365.

Deux directions sont ainsi présentes au cœur de ces trois histoires qui s'enchevêtrent. D'un côté, il y a la distance et donc la différence et la dissemblance, et de l'autre la rencontre, l'unité et surtout la participation. En ce qui concerne la distance, nous avons déjà amplement signalé, au second chapitre, qu'il existe en Dieu lui-même des hauteurs et des bassesses qui représentaient, pour Barth, une idée essentielle et nécessaire dans sa nouvelle compréhension de la divinité et qui renvoyaient à cet élément de distinction et de différence entre le Père qui envoie et le Fils qui obéit en s'abaissant jusqu'à la mort sur la croix. Nous avons aussi précisé qu'il s'agit bien de l'élément principal qui séparait, dans la conception trinitaire de Barth, le mode d'être du Père de celui du Fils, prouvant ainsi le non fondement de toute accusation modaliste à son encontre. Nous avons de même expliqué, au quatrième chapitre, que les notions de distance et de confrontation exprimaient la différence ontologique dans l'histoire qui se déroulait en la personne de Jésus-Christ entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, et que cette confrontation reflétait la distance originelle qui se trouve en Dieu lui-même[14]. Ainsi, la distance qui existe au cœur de la divinité, entre le Père et son Fils, qui se concrétise par la confrontation[15] entre l'essence divine et l'essence humaine en Jésus-Christ, se déploie dans la différence qui existe entre l'homme royal et l'homme en général.

Il s'agit de la même chose concernant la rencontre et la participation. Là encore, nous avons vu dans la première partie que la notion de participation représente l'élément fondamental indiquant la nature de la relation entre le Père et le Fils[16]. Cette rencontre se réalise, aussi, dans la personne même de Jésus-Christ, où la nature divine participe à la nature humaine formant ainsi une histoire d'abaissement et d'élévation. De ce fait, la participation qui se trouve en Dieu et qui se réalise dans la personne de Jésus-Christ, se déploie, là encore, dans la relation entre l'homme Jésus et l'homme en général :

« L'histoire qui, en plein milieu de l'histoire terrestre et humaine, se déroule d'abord et essentiellement entre Jésus et nous, est la représentation, le reflet et la correspondance

[14] Parmi les passages qui peuvent résumer notre propos, nous signalons le suivant : *« Dans tout ce qu'elle a d'énigmatique, de paradoxal, l'existence de Jésus-Christ est la représentation, le reflet et la correspondance de la vie de Dieu lui-même. Elle n'est qu'une correspondance dans la mesure où celle-ci se produit dans la vie humaine du Fils de Dieu qui, comme telle, ne peut qu'attester la vie de Dieu – mais elle est une correspondance véritable, fidèle, complète, dans la mesure où la vie humaine du Fils de Dieu, c'est-à-dire l'homme Jésus de Nazareth qui suit la voie de l'obéissance, est le témoin direct et parfait de la propre vie de Dieu » »*, KD IV/2, p. 392 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 374.

[15] Nous avons aussi précisé qu'il s'agit d'une confrontation efficace entre la nature divine et la nature humaine.

[16] Sans reprendre le développement effectué au troisième chapitre, nous rappelons que l'être même de Dieu est, pour Barth, une histoire en partenariat : *« Cette histoire en partenariat est la vie de Dieu qui précède et domine toute vie créée »*, KD IV/2, p. 385 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 367. Pour plus de détails, voir Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*…, p. 328-336.

(Darstellung, Abbildung und Entsprechung) de la vie de Dieu lui-même, son automanifestation et son autorévélation »[17].

Nous sommes donc en face d'une première histoire originelle qui se déroule à l'intérieur même de la divinité entre le Père et le Fils et se caractérise par un moment de distance et un autre de rencontre. Ce sont réellement deux évènements contradictoires et opposés. Entre le Père et le Fils existe un « abîme »[18] et une « participation », une distance et une proximité, une confrontation et une relation, une différenciation et une unité. Cette même histoire originelle se concrétise en la personne même de Jésus-Christ, entre l'histoire d'abaissement du Fils de Dieu et celle de l'élévation du Fils de l'homme, mais aussi, dans la rencontre entre Jésus de Nazareth et l'être humain. Pour Barth, l'histoire qui se trouve en Christ représente, reflète et correspond à celle qui se trouve entre le Père et le Fils, et l'histoire qui se déroule entre l'homme royal et l'homme en général représente, reflète et correspond, aussi à son tour, à cette même histoire intratrinitaire[19].

Ceci dit, il y a une importante distinction à signaler. L'histoire entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme « est une correspondance véritable, fidèle et complète »[20] de la relation intradivine, ce qui n'est pas du tout le cas de l'histoire de la relation de Jésus et de l'être humain. Autrement dit, l'histoire en Jésus-Christ est une image authentique, fidèle et réelle de ce qui se passe en Dieu lui-même, alors que l'histoire entre l'homme en général et l'homme véritable ne peut pas être une image à l'identique de l'être même de Dieu. Elle n'est qu'une image qui renvoie à l'intériorité de la divinité, sans jamais prétendre la représenter ou même la refléter d'une façon totale et absolue. Elle ne le fait que d'une manière indirecte[21]. Or, le vrai problème et la vraie distinction entre l'histoire en Jésus-Christ et l'histoire de sa relation à l'être humain réside dans la différence entre l'homme royal et l'homme en général.

[17] KD IV/2, p. 383 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 370.
[18] Nous avons insisté sur ce terme tout au long de notre travail, surtout quand il s'agissait de montrer la différence entre le Père et le Fils et entre l'essence divine de Jésus-Christ et son essence humaine.
[19] Il est évident que nous retrouvons ici la fameuse *« analogia relationis »*, par laquelle Barth construit les relations intrahumaines à l'image de sa conception des relations intratrinitaires. Toutefois, nous n'utilisons pas cette expression, parce qu'elle ne se trouve nulle part mentionnée dans KD IV et que dans l'entièreté de la *Kirchliche Dogmatik* elle n'est reprise que deux fois et ce dans le même volume. D'abord : KD III/2, p. 263 = *Dogmatique*, fasc. 11, p. 238 où Barth écrit : *« C'est ainsi que le Père et le Fils se reflètent en l'homme Jésus et ses semblables. On ne saurait indiquer plus clairement qu'on ne le fait ici, l'*analogia relationis*, et par conséquent l'*imago Dei*, au sens fondamental, c'est-à-dire christologique, du concept ».* Et ensuite : KD III/2, p. 390-391 = *Dogmatique*, fasc. 11, p. 350. Par ailleurs, le rôle premier de cette analogie consiste à penser les relations en société, ce qui nous éloigne considérablement de notre travail. Pour approfondir la notion de l'*analogia relationis*, nous renvoyons à Henry CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde…,* p. 186-205, à Daniel J. PRICE, *Karl Barth's Anthropology…,* p. 130-161 et surtout à Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations…,* 440 p.
[20] KD IV/2, p. 392 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 374.
[21] KD IV/2, p. 378 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 361.

Contrairement à l'homme Jésus, l'être humain ne forme pas une unité de personne avec le Fils de Dieu, alors que ce dernier, en Jésus-Christ, constitue une seule et même personne inséparable et indissociable avec le Fils de l'homme, même s'ils ne sont pas à confondre ni à mélanger : l'histoire entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme est l'histoire d'un seul et même sujet, alors que l'histoire entre l'homme royal et l'homme en général ne l'est pas.

Seul Jésus-Christ peut prétendre vivre réellement, totalement et absolument l'histoire du Père et du Fils de Dieu d'une part et l'histoire entre le Fils de l'homme et l'homme en général d'autre part[22]. Seul Jésus-Christ possède en lui d'une manière unie, indissociable, consubstantielle et inhérente à son être, la relation Père-Fils de Dieu et la relation Fils de l'homme-homme. Le Christ assume en sa propre personne la distance qui existe entre lui et le Père et la distance qui le sépare de l'homme, et en même temps, la participation qui se trouve entre lui et le Père et celle qui le lie à l'homme. C'est pourquoi, Jésus-Christ vit en lui et l'histoire de Dieu et l'histoire de l'homme, mais surtout et principalement leur histoire commune. En Jésus-Christ, et uniquement en sa propre personne, nous pouvons penser et concevoir le lien et la ressemblance entre l'histoire qui se trouve en Dieu entre le Père et son Fils et l'histoire qui se trouve dans le monde entre le Fils et l'homme. Jésus-Christ vit pleinement l'histoire *ad intra* et l'histoire *ad extra* et touche ainsi, en son être-en-action, l'entièreté de l'histoire entre Dieu et l'homme.

6.1.3. Tout récapituler en Christ

À cause donc de la différence entre l'homme royal et l'homme en général, l'histoire entre Dieu et l'homme doit impérativement être vécue, d'abord, en Christ. Étant donné l'incapacité de l'être humain de refléter réellement et véritablement l'être même de Dieu et étant donné que Jésus de Nazareth est le seul à pouvoir vivre la totalité et l'absoluité de l'union à Dieu, il devient ainsi important voire nécessaire de mettre l'accent, en accord avec les attestations bibliques[23], sur le caractère unique, universel et définitif de l'accomplissement

[22] Balthasar attire particulièrement l'attention sur cette idée. La relation entre Jésus et son Père ne peut, en aucun cas, être similaire à la relation entre l'homme en général et Dieu. Il écrit : *« la relation de la nature humaine à Dieu n'est certes pas identique à la relation de Jésus à son Père, mais elle n'est pas explicable sans celle-ci. L'histoire humaine n'est donc certes pas en soi "humano-divine" ou "histoire originelle" mais elle trouve son fondement en celle-ci »,* Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth…,* p. 188-189. Texte mentionné en partie au cinquième chapitre.

[23] Les références bibliques sur ce thème ne manquent pas. Parmi les plus importantes : Hébreux 13, 8 : *« Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera pour l'éternité »*, mais aussi Colossiens 3, 3 : *« Vous êtes mort en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ votre vie, paraîtra, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en pleine gloire »*. La liste est assez longue, voir KD IV/1, p. 324-327 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 310-312.

historique de la rencontre, en Jésus-Christ, de la divinité et de l'humanité. Jésus réalise dans sa propre vie l'histoire du salut accompli par Dieu en faveur de l'homme, une fois pour toutes, d'une façon définitive et non réitérable[24]. Jésus de Nazareth a eu une seule vie et une seule histoire, et c'est dans cette unique existence qu'il exécutera l'évènement du salut entre Dieu et l'homme. En d'autres termes, la confrontation et la distance, la rencontre et la participation entre la divinité et l'humanité sont entièrement et indubitablement vécues en la personne historique de Jésus-Christ une seule et unique fois, qui vaut pour tous les âges et toutes les époques : « Si le "Dieu avec nous", centre du message chrétien, signifie qu'il y a un lien entre Dieu et l'homme, il implique par là même que leur coexistence a un caractère spécifique : celui d'un évènement unique, qui ne se produit pas toujours et partout, mais dans un hic et nunc sans pareil, et qui dans sa singularité même, vaut pour tous les temps et tous les lieux »[25].

Il y a un deuxième problème. La différence, aujourd'hui, entre l'homme royal et l'homme en général n'est plus uniquement une différence ontologique, mais elle est aussi d'ordre chronologique. Si c'est la notion de vie qui permet à Barth de faire le passage à l'histoire de l'humanité, cette notion, à elle seule, ne résout plus le problème de la distance qui existe désormais entre le Jésus historique et notre propre existence historique actuelle[26]. Il y a un fossé spatio-temporel qui sépare notre vie présente de celle de Jésus de Nazareth. C'est pourquoi, selon notre auteur, l'action unique, définitive et non réitérable du salut, accomplie par Jésus-Christ à une époque précise et en un lieu bien défini, ne peut pas concerner

[24] Benoît Bourgine attire particulièrement l'attention sur ce côté *« inclusif »* de l'histoire de Jésus-Christ dans ce processus de passage du salut à l'être humain : Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 293-298. Voir aussi G. Hunsinger qui écrit : *« L'histoire de chaque être humain est considérée comme incluse dans celle du Christ »*, George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth…,* p. 108.

[25] KD IV/1, p. 6 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 7.

[26] C'est la question qui fut posée par Lessing et à laquelle Barth semble être assez attentif. La réponse de notre auteur est entièrement dépendante de cette préoccupation de l'écrivain allemand. Parmi les textes les plus significatifs nous citons : *« Tout cela parce que nous sommes à même de nous tenir pour excusés et mis à couvert, étant donné "le large, l'abominable fossé" de la distance temporelle ! Tout cela à cause de l'existence de la fameuse question de Lessing ! Il est compréhensible que nous ayons le plus grand intérêt à nous représenter notre relation à Jésus-Christ comme une relation historique, c'est-à-dire indirecte, comme celle d'un simple souvenir. Nous avons besoin de pouvoir mettre en question et discuter cette relation. Nous avons besoin de prendre conscience de la distance historique que représente les 1900 ans qui se sont écoulés depuis l'évènement attesté par le Nouveau Testament, nous avons besoin de nous livrer, à ce propos, à des considérations historiques neutralisantes, portant sur l'information, la tradition et la prédication qui nous relient sans doute à cet évènement, mais qui nous en séparent aussi ; nous avons besoin de nous poser la question de la véracité et de la crédibilité des gens par le truchement desquels nous le connaissons »*, KD IV/1, p. 321 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 307. Nous signalons que, pour Zahrnt, Barth n'a strictement pas répondu à cette question de Lessing : *« Barth n'a jamais abordé sérieusement la question de Lessing qui donne jusqu'à ce jour tant de souci à la théologie moderne : comment peut-on combler aujourd'hui la distance historique, "le fossé effrayant" des 1900 ans qui séparent la Révélation et la prédication actuelle ? Ce n'est pour lui qu'une fausse question, une question technique, qui n'a rien d'une vraie question spirituelle ou théologique. La question de Lessing n'a d'intérêt à ses yeux que parce qu'elle exprime le mouvement de fuite de l'homme »*, Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu…,* p. 155.

uniquement la personne même du Nazaréen, mais doit nécessairement atteindre toute personne humaine. Jésus-Christ vit en sa propre personne l'histoire de toute personne à travers tous les âges et tous les lieux. Jésus-Christ récapitule dans sa propre vie l'histoire de chaque personne dans sa propre singularité et par conséquent de l'humanité dans sa totalité ; il vit ainsi non seulement l'histoire tout entière de Dieu mais aussi et surtout l'histoire de tout homme et de tous les hommes. De cette manière, le Christ vit dans sa propre vie, à la place de tous et pour chacun, les deux moments fondamentaux de l'histoire entre Dieu et l'homme, à savoir le moment de la distance qui renvoie à la damnation par l'évènement de la mort sur la croix, et le moment de la participation qui renvoie au salut par l'évènement de la résurrection. C'est dans ce sens-là que nous utilisons ce terme de récapitulation[27] :

« C'est dans sa conversion à lui que nous sommes engagés. C'est dans sa naissance d'en haut, dans le mystère et le miracle de Noël, que nous sommes nés de nouveau, régénérés. C'est dans son baptême au Jourdain que nous sommes baptisés de Saint-Esprit et de feu. C'est dans sa mort en croix que nous sommes morts en tant qu'hommes anciens – et c'est en sa résurrection, dans le jardin de Joseph d'Arimathée, que nous sommes ressuscités en tant qu'hommes nouveaux »[28].

Par sa propre vie, Jésus-Christ ne récapitule pas uniquement l'histoire du salut d'une manière générale mais l'histoire du salut de chaque être humain. Toute personne vit, dans la vie du Nazaréen, tous les évènements de la réconciliation entre Dieu et l'homme : Jésus vit en lui notre propre histoire salvifique. C'est pourquoi, pour Barth, la justification[29], la

[27] L'expression "récapitulation en Christ", ou son équivalent, n'est pas utilisée, telle quelle, par Barth. Toutefois, il utilise la réalité récapitulative de l'histoire de Jésus-Christ. Celui-ci vit en lui la damnation et le salut de tout homme. Cette conception est très ancienne dans la tradition chrétienne et trouve son fondement dans les Écritures elles-mêmes, particulièrement chez saint Paul (Rm 13,9 et Ep 1, 10). Bernard Sesboüé nous donne un large aperçu sur l'origine scripturaire de ce terme, de son utilisation dans la tradition chrétienne primitive et surtout de son élaboration dans la pensée d'Irénée de Lyon, Bernard SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ…,* 231 p. La similitude de la démarche barthienne avec le développement d'Irénée est, par ailleurs, assez remarquable. Parmi les points qui semblent être indéniablement proches, nous retrouvons le rapport de cette réalité récapitulative avec l'évènement du salut et le rapport entre temps et éternité. Pour Barth comme pour Irénée, *« dans l'histoire individuelle du Verbe incarné se joue donc la totalité de l'histoire du salut »* (p. 161) et ceci grâce à une conception où le temps n'est pas en opposition à l'éternité, sans pour autant avoir la même logique du lien temps-éternité (p. 165-182).

[28] KD IV/2, p. 659 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 227.

[29] KD IV/1, p. 703 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 285 : *« Dans toute notre description de la justification, c'est de lui* (Jésus-Christ) *que nous avons parlé et c'est en parlant de lui que nous avons parlé de l'homme justifié. Nous avons décrit son histoire et par là notre propre histoire, son passage du passé à l'avenir, du péché à la justice, de la mort à la vie, et par là le nôtre – son présent à lui, et par là notre présent à nous ».*

sanctification[30], la conversion[31] et la crucifixion[32] qui sont vécues en Christ, sont aussi notre propre histoire. L'histoire particulière de Jésus-Christ devient l'histoire universelle de chaque être humain où toute personne possède en elle sa propre histoire du salut[33]. C'est cette dimension récapitulative, dans laquelle la singularité de la vie d'une seule et unique personne englobant tout être humain, dans sa propre particularité et sa propre vie, qui est la raison principale pour laquelle la distance entre l'époque de Jésus et la nôtre peut être comblée. En récapitulant l'histoire du salut dans sa propre histoire, et surtout en récapitulant la vie de chaque être humain dans sa propre vie, Jésus-Christ élimine le fossé qui existe entre lui et toute personne n'appartenant ni à son époque ni à sa région, et transmet à notre propre domaine la vie même de Dieu.

Cependant, le salut vécu en Christ, celui qui concerne le salut de tous, ne se cantonne pas simplement en la personne historique de Jésus. Il doit pouvoir aussi s'extérioriser pour atteindre chaque personne dans son unicité. C'est ici que l'évènement de la résurrection joue un rôle de première importance. Il rend possible le transfert du salut de Dieu, déjà vécu en Christ, à l'être humain, car c'est par la résurrection que Jésus-Christ demeure « éternellement vivant »[34]. C'est un « pont »[35] qui concrétise, dans notre propre vie et notre propre réalité, la vie et la réalité de Dieu et permet que l'histoire de Jésus vécue là-bas et autrefois, puisse demeurer toujours vivante ici et maintenant[36]. Il permet aussi que l'expérience salvifique vécue par le Christ pour nous et à notre place puisse réellement prendre effet dans notre propre existence. La justification, la sanctification, la conversion, la souffrance, et la mort de

[30] KD IV/2, p. 294 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 281 : *« En soi, ce que Jésus-Christ a été, est et sera, nous concerne, nous touche et nous atteint bel et bien… En tant que Fils de l'homme, Jésus-Christ est en effet déjà en plein milieu de notre domaine, le domaine anthropologique ; il l'englobe et le domine déjà. Ainsi, ce que nous aurons à dire plus loin de l'inertie, puis de la sanctification de l'homme, de l'édification de la communauté, puis de l'amour, se trouve contenu entièrement dans l'être et le faire du Fils de l'homme, et sera à comprendre et à exposer uniquement, en définitive, comme un développement et une explication de cet être et de ce faire ».*

[31] KD IV/2, p. 582 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 151 : *« Parce que, dans l'existence de cet homme unique, parce qu'en Jésus-Christ, il a été, est et sera toujours vrai que Dieu lui-même s'est fait homme, que le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'homme, afin d'opérer en sa propre personne la conversion de l'homme ».*

[32] KD IV/1, p. 326 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 311 : *« L'évènement lui-même, à savoir la mort de l'homme, est l'évènement de la mort de Jésus-Christ à Golgotha : il n'y a aucun autre évènement qui le préparerait ou qui lui donnerait après coup un caractère réel. Il est lui-même le mystère, le sacrement, et il est aussi l'évènement « existentiel » à côté duquel, avant ou après lequel, aucun évènement du même ordre n'a de place ».*

[33] *« Elle a été une histoire qui s'est déroulée dans le temps précisément pour être une histoire éternelle en tant que telle : l'histoire de Dieu avec les hommes de tous les temps, qui se déroule donc ici et maintenant, comme elle s'est déroulée autrefois »*, KD IV/1, p. 346 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 331.

[34] KD IV/1, p. 127 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 122 : *« Jésus-Christ est l'homme éternellement vivant qui, comme tel, est l'avenir du monde et de chaque homme, ainsi que l'espérance des chrétiens ».*

[35] *« L'action de Jésus-Christ en personne, fondée sur sa résurrection, constitue elle-même le « pont » entre ce qui s'est passé une fois en lui et toutes les autres fois, entre lui-même en son temps et nous-mêmes en notre temps »*, KD IV/1, p. 347 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 332.

[36] Pour approfondir davantage le rôle de la résurrection dans le processus de passage du salut en Dieu à l'être humain, nous renvoyons principalement à Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 288-293 et à Robert Dale DAWSON, *The Resurrection in Karl Barth…,* p. 83-111.

Jésus-Christ ne deviennent l'histoire de tout être humain que par le biais de sa résurrection[37] qui rend vivant aujourd'hui et toujours l'évènement réalisé autrefois et ailleurs. Jésus-Christ assume en lui, fidèlement et authentiquement, la vie même de Dieu, de l'homme et de leur union[38], il réconcilie la divinité et l'humanité, mais donne aussi l'accès de ce salut à toute personne[39]. Par conséquent, l'être humain, le chrétien précisément, a la possibilité à son tour de vivre et de témoigner le salut déjà accompli en Christ dans sa propre vie.

C'est encore une fois la réalité de l'amour qui va aider Barth à mieux expliciter ses idées :

« Presque au début de l'Évangile de Jean (3, 16), il est question – c'est Jésus lui-même qui parle, qu'on y songe ! – de l'amour dont Dieu a aimé le monde en donnant son Fils unique. C'est là précisément ce que disent les épîtres, de l'amour de Dieu, sous une forme kérygmatique et doctrinale ; voici, en effet, quel est le ton majeur, où plutôt l'accord fondamental de leur prédication, dans lequel aucun ton ne doit être séparé de l'autre : (1) l'amour de Dieu se manifeste en Jésus-Christ, qui se donne pour nous ; (2) l'amour de Jésus-Christ, qui se donne lui-même, incarne et révèle l'amour de Dieu ; (3) l'amour de Dieu nous est révélé en agissant en nous et sur nous par le Saint-Esprit de Jésus-Christ »[40].

Les trois points en lesquels Barth résume le contenu kérygmatique et doctrinal des épîtres renvoient clairement au schéma fondamental de sa propre pensée telle qu'elle se manifeste tout au long de KD IV. C'est aussi le plan de notre travail, dans lequel nous avons cherché à refléter soigneusement ces trois dimensions centrales de la construction théologique de la dernière grande œuvre de notre auteur. L'amour qui est vécu en Dieu lui-même et qui se concrétise en la personne de Jésus-Christ, se réalise aussi en l'être humain dans sa singularité. Les références scripturaires sont toujours au cœur de la réflexion et maintiennent ces trois

[37] *« Tel est le caractère sous lequel Jésus-Christ s'est fait jour pour nous atteindre dans l'évènement particulier de la résurrection qui a suivi sa mort et sa vie ; dans la réalité qui lui est propre, il est ainsi devenu vérité, et comme vérité, précisément, une réalité pour le monde, pour sa communauté,* pro nobis *et* pro me », KD IV/3, p. 327 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 311. Il est important de noter qu'à la fin de ce passage, nous retrouvons le schéma qui sera toujours suivi par Barth concernant la relation du Seigneur ressuscité à l'humanité. Le salut de Dieu en Jésus-Christ touche d'abord le monde tout entier, puis la communauté chrétienne et enfin le chrétien dans sa singularité.

[38] *« Parce que Jésus-Christ vit, Dieu et l'homme se trouvent étroitement associés : il n'y a pas un Dieu pour soi d'un côté, et un homme pour soi de l'autre, mais Dieu est le Dieu de l'homme et l'homme est l'homme de Dieu »,* KD IV/3, p. 45 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 44.

[39] Il y a donc deux moments majeurs qui permettent le passage du salut de Dieu à notre propre vie. Un premier moment où Jésus assume dans sa propre vie l'histoire de la damnation et du salut de chaque être humain, et puis un second moment où Jésus transmet cette histoire à l'humanité grâce à l'acte de la résurrection. Barth fait un résumé de ces deux moments : KD IV/3, p. 328-329 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 312-313.

[40] KD IV/2, p. 868 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 169.

dimensions ensemble d'une manière inséparable. Nous le rappelons, il existe un lien intrinsèque très fort, pour Barth, entre le cercle trinitaire, la personne de Jésus-Christ et le monde créé. Et c'est précisément la notion de l'amour, comme nous l'avons déjà vu au troisième chapitre, qui permet de penser ces trois moments ensemble et d'une manière indissociable.

Par ailleurs, Barth développe plus largement chacune de ces trois affirmations. Il précise pour la première[41] que l'amour de Dieu « est un amour qui élit », dans le sens où Dieu est libre d'aimer et de choisir celui qu'il aime. Son amour ne peut pas être une nécessité, mais émane plutôt d'une action entièrement et totalement indépendante : « Sous aucun rapport, Dieu n'est tenu et obligé d'aimer. Il se décide de lui-même à aimer. Il fait d'un autre être que lui l'objet de son amour. Par-là, il le distingue. Cela vaut même et d'abord pour l'amour qui est essentiel *(wesentlichen)* à Dieu. Pour l'amour mutuel du Père et du Fils : il est un amour libre, et non pas nécessaire au sens d'un processus naturel *(nicht in Art des Ablaufs eines Naturprozesses notwendige liebe)* ; s'il est nécessaire *(notwendig gerade)*, c'est uniquement en vertu de la liberté dans laquelle Dieu aime éternellement pour être lui-même dans la liberté de cette action »[42]. Deux idées principales, que nous avons développées ultérieurement, méritent à ce stade de retenir davantage notre attention. La première concerne ce rapport entre liberté et nécessité. Dieu est entièrement et absolument libre et ceci ne peut pas être remis en question dans KD IV. Cette liberté est en lien très étroit avec la notion de l'amour qui lui est inséparable, d'où une nécessité d'être libre. C'est la raison pour laquelle Barth va distinguer entre la nécessité qui provient d'un processus naturel et la nécessité qui résulte de l'acte d'aimer. Là encore se manifeste la dialectique entre la liberté absolue de Dieu et son amour éternel : Dieu choisit librement d'aimer depuis toute éternité en faisant « d'un autre être que lui l'objet de son amour ». Ce qui nous mène à la deuxième idée. Celle-ci concerne la relation Père-Fils et réitère une idée que nous avons vu auparavant concernant l'éternité de l'humanité du Christ. « Dieu aime éternellement », mais c'est un être différent de lui qu'il l'aime ainsi.

En ce qui concerne la deuxième dimension[43], Barth explique que l'amour qui s'exprime en Jésus-Christ est « un amour purificateur », car il montre le combat que mène Dieu contre le péché de l'être humain dans l'histoire du Fils de Dieu qui sauve en s'abaissant et du Fils de l'homme qui est sauvé en s'élevant. Dieu purifie l'humanité de son péché par

[41] KD IV/2, p. 869-874 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 170-175.
[42] KD IV/2, p. 869-870 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 170.
[43] KD IV/2, p. 874-880 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 175-180.

l'histoire du salut accomplie en Jésus-Christ. Ce qui nous conduit à la troisième dimension[44]. L'amour qui existe en Dieu depuis toujours, entre le Père et le Fils, et qui se manifeste au monde grâce à l'incarnation de Jésus-Christ, concerne aussi l'être humain. En d'autres termes, l'homme qui entre en relation avec Dieu devient capable, à son tour, d'aimer à l'image de Dieu, « c'est-à-dire d'aimer, au niveau humain, comme Dieu lui-même aime »[45]. C'est ici que se révèle la force de l'Esprit Saint qui va rendre possible ce projet. Si l'être humain est capable de vivre, au sein de son histoire, l'amour de Dieu et s'il arrive à montrer les relations intratrinitaires dans sa relation à la personne de Jésus-Christ, c'est grâce à la force de l'Esprit qui rend envisageable une telle entreprise[46].

Il est important de noter que l'action accomplie par Dieu en Jésus-Christ, par laquelle Dieu sauve l'être humain de son péché, parce qu'il l'aime, ne se contente pas de rester une action divine ou simplement un problème réglé entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Pour Barth, le salut et l'amour sont aussi l'affaire du monde et de l'humanité. Or, pour que l'être humain puisse vivre ce salut, il doit à son tour exprimer l'amour à l'instar de celui qui est la source et l'origine du vrai amour. Ainsi, l'amour vécu par le chrétien, grâce à la présence de l'Esprit Saint, révèle le passage du salut réalisé et accompli dans la personne de Jésus-Christ à l'être humain en général.

6.2. Le salut pour le monde

6.2.1. Christ pour le monde

La relation entre le Père et le Fils telle qu'elle se manifeste en Jésus-Christ ne sera pas réalisée par l'humanité tout entière, mais uniquement par quelques-uns qui décident d'entrer, à leur tour, en relation avec Jésus de Nazareth. De cette façon, le déploiement dans le monde de l'histoire originelle ne sera reflété que par des personnes qui le décident sciemment et librement, sans jamais oublier qu'il est destiné à l'humanité tout entière. L'histoire que vit le Christ dans sa propre existence et le salut qu'il accomplit par sa mort et sa résurrection ne concernent pas seulement une partie de l'humanité ou exclusivement quelques élus, mais le

[44] KD IV/2, p. 880-888 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 180-187.
[45] KD IV/2, p. 882 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 183.
[46] Nous aurons à revenir en détails, au dernier chapitre, sur le rôle fondamental de l'Esprit Saint dans le rapprochement entre les différentes réalités, surtout celles qui se contredisent. Nous nous contentons pour l'instant de signaler son importance.

monde dans sa totalité. Dieu ne sauve pas les siens et ceux qui cherchent à entrer en contact avec lui, mais chaque être vivant dans sa propre singularité.

Ceci dit, il ne faut pas oublier que Barth maintient, dans KD IV, une opposition radicale entre Dieu et le monde[47]. Il y a une contradiction foncière et un désaccord fondamental entre eux. L'évènement du salut prend toujours une dimension dialectique où Dieu objecte son « non » [48] face au péché du monde et son « oui »[49] face à sa protestation[50]. Il y a un projet de la part du Seigneur qui contredit celui de l'humanité, d'où la compréhension du monde comme étant un « adversaire » de Dieu et *vice versa*[51]. Ce dernier est en contestation à toutes les institutions du monde[52] et son Royaume en opposition à tous les empires terrestres[53]. D'où un certain vocabulaire exprimant l'hostilité entre le divin et l'humain et une conception plutôt dramatique du salut où Dieu mène une « guerre »[54] contre le monde. Nous sommes en présence d'une sorte de combat cosmique opposant la lumière aux ténèbres, d'où Jésus-Christ doit, en fin de compte, sortir vainqueur en détruisant le mal et le péché.

Malgré cette image belliqueuse, le désaccord intrinsèque et radical entre Dieu et le monde n'est plus une question de violence et de mort mais va devenir une forme d'objection

---

[47] Il est quasi impossible d'entrer, ici, dans les détails de la question du rapport que peut entretenir, dans la théologie barthienne et principalement dans KD IV, Dieu avec le monde. C'est un sujet de travail à part entière qui nécessite énormément de précision. Ce qui nous importe ici, c'est de mettre en lumière premièrement, la présence du Christ dans le monde d'une manière universelle et deuxièmement, le refus de la part de notre auteur de diaboliser le monde.

[48] KD IV/1, p. 564 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 161 : *« Dieu ne saurait approuver la corruption du monde : il doit lui opposer son non »*.

[49] KD IV/2, p. 656 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 223 : *« Dieu précède donc l'homme et le met en mouvement afin qu'il le suive. Il lui dit oui alors que l'homme lui dit encore non »*.

[50] KD IV/1, p. 659 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 247 : *« Ce oui, qui est dit à l'homme pécheur, implique un non, et sans percevoir ce non, on ne peut pas l'entendre comme oui... Mais nous le répétons, en impliquant un non, c'est bien un oui qui est dit à l'homme »*. Et plus loin : *« Le non de Dieu n'existe pas, en effet, sans le oui qui le suit »*, KD IV/1, p. 662 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 249. Cette idée a déjà été expliquée au quatrième chapitre.

[51] *« Nous avons donc dû d'abord simplement opposer Jésus à l'homme et à son cosmos : montrer qu'il a été le pauvre par excellence et, par conséquent, l'ami des pauvres, et non des riches ; souligner qu'il a été le révolutionnaire sans pareil par lequel la cognée se trouve déjà à la racine des arbres, et qui a mis en question l'ordre humain au sein du cosmos d'une manière impitoyable et à laquelle nous n'avons absolument rien à répondre. On ne connaîtrait pas Dieu si on ne le connaissait pas comme l'adversaire du monde tout entier »*, KD IV/2, p. 200 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 189.

[52] *« Or, la nouveauté de Jésus est le royaume de Dieu qui est devenu manifeste et a fait irruption ici-bas avec une puissance libératrice, en s'opposant au monde tout entier et à toutes ses institutions »*, KD IV/2, p. 197 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 186.

[53] *« Aussi bien dans ce que nous avons appelé le conservatisme tranquille de Jésus, que dans les fulgurations éparses qui mettent en question les structures mêmes de l'humanité, se cache et se révèle à la fois l'opposition radicale et irréductible du royaume de Dieu à tous les empires de l'homme »*, KD IV/2, p. 197 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 187.

[54] C'est dans le chapitre intitulé *« Jésus est vainqueur »* que Barth développe cette conception où la guerre qui est menée par Dieu contre le monde aboutie obligatoirement à la victoire du Christ : KD IV/3, p. 188-317 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 179-301. À propos de cette conception dramatique dans l'ensemble de la *Kirchliche Dogmatik*, nous renvoyons principalement à Hans Wilhelm PIETZ, *Das Drama des Bundes…*, 112 p.

en faveur de l'être humain et pour son salut[55]. C'est ici même que réside le cœur de l'éloignement entre Barth et Calvin[56]. La guerre et le combat qui sont menés par le Christ ne concernent plus, dorénavant, une partie de l'humanité qui est choisie au détriment d'une autre damnée[57], mais l'entièreté de la race humaine. C'est plutôt une offensive qui élimine l'ancien homme en inaugurant le nouveau. D'où un rapport neuf à l'universel et au monde. Désormais, tout homme bénéficie de l'histoire du salut telle qu'elle se réalise par l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ : « par l'union de Dieu avec notre nature, la nature humaine, union qui a eu lieu autrefois et là-bas d'une manière unique dans l'existence de cet homme, tous les hommes vivant n'importe où et n'importe quand ont été tous reçus dans la communion avec Dieu »[58]. Dans l'abaissement du Fils de Dieu, c'est le monde dans son ensemble qui est concerné[59], et par l'élévation du Fils de l'homme, c'est l'humanité dans son intégralité qui est élevée[60]. Ces deux mouvements, qui représentent le cœur de l'histoire du salut, telle qu'elle est réalisée dans la personne du Christ, sont la ligne directrice de l'universalité de l'action divine en faveur de l'être humain « n'importe où et n'importe quand ». Il n'y a pas un seul pécheur qui ne soit pas concerné par l'action du Christ[61], qui ne soit pas touché par sa naissance à Bethléem[62] et qui ne soit pas affecté par sa mort sur la croix à Golgotha[63].

L'histoire dans laquelle le Christ manifeste son existence en tant qu'une existence pour l'homme ne sera jamais une histoire particulière à côté de l'histoire universelle, mais

---

[55] *« Le véritable premier mot, qui est aussi le dernier, sans aucun doute, le voici : comme Dieu lui-même, l'homme Jésus est non pas contre mais pour les hommes – oui, pour les hommes tels qu'ils sont dans l'immense impossibilité de leur perversion, pour les hommes en tant qu'ils font tous partie du vieux monde adamique »*, KD IV/2, p. 200 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 190.

[56] Nous avons déjà abordé, au quatrième chapitre, la différence radicale entre la conception de la double prédestination de Barth et celle de Calvin. Une des raisons principales de cette différence consiste dans l'insistance, de la part de Barth, à considérer l'action salvifique du Christ comme étant universelle et atteignant tous les hommes sans distinction, KD IV/2, p. 588-589 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 156-157 et KD IV/3, p. 17-18 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 17.

[57] *« En Jésus-Christ, commencement éternel de toutes les voies et de toutes les œuvres de Dieu, et non pas en lui-même et de lui-même, aucun homme n'est rejeté, tous les hommes sont élus en vue de leur justification, de leur sanctification et donc aussi de leur vocation »*, KD IV/3, p. 556 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 127.

[58] KD IV/2, p. 299 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 286.

[59] *« Le Fils de Dieu abaissé qui, comme souverain sacrificateur, a accompli la justification de tous les hommes à leur place »*, KD IV/3, p. 693 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 259.

[60] *« En Jésus-Christ, ce n'est pas seulement un homme, mais bien l'humain de tous les hommes qui se trouve élevé jusqu'à Dieu et uni à lui »*, KD IV/2, p. 52 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 50.

[61] *« S'il n'y a donc pas dans le Nouveau Testament, un Jésus existant exclusivement pour soi, il n'y a donc pas non plus d'hommes pécheurs qui ne soient touchés et déterminés par son existence »*, KD IV/2, p. 311 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 297-298.

[62] KD IV/2, p. 303 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 289.

[63] KD IV/2, p. 326-327 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 311-312 ; voir aussi KD IV/3, p. 566-568 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 137-139.

plutôt une histoire où le particulier détermine et englobe l'universel[64]. L'homme Jésus ne s'adresse pas uniquement à la société et à la culture juive de son époque, ni à quelques-uns de cette société, mais à l'être humain partout, toujours et indépendamment de sa situation religieuse[65]. Il est le Seigneur de tous et le réconciliateur de tous, même de ceux qui ne le confessent pas et ne le reconnaissent pas comme tel[66]. Et là encore, c'est l'évènement de la résurrection, cœur et centre de KD IV, qui rendra réalisable une chose pareille. C'est lui qui permettra le passage du particulier à l'universel et le dépassement de l'entrave du temps et de l'espace. C'est lui qui donnera la possibilité de sortir d'une culture bien définie à une époque bien précise afin d'atteindre et de toucher l'entièreté de l'humanité hier, aujourd'hui et demain. C'est lui qui prouve l'amour infini de Dieu pour le monde, le grand « oui » face à son péché et sa négation. C'est lui qui prouve que le combat mené par Dieu aboutit au salut et à la vie et non pas à la destruction et à la mort. C'est lui qui prouve que Dieu se décide à être un Dieu pour l'homme et en sa faveur. C'est lui qui prouve que « c'est l'annonce de la fidélité solennelle de Dieu à l'égard du monde et de l'homme qui a été proclamée. Et, en même temps que cela, s'est produite une détermination nouvelle, positive, du monde et de l'homme »[67]. Et ceci d'une façon « totale, universelle et définitive »[68].

C'est alors que se pose impérativement, chez Barth, la question du salut universel et de l'« apocatastase »[69]. Nous sommes à un stade où nous avons déjà rencontré presque l'entièreté des éléments qui mènent à une telle conception. Nous avons vu que Jésus-Christ récapitule, en sa propre vie, la vie de toute l'humanité, qu'il porte sur lui leurs péchés et se solidarise avec eux en devenant pécheur à leur place afin de pouvoir les réconcilier à Dieu, les élever à son niveau et les sauver de leur misère. Nous avons aussi souligné qu'il s'agit d'un projet universel qui touche l'humanité tout entière indépendamment de l'appartenance, du comportement et de l'époque à laquelle chaque homme se trouve. Même si Dieu n'est pas de

---

[64] « *Déterminant l'histoire dans son ensemble et englobant toutes les histoires particulières, elle marque la venue et l'évènement du salut qui concerne le monde entier, tous les hommes* », KD IV/3, p. 45 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 44. Voir aussi Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 276-279.

[65] *« Tout en étant un prophète israélite et tout en parlant au peuple d'Israël, Jésus-Christ s'adresse en l'homme israélite à l'homme en général et comme tel, à tous les hommes »*, KD IV/3, p. 53 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 52.

[66] *« Dans tout ce qu'elle a de particulier, la sanctification est l'exposant de l'œuvre universelle de Dieu, dont le sens et le but sont la réconciliation du monde, et non pas seulement celle de quelques hommes, si nombreux soient-ils »* KD IV/2, p. 587 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 155 ; ou encore *« L'histoire de la réconciliation du monde avec Dieu ne se réduit donc pas à l'histoire de la communauté et de la foi chrétienne »*, KD IV/1, p. 719 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 2.

[67] KD IV/3, p. 345 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 328-329.

[68] KD IV/3, p. 354 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 337.

[69] Indépendamment des différents sens que peut porter ce mot, nous nous contentons de l'utiliser pour signifier l'accomplissement, et non pas uniquement la possibilité, du salut pour la création toute entière. Pour plus de précisions concernant les différentes significations que peut contenir ce terme, nous renvoyons à Brian E. DALEY, « Apocatastase », … p. 88-90.

ce monde, et même si ce dernier s'obstine toujours à lui opposer son iniquité et sa grossièreté, Dieu ne cesse pas de penser à lui, de l'aimer et surtout de le respecter.

Cependant, la question du salut universel, comme un certain nombre de points chez Barth, est un point qui divise. Probablement, parce que la position du théologien suisse, elle-même est ambigüe. Presque unanimement, tous ceux qui se sont penchés sur ce sujet reconnaissent le refus de Barth de l'enseigner, tout en admettant, en même temps, que la concentration christologique de son enseignement ne peut que pointer vers elle. C'est pourquoi nous retrouvons, indépendamment de tout jugement de valeur, ceux qui s'accrochent aux paroles de Barth et rejettent toute accusation d'apocatastase, comme O. Weber[70], J. Bettis[71], B. Krause[72] et D. Müller[73], face à ceux qui au contraire estiment qu'il faut se baser sur l'enseignement de Barth plutôt que sur ses propres aveux et reconnaissent ainsi un salut universel, tels E. Brunner[74], G. Berkouwer[75], R. Prenter[76], D. Bloesch[77], H. Balthasar[78], J. McDowell[79], C. Gunton[80], T. Greggs[81] et H. Mikkelsen[82]. Et enfin, certains préfèrent se contenter de reprendre, sans trancher, le dilemme même de Barth, tels H. Zahrnt[83], G.

---

[70] La remarque d'Otto Weber date de 1950 et donc avant même la parution du premier tome de KD IV. Nous citons ici l'édition française qui date de 1954, Otto WEBER, *La dogmatique de Karl Barth…,* p. 80.

[71] Joseph D. BETTIS, « Is Karl Barth a Universalist…», p. 423-436.

[72] Burghard KRAUSE, *Leiden Gottes...*, p. 132-133 et 146-147.

[73] Pour Denis Müller, un des dangers majeurs de tout centrer sur la personne du Christ, c'est l'ouverture à l'idée de l'apocatastase, Denis MÜLLER, *Karl Barth…,* p. 134. Quelques pages plus loin, il écrit : *« On a souvent reproché à Barth de succomber ici à la vieille doctrine de* l'apocatastase, *de provenance origénienne. Il s'en est défendu énergiquement »* (p. 136).

[74] Emile BRUNNER, *Dogmatique…,* p. 370-374.

[75] Gerrit C. BERKOUWER, *The Triumph of Grace…,* p. 111-116 et 287-296.

[76] Regin PRENTER, « Karl Barth's Umbildung... », p. 92 et 113.

[77] Donald G.BLOESCH, *Jesus is Victor…,* 176 p.

[78] Hans Urs von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen...*, p. 76.

[79] Même s'il ne tranche pas clairement la question, McDowell estime cependant que Barth *« fait un signe* tacite *dans sa* (l'apocatastase) *direction »*, John C. MCDOWELL, *Hope in Barth's Eschatology…,* p. 220.

[80] Colin GUNTON, *The Barth Lectures…,* p. 226-227.

[81] Celui-ci a réalisé une étude comparative entre l'apocatastase d'Origène et la doctrine de l'élection chez Barth, Tom GREGGS, *Barth, Origen and Universal Salvation…,* 242 p. voir aussi Tom GREGGS, « "Jesus is Victor"… », p. 196-212.

[82] Hans Vium MIKKELSEN, *Reconcilied Humanity…,* p. 7 et 212-213.

[83] C'est probablement Zahrnt qui éclaire le mieux cette tension chez Barth. C'est pourquoi, nous le citerons longuement : *« Le triomphe de la grâce est pour Barth si éclatant et si universel que cette pensée le pousse jusqu'à la frontière de l'hérésie. Il n'est pas difficile de relever dans presque tous les volumes de la* Kirchliche Dogmatik *et dans d'autres écrits de Barth datant de la même période, et en nombre croissant, des affirmations qui ne révèlent pas simplement une tendance à l'*"apocatastase"*… mais qui en contiennent l'expression formulée sans détours »*, Heinz ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu…,* p. 143. Il ajoute plus loin : *« On comprend mal comment Barth veut concilier cette universalité de la grâce avec la possibilité d'option que possède l'homme et donc avec la damnation possible et comment il veut ainsi échapper à la conséquence de l'apocatastase, la réconciliation universelle. Il essaie pourtant de le faire. Chaque fois qu'il lui arrive de parler de l'apocatastase, il la rejette avec vivacité »* (p. 144). Zahrnt précise encore : *«Mais même si Barth avait réellement poussé sa doctrine de la prédestination jusqu'à la conséquence de la réconciliation universelle, il se trouverait en noble compagnie théologique. Origène et Schleiermacher ont partagé cette "hérésie"… Mais il n'en reste pas moins que l'accuser d'hérésie serait faire trop peu de cas de la grâce de Dieu et avoir une vue trop étroite de la théologie de Barth »* (p. 146).

Hunsinger[84] et B. McCormack[85]. D'ailleurs, un passage du troisième volume de KD IV, c'est-à-dire l'un des tout derniers écrits de notre auteur, montre sans équivoque cette ambiguïté : il y a refus de l'apocatastase tout en l'espérant[86]. Nous retrouvons dès lors le paradoxe que nous avons largement évoqué au troisième chapitre, entre d'un côté la liberté de Dieu et de l'autre son amour. Dieu est totalement libre et en même temps substantiellement amour. Sa liberté ne peut pas aller à l'encontre de son amour et *vice versa*. Il faut obligatoirement que Dieu et l'homme soient libres et il faut aussi impérativement espérer le salut de tous.

Ce même dilemme est étroitement lié à celui du rapport entre foi et salut. En bon protestant, Barth va continuer à confesser le salut de la personne par la foi seule[87], tout en ouvrant une brèche considérable pour une sortie d'une telle conception. Sûrement, ce n'est pas en faveur d'un salut par les actes, mais plutôt en direction d'un salut par le Christ : le salut ne dépend pas de la personne croyante elle-même, mais plutôt de la personne même de Jésus-Christ. Par conséquent, nous passons de la *sola fide* au *solus Christus* et d'un salut accompli par la foi « en » Christ à un salut accompli par la foi « du » Christ. Barth écrit : « Qu'est-ce que la *sola fide*, sinon l'écho faible mais nécessaire du *solus Christus* ?... On ne voit pas comment le *solus Christus*, la *sola iustitia Christi* pourrait avoir une autre corrélation que la *fides Christi* comprise comme la *sola fides* excluant absolument tous les autres sauveurs et

[84] George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth…,* 128-135. La position de Hunsinger est aussi développée dans un article dans lequel il propose de remplacer l'interprétation augustinienne du salut par celle d'Origène et dans lequel il loue, comme d'ailleurs dans le premier article, *« l'agnosticisme »* de la position barthienne. Il la considère comme une subtile réponse à la damnation générale d'Augustin et à la restauration globale d'Origène, « Hellfire and Damnation… », p. 226-249, principalement les pages 242-248.

[85] Bruce L. MCCORMACK, « So That He May Be Merciful to All…», p. 246-248.

[86] Barth écrit : *« La réalité supérieure, qui limite déjà maintenant si fort la situation humaine pervertie, n'indique-t-elle pas nettement, si nous laissons valoir sa vérité même un seul instant sans la falsifier, une direction où il est question de l'œuvre d'une patience et d'une délivrance divine réellement éternelle, c'est-à-dire d'une "apokatastasis" ou d'une "réconciliation universelle" ? Si elle nous interdit certainement d'y compter, comme si nous avions sur ce point un droit à émettre… elle nous ordonne en revanche encore plus certainement d'espérer cela, de prier pour cela »*, KD IV/3, p. 550-551 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 123. Ce passage est mentionné par Eberhard JÜNGEL, « La vie et l'œuvre de Karl Barth », … p. 56, par Hans Vium MIKKELSEN, *Reconcilied Humanity…,* p. 213 et par Bruce L. MCCORMACK, « So That He May Be Merciful to All…», p. 246-248. Ce qui est assez remarquable, c'est de constater que chacun de ces trois auteurs en déduira une conclusion différente. Jüngel est soucieux de mettre en garde contre les dangers de l'apocatastase, tandis que Mikkelsen n'hésite pas à la défendre, et que McCormack ne fait que refuser l'une et l'autre position en se maintenant dans une sorte de non-décision : c'est-à-dire, respecter sincèrement le refus de Barth de l'enseigner, tout en reconnaissant que tout ce qu'il enseigne conduit vers elle. Espérer l'apocatastase sans l'enseigner, c'est décider de ne pas décider à la place de Dieu.

[87] Barth écrit : *« Pour le dire en un mot, l'exégèse de la "justification par la foi seule", telle que l'a pratiquée la Réformation – et c'est là le secret de sa force – a su voir et mettre en lumière le fait que Jésus-Christ, le Vivant – sa justice en tant que justice imputée à l'homme – est le fil d'Ariane de l'épître aux Galates et à partir de là, également de toute l'Écriture Sainte. C'est ce qu'on ne saurait dire de tant et tant d'exégèses anciennes ou modernes. C'est pourquoi il nous faut nous placer et rester ici résolument sur le terrain de cette exégèse »*, KD IV/1, p. 717 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 298.

secours »[88]. Les passages dans lesquels Barth exprime ceci étant assez nombreux, nous nous contentons d'en citer un seul, qui nous semble être largement représentatif :

« Il n'est personne dont il n'aurait pas porté et emporté le péché et la mort sur la croix, personne pour qui il n'aurait pas fait ce qui est juste et dont il n'aurait pas rétabli le droit ; personne à qui tout cela n'aurait été promis et attribué comme sa justification dans la résurrection du Fils de l'homme ; personne donc, dont Jésus-Christ ne serait pas le substitut ; personne qui ne serait justifié en lui ; personne qui n'existerait autrement qu'en lui – parce qu'en lui, et en lui seulement, le péché et la mort ont été définitivement liquidés, sont devenus des choses anciennes qui sont passées, parce qu'en lui a été accompli ce qui est juste, parce qu'en lui le droit a été rétabli comme l'avenir nouveau vers lequel l'homme peut s'avancer ! »[89].

En défendant la justification par la foi seule, Barth demeure dans la droite ligne protestante. Cependant, il va refuser de transformer cette foi en un acte qui mène au salut. La vraie foi ne peut que renvoyer à celle de Jésus-Christ qui elle seule sauve. Ainsi, la foi en Christ devient un acte d'humilité dans lequel le croyant reconnaît son péché et son impuissance et ramène tout à la seule foi du Seigneur. Cette dernière révèle l'agir par lequel Jésus-Christ réconcilie le monde tout entier avec Dieu et sauve chaque être humain de son péché. Il n'y a absolument personne que la mort et la résurrection de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, ne puissent atteindre et transformer. D'ailleurs, c'est toujours dans ce même esprit que Barth refuse l'adage *« extra ecclesiam nulla salus »* et le remplace par celui *d'« extra Christum nulla salus »*[90]. Même si la communauté ecclésiastique occupe une place primordiale dans la *Kirchliche Dogmatik*, le Suisse refusera jusqu'au bout tout élément qui peut, d'une manière ou d'une autre, faire croire que l'être humain ou même la création peut jouer un rôle, si minime soit-il, dans l'évènement du salut.

À ce moment, y a-t-il toujours une place, dans la théologie barthienne, pour la responsabilité de l'être humain et pour celle de l'Église ? Et si oui, laquelle ? La réponse à de telles questions est étroitement liée à la morale. Le cadre de notre travail ne nous permet pas d'approfondir de telles questions, qui nécessitent, surtout après tout ce qu'on a dit sur Barth, d'amples explications. Ceci dit, et sans trop nous risquer dans les méandres théologiques,

[88] KD IV/1, p. 706-707 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 287-288.
[89] KD IV/1, p. 703-704 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 286.
[90] KD IV/1, p. 769 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 50.

nous voulons attirer l'attention sur le fait que, dans KD IV, la notion de témoignage joue un rôle très important dans la responsabilité du chrétien. Celui-ci est censé vivre dans sa propre vie, dans sa dimension communautaire et individuelle, le salut accompli par Jésus-Christ. De la sorte, il témoigne de l'universalité de l'agir de Dieu.

6.2.2. Le péché du monde

L'évènement de la résurrection, qui manifeste le salut accompli par Jésus-Christ dans sa triple dimension totale, universelle et définitive[91], révèle en même temps le péché dont le monde est sauvé. C'est ici que se trouve un renversement remarquable dans la pensée de Barth « qui [nous] propose une solution nuancée »[92] au problème du rapport péché-salut. Il n'est plus question de parler d'un péché qui précède l'évènement salvifique, mais plutôt du péché qui est dévoilé par l'action salvatrice de Jésus-Christ[93]. Ce dernier, qui détermine, délimite et définit l'action pécheresse de l'être humain, n'a pas un comportement réactionnaire vis-à-vis de l'homme récalcitrant, mais plutôt il est le premier à exprimer son éternel amour[94]. Par cette action salvifique et réconciliatrice de Dieu en Christ, le péché devient visible et connu. C'est parce que je suis sauvé par Dieu que je sais pourquoi et de quoi je le suis. Dès lors, le péché ne peut plus être compris ni par l'anthropologie et encore moins par la philosophie, mais uniquement grâce à l'histoire de Jésus de Nazareth. Par conséquent, parler du péché du monde fait partie intégrante de la conception trinitaire de KD IV, puisque ce péché n'est pas compréhensible en dehors de l'agir salvifique du Christ[95]. L'histoire de l'homme, du péché et de son salut, « est » l'histoire qui se trouve au cœur de la divinité et qui

[91] Indépendamment du fait qu'il y ait ou pas apocatastase.

[92] Benoît BOURGINE, « L'évangile selon Adam », … p. 373. Dans cet article, Bourgine attire l'attention sur l'importance, en théologie, de parler d'un salut qui précède le péché afin de pouvoir toujours affirmer l'action salvatrice de Dieu sans pour autant nier la fatalité destructrice du péché. Cependant, le salut de Dieu n'élimine pas la responsabilité de l'homme.

[93] Barth n'est pas le premier à effectuer un tel renversement en théologie moderne. Nous retrouvons de grands théologiens, connus d'ailleurs par Barth, qui adoptent une telle position, tels que Friedrich Schleiermacher et Isaak Dorner. Pour approfondir la question, nous renvoyons à Edwin Christiaan VAN DRIEL, *Incarnation Anyway…,* 194 p. Parmi les théologiens catholiques chez qui nous pouvons retrouver un tel renversement, nous citons K. Rahner ; voir principalement *Dieu Trinité…*, p. 41-53. D'ailleurs, un rapprochement a déjà été effectué, entre la vision de Barth et celle de Rahner concernant le rapport péché-salut, dans une étude dont l'objectif était de contribuer à un meilleur dialogue entre catholiques et protestants : Ron HIGHFIELD, *Barth and Rahner in Dialogue…,* 187 p.

[94] Jüngel précise que ce renversement était programmé depuis 1935 et qu'il est particulièrement manifeste dans l'ouvrage *Christus und Adam nach Römerbrief 5* de 1952, où l'inversion entre Christ et Adam est profondément significative, Eberhard JÜNGEL, « La vie et l'œuvre de Karl Barth »,… p. 62-63.

[95] C'est aux premières pages du deuxième tome du premier volume que Barth explique pourquoi il ne peut plus suivre les théologies traditionnelles qui commencent par expliquer le péché avant de passer au salut, KD IV/1, p. 395-427 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 1-32.

renvoie à la relation du Père à son Fils. Il ne s'agit pas ici de développer la notion du péché exposée dans la *Dogmatique*, un tel travail a d'ailleurs déjà été effectué[96], mais plutôt de mettre en lumière le rapport qu'a le péché à la Trinité et de ce fait son rôle dans la nouvelle pensée sur Dieu.

Ainsi pour Barth, connaître le péché c'est connaître celui qui est devenu péché pour nous[97]. Jésus-Christ est la seule et l'unique personne qui peut nous définir réellement et authentiquement le sens du péché. Même la Bible ne pourra pas être une norme[98]. C'est seulement, « l'existence de Jésus-Christ qui est le lieu où le péché se présente sous sa forme absolument nette, mûre et sans la moindre équivoque »[99], qui se manifeste sous sa nature abominable[100], son universalisme[101] et qui nous révèle sa portée et sa vraie signification[102]. Il n'est pas possible de connaître le péché par des spéculations et des élaborations philosophiques, mais uniquement par l'histoire de Jésus-Christ. Van Driel écrit : « Barth donne à la narration la priorité sur l'ontologie »[103]. C'est l'être-en-action du Christ qui est le critère de l'explication et de la définition de ce que le Christ a cherché à combattre en sauvant l'être humain. Nous voilà, encore une fois, au cœur du retournement effectué par le théologien suisse. Il reste fidèle jusqu'au bout à son principe herméneutique et à son raisonnement théologique. L'ontologie n'est pas rejetée mais elle se trouve en second lieu derrière la narration. C'est l'histoire de Jésus-Christ qui explique et définit le péché et ses conséquences et non pas les spéculations philosophico-morales. Sinon l'être humain ne ferait qu'une projection de lui-même sur Dieu et conséquemment il ne ferait que construire une idole[104].

---

[96] Pour approfondir la question du péché dans l'entièreté de la *Kirchliche Dogmatik*, nous renvoyons surtout à Wolf KRÖTKE, *Sunde und nichtiges bei Karl Barth…,* 135 p. Barth traite principalement la question du péché dans le troisième volume de sa *Dogmatique Ecclésiastique* où il est question d'anthropologie. Dans ce volume, le théologien suisse oppose l'homme véritable à l'homme en général. Voir particulièrement Hans Vium MIKKELSEN, *Reconcilied Humanity…,* p ; 121-141. Barth reprend la question du péché dans KD IV et l'intègre totalement à sa christologie. Ce n'est pas uniquement l'humanité de Jésus qui montre le péché, mais Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, voir notamment Allen JORGENSON, « Karl Barth's Christological treatment of sin » …, p. 439-462.

[97] Allen JORGENSON, « Karl Barth's Christological treatment of sin » …, p. 439.

[98] Barth écrit : *« La recherche d'une norme servant à mesurer le péché, l'élaboration d'une telle norme à partir de matériaux bibliques ou extra-bibliques, enfin la connaissance du péché acquise secrètement ou ouvertement dans un entretien de l'homme avec lui-même, au cours d'un monologue – tout cela s'avère sans objet, superflu ; plus encore, tout cela se révèle trompeur, voire nuisible et constitue une forme du péché lui-même (peut-être sa forme suprême),* KD IV/1, p. 430-431 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 35.

[99] KD IV/1, p. 439-442 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 44-46.

[100] KD IV/1, p. 442-446 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 46-50.

[101] KD IV/1, p. 446-451 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 50-54.

[102] KD IV/1, p. 451-458 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 55-61. C'est dans ce passage que Barth développe, principalement, l'idée de la soumission du mal à Dieu : *« Quelle que soit la nature du mal, Dieu est toujours son Seigneur »*, KD IV/1, p. 452 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 55.

[103] Edwin Christiaan VAN DRIEL, *Incarnation Anyway…,* p. 63. A. Jorgenson attire l'attention sur la même chose, « Karl Barth's Christological treatment of sin » …, p. 461-462.

[104] KD IV/1, p. 403 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 9.

Dorénavant, saisir le sens du péché c'est comprendre l'agir salvifique de Jésus-Christ au cours de son histoire dans le monde. Barth explique cet agir à partir des trois *« munera »* de prêtre, de roi et de prophète. L'ensemble de sa construction de la doctrine de la réconciliation dans son KD IV repose, d'ailleurs, sur cette organisation. L'action de Jésus de Nazareth dans sa relation au monde se manifeste comme le sacerdoce, la royauté et la prophétie, où Dieu exprime son amour éternel pour le monde, le salut qu'il accomplit et de ce fait le péché qu'il élimine. Certes, Barth n'est pas l'inventeur de ces trois offices christiques, mais il les reprend principalement de chez Calvin[105] qui, lui non plus, n'est pas leur initiateur[106]. Ce dernier innove nettement « en faisant de ces trois offices les différents lieux à partir desquels il est possible et nécessaire de considérer l'œuvre médiatrice du Seigneur Jésus-Christ, et qui, lorsqu'ils sont tous explorés, permettent de saisir cette œuvre dans sa plénitude »[107]. Vraisemblablement, c'est ici où Barth suit Calvin tout en effectuant deux changements majeurs. Le premier en renversant l'ordre des offices tel qu'il fut établi par le Genevois[108] et le second en les expliquant, non plus, à l'état statique, mais plutôt par l'être-en-action du Christ. C'est ici que l'histoire de Jésus est fondatrice de ces trois titres et de tout ce qui en découle. Ainsi, Barth supprime l'explication ontologico-philosophique pour donner une interprétation basée sur l'action du Fils incarné tel qu'elle nous est racontée dans les Évangiles.

Par conséquent, saisir la dimension sacerdotale du Christ n'est possible qu'en expliquant l'action par laquelle Dieu s'abaisse et devient humble pour être proche de son humanité. C'est l'évènement par lequel le juge se juge lui-même à la place de tous, souffre et meurt sur la croix. Nous avons mis en évidence, au deuxième chapitre, l'importance de cette action d'abaissement qui révèle l'existence de la notion d'obéissance dans l'être même de Dieu et son rôle premier dans la distinction entre le Père et le Fils. Nous avons tenté de montrer que Barth, en KD IV, considère l'obéissance comme la caractéristique qui distingue le Dieu dans son mode d'être de Fils, du Dieu dans son mode d'être de Père. Cette même

---

[105] Pour approfondir la question des trois offices du Christ chez Calvin, nous renvoyons à Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin,…* p. 139-159.

[106] *« Sans doute serait-il abusif d'attribuer à Calvin la paternité exclusive de cette doctrine. Celle-ci reposait en effet, comme nous tenterons de le montrer, sur un fondement trop scripturaire pour n'avoir pas été perçue, dans une mesure plus ou moins grande, par les écrivains chrétiens. Bien des éléments essentiels en apparaissent nettement chez de nombreux théologiens tels qu'Eusèbe de Césarée, Jérôme, saint Augustin, etc. Thomas d'Aquin en donne, en une formule complète, un résumé saisissant. Calvin reconnaissait d'ailleurs qu'on prononçait aussi en la papauté les trois titres du Christ »*, Jean BOSC, *L'office royal du Seigneur…,* p. 9.

[107] Jean BOSC, *L'office royal du Seigneur…,* p. 10.

[108] L'ordre adopté à la suite de Calvin était : prophète, roi et prêtre. Colin Gunton estime que Barth renverse l'ordre de prophète, prêtre et roi tel qu'il se trouvait dans l'hymne de John Newton sans, pour autant, donner de références ou d'explications, *The Barth Lectures,…* p. 201.

obéissance, cette caractéristique qui différencie le Fils de son Père, révèle, aussi et en même temps, le péché duquel l'homme est sauvé et la fausse idée de Dieu issue de ce péché. En révélant l'être même de Dieu, l'abaissement du Christ révèle aussi ce qui représente chez l'être humain l'opposition à la vraie divinité, à savoir l'orgueil[109] et la fabrication d'un dieu suprême caractérisé par la grandeur et l'éloignement[110]. L'obéissance du Fils montre et manifeste l'iniquité de l'homme et révèle, par là même, la fausse pensée sur Dieu issue de cette iniquité. Un Dieu spécifié par la grandeur et les hauteurs n'est que le reflet de l'orgueil de l'être humain. Ce dernier ne fait que transférer en Dieu sa propre folie des grandeurs. C'est pourquoi il est fondamental d'en finir avec l'idée d'une telle divinité, car elle ne fait que donner naissance à une idole. Ainsi, la compréhension du péché d'orgueil est intimement liée à la particularité du Fils dans son rapport au Père et à toute l'histoire d'abaissement du Fils de Dieu. Elle aide aussi au remplacement de l'ancienne idée de Dieu caractérisée par la grandeur et l'éloignement de la divinité par l'idée d'un Dieu proche, humble et capable de se faire tout petit. En devenant pécheur à la place du pécheur, le Fils de Dieu sauve l'homme de son désir de devenir Dieu à la place de Dieu, le justifie et lui donne la possibilité de connaître et de rencontrer l'authentique divinité.

D'un autre côté, comprendre l'office royal n'est envisageable que par l'idée de l'élévation du Fils de l'homme. Si le titre de prêtre est étroitement lié à la nature divine de Jésus-Christ, celui de roi est, par contre, en étroite relation avec sa nature humaine. C'est pourquoi Barth parle toujours de l'homme royal qui est, comme nous l'avons déjà indiqué au cinquième chapitre, un élément essentiel de sa conception trinitaire en KD IV. Il s'agit ici du Fils de l'homme qui exécute la volonté de son Père. En agissant et en mourant sur la croix, Jésus de Nazareth révèle son éternelle existence en Dieu, la réalité historique qui se trouve au

---

[109] C'est principalement au paragraphe 60 que Barth développe le péché d'orgueil, qu'il comprend à la lumière de l'abaissement et de l'obéissance du Fils de Dieu : KD IV/1, p. 395-573 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 1-169. Parmi les passages qui sont les plus importants, nous citons le suivant : *« L'homme du péché est l'homme déchu, tombé ; et il est tombé là même où Dieu, qui ne tombe ni ne peut déchoir, s'est abaissé pour lui en Jésus-Christ. Il est l'homme existant dans l'abîme où Dieu est allé le chercher en Jésus-Christ, s'est mis à ses côtés comme son semblable. Il est précisément ce que Dieu est devenu en Jésus-Christ afin de le sauver : un serviteur, un esclave »*, KD IV/1, p. 531 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 131. Ce passage montre aussi l'étroite relation entre l'idée du péché et l'être même de Dieu. Le mot *abîme*, que nous avons à plusieurs reprises rencontré, est d'ailleurs assez significatif.

[110] Nous avons évoqué, au premier chapitre, cette divinité des grandeurs dont Barth cherche à se débarrasser, parce qu'effectivement elle ne fait que refléter l'image de l'homme pécheur. Parmi les textes qui mettent en lien le péché d'orgueil et la naissance d'un dieu des grandeurs, nous mentionnons le passage suivant : *« C'est uniquement l'orgueil humain qui se fait un Dieu à sa propre image et ne veut rien savoir, en conséquence, d'une détermination de l'essence divine en Jésus-Christ. C'est cet orgueil qui affectait le postulat de toute l'ancienne christologie : celui des Pères de l'Église déjà, puis celui des réformés et des luthériens. En effet, leur postulat était un concept philosophique, d'après lequel Dieu serait bien trop grand et noble pour que sa condescendance envers l'homme, son incarnation et la réconciliation du monde puisse signifier quelque chose pour lui-même, toucher sa divinité »*, KD IV/2, p. 92-93 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 87. Texte déjà cité au premier chapitre.

cœur de la Trinité, mais aussi l'inaction de l'être humain. Il dévoile ainsi le péché de l'inertie[111] qui a donné naissance à l'athéisme[112] et qui se trouve à l'opposé du péché d'orgueil[113]. Mais, en même temps, il affirme que son agir dans l'office royal est une action sanctificatrice entièrement tournée vers l'élévation de l'être humain incapable d'atteindre Dieu par ses propres forces. Il reconnaît par là même l'existence du Seigneur en montrant son vrai visage et sa vraie nature, dissipe l'idée d'un dieu inerte et sauve l'humanité de son iniquité.

En ce qui concerne l'office prophétique, il s'agit du ministère qui manifeste l'unité de la divinité et de l'humanité en Christ. L'agir historique de Jésus montre l'existence inséparable et non fusionnelle de Dieu et de l'homme, et surtout l'existence d'un Dieu vivant qui dans son être-même est un être historique toujours en relation avec l'humanité. De ce fait, Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme manifeste le péché de mensonge[114] de l'être humain, celui qui a donné naissance à l'« être suprême »[115], une divinité incapable d'être vivante et incapable d'entrer en relation avec l'humanité. L'office prophétique représente donc l'unité des deux autres offices et dévoile l'histoire du Dieu vivant qui s'abaisse et de l'homme véridique qui s'élève tout en dévoilant le péché de mensonge, qui n'est autre que

[111] C'est essentiellement au paragraphe 65 que Barth expose le péché d'inertie, qu'il comprend à la lumière de l'élévation du Fils de l'homme : KD IV/2, p. 423-564 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 1-133. Nous citons un des passages les plus représentatifs : *« Nous répondons maintenant : le péché de l'homme est son inertie. L'aspect christologique sous lequel il nous intéresse ici appelle ce terme ou tout autre terme similaire… Il s'agit du laisser-aller funeste, absolument interdit et condamnable, qui se présente comme le péché de l'homme à partir du point de vue présupposé dans notre premier sous-paragraphe* (c'est-à-dire l'élévation du Fils de l'homme), KD IV/2, p. 452 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 29.

[112] Barth lie le péché de l'inertie à l'idée de l'athéisme : *« Le péché, en tant qu'inertie dissimulée de l'homme, est d'un bout à l'autre le désir de ne pas être éclairé par l'existence de Dieu, de ne pas voir Dieu, d'être sans lui dans le monde. L'homme inerte, qui est sans contredit identique à l'homme orgueilleux, commence par où celui-ci finit, car il dit dans son cœur : "il n'y a pas de Dieu !" Tel est ce qui caractérise le péché, la désobéissance, l'incrédulité sous cette seconde forme. Telle est la racine même de l'inertie humaine »*, KD IV/2, p. 455 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 32.

[113] Si l'orgueil est la convoitise de devenir Dieu à la place de Dieu, l'inertie est ce désir de nier l'existence de la divinité. Ce qui est représenté, par Barth, comme les deux faces d'une même médaille, KD IV/2, p. 452-454 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 29-31.

[114] C'est au paragraphe 70 que Barth aborde le péché du mensonge en lien avec l'office prophétique du Christ : KD IV/3, p. 425-551 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 1-123. Il faut préciser que le péché du mensonge représente pour Barth particulièrement le péché du chrétien. C'est l'iniquité qui est née de la rencontre avec le Christ. Parmi les passages les plus marquants, nous citons le suivant : *«Le mauvais mensonge quotidien de l'homme a sa racine dans son mensonge dominical, qui est plus grave ; son mensonge profane découle de son mensonge chrétien, en un mot. En devenant un menteur dans sa rencontre avec Jésus-Christ, l'homme le devient sur toute la ligne »*, KD IV/3, p. 520 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 93.

[115] Barth lie le péché du mensonge à la naissance de l'« être suprême » : *« pour résister au Dieu libre, il invente ce mensonge solennel, qui le tranquillise et l'endort même : faire de Dieu l'être suprême »*, KD IV/3, p. 517 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 91. Cette idée de l'« être suprême » est à l'origine de l'athéisme, car il n'est que le reflet et l'image de la nature pécheresse de l'être humain. Nous avons déjà signalé, au premier chapitre, l'accord entre Barth et Feuerbach sur ce point.

« l'exposant »[116] des deux autres péchés. Il révèle aussi la réalisation de sa promesse qui appelle l'homme à la vérité et à la vie.

En ce qui concerne le dévoilement des péchés de l'homme dans le reflet des trois offices de Jésus-Christ, nous bénéficions d'un remarquable résumé de la main de Barth :

« Le péché de l'homme nous est apparu dans la première partie de la doctrine de la réconciliation au miroir de l'œuvre sacerdotale de Jésus-Christ, comme étant l'étrange antipode de l'humilité du Fils de Dieu qui, pour obéir au Père, s'est abaissé lui-même, soit : sous la forme de l'orgueil de l'homme qui, en s'élevant lui-même, voudrait être comme Dieu, devenir son propre maître, juge et sauveur. Et il nous est apparu dans la seconde partie de la même doctrine à la lumière de l'œuvre royale de Jésus-Christ, comme étant le contraire tout aussi étrange de l'élévation du Fils de l'homme, c'est-à-dire sous l'aspect de l'inertie de l'homme s'enfonçant dans le marécage de la bêtise, de l'inhumanité, du dérèglement et du souci, qui sont contre sa nature. Et voici que, dans la confrontation de l'œuvre prophétique de Jésus-Christ, le péché humain se présente sous l'aspect du mensonge, parce qu'il est le reflet négatif de l'autorévélation de Jésus-Christ, de la gloire du Médiateur, c'est-à-dire une contradiction qui touche l'homme »[117].

L'intérêt d'un tel renversement, au niveau de la compréhension du péché, peut aussi avoir des conséquences positives et importantes en ce qui touche à la question du péché originel[118]. Nous rappelons que l'un des objectifs fondamentaux de Barth, tout au long de KD IV, était de quitter le monde de la mythologie pour retrouver le monde historique et tangible. En comprenant le péché à la suite de l'action du salut de Jésus-Christ, le théologien suisse fait sortir le contexte du péché originel de son monde imaginaire et lui donne une assise concrète et universelle[119]. C'est pourquoi il refuse d'interpréter le péché originel dans le sens de péché

[116] Barth écrit : *« Parce qu'il est orgueilleux et parce qu'il est inerte, il est déjà condamné à être un menteur… On peut donc discerner la particularité du mensonge en ce qu'il est l'"exposant" (Exponent ist) commun à ces deux formes de péché »*, KD IV/3, p. 430 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 6.
[117] KD IV/3, p. 426 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 2.
[118] Il ne s'agit pas ici de développer la conception du péché originel chez Barth, mais seulement de montrer que le théologien suisse permet de revisiter cette question en donnant la possibilité de sortir d'une interprétation mythologique. De cette façon, l'action historique du salut de Jésus-Christ n'est plus une réponse à un récit de légende ou encore imaginaire. C'est ici que réside, principalement, l'intérêt de la nouvelle conception du péché originel, chez Barth, pour notre travail.
[119] C'est à la fin du paragraphe 60 qu'il aborde la question du péché originel et du statut d'Adam : KD IV/1, p. 556-573 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 153-169.

héréditaire, tout en gardant l'idée du péché d'origine[120]. Ce qui permet de quitter définitivement le monde des légendes pour retrouver le monde de l'histoire[121]. Dès lors, Adam n'est plus un personnage fictif à opposer au Christ réel, mais plutôt le représentant de tout homme à opposer à l'homme véritable[122]. En interprétant le péché à la suite de l'action historique de Jésus-Christ, le péché originel perd son sens héréditaire et acquiert un sens universel. De ce fait, le salut de Dieu cesse d'être une solution à une illusion spéculative et devient une réponse à une réalité tangible et concrète[123].

6.2.3. L'importance du monde

En révélant par son agir et son histoire de prêtre, de roi et de prophète le salut de l'humanité pécheresse, Jésus-Christ dévoile en même temps la vraie nature du péché de l'homme et la réelle objection de la part du monde vis-à-vis de Dieu. Mais aussi, cette histoire montre que le monde est capable de dire quelque chose de bon et que tout ce qu'il exprime n'est pas nécessairement mauvais. Il existe en lui une sorte de dialectique où nous retrouvons un « non » en même temps qu'un « oui » à la Parole de Dieu[124]. Si dans les années de jeunesse, Barth a opposé Dieu au monde d'une façon assez agressive et brutale, ce n'est plus le cas dans ses années de maturité. Certes, l'opposition demeure toujours dans KD IV, comme

---

[120] KD IV/1, p. 556-558 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 153-155. C'est très important d'insister sur le fait que Barth ne refuse pas l'idée du péché originel. Il cherche, seulement, à donner une consistance à l'histoire biblique. Si, comme le dit Paul Ricœur le mythe donne à penser, alors la tentative de notre auteur se trouve dans cette quête de sens vers laquelle renvoie la réalité d'Adam. Il s'agit, à ce moment de définir l'histoire concrète qui se cache derrière l'histoire symbolique.

[121] Barth écrit : *« La légende biblique (die Biblische Sage) affirme que l'histoire universelle (Weltgeschichte) a commencé avec l'orgueil et la chute de l'homme »*, KD IV/1, p. 566 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 163.

[122] *« Le nom d'Adam. Ce nom n'apparaît qu'assez rarement dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament. Il en est question avec quelque précision seulement dans deux passages : Gn 2-3 et Rm 5, 12-21 (auxquels il faut ajouter 1 Cor 1, 22 et 45). Adam signifie simplement homme. Ce nom propre désigne l'être et l'essence de tous les hommes. Il décrit dans la saga (Sage) de la Genèse, l'être qui doit directement son existence à Dieu… et qui est ainsi le premier homme, l'homme originel (Urmensch),* KD IV/1, p. 566-573 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 162-163. Pour approfondir la question de la typologie Adam-Christ chez Barth, voir principalement Peter LENGSFELD, *Adam und Christus…,* 256 p.

[123] Nous avons signalé ici l'intérêt dogmatique. Il faut ajouter à celui-ci un intérêt philosophico-moral, non moins important. En sortant du mythe d'Adam, Barth n'attribue plus l'origine du péché à un facteur extérieur, mais à un facteur intérieur. C'est l'être humain lui-même qui est à l'origine de son iniquité et non pas quelqu'un d'autre. Voir à ce sujet John WEBSTER, *Barth's Moral Theology…,* p. 65-76.

[124] Il n'est pas possible de considérer la *Kirchliche Dogmatik* comme une œuvre s'opposant à la culture du monde. Cependant, nous ne pouvons pas, non plus, prétendre que Barth change totalement de position par rapport à la logique du monde. Il y a un « oui » et un « non ». Le monde et sa propre culture ont quelque chose à proposer de vrai et d'authentique, de valable et de précieux ; toutefois, ils sont toujours inférieurs à la Parole de Dieu, qui reste, elle seule, la vérité et l'authenticité dans sa totalité et son absoluité. Concernant le rapport entre la Parole de Dieu et la culture du monde, nous renvoyons particulièrement à Paul L. METZGER, *The Word of Christ and the World of Culture…,* 252 p. Voir aussi Gabriel VAHANIAN, « Karl Barth as Theologian of Culture », … p. 37-49 ; Robert J. PALMA, *Karl Barth's Theology of Culture…,* 122 p. et Dieter ANDRESEN, « Karl Barth und die Kultur », … p. 220-240.

nous l'avons déjà indiqué, mais le monde et sa sagesse ne sont plus « entièrement » diabolisés[125]. L'humanité possède en elle quelque chose de positif indépendamment de son rapport au Jésus de l'histoire. Le Dieu sacro-saint du *Römerbrief* qui dévorait tout sur son passage, fait place à un Dieu beaucoup plus doux et aimable, capable aussi de respecter[126] son « adversaire »[127]. Le monde n'est plus entièrement condamnable, mais possède en lui des lueurs positives. Écoutons Barth :

« Que Jésus-Christ soit la seule Parole de Dieu ne signifie nullement qu'il n'y ait pas – dans la Bible, dans l'Église et dans le monde – également d'autres paroles remarquables, d'autres lumières et même d'autres révélations réelles à leur manière. Il y a les prophètes de l'Ancien Testament et les apôtres du Nouveau. Et il y a certainement aussi une prophétie et un apostolat de l'Église. Mais pourquoi ne pourrait-il pas y avoir également des prophètes et des apôtres profanes de tous genres et de tous ordres ? »[128].

La première chose que nous sommes tenus de rappeler, c'est l'identification totale et absolue entre la personne historique et physique de Jésus-Christ et la Parole de Dieu. Celle-ci est annoncée dans la parole de la Bible, dans celle de l'Église et par les prophètes et les

[125] Dans un passage remarquable, Barth écrit : *« Et parce que, dans toute sa folie, l'homme est et reste une bonne créature de Dieu, il est impossible que, sous toutes ses formes, y compris les plus primitives et les plus discutables, sa propre sagesse (ou ce qu'il tient pour telle) ne comporte pas çà et là, des éléments et aspects positivement importants et impressionnants, grâce auxquels elle parviendra à se recommander à lui et à ses semblables. La "sagesse du monde" ou "des hommes" n'est donc, en aucun cas, quelque chose qu'il faille mépriser purement et simplement ; au contraire elle est souvent très estimable. Jamais elle n'est uniquement diabolique et, dans de nombreux cas, elle est – toujours dans son contexte – tout à fait digne de respect »*, KD IV/2, p. 469 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 45.

[126] Concernant le respect des paroles du monde, nous retrouvons une dialectique claire et nette dans KD IV. Il y a, en même temps, *« respect »* et *« manque de respect »*, vis-à-vis de ces paroles. Nous avons déjà, au premier chapitre, rencontré une dialectique semblable en évoquant la question de l'athéisme. Barth dit « oui » et « non », à la fois, à Feuerbach. De la même façon, il se positionne par rapport aux religions. Celles-ci ont de bonnes choses à dire, surtout quand elles assurent une certaine paix profane en empêchant le chaos, mais ne peuvent, en aucun cas, ni proclamer ni assurer le salut universel et définitif. Barth écrit : *« La mission est une entreprise indigne et sans espoir… si on ne l'accomplit pas à la fois avec un respect (Respekt) sincère de ce qu'on appelle les religions, et avec un manque de respect (Respektlosigkeit) tout aussi sincère vis-à-vis d'elles »*, KD IV/3, p. 1003-1004 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 220. Pour une ample information sur la question des religions dans KD IV, nous renvoyons principalement à l'article d'Olivier Pigeaud, dans lequel il fait une analyse du mot religion dans la *Kirchliche Dogmatik*. Dans cet article, l'auteur affirme que Barth demeure, tout au long de sa *Dogmatique*, sur le même avis qui réduit la religion à une caractéristique de l'homme pécheur, y compris quand il s'agit du christianisme : Olivier PIGEAUD, « Karl Barth contre les religions ? », … p. 121-124. Voir aussi Joseph Augustine DI NOIA, « Religion and the religions », … p. 243-257. Pour une idée plus générale sur la notion de religion dans l'ensemble de l'œuvre de Barth, nous renvoyons à John VEITCH, « Revelation and religion… », p. 1-22 ; à Robert W. JENSON, « Religious pluralism… », p. 31-38 ; à Peter HARRISON, « Karl Barth and the Nonchristian Religions », … p. 207-224 et à Philippe CARDON-BERTALOT, « L'universalité du salut… », p. 51-60.

[127] Nous avons déjà signalé, quelques pages plus haut, que le monde demeure, dans KD IV, un adversaire de Dieu : KD IV/2, p. 200 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 189. Texte déjà cité.

[128] KD IV/3, p. 107 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 104.

apôtres. Cependant, Barth reconnaît aussi l'existence, et surtout, la légitimité d'autres paroles, d'autres lumières, d'autres révélations et d'autres vérités aux côtés de la Parole unique de Dieu et de ses différentes annonces. Il y a, incontestablement, un progrès gigantesque, malgré une certaine réticence palpable qui laisse l'impression qu'on avance d'un pas mais qu'on recule de deux. Par exemple, il ne cède pas d'un pouce sur la question de la théologie naturelle, quand il n'hésite pas à écrire : « Pour comprendre qu'il faut compter avec l'existence de paroles vraies également dans le monde profane, nous n'avons pas du tout besoin, tant en ce qui concerne leur fondement que leur contenu, de recourir à l'hypothèse douteuse d'une prétendue "théologie naturelle" *(natürlicher Theologie)*, c'est-à-dire à une connaissance de Dieu donnée ou à acquérir par le moyen de la raison »[129].

La position du théologien bâlois n'a strictement rien à voir avec la capacité de l'être humain ou du monde de dire, avec ses propres forces et compétences, quelque chose de vrai ou de bon sur Dieu. Mais plutôt, de reconnaître que c'est le Christ qui est capable de s'exprimer en dehors de sa révélation historique en Jésus de Nazareth. Barth s'accroche sans relâche à son fondement christologique[130]. Ce n'est pas grâce à ses propres forces naturelles que le monde a la possibilité d'être une lumière, mais plutôt grâce à la présence, en lui, de Jésus-Christ. Dans ce sens, le pas effectué par Barth n'est pas en direction de la théologie naturelle, mais en direction d'une christologie dépassant la personne physique du Nazaréen. Ce dernier se manifeste d'une manière ordinaire dans les Écritures, et d'une manière « extraordinaire »[131] en dehors d'elles, prouvant ainsi sa souveraineté dans le monde profane[132] tout entier et son désir universel de sauver l'humanité dans sa totalité.

Il n'est pas question, ici, de remettre en cause le refus de Barth de parler d'un Logos vide indépendant de sa chair, ce qui le transforme en un principe abstrait, ce qui représente, d'ailleurs, une de ses angoisses les plus importantes. Comme il n'est pas du tout question, non plus, de comparer les propos de Barth à une christologie origénienne, où le « Logos asarkos » se manifeste partout et depuis toujours. Il s'agit tout simplement de reconnaître que la Parole de Dieu se reflète et se reproduit dans la parole des hommes et que le monde a la possibilité

[129] KD IV/3, p. 131 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 126.
[130] C'est la raison pour laquelle nous intégrons cette partie dans notre travail.
[131] KD IV/3, p. 148-153 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 141-146.
[132] KD IV/3, p. 138-140 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 133-134. Malgré la présence de paroles profanes, Barth refuse de parler d'une histoire universelle profane. Pour lui, l'histoire du monde, même si elle contient des paroles profanes, ne peut être que sous l'égide de Dieu qui reste le Seigneur de tous. Il donne l'exemple des onze premiers chapitres de la Bible afin d'appuyer scripturairement ses propos, voir KD IV/3, p. 780-792 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 1-16. C'est dans cet esprit que nous pouvons rencontrer des interprétations affirmant le refus, chez Barth, de la sécularisation. Voir à ce sujet principalement Paul L. METZGER, *The Word of Christ…,* p. 69-80.

d'accueillir le Seigneur par des moyens cachés qui peuvent nous échapper[133]. Afin de mieux exprimer cette réalité, Barth se sert du style parabolique de Jésus[134]. Ainsi, la vraie Parole est le Royaume, alors que les autres paroles sont des exemples qui doivent toujours renvoyer à l'original en n'en dévoilant qu'une seule dimension. Il n'y a pas de paroles humaines vraies si elles ne coïncident pas toujours avec la Parole de Dieu[135].

Barth reconnaît pleinement l'existence de paroles profanes capables d'être d'authentiques et de véridiques lumières aux côtés de la seule et unique Lumière du monde. Certes, elles n'ont pas le pouvoir de luire à l'instar de Jésus-Christ et encore moins de donner la véritable vie, mais elles ont quand même la possibilité de répandre une certaine clarté dans l'obscurité et d'empêcher le chaos[136]. Par conséquent, elles sont dignes de respect et de reconnaissance[137], et d'après notre auteur, elles sont au nombre de six[138]. La première est celle d'existence, qui dévoile un cosmos qui se donne à connaître et un cosmos connaissant. La deuxième est celle de rythme, qui révèle que la relation entre intelligible et intelligent est dynamique et non pas statique. La troisième est celle d'alternance, qui montre que cette existence dynamique est une opposition interne : il y a la lumière et l'obscurité, la nuit et le jour, la joie et la tristesse... le oui et le non. Cette opposition n'a rien à voir avec celle qui se trouve entre Dieu et le monde ou entre la grâce et la nature, c'est uniquement une opposition interne à la nature elle-même. La quatrième est l'existence des « lois » qui sont issues du monde naturel et intellectuel et qui sont le fruit du dialogue entre cosmos intelligible et cosmos intelligent. Celles-ci ne fournissent aucune information sur Dieu et ne sont valables que dans les relations internes au monde ; elles n'ont la possibilité ni de poser les questions premières et dernières ni d'y répondre[139]. La cinquième est l'appel à la liberté, qui est aussi un appel à l'humanisation. Ceci n'a strictement rien à voir avec l'appel de Dieu qui lui reste, et de loin, supérieur. La dernière est la notion de mystère, qui manifeste que ce cosmos est un

[133] Barth écrit dès son premier volume de KD IV : *« On devra toujours compter avec l'existence de voies cachées, que Dieu utilise pour donner efficacité à la réconciliation... Dieu peut avoir pris soin et prendre soin, d'une manière qui nous est inconnue, de ceux que l'Église n'atteint pas »*, KD IV/1, p. 769 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 50.

[134] KD IV/3, p. 125-126 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 120-121. Il écrit aussi : *« Il s'agit de paroles qui, telles que celles de l'Écriture et de l'Église, sont à considérer comme des "paraboles du royaume des cieux" (Gleichnisse des Himmelreichs) »*, KD IV/3, p. 131 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 126.

[135] Afin d'approfondir cette question de la reconnaissance par Barth de la présence de paroles profanes dignes de respect, nous renvoyons à George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth…,* p. 234-280 et à Paul L. METZGER, *The Word of Christ…,* p. 121-157.

[136] KD IV/3, p. 161 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 154.

[137] Barth parle même d'un vrai dialogue entre la Lumière et les lumières : KD IV/3, p. 161 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 155.

[138] Ce sont, d'après Barth, les six notions les plus importantes.

[139] Sans entrer dans les détails, nous voulons juste attirer l'attention sur l'opposition de Barth à la théologie de corrélation, principalement telle qu'elle s'exprime chez Tillich.

mystère en tant qu'il existe à la fois comme intelligible et intelligent, ordonné et ordonnateur et qu'il ne se dévoile pas sans qu'il ne se voile à nouveau en même temps. Là aussi, cette dernière lumière n'a rien à voir avec le mystère transcendant de Dieu, ce n'est qu'un mystère immanent au monde[140].

Les lumières profanes indiquent que nous sommes en présence d'une existence dynamique entre un monde intelligible et un monde intelligent, où alternent des oppositions internes qui donneront naissance à des lois et à un appel à la liberté. Toutes deux, la loi et la liberté, vont former la hauteur du monde, sa profondeur n'étant que ce mystère qu'il existe à la fois comme un monde intelligible et intelligent, ordonné et ordonnateur, se dévoilant et se voilant. Ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre lumière ne peut prétendre être une valeur transcendantale. Elles ne sont que des sagesses immanentes au monde. Dès lors, la relation entre les lumières et la Lumière nécessite quelques éclaircissements. Deux dangers majeurs sont à éviter. Celui du dualisme et celui du monisme[141]. Il ne faut pas faire de ces lumières une opposition à la vraie Lumière, mais en même temps, il ne faut pas, non plus, les confondre ensemble. Les lumières profanes ne sont pas extérieures à Dieu, mais ne représentent pas la vraie et totale révélation. On doit pouvoir vivre avec elles, mais jamais on ne pourra vivre d'elles[142]. Seule la vraie Lumière a la possibilité de relier et d'attacher intérieurement et entièrement l'homme à la Parole de Dieu. Elle seule a la capacité de former une unité totale parfaite, indivise et indivisible de cette même Parole, et elle seule a le moyen de réaliser le salut d'une manière absolue et définitive[143]. C'est pourquoi, il est indispensable de passer par la révélation historique de Jésus-Christ qui reste, et seulement elle, la vraie réconciliation entre le monde créé et le Dieu créateur, même si d'autres manifestations peuvent avoir un rôle, non négligeable, à accomplir.

La présence de Jésus-Christ dans la création ne remet pas en question la totale légitimité de son incarnation et de sa révélation à partir de son existence historique, physique et biologique. L'intérêt premier et dernier, l'intérêt majeur revient à la question du salut. C'est uniquement en la personne historique du Christ, vrai Dieu et vrai homme, que la

[140] Nous retrouvons ce développement en KD IV/3, p. 162-171 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 155-163.
[141] KD IV/3, p. 174-175 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 167. Nous remarquons, là encore, l'arrière fond chalcédonien qui sert à Barth, presque toujours et partout, pour mieux exprimer ses idées et aller plus loin dans ses intuitions.
[142] KD IV/3, p. 186 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 177.
[143] Ces trois points sont développés par Barth en KD IV/3, p. 175-188 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 167-179. Il résume ses propres propos dans un passage qui exprime le but salvifique de la différence entre la Lumière et les lumières : *« Ce que nous avons essayé d'indiquer dans les trois développements qui précèdent est la relation critique, mais aussi positive, parce qu'elle est authentiquement critique, de la lumière unique de la vie avec les lumières du monde créé. Il s'agit des lumières que le seul et même Dieu, dont cette lumière unique révèle l'action de salut, n'a pas refusées à ses créatures, mais que, dans sa bonté qui n'est pas d'hier, il leur a librement données »*, KD IV/3, p. 188 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 179.

manifestation d'un salut parfait, total, universel et absolu est réalisée. C'est par sa mort et sa résurrection que Dieu nous montre et nous prouve que l'intégralité du monde est réconcilié avec lui et qu'il nous montre et nous prouve son identité réelle la plus intime. Tout ce qui est extérieur à l'humanité du Christ ne peut que renvoyer à cet évènement historique s'il veut révéler le vrai salut et le vrai Dieu. Le monde y participe d'une manière extraordinaire, comme nous venons de le voir, mais les chrétiens, de leur côté, y participent d'une manière beaucoup plus concrète, qui est qualifiée d'ordinaire. C'est à cette participation qu'il nous faut maintenant nous attarder.

Conclusion

Grâce à la notion de la « vie » et à une conception du temps qui n'est plus en opposition à l'éternité, Barth va pouvoir mettre en place l'inséparable unité entre l'histoire de Dieu et celle de l'homme, et ceci malgré la différence intrinsèque qui les sépare et les oppose. C'est toujours l'être-en-action de Jésus-Christ qui rendra pensable et réalisable une telle entreprise. En entrant dans le temps de l'humanité, celui-ci exécute au dehors l'histoire de Dieu, montre qu'elle est depuis toujours en commun avec sa propre créature et qu'il existe un lien indissociable entre la divinité et l'humanité. Il devient ainsi le nœud inévitable entre l'histoire qui se déroule dans l'éternité de Dieu et celle qui s'opère dans le monde à travers le temps et l'espace. Il réalise, de ce fait, l'histoire entre le Père et son Fils en vivant l'histoire avec l'être humain. C'est pourquoi, la structure qui fonde le rapport entre Jésus-Christ et l'homme en général trouve son fondement dans la relation Père-Fils. Par conséquent, le domaine de l'humanité devient important à la compréhension de la Trinité, car c'est lui qui permettra le déploiement de sa « forme éternelle »[144] révélée par la personne du Christ.

Quatre caractéristiques seront le cœur de la ressemblance entre l'histoire de la relation du Père à son Fils et celle de Jésus-Christ au monde, à savoir la distance, la confrontation, la rencontre et le partenariat. Tous les quatre représentent l'interprétation dynamique du vocabulaire christologique de Chalcédoine, telle qu'elle fut proposée par Barth dans son quatrième volume de sa *Kirchliche Dogmatik*. C'est ainsi que l'unité de l'essence divine et de l'essence humaine en Jésus-Christ devient l'assise et la direction à suivre pour penser théologiquement l'unité de l'histoire de Dieu et de l'histoire de l'homme. La structure relationnelle manifestée dans l'histoire du Nazaréen montre le fondement divin de celle-ci et

[144] *« Die ewige Gestalt »*, KD IV/2, p. 383 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 365.

montre, en même temps, le chemin et la direction qu'elle doit suivre dans le monde. De cette façon, l'histoire entre le Fils et l'homme en général est caractérisée par un éloignement et une rencontre, à l'instar de l'éloignement et de la rencontre qui définissent l'histoire entre le Père et son Fils telle que celle-ci fut révélée dans l'histoire de l'unité de la personne de Jésus-Christ.

Cependant, et contrairement à l'homme royal, l'homme en général ne forme pas une unité avec Dieu. C'est pourquoi, deux étapes sont nécessaires afin de permettre à la relation entre le Christ et l'être humain de pouvoir refléter la relation entre le Père et son Fils. Dans la première, Jésus-Christ récapitule dans sa propre vie, sa propre mort et sa propre résurrection, la vie, la mort et la résurrection de tout être humain. Car lui seul est capable d'accomplir la volonté du Père et de réaliser par conséquent le salut. Ainsi, l'histoire d'une seule et unique personne touche l'histoire de chaque personne dans sa propre singularité. Le salut opéré par un seul homme atteint la totalité de l'humanité. C'est alors qu'intervient la deuxième étape dans laquelle ce qui a été vécu par le Christ est censé, aussi, être vécu par l'être humain. La transmission du salut réalisé par une seule personne, autrefois et ailleurs, devient envisageable par le biais de la résurrection qui va permettre à l'histoire salvifique vécue en Christ d'atteindre toutes les époques, tous les lieux et chaque personne dans sa particularité qui lui est propre. La vie historique et physique de Jésus-Christ n'est plus prisonnière, à ce moment-là, ni du temps, ni de l'espace, et encore moins de la réalité charnelle des relations interhumaines. Pourtant, ce n'est pas le monde tout entier qui voudra ou qui acceptera de vivre dans sa propre vie la vie même de Dieu, mais uniquement quelques-uns qui le désireront.

Ceci dit, même si le monde ne cherchera pas à refléter la vie de Dieu, ce dernier continuera toujours et éternellement à être présent dans le monde et à s'y révéler. S'il y a un monde sans Dieu, il n'y a pas un Dieu sans monde. C'est pourquoi, indépendamment de sa manifestation parfaite, absolue et unique en la personne historique de Jésus de Nazareth, Dieu se révèle aussi à travers le monde même. De ce fait, aux côtés de la Parole divine, qui est la personne physique du Christ, il y a aussi des paroles profanes qui sont des manifestations extraordinaires de ce même Christ. Elles ne sont, nullement, à être considérées comme l'existence d'un Logos sans chair, mais tout simplement, comme la présence de Dieu dans sa propre créature. Ainsi, le monde révèle d'une manière indirecte la vie et le salut de Dieu en exprimant une certaine lueur capable de mettre de l'ordre dans le chaos. La vie de Jésus-Christ ne sera dévoilée directement, et d'une façon ordinaire, que dans le chrétien qui cherchera à faire de sa vie une histoire commune avec celle de son Seigneur.

SEPTIÈME CHAPITRE

NOUS *EN* CHRIST

Le passage de la vie et de l'histoire de Jésus-Christ à celle de chaque être humain dans sa singularité occupe donc une place centrale dans la logique de Karl Barth. Malgré toute l'importance de l'acte salvifique accompli par Jésus-Christ, l'être humain, précisément le chrétien, c'est-à-dire celui qui accepte de conformer sa vie à celle du Christ, est un acteur fondamental, voire indispensable, dans l'histoire du salut. Il témoigne et rend présent aujourd'hui et ici la vie de Jésus de Nazareth réalisée là-bas et autrefois. Le monde créé et aimé par Dieu ne pourra comprendre et vivre le salut en dehors de la vie de ceux qui acceptent de le rendre actuel. D'où l'importance de la communauté et de l'individu chrétien. Ceux-ci sont nécessaires, car sans eux le monde ne verrait pas la vraie Lumière. Cependant, ils ne le sont que dans leur rapport au Christ et surtout par l'unité indissoluble qu'ils réalisent avec lui. D'où « la notion christologico-ecclésiastique de la communauté »[1].

Nous allons essayer, dans ce chapitre, d'aller jusqu'au bout de la logique barthienne de ce processus de passage du salut de la divinité vers l'humanité. Nous chercherons à montrer que la présence du chrétien est, pour Barth, indispensable au salut, sans qu'il ne s'écarte, pour autant, de sa pensée christocentrique[2]. Dans un premier point, nous exposerons cette unité entre le Christ et le chrétien. Deux sous-parties seront nécessaires afin de détailler la dimension communautaire, et une sous-partie sera suffisante pour exposer la dimension individuelle. Dans un second point, nous mettrons en évidence la notion du partenariat entre le chrétien et Dieu. Premièrement, nous détaillerons l'idée de la participation du chrétien à la vie du Christ, deuxièmement à celle de Dieu, et nous terminerons troisièmement en abordant la situation du chrétien qui se trouve tiraillé entre la perfection de la divinité et la misère de l'humanité. Nous voulons rappeler, encore une fois, qu'il ne s'agit pas d'un développement ecclésiologique ou éthico-moral de la vie de la communauté et de l'individu chrétien[3].

---

[1] KD IV/2, p. 771 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 78: *« Eben mit dem christologisch-ekklesiologischen Begriff der Gemeinde »*.

[2] Balthasar écrit à juste titre : *« Ce n'est qu'à partir du Christ que Barth comprendra qu'à côté de Dieu il y a une place disponible pour une nature humaine authentique, positive, et nécessairement aussi* active », Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth…,* p. 166.

[3] La frontière entre l'ecclésiologie et la christologie n'est pas toujours assez évidente chez Barth, tellement il concentre tout à partir de la personne du Christ, à un tel point qu'il est possible de se demander s'il est envisageable de dire quelque chose sur l'Église qui n'a pas de rapport au Christ. Sur ce point, voir principalement Nicholas M. HEALY, « The Logic of Karl Barth's Ecclesiology… », p. 252-270 et Marc WEEDMAN, « The Spirit in the Church…», p. 349-352.

L'objectif est de montrer que la personne de Jésus-Christ continue toujours à agir dans le monde d'une manière historique grâce à l'unité qu'il réalise avec ses fidèles. Ce qui permet à ces derniers de participer réellement, authentiquement et d'une manière historique à la vie interne de Dieu. C'est pourquoi, de nombreux développements concernant la vie même du chrétien ne seront pas pris en considération, malgré leur importance, car ceci dépasserait notre problématique initiale et requerrait en outre des explications assez considérables.

7.1. Identité en Christ

7.1.1. Le corps du Christ

En parlant de la relation de Dieu au monde, Barth accorde une grande importance à l'humanité tout entière, mais fait cependant une distinction entre ceux qui décident de vivre, en toute connaissance de cause, en union avec Dieu et ceux qui, indépendamment du pourquoi, ne le désirent pas. Ce qui conduit à la répartition de l'humanité entre ceux qui appartiennent à Dieu *« de iure »* et ceux qui lui sont *« de facto »* [4]. De ce fait, la communauté chrétienne représente actuellement et concrètement la totalité de l'humanité et ressemble intrinsèquement au peuple d'Israël dans son rapport au monde, tel que son histoire est racontée dans l'Ancien Testament. Israël est le « paradigme »[5] de l'histoire universelle et à l'instar de l'histoire de Jésus-Christ, elle est une histoire divino-humaine qui manifeste la Parole de Dieu dans la réalité terrestre et universelle[6]. De ce fait, « l'histoire d'Israël dit avant ce que l'histoire de Jésus-Christ dit après »[7], sans jamais confondre l'une dans l'autre. En effet, Israël vit l'état du « pas encore » et du « déjà là » de l'histoire de Jésus et ceci d'une manière cachée[8]. C'est à ce moment que la communauté chrétienne remplit un rôle important qui est de manifester ce qui était encore voilé[9]. Son importance réside dans sa capacité à actualiser la révélation de l'histoire du Nazaréen. Ainsi, la différence principale entre ceux qui

[4] *« Les siens sont virtuellement, prospectivement,* de iure, *tous les hommes comme tels – et actuellement, effectivement,* de facto, *ceux qui croient en lui, le connaissent, le servent, les membres de son corps liés par là même entre eux, les chrétiens, en un mot »*, KD IV/3, p. 321 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 305.
[5] KD IV/3, p. 69 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 67.
[6] KD IV/3, p. 70-71 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 68-69.
[7] KD IV/3, p. 71 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 69.
[8] *« L'histoire d'Israël n'était donc pas encore l'histoire de Jésus-Christ. Pourtant, son mystère était déjà l'histoire de Jésus-Christ encore voilé »*, KD IV/3, p. 73 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 71.
[9] Pour approfondir le rapport de la communauté chrétienne à Israël dans la théologie de Barth, nous renvoyons principalement à Reinhard HÜTTER, *The Bound to be Free…,* p. 78-95.

sont *de iure* au Christ et ceux qui le sont *de facto* se trouve principalement dans la connaissance qu'ont ces derniers de l'histoire salvifique du Christ.

Sans trop nous attarder sur l'élaboration, dans KD IV, de la notion de connaissance dans la communauté chrétienne, puisque ceci appartient à l'ecclésiologie plutôt qu'à notre domaine[10], nous voulons toutefois faire remarquer qu'il s'agit d'un élément fondamental qui distingue et sépare littéralement ceux qui sont à la suite du Ressuscité de ceux qui ne le sont pas. Ce qui nous intéresse précisément ici, pour notre travail, c'est la conception de connaissance comme histoire et son étroite relation à l'histoire de la personne de Jésus. Selon Barth, l'histoire de la révélation qui se déroule en Christ est aussi le début d'une autre histoire qui aura lieu en dehors de lui et est identifiable à la connaissance chrétienne : « La connaissance chrétienne *(die christliche Erkenntnis)* est elle-même une histoire, une histoire de salut »[11]. Elle l'est parce qu'en elle il y a aussi communication, opposition et surtout victoire, tout à fait à l'image de l'histoire du Christ. Une communication entre les différents membres de la communauté, une opposition au monde et une victoire du salut en faveur de l'humanité tout entière[12]. Ce qui va nous mener à une identification entre la personne de Jésus et la communauté chrétienne et va surtout permettre de souligner l'importance du rôle de l'être humain dans cette histoire de la réconciliation et du salut : « C'est la présence réelle de la réconciliation, c'est-à-dire de Jésus-Christ, le Seigneur vivant, qui est l'objet, le fondement et le contenu de la connaissance chrétienne »[13].

Une bonne théologie ne pourra jamais être uniquement exclusive, elle doit impérativement posséder une dimension qui donne à l'être humain une place de choix. Selon KD IV, la théologie est forcément inclusive. Parler de la réconciliation et de la relation de Dieu à l'homme suppose nécessairement un discours sur la communauté à côté du discours christologique[14]. D'où la place centrale qu'occupe la communauté chrétienne dans ce

---

[10] Tout au long de KD IV, Barth élabore cette notion de connaissance à laquelle il accorde un rôle et une place de choix dans la vie du chrétien. Il explique longuement en quoi elle est essentielle et comment elle se déploie dans la vie de la communauté. Cependant, il n'est pas possible d'aborder cette question dans notre travail, car ceci appartient plutôt au domaine de l'ecclésiologie voire de l'éthique. De plus, un travail considérable est nécessaire afin de parvenir à une bonne analyse de ce thème, tellement il est présent chez Barth.

[11] KD IV/3, p. 241 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 230.

[12] KD IV/3, p. 240-243 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 229-232.

[13] KD IV/3, p. 242 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 231.

[14] Barth exprime cela avec beaucoup de vigueur : *« Il faudrait que nous soyons aveugles à la dimension particulière, manifeste dans l'existence de la communauté, de la condescendance divine, pour ne pas voir que la résurrection du Christ crucifié est en fait la réponse à notre question initiale, que la volonté de Dieu, telle qu'elle est à l'œuvre et se révèle dans la vocation et l'existence de la communauté, signifie que le Christ sans les siens ne serait pas le Christ, et qu'en conséquence la christologie ne peut pas être exclusive (exklusive), mais est vraiment inclusive (inklusive), en ce sens qu'elle englobe positivement et négativement l'existence de l'homme, ce qui veut dire que la doctrine de la réconciliation ne saurait en rester à la seule doctrine de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ »*, KD IV/1, p. 391 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 374.

quatrième volume de la *Dogmatique*. D'ailleurs, comme le suggère le titre allemand, c'est une dogmatique ecclésiastique. Et de ce fait, la communauté prend la première place concernant l'importance du rôle de l'être humain aux côtés de Dieu. L'Église restera toujours l'élément essentiel de la vie chrétienne. Jamais l'individualité ne supplantera ou n'éliminera la primauté de la communauté[15]. C'est dans ce sens-là que Barth peut être considéré comme un théologien classique, refusant les excès de la pensée de la modernité. C'est aussi un des éléments essentiels qui le séparera de Kierkegaard et du grand Schleiermacher[16]. Malgré la pertinence et la grandeur de ces deux penseurs, notre auteur exprimera continuellement un malaise à leur encontre à cause, principalement, de leur existentialisme individuel. Un chrétien n'est chrétien que dans sa dimension ecclésiale et l'individu, si important soit-il, ne prendra de place qu'au terme de la réflexion théologique[17]. Barth ira jusqu'à s'acharner contre les individualistes, n'hésitant pas à prendre la position de Calvin qui les traite de transfuges et de déserteurs, les accusant même de commettre littéralement le péché contre le Saint-Esprit[18]. D'où une priorité du rôle de la communauté en parlant de la tâche du chrétien.

Il faut ajouter à ceci que le temps dans lequel nous nous trouvons actuellement est celui de la communauté. C'est le moment qui se situe entre la résurrection du Christ et son avènement dans la gloire[19], où les chrétiens vivent l'état du « déjà là » et du « pas encore »[20]. Cette vie est liée au fait que le Christ est venu et qu'il viendra aussi. D'où la communauté vit au quotidien l'évènement de la venue du Seigneur tout en attendant qu'il vienne la seconde fois. Ce qui la met dans une situation similaire à celle du Christ entre sa crucifixion et sa

---

[15] *« Un homme "pour soi", seul dans son ensemble ne serait pas un homme; de même un chrétien "pour soi", séparé de la communion des saints, ne serait pas un chrétien »*, KD IV/1, p. 839 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 119.

[16] *« Les dogmatiques qui sont devenues de simples "exposés de la foi" sont dues au phénomène suivant : au cours des derniers siècles (tout au long de l'évolution qui, à partir de l'ancien piétisme, a abouti à l'existentialisme théologique de notre époque inspiré par Kierkegaard), le chrétien s'est mis à se prendre lui-même au sérieux d'une manière qui n'était absolument pas conforme au sérieux du christianisme. Les fameuses "Glaubenslehren" ont présenté la vérité chrétienne comme s'il n'y avait rien de plus grand que de pouvoir graviter autour de l'individu chrétien conditionné par sa petite foi ; et il faut encore être heureux qu'elles n'aient pas osé faire de ce dernier le seigneur et le maitre de tout ! Il n'est pas permis de lui donner une telle importance »*, KD IV/1, p. 828 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 109.

[17] KD IV/1, p. 828 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 109. Il reprend ceci ailleurs aussi : KD IV/2, p. 695-696 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 2.

[18] KD IV/1, p. 769-770 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 109. Là encore, Barth a principalement Kierkegaard en ligne de mire.

[19] *« Le temps de la communauté est le temps compris entre la première et la seconde parousie de Jésus-Christ »*, KD IV/1, p. 810 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 91.

[20] Parmi les nombreux passages dans lesquels Barth exprime cette réalité du « déjà là » et du « pas encore », nous citons le suivant : *« La perspective "eschatologique" dans laquelle les chrétiens voient le Christ crucifié et ressuscité, ainsi que le changement de la situation du monde opéré en lui, ne signifie nullement le signe "moins" d'un morose "pas encore"(Noch nicht) demandant à disparaitre, mais il signifie le signe "plus" d'un "déjà"(Schon) en vertu duquel le Christ vivant devient plus grand encore à leurs yeux, en sorte qu'ils reconnaissent en lui ici et maintenant, non seulement le premier, mais le dernier mot »*, KD IV/1, p. 361 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 345. Nous attirons l'attention sur le fait qu'Israël vivait l'inverse de ce que les chrétiens vivent, c'est-à-dire le *« pas encore »* et non le *« déjà là »*.

résurrection[21] et fait d'elle, en même temps, celle qui anticipe la rédemption complète qui se fait encore attendre[22]. Et c'est dans cette perspective que Barth valorise, presque sans limite, l'identification entre le Christ et sa communauté. Il y a un lien étroit et indéfectible entre eux, à un tel point que l'Église est littéralement le Seigneur, lui qui est sa seule et unique raison d'être[23]. Elle est, comme le soulignent les Écritures, le « Corps du Christ » :

« La communauté est la forme d'existence terrestre et historique de Jésus-Christ lui-même. Il convient de reprendre ici la notion néotestamentaire qui désigne la chose : l'Église est le corps du Christ ; créée par lui, elle est continuellement renouvelée par la puissance de réveil de son Saint-Esprit »[24].

La communauté est, au plein sens du terme et sans la moindre restriction, le corps de Jésus de Nazareth[25]. C'est elle qui assure historiquement et concrètement la présence du Christ ressuscité et monté à la droite de Dieu le Père[26] et c'est elle qui représente sur terre la visibilité de celui qui désormais est caché au monde. Cette identification trouve son origine dans les Écritures elles-mêmes, principalement à partir de l'expression « corps du Christ »[27] et surtout suite à l'épisode de la route de Damas quand le Seigneur interpelle Paul en lui disant : « Saul, Saul pourquoi me persécutes-tu ? » (Act 9, 4) : c'est Jésus lui-même, le Ressuscité en personne, qui s'identifie réellement à son Église martyrisée. S'appuyant, aussi, sur l'épître aux Éphésiens, Barth n'hésitera même pas à considérer que la totalité de l'être du Christ ne peut s'accomplir que dans sa communauté. En d'autres termes, le *« totus Christus »* ne se réalise que dans l'Église qui devient la plénitude, le « plérôme » de son Seigneur, et qui à la

---

[21] *« Chose étonnante : sous cet aspect, l'aspect dit "eschatologique", la position des gens du Nouveau Testament n'est pas sans analogie avec l'être de Jésus-Christ lui-même entre la mort et la résurrection, avec son être dans la tombe, donc... Le temps de la communauté et du monde entre la première et la seconde venue de Jésus-Christ ressemble donc aux trois jours qui, selon le témoignage néotestamentaire, forment cet intervalle énigmatique entre les deux grandes actions de Dieu en Jésus-Christ, entre Vendredi-Saint et Pâques »*, KD IV/1, p. 356-357 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 341.

[22] *« L'Église n'était-elle pas, dans son existence même, dans sa configuration et son activité internes et externes, une seule et unique anticipation (einzige Antizipation) de la rédemption complète qui se fait encore attendre… ? »*, KD IV/3, p. 370 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 352.

[23] KD IV/3, p. 861-867 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 80-87.

[24] KD IV/1, p. 738 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 20-21.

[25] Un important travail a été effectué par Kimlyn Bender à propos de cette identification entre la communauté et le corps du Christ. Toutefois, l'accent est plutôt mis sur la forme et le rôle que l'Église peut acquérir à partir d'une telle identification : Kimlyn J. BENDER, *Karl Barth's Christological Ecclesiology…,* p. 194-225.

[26] Pour approfondir l'évènement de l'ascension chez Barth et sa relation à l'être humain, voir Douglas FARROW, « Karl Barth on Ascension… », p. 127-150.

[27] Barth fait un long excursus en interprétant cette expression scripturaire : KD IV/1, p. 740-746 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 22-28.

fin des temps, s'identifiera avec le cosmos tout entier[28]. Ce qui d'ailleurs poussera Barth à critiquer sans ménagement l'encyclique *« Mystici Corporis »* du pape Pie XII, l'estimant pas assez biblique puisqu'elle n'arrive pas à trouver une unité authentique entre le corps physique du Christ, son corps mystique à savoir l'Église et son corps sacramentel à savoir l'Eucharistie[29]. Le théologien suisse va encore plus loin en affirmant catégoriquement que « l'être de Jésus-Christ est l'être de l'Église » et qu'il ne saurait pas en être autrement. C'est « une affirmation « inévitable »[30] qu'il élève au rang d'« axiome », représentant le fil rouge de tout ce qu'il a écrit dans l'ensemble de sa *Dogmatique Ecclésiastique*, et ceci dès les toutes premières pages[31].

7.1.2. Le service de la communauté

C'est dans cette unité, si forte, entre le Christ et son Église, que Barth arrive à donner de l'importance à la communauté sans rien retirer de la place prépondérante qu'occupe Jésus-Christ dans sa propre pensée. Son ecclésiologie n'a de sens que lorsqu'elle est liée à la personne même du Nazaréen. Celui-ci reste le seul essentiel et nécessaire. L'importance de l'être humain n'a de la valeur que dans ce rapport : « c'est parce que Jésus-Christ existe que la communauté existe elle aussi ; elle est parce qu'il est. Tel est son mystère ; tel est son être, qui n'est visible que pour la foi »[32]. Il dira aussi : « en tant que communion des saints, la communauté vit parce que Jésus vit. Jésus est la force vitale qui lui est inhérente, immanente »[33]. Entre sa résurrection d'entre les morts et sa seconde venue, Jésus de Nazareth

[28] Barth fait cette analyse d'Éphésiens en KD IV/2, p. 705-708 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 11-15. Voir aussi Kimlyn J. BENDER, *Karl Barth's Christological Ecclesiology…,* p. 202-205.

[29] Il n'hésite pas à écrire : *« Il n'y a pas deux ou même trois corps du Christ : le corps historique, dans lequel il est mort et ressuscité, puis le corps « mystique », sa communauté, et enfin le corps qui est réellement présent dans la cène ; aussi qu'il n'y a pas deux ou trois Christs ! Il n'existe qu'un seul corps du Christ, aussi vrai qu'il n'y a qu'un seul Christ »* KD IV/1, p. 744 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 26. Pour une comparaison entre la compréhension de la notion du corps mystique chez Barth et celle de l'Église Catholique, nous renvoyons à l'article de Maurice B. SCHEPERS, « The Work of the Holy Spirit… », p. 625-636. L'auteur porte une critique très sévère contre Barth. Il estime que sa conception du corps du Christ, excepté dans sa relation à l'Esprit, n'est pas si perspicace qu'elle semble l'être (p. 632). En outre, et contrairement à l'interprétation catholique, elle isole le croyant au lieu de le mettre en communion avec les autres (p. 636).

[30] *« L'affirmation suivante est inévitable (unvermeidlich) : Jésus-Christ est la communauté »*, KD IV/2, p. 741 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 48.

[31] *« Nous rejoignons ainsi la proposition qui a été, dès le début des* Prolégomènes, *l'axiome de toute notre* Dogmatique *(I/1, p. 2) et qui ne faisait qu'anticiper tout le reste : l'être de Jésus-Christ est l'être de l'Église (Das Sein Jesu Christi ist das Sein der Kirche). C'est en fonction de cet axiome (Axiom) que la dogmatique doit se comprendre elle-même, orienter son message, ses questions pratiques, sa manière de poser les problèmes et de les résoudre, sa politique interne et externe, ainsi que toute sa théologie »*, KD IV/2, p. 741 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 48.

[32] KD IV/1, p. 738 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 21.

[33] KD IV/2, p. 736-737 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 44-45.

est présent à travers sa communauté, il parle et agit en elle. C'est pourquoi elle *« n'est pas une société à l'image du monde »,* mais elle est plutôt qualifiée de sainte[34] et se caractérise comme étant un évènement et non pas une institution[35]. L'unité réelle et authentique avec son Seigneur lui procure une différence de statut et lui offre surtout la possibilité de se distinguer de toute société mondaine et humaine.

Malgré cette identification si forte entre le Christ et sa communauté et cette séparation d'avec le monde, Karl Barth ne fait pas de l'Église un idéal à atteindre et surtout pas l'objet de la foi. On ne saurait pas confondre Jésus et sa communauté, tout comme on ne saurait pas confondre la nature divine et la nature humaine en Christ. Il y a un sens bien précis à l'identification entre l'Église et le Nazaréen. Si celui-ci « est » sa communauté, cette dernière n'est pas lui. Le Christ dépasse, et de loin, les frontières de son Église : « La communauté n'est pas Jésus-Christ. Jésus-Christ, lui – et lui seulement, mais de la manière la plus réelle et concrète – est aussi la communauté. Il ne vit que parce que et tandis qu'elle vit. Quant à elle, elle vit et peut vivre parce qu'il vit, exclusivement. "Parce que je vis vous vivrez aussi" (Jn 14, 19). Tout dépend de la succession et de l'ordre ainsi indiqués. Mais, dans cette succession et cet ordre, il convient et il est juste d'affirmer que Jésus-Christ est la communauté »[36]. Il faut attirer l'attention, principalement, sur deux points. Premièrement, il est évident que la logique de construction de la relation entre Jésus-Christ et sa communauté est pensée presque à l'identique de celle qui existe entre la nature divine du Christ et sa nature humaine. Entre ces deux dernières, il y a une unité totale et absolue, pourtant il existe une priorité à la substance divine qui est toujours première et supérieure[37]. Ainsi, en est-il entre le Nazaréen et son Église. Malgré l'unité et l'identification entre eux, Jésus-Christ demeure incontestablement le seul et l'unique, il est premier et supérieur. Deuxièmement, nous retrouvons encore une fois la notion de la vie qui permet à Barth de penser à fond, et toujours dans sa propre logique, l'unité entre le Christ et son corps. La vie est l'élément qui nous donne la possibilité d'unir et

[34] *« La sainteté décrit la communauté chrétienne par opposition au monde qui l'environne et, en particulier, par opposition aux autres associations et sociétés qui y existent. La communauté chrétienne n'est pas une société naturelle à la manière des peuples, et elle ne subsiste pas en vertu de contrats sociaux, d'ententes et de stipulations provisoires ou permanentes ; elle ne relève pas de la nécessité et de la contrainte, comme l'État, et il n'est pas dans sa nature de se proposer librement un objectif, comme un ordre ou une société, ou comme une association économique et culturelle. Elle possède sa propre motivation et son propre but »,* KD IV/1, p. 765 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 47.

[35] KD IV/1, p. 728 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 10.

[36] KD IV/2, p. 741-742 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 49. Barth dira aussi ultérieurement : *« La chose la plus haute que l'on puisse dire d'elle* (la communauté chrétienne) *en dernier ressort, c'est qu'elle est son corps, sa forme d'existence terrestre et historique. Elle existe bien dans la chair, comme le Christ, mais elle n'est pas comme lui, la Parole de Dieu incarnée, le Fils de Dieu fait homme »*, KD IV/3, p. 834 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 54.

[37] C'est principalement dans la deuxième partie de notre travail que nous avons mis l'accent sur cet élément de la pensée barthienne.

d'identifier sans confondre et mélanger. De plus, elle représente un ancrage biblique et scripturaire irréprochable. Ce sont les paroles mêmes du Seigneur. Ce qui d'ailleurs, va conduire notre auteur à aller jusqu'au bout de cette analogie en passant de l'analogie christologique à l'analogie de la relation Père-Fils :

« La communauté de Jésus-Christ existe (comme le corps dont il est la tête) pour autant qu'elle le sert. Et ses membres, les chrétiens (comme membres de son corps à lui) existent dans la mesure où ils sont au service les uns des autres… Cette définition première et décisive de tout droit ecclésiastique se fonde sur le fait que le Seigneur lui-même, qui gouverne la communauté en tant que tête de son corps, "n'est pas venu pour être servi, mais pour servir" (Mc 10, 45)… Il est Roi et Seigneur parce qu'il sert son Père et du même coup les siens, et donc tous les hommes… C'est comme le Fils de Dieu abaissé qu'il est le Fils de l'homme élevé »[38].

Nous avons déjà vu dans les chapitres précédents que la relation Père-Fils est fondée, dans KD IV, à partir de la relation humanité-divinité en Christ. Donc, en toute logique, la relation Christ-communauté qui est, elle aussi, basée sur le rapport de la double nature en Christ, aboutit à une analogie avec la relation Père-Fils. Ce lien est clairement manifeste dans le texte que nous venons de citer. L'histoire qui se déroule entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme est identique à l'histoire qui a lieu entre le Fils et son Père et qui est, à son tour, identique à l'histoire entre le Fils et sa communauté. Si la notion de vie permet de penser l'analogie de ces trois évènements si différents les uns des autres, la notion de service permet, d'autre part, de donner une direction et un sens à cette vie. Il s'agit de savoir quelle vie nous voulons, ou plutôt comment la mener. Comme le Fils sert son Père et sert les êtres humains, ainsi la communauté se comporte par rapport à sa tête et aux autres membres de son corps. Le service, qui est la suite logique de l'obéissance de Jésus à son Père, devient le fondement de la communauté. La relation Père-Fils telle que Barth la comprend et la décrit est la source du comportement de l'Église. Ainsi, la logique communautaire trouve clairement ses racines dans la construction trinitaire barthienne. Là encore, et il est important de le rappeler, le service entre les différents membres de la communauté, les uns par rapport aux autres et par rapport au Christ, n'est pas le fruit d'une élaboration spéculative ou la déduction d'un raisonnement philosophique, ou encore le résultat d'une recherche anthropologique et socio-

[38] KD IV/2, p. 781-782 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 87.

culturelle, mais c'est plutôt le constat du comportement de Jésus de Nazareth vis-à-vis de son Père céleste. C'est parce que Jésus obéit à son Père en le servant que le fondement de la communauté doit nécessairement se trouver dans la notion de service. C'est encore une fois la factualité de l'évènement historique qui se donne à nous en Christ qui est à l'origine de la réflexion barthienne et de sa conception de l'action dans le monde.

Ce que la connaissance est pour la communauté, au niveau théorique, le service l'est au niveau concret[39]. Autrement dit, le service de la communauté est la mise en pratique de sa connaissance. C'est pourquoi, il y a un lien intime entre les deux, ce qui représente le fondement de l'identification entre la communauté et Jésus-Christ. La connaissance des chrétiens révèle l'identité historique de Jésus-Christ, et l'action de vivre l'état de service révèle, de son côté, l'identité relationnelle de la Trinité, principalement quand le service désigne la communion à l'instar de la communion céleste : « La communauté chrétienne agit en ce qu'elle crée une communion. Une communion totale ! Elle le fait en attestant la communion suprême, celle du Père avec le Fils et du Fils avec le Père dans l'Esprit Saint, qui est le mystère initial et ultime de son message, et, à partir de là, en attestant la communion entre Dieu et l'homme dans le seul Jésus-Christ, puis celle, particulière, de Jésus-Christ, la tête, avec elle, la communauté qui est son corps, et avec chacun de ses membres individuels, et enfin la communion que Dieu a rétablie définitivement entre lui et l'ensemble du monde qu'il a créé »[40].

Cette analogie entre la relation Fils-communauté et Père-Fils à partir de la notion de service, nous conduit à déduire la présence d'une périchorèse et d'une appropriation communautaires à l'image de celles qui existent dans la Trinité. De la même façon que le Père est dans le Fils et dans le Saint-Esprit tout en conservant une distinction et une différenciation, ainsi les membres de la communauté sont en Christ et dans l'Esprit Saint[41] tout en possédant, chacun, sa propriété distinctive. Le corps du Christ historique se distingue de celui qui est mystique et de celui qui est sacramentel tout en étant le même et unique corps. C'est

[39] Là encore, il n'est pas possible de s'attarder davantage sur l'importance de la notion de service dans KD IV. À l'instar de la notion de connaissance, celle du service appartient aussi, au domaine de l'ecclésiologie et de l'éthique et nécessiterait un développement à part. Nous rappelons que ce qui nous intéresse ici, c'est la logique trinitaire qui est à la base de la conception ecclésiologico-éthique de notre auteur.

[40] KD IV/3, p. 1030 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 246. Barth consacre tout un chapitre à la question du service de la communauté, dans lequel il donne douze raisons qui sont censées être au cœur de l'action de l'Église. La dernière, la douzième, est celle de la communion de la communauté et qui trouve son fondement dans la communion trinitaire. Les onze autres services décrivent le comportement que doivent avoir les chrétiens afin de refléter l'union entre eux à l'image de l'union qui existe en Dieu : KD IV/3, p. 951-1034 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 168-249.

[41] Nous reviendrons au chapitre suivant sur le rôle et l'importance du Saint-Esprit dans cette logique périchorétique.

pourquoi, en parlant de communauté chez Barth, nous pouvons parler aussi de périchorèse[42] et d'appropriation[43]. Ce qui rend ceci pensable et envisageable, c'est l'identification entre le Christ et son Église grâce à la présence du Saint-Esprit. Ainsi, la périchorèse et l'appropriation trinitaires qui se manifestent dans et par l'histoire[44] deviennent concrètement réalisables dans et par l'être humain. C'est lui qui donne la possibilité de rendre actuel ce qui est éternel. De ce fait, Barth maintient son christocentrisme et la radicalité de sa pensée christologique tout en permettant à l'humanité de participer entièrement à l'évènement de la réconciliation et du salut. Même s'il n'est pas indispensable au salut, l'homme n'est pas un élément passif comme on l'a souvent reproché au théologien suisse. Il est présent et actif au plus haut degré.

7.1.3. L'union au Christ

En dépit de l'importance majeure accordée à la communauté, l'individu est très loin d'être éclipsé ou supprimé et joue un rôle indispensable dans l'histoire du salut : « Dans l'existence de la communauté et dans celle des individus chrétiens, il s'agit objectivement du seul et même évènement suscité par l'Esprit Saint et dont Jésus Christ est le sujet premier ; osons le dire sans crainte : d'un côté, il s'agit de la forme macrocosmique et, de l'autre, de la forme microcosmique de cet évènement »[45]. L'individu chrétien, même s'il vient au second rang dans l'histoire du salut[46], conserve une place essentielle dans le rapport à la divinité et précisément à Jésus-Christ. Encore une fois, Barth ose exprimer sans crainte ses convictions, poussant la théologie à aller au-delà de ses propres limites. L'identification entre le Seigneur et son corps doit être représentée aussi, à un autre niveau, entre le Seigneur et chaque individu de cette communauté. Même si ce n'est pas la même chose, il s'agit du même évènement, mais réalisé d'une autre manière. Ici, Barth rejoint Kierkegaard et lui donne raison après

[42] C'est Peter Oh qui met, le mieux, l'accent sur cette analogie chez Barth entre la périchorèse trinitaire et la périchorèse communautaire. Il insiste sur l'acte d'aimer dans la liberté comme élément caractéristique de la périchorèse trinitaire et communautaire. Voir principalement : Peter S. OH, *Karl Barth's Trinitarian Theology…,* p. 81-104. Parmi les points les plus intéressants, sa reconnaissance de deux périchorèses, une verticale et une horizontale. La première lie, par la force de l'Esprit, la communauté à la Trinité, et la deuxième lie les différents membres de la communauté entre eux, (p. 87-90).

[43] Pour approfondir l'appropriation trinitaire dans l'ecclésiologie barthienne, nous renvoyons particulièrement à Adam MCINTOSH, « The Contribution of Karl Barth's Doctrine of Appropriation… », singulièrement les p. 228-240.

[44] Nous avons mis l'accent, au second chapitre, sur l'importance de l'ancrage historique de la périchorèse et de l'appropriation chez Barth.

[45] KD IV/2, p. 828-829 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 131-132.

[46] *« L'individu chrétien y participe également dans et avec la communauté, en qualité de témoin de second ordre »*, KD IV/2, p. 826 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 129.

l'avoir vivement attaqué[47]. La communauté chrétienne est formée d'individus et le salut de tous passe par celui de chacun. Barth est affirmatif sur la question et n'hésite pas à faire de l'individu un élément indispensable de sa pensée : « L'histoire du salut tout entière ne pouvait se dérouler sans viser l'individu »[48].

Ce qui mène notre auteur à exprimer aussi l'importance de l'union de la personne de Jésus-Christ à la personne humaine dans sa propre singularité et son individualité[49]. Cette union est le fondement et la raison d'être de celui qui sera appelé chrétien. C'est précisément ce qui le distinguera des autres et de toute chose[50]. Elle est, avant tout, un mystère où le chrétien ne cesse jamais de devenir encore davantage chrétien[51] et la force qui lui donne la possibilité de vivre l'état du Christ[52]. Mais surtout, elle est une rencontre[53] qui se produit entre deux sujets qui désormais réaliseront ensemble une histoire. Le Christ vit dans le chrétien et celui-ci en retour vit aussi « en Christ »[54] et ils forment une unité indéfectible, réelle et authentique. Elle est aussi une image de l'union hypostatique en Christ[55].

---

[47] *« Nous avons ainsi énoncé la thèse ou les thèses qui nous permettent de nous sentir vraiment d'accord avec une ligne déterminée de la pensée de Luther, mais aussi avec la préoccupation du piétisme ancienne et nouvelle manière, avec l'intuition de Kierkegaard »*, KD IV/1, p. 844 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 123. Pour la relation de Barth à Kierkegaard, principalement lors de ses derniers écrits, nous renvoyons à Eberhard HARBSMEIER, « Karl Barth und Soren Kierkegaard »…, p. 317-330.

[48] KD IV/1, p. 843 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 122-123. Il a dit aussi juste avant : *« Le monde n'aurait pas été réconcilié avec Dieu si, dans sa solitude, l'individu n'avait pas lui-même été réconcilié avec Dieu. La communauté ne serait pas le corps vivant de Jésus-Christ s'il n'en était pas lui-même un membre vivant ».*

[49] Barth dit aussi : *« Le sujet constitué par l'être et l'œuvre de Jésus-Christ, c'est-à-dire la créature éveillée et réveillée par la puissance du Saint-Esprit, est finalement l'individu chrétien dans l'acte de sa foi personnelle »*, KD IV/1, p. 839 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 119.

[50] *« Un homme devient un chrétien et il l'est en ce qu'il s'unit au Christ et que le Christ s'unit à lui »*, KD IV/3, p. 630 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 199. Barth avait dit ceci quelques pages auparavant : KD IV/3, p. 604-605 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 174.

[51] *« En Jésus-Christ, un être humain est devenu un chrétien ; mais, pour lui-même et dans son propre temps, il est en train de le devenir »*, KD IV/2, p. 342 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 327.

[52] *« Cette force* (celle de l'union au Christ)*, dans son mystère, ne saurait s'imposer jamais assez puissamment à notre attention. Disons-le simplement : elle est la force qui provoque l'inconcevable passage de ce qui est réel et vrai en Jésus-Christ à ce qui est vrai pour nous – et plus simplement encore : du Christ lui-même à nous autres chrétiens »*, KD IV/2, p. 342 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 327.

[53] KD IV/3, p. 628-629 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 197.

[54] KD IV/3, p. 628-629 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 197.

[55] Nous avons déjà attiré l'attention sur l'importance de l'idée de l'image chez Barth. Jésus est l'image de Dieu et en même temps il est l'image que doit imiter le chrétien. Il est l'image originale, le modèle à suivre : *« C'est pourquoi, dans toutes nos explications subséquentes, nous ne pourrons pas faire autrement que de tirer de Jésus-Christ lui-même tout ce qu'il faut dire de l'homme et des hommes qui existent par sa force, sous sa seigneurie et ses directives ; car il est l'image originale, le modèle dont tout le reste ne peut être que le reflet »*, KD IV/2, p. 298 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 285. De cette manière, l'homme et précisément l'Église devient l'image de l'image. Barth applique 1 Co 13, 12 à la communauté : *«La chrétienté ainsi définie ne peut représenter la sanctification, valable pour tous, que provisoirement. Car elle ne l'a pas accomplie et ne l'accomplira jamais, mais elle ne peut que l'attester : "sous l'aspect énigmatique d'une image reflétée par un miroir" (1Co 13, 12) »*, KD IV/2, p. 298 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 9. Nous retrouvons une telle idée chez Clément d'Alexandrie et Origène, qui considèrent tous les deux que c'est le Logos qui est l'image parfaite de Dieu et l'homme l'image de cette image, CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates* V, … p. 181. ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, …* t. 1, p. 113.

Il peut sembler inutile de le rappeler à chaque fois, mais quand il s'agit de penser l'union de deux éléments opposés, ou encore de deux entités qui, d'une manière normale, logique et rationnelle sont inconciliables ou non unifiables, Barth se sert du paradigme chalcédonien afin de mieux expliciter l'union dont il est question. L'unité entre la personne de Jésus-Christ et la personne humaine ne fait pas exception. Le théologien bâlois dit clairement : « Leur unité – comparable par-là à l'unité de la vraie divinité et de la vraie humanité du seul Jésus-Christ – est une unité cachée *hic et nunc*, connaissable par la foi, certes, mais non par la vue »[56]. L'analogie avec les deux natures du Christ est portée jusqu'au bout, à un tel point que c'est uniquement la foi qui est capable de saisir cette union, exactement à l'instar de la compréhension de l'union hypostatique en Jésus-Christ. C'est pourquoi, en parlant de l'union entre Jésus et le chrétien, Barth insiste, en même temps, sur deux choses apparemment contradictoires mais complémentaires. L'union ne veut pas dire une fusion ou une absorption de l'un dans l'autre, mais ne veut pas dire, non plus, une simple association. La particularité et l'indépendance de chacun est maintenue, car chacun vit un don si important et si fort que « le Christ et le chrétien deviennent et sont un tout, constituent une unité différenciée et mobile, mais authentique et solide »[57]. D'un côté, l'instance sur l'unité renvoie à la présence du Christ dans le chrétien lui-même, une présence réelle, effective et authentique, qui ne possède pas de caractère mythologique. D'un autre côté, l'insistance sur la séparation montre, et ceci va de soi, la supériorité ontologique de Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, sur l'être humain, mais exprime aussi le respect de la liberté de l'être vivant et de l'indépendance de la personne humaine[58].

7.2. En partenariat avec Dieu

7.2.1. Le partenaire du Christ

En mettant l'accent sur la distinction entre le Christ et le chrétien, Barth donne ainsi de la considération à l'individualité et de l'estime au choix de l'être humain. De cette façon, la relation entre le premier et le second devient « une histoire »[59] d'une personne qui appelle et

[56] KD IV/3, p. 621 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 190.
[57] KD IV/3, p. 621 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 190.
[58] KD IV/3, p. 621-622 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 189-190.
[59] *« En effet, la notion générale de "vocation" décrit une histoire : l'histoire du chrétien en liaison avec celle du Christ lui-même en train de réaliser son œuvre prophétique »*, KD IV/3, p. 760 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 323.

d'une autre qui répond sciemment et consciemment[60]. Le chrétien, qui n'est pas à confondre ni à être identifié à la personne du Christ, reste toutefois un réel acteur dans l'histoire du salut et un participant véritable à la divinité. Ceci est un point essentiel de la pensée barthienne en KD IV. L'homme, si petit soit-il, occupera dans la réflexion de notre auteur une place participative à l'acte de la révélation, à l'acte du salut et aussi à la vie trinitaire elle-même. Il ne deviendra jamais le révélateur, ni le sauveur et encore moins un dieu, mais il s'engage réellement, et de ce fait, donne à la Trinité une continuité historique à travers le temps qui est le nôtre. En répondant à l'appel du Seigneur, le chrétien participe *de facto* à l'actualisation du salut et reflète dans sa propre vie, ici et maintenant, ce qui s'est produit pour tous les hommes en Jésus-Christ[61], là-bas et autrefois. Malgré son péché et sa faiblesse, il vit la foi, l'amour et l'espérance, et assure aujourd'hui la rédemption accomplie hier. Ce qui n'est, d'ailleurs, possible que grâce à sa communion au Christ qui est toujours en marche jusqu'à son retour final dans la gloire définitive[62]. La participation effective du chrétien, qui s'investit consciemment et librement, marque le passage intérieur de l'homme ancien à l'homme nouveau et devient « le reflet et l'analogie » du grand passage du monde de l'obscurité à la lumière effectué par Dieu en la personne de Jésus-Christ[63].

Cette union entre Jésus-Christ et le chrétien devient donc une histoire entre le Christ qui appelle et le chrétien qui répond. Dans le premier mouvement il y a analogie avec l'acte d'abaissement de Dieu dans lequel il devient homme, et dans le deuxième il y a l'analogie avec l'acte d'élévation où Jésus retourne vers le Père[64]. Ce qui nous mène tout droit à l'évènement de la croix[65]. Celui-ci représente, comme nous l'avons déjà longuement montré, le lieu où se réalise par excellence cette histoire de condescendance et d'ascendance, et cette union entre la nature divine qui s'abaisse jusqu'à la mort et la nature humaine qui est élevée

---

[60] Barth écrit : *« C'est dans cette compréhension de lui-même, à laquelle il se trouve amené par le réveil lié à sa vocation, que l'homme découvre la sur- et subordination caractérisant sa communion avec celui qui l'appelle – que devient toute naturelle, pour lui, la structure même de cette communion, qui se révèle parce que Jésus-Christ l'appelle à le suivre et parce que, de son côté, l'homme se laisse appeler à le suivre »*, KD IV/3, p. 628-617 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 187.

[61] KD IV/3, p. 759 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 322.

[62] Barth écrit : *« Le Christ ne se tient pas sans rien faire en son lieu, mais, pour accomplir son œuvre prophétique par la puissance de son Saint-Esprit, il est en marche, jusqu'à son retour final, à travers les temps qui sont accordés au monde »*, KD IV/3, p. 760 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 323. En fait, Barth ne supprime pas la réalité du monde dans lequel nous vivons. Malgré la victoire du Christ et le salut accompli en lui et par lui autrefois, le monde vit toujours le mal et la souffrance. C'est pourquoi, il reste encore beaucoup à faire : KD IV/3, p. 378-381 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 360-363. C'est toujours le Christ qui agit à travers ses fidèles.

[63] *« Parce que l'existence du chrétien consiste dans ce passage, qui est toujours modeste et imparfait, elle devient et elle est le reflet et l'analogie de la grande et parfaite transformation : de la libération, accomplie par Dieu en Jésus-Christ »*, KD IV/3, p. 760 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 323.

[64] Barth détaille ceci dans KD IV/3, p. 624-628 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 194-197.

[65] *« La communion particulière du chrétien avec le Christ entraîne la participation (Teilnahme) à la souffrance du crucifié »*, KD IV/2, p. 683 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 251.

jusqu'à la gloire. C'est l'endroit qui révèle et atteste l'authenticité de la rencontre entre le sauveur qui appelle et l'homme qui est sauvé et qui répond à cet appel. C'est l'endroit qui prouve que le chrétien concrétise son acte de foi par un acte d'amour, jusqu'à donner sa propre vie. C'est l'endroit qui confirme que le chrétien, à l'image de Jésus, s'oppose à l'orgueil, à l'inertie et au mensonge. C'est-à-dire que, contrairement aux autres hommes, il dit oui à la souffrance et à la mort en imitant le Christ qui a dit oui à la mort et à la souffrance. Un oui pour et en vue de la vie, la vraie vie[66]. C'est pourquoi, la croix représente ce lieu où l'union entre Jésus-Christ et le chrétien parvient à son sommet : Elle « est la forme la plus concrète de la communion existant entre le Christ et les chrétiens »[67]. C'est le lieu où la ressemblance entre la divinité et l'humanité est la plus palpable. Ce qui suppose une double théologie de la croix, celle de Jésus et celle du chrétien. L'une est qualifiée de primaire et l'autre de secondaire et ne peuvent être ni dissociées ni identifiées. Là encore, et d'une manière inlassable, la comparaison entre la croix de Jésus et celle du chrétien est une analogie de l'union hypostatique des deux natures en Christ. Les deux croix sont inséparables sans jamais être confondues ou mélangées : « Elle (la théologie de la croix du chrétien) ne doit pas être confondue ni mélangée avec la théologie primaire, qui est entièrement et exclusivement celle de la croix de Jésus – mais elle ne peut pas non plus en être séparée »[68].

Malgré l'importance du lien entre la personne de Jésus-Christ et la personne du chrétien et malgré la ressemblance entre la croix du premier et celle du second, il y a une différence ontologique et une inégalité entre les deux. Jamais le chrétien ne deviendra un « second Christ »[69] et jamais il ne sera non plus un sauveur ; il n'est, en aucun cas, indispensable à la réalisation de l'évènement de la réconciliation[70]. Par là même, la relation entre le chrétien et le Christ ne pourra pas être identique à celle du Fils à son Père. D'abord, les chrétiens ne portent pas la croix du Christ mais leur propre croix qui n'est pas celle qui a sauvé le monde. En effet, Jésus est mort une fois pour toutes, à la place de tous, d'une

[66] KD IV/2, p. 680-682 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 248-251.
[67] KD IV/2, p. 677 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 245.
[68] KD IV/2, p. 293 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 280.
[69] *« Parmi ceux qui appartiennent à Jésus, l'un devient pour l'autre, non pas un "second Christ" – je préfère éviter cette expression de Luther – mais un "expositeur" de ce que le Christ est pour eux tous : un petit témoin, un faible garant, un humble prochain et frère, un pauvre Samaritain vivant uniquement de ce qu'il est, Lui, le grand témoin etc. »*, KD IV/2, p. 935 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 232.
[70] Malgré l'importance de la présence des chrétiens pour la réalisation du salut, Barth continue à leur caractère non-indispensable. Il dit clairement : *« Que les disciples, les chrétiens, leur collaboration en tant que service soient indispensables à leur Seigneur en ce que celui-ci – réduit à avoir à ses côtés de telles gens – n'aurait pas pu suivre son chemin de révélateur et de prédicateur du royaume de Dieu, c'est-à-dire accomplir la réconciliation du monde avec Dieu, sans leur assistance – c'est ce qu'on fera mieux de ne pas affirmer !... À l'accomplissement de l'œuvre de Dieu, seul est indispensable Dieu lui-même »*, KD IV/2, p. 696 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 262.

manière effective et non réitérable. Les chrétiens eux portent leur propre croix en témoignage[71] de ce qui a déjà été accompli[72]. Ensuite, seul le Christ possède une vraie et libre obéissance puisqu'il est le seul à ne pas avoir commis de péché. Le chrétien, si saint soit-il, reste tellement « entaché de toute sortes de désobéissances »[73] qu'il ne pourra pas prétendre obéir d'une façon libre. C'est le Christ qui lui donne cette grâce. Enfin, la réconciliation entre le monde et Dieu, qui a été effectuée une fois pour toutes par le Christ à Golgotha, a été réalisée d'une manière parfaite et n'a pas besoin d'être rectifiée, corrigée ou encore complétée. Elle n'est pas l'œuvre des chrétiens, mais uniquement de Dieu en Christ. Les chrétiens eux, pour leur part, manifestent l'accomplissement total et réel de cette réconciliation en témoignant, encore une fois, de l'exceptionnelle relation du Fils à son Père[74].

7.2.2. Le partenaire de Dieu

En participant à la croix du Christ, à sa souffrance et à sa mort, le chrétien participera[75] aussi à sa résurrection et par conséquent à sa divinité elle-même :

« Il ne s'agit donc plus seulement d'un être prenant la forme d'une réponse et d'une correspondance, d'un être différent de Dieu, existant par rapport à lui dans un vis-à-vis qui subsiste et doit subsister même dans la situation de l'homme qui espère. Mais il s'agit aussi – sans que soient abolis (ohne Aufhebung) cette différence et ce vis-à-vis, c'est-à-dire le caractère créaturel et l'identité de l'homme – d'un être situé aux côtés de Dieu, qui participe (Beteiligung) à l'être et à la vie de Dieu, qui collabore à sa volonté et à son action – d'un être qui n'est pas seulement un objet, mais aussi un sujet agissant et dans un partenariat hautement apprécié par Dieu (bewärten Partnerschaft) et qui, à sa place et dans l'obéissance, est responsable avec Dieu de son dessein et de sa cause. Telle est

[71] La notion de témoignage joue un rôle prépondérant dans la théologie de Barth. Nous avons déjà vu que le Christ en tant que *« témoin véridique »* occupe une place centrale dans l'élaboration christologique de KD IV. Or le chrétien, dans sa dimension communautaire et individuelle, occupe aussi, à un moindre degré, une place très importante dans l'ensemble de la réflexion barthienne en tant que témoin de l'amour et de la vie de Dieu. Pour approfondir cette notion, nous renvoyons particulièrement à Eberhard BUSCH, « Karl Barth's Understanding… », p. 87-101 ; à Terry J. WRIGHT, « Witnessing Christians from Karl Barth's Perspective »…, p. 239-255 et à Joseph L. MANGINA, *Karl Barth: Theologian of Christian Witness…,* 208 p.
[72] KD IV/2, p. 678 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 246.
[73] KD IV/2, p. 683 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 251.
[74] KD IV/2, p. 683-684 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 252.
[75] Nous rappelons que l'idée d'un Dieu partenaire de l'homme fut particulièrement étudiée par B. Bourgine qui attira l'attention sur l'importance de cette notion dans KD IV. Voir *L'herméneutique théologique...,* principalement les p. 328-336.

l'inconcevable (unbegreiflich) grandeur promise à l'homme réconcilié avec Dieu, ramené à lui, justifié et sanctifié » [76].

Barth ira encore plus loin en affirmant qu'il s'agit précisément de la Trinité :

« En permettant, dans sa grâce, au monde, à nous-mêmes d'être ses créatures, les hommes qui lui appartiennent… et en agissant comme notre partenaire – depuis le pain quotidien qu'il nous assure jusqu'à la délivrance du mal qu'il nous accorde – Dieu est avant tout fidèle à lui-même : comme le Père, le Fils et l'Esprit ; il ne fait qu'extérioriser, appliquer et manifester l'amour dans lequel il est Dieu. En sorte que, parce que nous avons notre part dans son histoire – la part qu'il nous a attribuée en sa libre grâce – nous existons de notre côté en participant (Teilnahme) réellement à Dieu lui-même, à sa vie trinitaire »[77].

En citant ces deux passages, nous avons voulu pointer un sommet dans la pensée trinitaire de Barth dans KD IV. Du début jusqu'à la fin, et comme le révèle le titre de ce quatrième volume de la *Dogmatique*[78], il s'agit de la rencontre et de la relation entre la divinité et l'humanité. Nous avons déjà mis l'accent sur ce point et nous reprenons la même idée ici : la divinité ne doit plus être comprise indépendamment de l'humanité et vice versa[79]. En participant à la vie intime de l'homme, Dieu en Christ donne la possibilité à l'humanité de participer à son tour à sa propre vie intime. Nous avons déjà abordé, particulièrement lors du troisième chapitre, la question de la participation de Dieu à l'humanité. Nous avons mis en relief qu'il s'agissait d'un choix libre du Seigneur, qui émane de son amour vis-à-vis de l'homme et qui se concrétise dans la décision de s'incarner et de mourir sur la croix. De cette manière, Dieu participe à la misère de l'être humain d'une façon réelle et concrète. Il subit ce que le pécheur devait subir et ressent dans sa propre vie les vicissitudes de la vie terrestre et humaine. L'entièreté de cette action fut et est motivée par l'amour que porte le Créateur à sa créature. Un amour qui révèle la fidélité absolue de Dieu.

[76] KD IV/1, p. 123 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 118-119. Déjà dès les première pages de KD IV, Barth avait écrit aussi dans le même esprit : *« Car en Jésus-Christ, un évènement nouveau et particulier se produit par rapport à la création comme telle : Dieu a décidé d'être l'associé et l'ami de l'homme, et il a destiné l'homme à être lui-même son associé et son ami »*, KD IV/1, p. 53 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 52.
[77] KD IV/2, p. 387 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 369.
[78] *« La doctrine de la réconciliation »*.
[79] Même s'il peut y avoir un être humain sans Dieu, il y aura toujours un chrétien ou une communauté chrétienne qui assurera, dans le temps présent, la participation de l'humanité à la divinité. En espérant la participation totale à Dieu de l'humanité tout entière lors de la fin des temps.

Toutefois, l'amour ne s'arrête pas à l'engagement de Dieu et à son abaissement vers l'homme misérable. L'objectif de cette action divine ne peut pas être un choix de demeurer éternellement dans la misère. Au contraire, il y a une quête inlassable et immédiate pour la libération et la délivrance de l'être humain. Si Dieu accepte de vivre l'état de péché, ce n'est pas parce qu'il prend plaisir à s'abaisser, mais plutôt pour permettre au pécheur d'accéder au salut, d'être réconcilié avec lui et surtout de lui accorder une réelle participation à sa vie intime[80]. Il va admettre, ce qui est totalement inconcevable et incompréhensible, que l'être humain faible, pécheur et dénudé de toute dignité, devienne son « partenaire »[81] au sein même de la Trinité. Nous sommes donc en présence de l'action opposée de la participation de Dieu à l'humanité, mais une action qui lui est complémentaire vu la logique interne de l'amour de Dieu. L'abaissement, jusqu'à la mort sur la croix, de la divinité, élève l'être humain jusqu'à la profondeur de la vie trinitaire elle-même. Ce schéma de la descente de l'un et de la montée de l'autre se réalise en la personne de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui concrétise d'une manière absolue l'impensable union de l'histoire du Dieu qui s'humilie et de l'histoire de l'homme qui est glorifié. Le premier devient partenaire de l'homme dans cet amour incommensurable et le second devient le partenaire de Dieu par la grâce inestimable[82].

Nous retrouvons là encore l'insistance sur l'inconcevabilité du mystère. Nous avons déjà, au troisième chapitre en parlant de la grâce, de la liberté et de l'amour de Dieu, attiré vigoureusement l'attention sur ce champ lexical omniprésent dans la réflexion de Barth. La participation de l'humanité à la vie interne de la divinité semble être impensable, et pourtant elle est réalisable grâce à la décision de Dieu. L'amour infini de ce dernier rend possible ce qui est logiquement impossible. Nous n'oublions pas, non plus, en toute logique barthienne, que la participation humaine à Dieu ne peut être, nullement, égale à la participation divine à la vie de l'homme. Quand Dieu devint homme, c'est lui qui le décida et qui le réalisa grâce à son éternelle et libre bonté. Or, quand l'homme devient le partenaire de Dieu, il le devient uniquement parce que ce dernier l'a décidé et voulu. Jamais l'être humain ne pourra, de ses propres forces, devenir un participant à la vie intime de Dieu. C'est toujours la grâce qui le

[80] Parmi les différents passages de KD IV qui renvoient à cette participation, nous citons le suivant : *« Jésus-Christ a pour but d'accorder, à côté de lui-même, de la marge et du temps à la créature réconciliée avec Dieu en lui – pour qu'elle n'assiste pas simplement "en spectateur" à la moisson qui suit les semailles de la réconciliation, mais pour qu'elle participe activement (aktiv teilzunehmen)… De toute éternité déjà, il est non pas un solitaire, mais l'élu de Dieu en qui et avec qui la créature est également élue : non pas pour disparaître et s'absorber en lui, non pas pour être seulement l'objet de son action, mais bien pour être, en lui et par lui, une libre créature de Dieu »*, KD IV/3, p. 383 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 364-365.

[81] KD IV/2, p. 268 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 257.

[82] *« En tant que partenaire de Dieu (als Partner Gottes), il* (Celui qui, élu en Jésus et appelé par lui) *est libre : marqué non pas par une liberté qu'il aurait choisie lui-même, ou acquise subrepticement, ou volée, ou dérobée, mais par la liberté pour laquelle Dieu lui-même l'a affranchi »*, KD IV/2, p. 268 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 257.

permet et l'autorise. De plus, contrairement à l'acte d'incarnation où Dieu devint homme, l'élévation de l'être humain jusqu'à sa participation à la divinité elle-même, ne fera jamais de lui un dieu, malgré le fait qu'il sera « divinement transformé »[83]. Sur ce point, Barth est catégorique et n'hésite pas à défendre vigoureusement sa conviction, pour conserver et maintenir la suprématie de Dieu : « l'homme est déjà, sans rien perdre de son humanité et dans toute sa misère, l'homme libéré, souverain, placé aux côtés de Dieu, et non pas "divinisé" *(vergottete)* »[84]. Le théologien bâlois ne manque pas une seule occasion d'exprimer cela, même parfois sur un ton assez agressif[85]. Nous rappelons que, dans cet acharnement contre la fusion de l'humain et du divin, se trouve, entre autres, l'opposition radicale à la conception hégélienne de la synthèse. À la différence du philosophe allemand, le théologien suisse ne conçoit pas l'union de deux objets contradictoires comme un dépassement vers une réalité supérieure qui soit la résultante de la fusion de ces deux mêmes objets antithétiques. De la même manière que l'humanité de Jésus ne disparaît pas et ne se dissout pas dans sa divinité[86], l'humanité de l'être humain ne se confond pas en Dieu et ne se transforme pas, non plus, en une nature divine.

7.2.3. Entre élévation et réalité

L'être humain qui est élevé jusqu'à la vie intime de la Trinité, sans jamais devenir semblable à Dieu, vit pleinement l'état du « déjà là » et du « pas encore ». Le « déjà là » parce qu'il participe dès aujourd'hui à la vie même de Dieu en actualisant l'agir salvifique de Jésus-Christ[87] et le « pas encore » parce qu'il expérimente aussi au quotidien l'échec de sa mission et de son témoignage[88]. D'où, sa position assez délicate entre une plénitude réalisée qui

[83] KD IV/1, p. 96 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 94 : *« Parce que ce qui est en jeu dans la réconciliation est Dieu lui-même, son être et son action pour nous, il se produit un changement de la situation humaine dont le résultat est un être humain transformé – divinement transformé (göttlich verändertes) ».*

[84] KD IV/1, p. 147 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 141. C'est principalement McCormack qui attire l'attention sur l'importance de cette distinction entre participation et déification dans KD IV. En outre, il fait une comparaison avec Jüngel chez qui nous retrouvons la même distinction. Le théologien allemand donne à son développement la forme d'une apologétique en prenant part au débat entre théisme et athéisme. Ce que nous ne retrouvons pas chez Barth : Bruce L. MCCORMACK, « Participation in God, Yes; Deification, No… », p. 235-260.

[85] KD IV/2, p. 421-422 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 402-403.

[86] KD IV/2, p. 77 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 73. Texte déjà cité précédemment. Nous avons insisté, en parlant de l'union des deux natures en Christ, au chapitre quatre, sur le refus catégorique de Barth de la transformation, de la métamorphose ou encore du changement de l'humanité du Fils en divinité.

[87] Parmi les différentes références nous signalons la suivante : *« Cependant, avec ce que nous sommes et avons ici et maintenant, dans l'être et l'action du Saint-Esprit en nous, nous possédons déjà un acompte (2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; Éph 1, 14) de ce bien à venir »*, KD IV/1, p. 364 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 348.

[88] *« "Pas encore", disons-nous, parce que, même dans l'action puissante du Saint-Esprit, l'œuvre prophétique de Jésus-Christ reste encore loin de son but »*, KD IV/3, p. 1037 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 252.

nécessite cependant de l'être encore davantage[89]. Presque la totalité de KD IV exprime cette réalité de la présence de l'être humain dans ce tiraillement de ces deux pôles : celui de la divinité et celui du péché. Ce qui le met dans une situation de « dialectique » et de « tension interne » entre tout ce qui est paradoxal dans le monde : la grandeur et la petitesse, l'absolu et le relatif, l'agir et le repos, le oui et le non[90]. C'est précisément l'homme chrétien, celui qui accepte l'union avec le Christ, qui vit le plus profondément et d'une manière plus intense cet état de dialectique et de tension, car il expérimente dans son être et son agir le sommet de ce paradoxe : il sait qu'il est déjà sauvé tout en ne l'étant pas encore, et il participe réellement à la divinité tout en restant pécheur. De cette manière, le chrétien exprime, au niveau individuel, dans son être et son agir, l'état de la liberté et de l'homme nouveau, en même temps que celui de la servitude[91] et de l'homme ancien[92], et au niveau communautaire l'état de maladie que peut éprouver le corps du Christ[93]. À travers de nombreuses et de remarquables pages, Barth s'attarde sur le paradoxe de cette possibilité de participer à Dieu sans jamais lui être son égal. Il y a une sorte de tentative de rapprocher au maximum l'humain du divin sans aucunement franchir la limite de la déification. Dieu reste Dieu et l'homme reste l'homme et ceci depuis la

[89] *« Certes, il est faux de penser que le temps ainsi qualifié et qui est le nôtre serait déterminé au premier chef et essentiellement par ce "pas encore", c'est-à-dire demeurait sous un signe négatif. Il est au contraire déterminé en premier lieu et essentiellement par un évènement positif, c'est-à-dire par ce que Jésus-Christ est et signifie aussi déjà en lui »*, KD IV/3, p. 1037 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 252.

[90] KD IV/1, p. 397 = *Dogmatique*, fasc. 18, p. 3 : *« Tout ce qu'il* (l'homme) *parvient éventuellement à apprendre, abstraction faite de Dieu, dans son monologue ou son dialogue, dans l'effort qu'il fait pour se comprendre lui-même et prendre conscience de soi, c'est qu'il existe dans un état de tension intérieure (innere Spannung) entre un oui et un non relatifs, entre le devenir et le déclin, entre la force et la faiblesse, entre la grandeur et la petitesse, entre le faire et le vouloir : il s'agit de la dialectique (die Dialektik) dans laquelle l'existence humaine participe à l'opposition et au dualisme de la lumière et de l'ombre au sein même de l'ensemble du monde créé »*.

[91] *« Aucun chrétien véritable n'a jamais pu se faire sérieusement illusion sur le fait qu'à l'intérieur de la zone limitée par les directives divines, il existe encore et toujours dans la servitude… Mais parce que se produit, en vertu des directives divines, cet encerclement de son être pécheur, il lui est donné précisément une liberté totale, face à sa servitude totale »*, KD IV/2, p. 600 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 168-169.

[92] *« Il est aujourd'hui déjà l'homme conduit et poussé par l'Esprit de Dieu, mais, à partir d'hier, il est encore dans la chair ; il est déjà le nouvel homme et encore l'ancien »*, KD IV/2, p. 645 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 213.

[93] *« Le corps du Christ peut sans doute être malade ou blessé. Où et quand ne le serait-il pas ? »*, KD IV/1, p. 771 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 53. Il n'est pas ici question de développer l'état de l'Église quand elle ne vit pas la plénitude de l'appel de son Seigneur. Mais il est important de signaler que, selon Barth, la séparation du monde chrétien entre différentes Églises reflète un corps malade et représente un scandale au niveau de la vie chrétienne : *« Nous voulons dire : il n'est pas dans la nature de l'Église – à savoir dans son existence au sein du temps provisoire et imparfait situé entre l'ascension et le retour de Jésus-Christ – d'être divisée et déchirée... Il est certain que toute pluralité autre que locale des Églises, dont on ne trouve pas la moindre trace dans le Nouveau Testament, est tout simplement impossible – ontologiquement impossible, dirions-nous – à partir de l'être de la communauté qui est le corps du Christ ; ou si l'on veut : elle n'est possible que comme le péché est possible »*. Barth continue : *« Un scandale demeure un scandale, même sous la providence paternelle et jamais inefficace de Dieu qui peut le faire largement concourir au bien. La division de l'Église est un scandale »*, KD IV/1, p. 756 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 38. Pour un aperçu sur l'engagement et la théologie œcuménique de Barth, nous renvoyons principalement à Willem A. VISSER'T HOOFT, « Karl Barth and the Ecumenical Movement » …, p. 129-151 ; à Michael WELKER, « Karl Barth: From Fighter Against the "Roman Heresy" to… », p. 434-450 ; à Bruce L. MCCORMACK, « Wither Protestant Ecumenism?... », p. 143- 151 et surtout à Thomas HERWIG, *Karl Barth und die ökumenische Bewegung…,* 280 p.

première édition du *Römerbrief*. Barth refuse de faire du chrétien un sauveur ou encore un auteur dans l'histoire du salut[94], même s'il n'hésitera pas, en même temps, à mettre l'accent sur sa réelle et effective participation à cette même histoire salvifique, à la vie du Christ et par conséquent à la vie même de Dieu[95].

La dialectique entre une présence authentique de l'être humain dans l'être de Dieu et son état de pécheur, la tension entre l'homme qui est déjà nouveau et l'homme toujours ancien, marque le sommet auquel la pensée trinitaire de Barth pouvait arriver. Nous sommes, probablement, en face d'une audace théologique qui a atteint son point culminant. Le théologien suisse n'a pas cessé d'oser remettre en question les fondements de la dogmatique et de proposer toujours de nouvelles perspectives, mais jamais il ne supprimera la frontière qui distingue le divin de l'humain. Même si la distance qui séparait Dieu de l'homme dans ses écrits de jeunesse disparaît au profit d'une union dans ses écrits de sagesse, nulle part l'humanité ne se transformera ou ne se métamorphosera en une divinité, y compris quand il évoque l'éternelle humanité de Jésus de Nazareth. Cette distance est davantage accentuée avec la différence entre l'humanité de Jésus et l'humanité en général. Même la témérité théologique de Barth ne se permettra pas de faire de l'homme une éternelle créature à l'image de l'homme royal. Nous sommes donc en présence d'une réflexion qui fait de l'être humain un participant actif à la vie salvifique de Dieu sans jamais faire de lui un dieu, un co-sauveur ou même encore un co-réconciliateur. C'est ici même que se trouve la dialectique et la tension entre deux énoncés opposés, mais qui vont toujours ensemble. C'est la réalité chrétienne elle-même qui manifeste la présence, en même temps, de la misère à côté du sentiment d'être sauvé. Dieu a libéré le monde ; cependant nous expérimentons toujours, au quotidien, la servitude. Dans le temps qui est le nôtre, il n'est pas possible de prétendre vivre l'état de grâce et de félicité absolues. Il y a toujours quelque chose qui ne fonctionne pas correctement. C'est pourquoi la présence de l'homme en général en Dieu, à la différence de l'homme Jésus, ne peut pas avoir un rôle plus important. Nous avons, tout simplement, la conscience de ne pas être une divinité.

---

[94] *« Il faut carrément exclure toute affirmation pouvant faire penser que le chrétien serait le moins du monde sur un pied d'égalité avec Dieu, qu'il serait lui-même un auteur de l'histoire du salut, un réconciliateur ou un coréconciliateur du monde »*, KD IV/3, p. 687 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 253.

[95] *« Il ne faut pas taire et moins encore contester ou mettre en question le fait qu'à sa place et à sa manière, l'être du chrétien participe réellement à l'histoire du salut, qu'il n'est pas sans avoir une grande importance et sans être efficace dans cette histoire. Étant présupposé que le Christ vit dans le chrétien et celui-ci en Christ, que leur vie commune n'est pas seulement la vie du Christ mais également son action »*, KD IV/3, p. 687 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 254.

Conclusion

En lisant KD IV, le lecteur ressent profondément une tension palpable entre l'affirmation de l'exclusivité de l'action de Dieu dans l'histoire du salut et la participation active de l'être humain dans cette même histoire. Barth ne veut rien lâcher de la supériorité et de la toute-puissance de la divinité, tout en essayant d'intégrer, en même temps, la misère humaine à l'intérieur même de cette grandeur. Cette tension au niveau de la pensée se reflète au niveau de l'élaboration trinitaire en se transformant en une dialectique théologique. C'est-à-dire que les deux affirmations contradictoires sont préservées ensemble et doivent être énoncées en même temps et au même moment. L'identification de la communauté chrétienne au corps du Christ et l'union de l'individu chrétien à la personne de Jésus de Nazareth permettent une subtile solution à ce paradoxe. L'être humain peut désormais avoir un rôle prépondérant dans l'histoire du salut sans, à strictement parler, rien retirer à l'exclusivité de l'agir salvifique de Dieu en Jésus-Christ. C'est toujours à travers la personne du Nazaréen que peuvent agir et Dieu et l'homme. D'ailleurs, Barth se sert de l'analogie chalcédonienne de l'union des natures en Christ pour exprimer jusqu'au bout son idée.

Ce qui va conduire, en toute logique, à l'affirmation de la participation, toujours active, du chrétien à la divinité. Celui-ci dans sa dimension individuelle forme donc une union indissociable avec le Seigneur et dans sa dimension communautaire représente littéralement le corps du Christ, ce qui lui donne la possibilité de participer authentiquement à la vie de la Trinité elle-même. Ceci se manifeste principalement à travers le reflet, dans le temps qui est le nôtre, de la périchorèse et de l'appropriation trinitaires. Le chrétien témoigne de l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit en vivant dans sa communauté et dans le monde la foi, l'amour et l'espérance. Il rend ainsi concret et présent ce qui est spirituel et appartient déjà au passé. Cependant, cette participation à la vie intime de Dieu a ses limites. La différence ontologique entre Dieu et l'homme, qui continue à jouer un grand rôle dans KD IV, et la suprématie du Créateur par rapport à sa créature ne permettront pas de remettre en question quelques principes fondamentaux. Déjà Barth a osé, à maintes reprises, pousser les frontières de la dissemblance entre Dieu et l'homme à un certain extrême, mais ici il n'ira pas plus loin. L'homme est acteur du salut tout en ne l'étant pas. Il vit au cœur de la Trinité tout en étant radicalement et intrinsèquement différent. Dieu reste Dieu et l'homme demeure la créature.

HUITIÈME CHAPITRE

LA TRINITÉ

Après avoir abordé, tout au long de ce travail, le développement narratif barthien de la Trinité, à travers la relation du Père à son Fils tel que l'agir de Dieu en Jésus de Nazareth nous la révèle, il nous reste encore à montrer d'une manière synthétique l'importance de la nature du rapport qui existe entre Trinité intérieur et Trinité extérieur. Il nous faut dans un premier moment traiter la question du Saint Esprit, le grand absent et de ce travail et de la théologie trinitaire de Barth. Pour cela, nous consacrerons le premier point à la pneumatologie de KD IV dans lequel nous exposerons, premièrement, la compréhension barthienne du rôle de l'Esprit, deuxièmement le fondement trinitaire de sa pneumatologie et troisièmement l'actualité du débat en cours autour de la faiblesse pneumatologique de la théologie du Bâlois. Nous passerons, dans un second moment, à la question du rapport entre Trinité immanente et Trinité économique. Nous verrons d'abord le problème que soulève la théologie trinitaire de KD IV et la polémique actuelle qui sépare les spécialistes. Nous montrons ensuite, que la doctrine de la périchorèse et celle de l'appropriation permettent de garder en lien la Trinité-en-soi et la Trinité-pour-nous tout en maintenant un ancrage historique important où l'être créé joue un rôle central. Nous proposerons enfin une analyse personnelle en exposant notre propre interprétation et nos réelles convictions concernant la Trinité de Barth selon KD IV. Nous défendrons la thèse de la présence au sein même de la divinité du paradoxe de l'existence, ensemble, de Dieu et de l'homme. Cette aporie est dépassé par l'unité, sans séparation ni confusion, du Fils de Dieu et du Fils de l'homme.

8.1. Le Saint-Esprit

8.1.1. La force d'unir

Dans les premières pages de KD IV consacrées à la réflexion sur le Saint-Esprit, Barth prend le temps de rappeler ses prises de distances vis-à-vis d'une théologie, singulièrement celle de Schleiermacher, dans laquelle l'Esprit de Dieu se confond avec l'esprit humain[1]. Il

[1] KD IV/1, p. 722 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 4-5 : *« Le Saint-Esprit, dont l'œuvre suscite la reconnaissance de la communauté chrétienne et du croyant, n'est pas l'esprit du monde, ni celui de la communauté ou du croyant lui-même : il est l'Esprit de Dieu, Dieu lui-même tel qu'il procède éternellement du Père et du Fils, Dieu lui-*

insiste, tout au long de ces pages, sur la distinction substantielle entre l'Esprit divin d'une part et les différents esprits créés d'autre part, en remettant le premier au cœur de la Trinité et en le rattachant, d'une manière indissociable, à la personne du Christ : « L'Esprit-Saint s'en distingue clairement en ce qu'il est l'Esprit du Dieu agissant en Jésus-Christ, réconciliant le monde avec lui-même et se révélant dans le monde en tant qu'il est l'auteur de cette action »[2]. Ceci dit, et en s'appuyant sur l'héritage occidental de la compréhension du rôle de l'Esprit à l'intérieur de la Trinité, Barth accordera en même temps un rôle très important à la dimension ecclésiologique de l'Esprit. Il insiste sur sa nature divine et met aussi l'accent sur sa présence au sein de la communauté. L'Esprit est le réconciliateur entre l'humanité et Dieu en révélant l'union qui existe entre le Père et le Fils[3]. D'ailleurs, le rôle premier que jouera l'Esprit dans la réflexion de KD IV, à tous les niveaux et partout où il se trouve, est celui de la conciliation et de la mise en relation de tout ce qui peut, foncièrement et intrinsèquement, être paradoxal et contradictoire. Il met ensemble ce qui est inconciliable, ce qui a tendance à s'éloigner et ce qui d'une manière naturelle et normale ne peut pas être relié[4].

La manifestation de ce rôle, qui est et de loin le plus fondamental, se réalise grâce à l'union de l'essence divine et de l'essence humaine en Jésus-Christ. C'est pourquoi, la pneumatologie de KD IV occupe une place centrale dans le renversement que la pensée barthienne connaîtra. Elle donne la possibilité à la réflexion théologique de penser l'unité de ce qui essentiellement ne peut pas s'unir. La force de l'Esprit permet le passage d'une divinité que rien ne lie à l'humanité, telle qu'elle fut exprimée dans le *Römerbrief,* à une divinité impensable sans cette même humanité. Comme nous l'avons déjà signalé à de nombreuses reprises [5], la réalisation de cette union se concrétise en la personne de Jésus-Christ en qui les contradictions deviennent inséparables. C'est à ce moment qu'intervient, grâce à sa force miraculeuse[6], le rôle incontournable de l'Esprit où « l'impossible devient possible »[7]. C'est

---

même liant le Père et le Fils par la puissance éternelle de l'amour et qui, avec le Père et le Fils, doit être adoré et glorifié, étant de la même essence ».

[2] KD IV/1, p. 723 = *Dogmatique*, fasc. 19, p. 6.

[3] D'après McDonnell, l'intérêt majeur de la pneumatologie barthienne réside dans ce rôle de relation entre la Trinité et le Christ d'une part et la communauté chrétienne d'autre part, Kilian MCDONNELL, « A Trinitarian Theology of the Holy Spirit ? »…, p. 219 et 226.

[4] Le rôle de médiation que joue le Saint-Esprit dans la théologie de Barth est évident. Tous ceux qui ont abordé la pneumatologie barthienne l'ont signalé. Principalement, Philip J. ROSATO, *The Spirit as Lord...*, p. 20 ; John THOMPSON, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth…*, p. 26 ; et surtout George HUNSINGER, « The Mediator of Communion… », p. 148-185. Cependant, T. Bradshaw attire particulièrement l'attention sur cette fonction de l'Esprit qui lie les antithèses et les contradictions, Timothy BRADSHAW, « Karl Barth on the Trinity… », p. 151-159. En outre, il expose les critiques concernant l'influence hégélienne d'une telle conception du rôle de l'Esprit.

[5] Principalement au quatrième chapitre.

[6] C'est Hunsinger qui développe longuement le rôle miraculeux de la pneumatologie barthienne, George HUNSINGER, « The Mediator of Communion… », p. 162-167.

lui qui nous autorise[8] à penser inséparablement l'histoire de l'abaissement du Fils de Dieu et de l'élévation du Fils de l'homme : « La question du Saint-Esprit et donc, concrètement, de l'Esprit de Jésus-Christ, c'est-à-dire la question du fondement de l'énigme de l'existence de Jésus-Christ, de la nécessité de la contradiction *(Gegensatzes)* qui se produit en lui et de son dépassement *(Überwindung)*, doit être posée de deux côtés : à propos de l'abaissement du Très-Haut, le Fils de Dieu, et à propos de l'élévation de l'Humilié, le Fils de l'homme, abaissement et élévation qui ont eu lieu pour notre réconciliation avec Dieu, c'est-à-dire pour notre bien »[9].

Nous insistons, encore une fois, sur l'importance majeure de l'idée de contradiction dans la pensée de Barth dans ce dernier volume de la *Dogmatique*. Il y a même une *nécessité* de garder le paradoxe qui se trouve au centre de toute sa réflexion. Il n'hésite pas à utiliser ce vocabulaire, sans rien retrancher à la grandeur, à la supériorité et particulièrement à la liberté de la divinité[10]. Il faut en même temps, mettre l'accent sur l'idée du *dépassement (Überwindung)*[11] de cette contradiction. Nous rappelons, là encore, qu'il n'est pas question d'un dépassement à la manière de Hegel, qui fait de l'Esprit cette force de synthèse qui « supprime » la différence entre le divin et l'humain, mais plutôt il est question de pouvoir

---

[7] George HUNSINGER, « The Mediator of Communion… », p. 162.

[8] La puissance de cette union et son rôle de conciliateur est, selon Barth, la raison principale qui nous conduit à l'adorer en tant que Dieu : *« Le Saint-Esprit, qui est l'Esprit de Dieu parce qu'il est l'Esprit du Père et du Fils, et donc Dieu lui-même, est sa force et sa seigneurie, la force et la seigneurie de l'homme Jésus. Nous avons vu comment il se distingue des autres forces et seigneuries, nous avons vu donc pourquoi il est le Saint-Esprit, pourquoi son œuvre provoque ainsi réellement le passage de Jésus à nous et par conséquent notre vraie participation à l'élévation dans laquelle le Fils de Dieu est devenu, a été et est vrai homme ; en un mot, nous avons vu pourquoi cet Esprit mérite toute notre confiance, réclame toute notre obéissance, est toute notre espérance »*, KD IV/2, p. 402 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 383-384.

[9] KD IV/2, p. 389 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 371.

[10] Nous reviendrons un peu plus loin, plus en détails sur cette idée de la contradiction et de l'intention de Barth de l'intégrer à l'intérieur de la divinité elle-même. Nous rappellerons aussi, à ce moment, l'importance d'une idée qui a occupé une place centrale dans notre première partie, à savoir l'existence en Dieu des hauteurs et des bassesses.

[11] « Überwinden » est le verbe utilisé par Heidegger dans son expression *« dépassement de la métaphysique » (überwindung der Metaphysik)*, Martin HEIDEGGER, « Einleitung zu : "Was ist Metaphysik?"…, p. 367. Sans entrer dans le débat autour de la portée et du sens que cette expression a déjà suscités, nous attirons l'attention sur une interprétation de Jean-Luc Marion, dans laquelle il montre que le dépassement, chez le philosophe de Fribourg, n'est *« ni déconstruction ni reconstruction »* (p. 25), et que la compréhension de ce dépassement n'est possible qu'en rapport à la notion d'évènement. Il écrit : *« La fin de la philosophie, qui équivaut pour Heidegger au dépassement de la métaphysique, ne s'accomplit qu'en recourant au "cela donne –* es gibt*". Le véritable outil pour dépasser la métaphysique provient de la donation, parce que le jeu contrasté du donné et du don y impose de surpasser la pensée représentative – et lui seul le permet… Et de fait, même à s'en tenir à son recul dans l'*Ereignis*, telle parait bien l'intention de Heidegger – la question de la pensée non métaphysique ne provient plus, ni ne s'adresse plus à l'être, mais à une instance non ontologique »*, Jean-Luc MARION, « La "fin de la métaphysique"… », p. 37. Le maintien chez Barth du paradoxe et de son dépassement se fonde sur la facticité de l'histoire qui se *donne* à nous. Nous avons déjà insisté sur ce point, tout au long de notre travail, et nous aurons encore à y revenir un peu plus loin.

penser ensemble leur union, justement, sans rien supprimer de l'un ou de l'autre[12]. D'ailleurs, le choix du verbe *« überwinden »* pour parler de la christologie, à la place de celui de *« aufheben »*, qu'il utilise en KD I pour définir le lien entre Trinité immanente et Trinité économique[13], est suffisamment révélateur d'un éloignement du philosophe allemand. Il manifeste, en contrepartie, un certain rapprochement de Heidegger[14]. Ce positionnement entre l'un et l'autre philosophe, où le *« Aufhebung »* trinitaire devient un *« Überwindung »* pneumatologique, permet à Barth de lier éternellement l'humanité à la divinité, puisqu'il y a suppression de la distinction entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous sans pour autant supprimer le divin ou l'humain, étant donné que le Fils de Dieu et le Fils de l'homme resteront toujours distincts. De cette manière, le *« Überwindung »* devient la condition de possibilité du *« Aufhebung »*, sans lequel il n'est pas compréhensible et saisissable dans sa profonde signification d'abrogation. C'est à ce moment qu'intervient le rôle de l'Esprit, sans lequel une telle chose est, tout simplement, impossible, inimaginable et irréalisable. L'Esprit ne change rien, ne transforme rien et ne fait strictement rien disparaître en faveur d'une entité supérieure. Au contraire, il maintient l'union tout en conservant la distinction. Le texte suivant, qui traite de la relation de Jésus-Christ à sa communauté, exprime nettement cette fonction :

« Mais l'œuvre de l'Esprit Saint consiste en ce qu'il réunit et fait se tenir ensemble ce qui, dans la relation de Jésus-Christ avec sa communauté, est différent et tend donc en apparence à se séparer nécessairement et irrésistiblement : le divin et l'humain, le céleste et le terrestre, la liberté et l'action créatrices et la liberté et l'action créées, la réalité et la possibilité éternelles et la réalité et la possibilité temporelles. Il réunit et fait se tenir ensemble ! Pas d'identification, de mélange et de confusion, donc ! Le Saint-Esprit ne transforme rien : il ne fait pas disparaître le divin dans l'humain, ou inversement. Il coordonne simplement les deux

[12] T. Bradshaw note : *« Le troisième moment de l'Esprit n'est pas simplement une coordination du mouvement dialectique de la liberté dans la forme, mais c'est aussi la* Seigneurie sur *cette dialectique. Ceci n'est pas une synthèse d'un troisième moment, mais plutôt* c'est *l'unité de la distinction de telle manière que Dieu prend et transcende la dialectique »*, Timothy BRADSHAW, « Karl Barth on the Trinity… », p. 151-152.

[13] Nous renvoyons au troisième chapitre de notre travail.

[14] Tout en signalant l'importante différence entre la pensée de Heidegger et celle de Barth, B. Bourgine met en lumière un certain parallélisme entre les deux penseurs dans leur démarche respective à l'intérieur de leur propre discipline : *« À un double titre, celui d'une* volonté de refondation *et d'une prise en compte d'une* facticité originaire, *les deux démarches peuvent être mises en parallèle, en dépit de leur plus grande dissemblance »*, Benoît BOURGINE , *L'herméneutique théologique…,* p. 403-404. Un constat presque similaire est exprimé par T. Stanley qui consacre tout son livre à expliquer pourquoi Barth et Heidegger *« se différencient d'une manière spectaculaire »* (p. XIX), et ceci malgré une compréhension commune du constat que l'attribution de l'existence à Dieu était un problème autant pour la théologie que pour la philosophie, Timothy STANLEY, *Protestant Metaphysics…,* 275 p.

éléments, il les dispose parallèlement pour les accorder et les associer ainsi dans une unité réelle »[15].

Cette facticité de l'union des contraires, qui est concrétisée en la personne historique de Jésus-Christ et réalisable grâce à la puissance de l'Esprit, s'étend aussi à la communauté, puisqu'elle est, comme nous l'avons signalé au chapitre précédent, son corps mystique au plein sens du terme. La force de l'Esprit lie ensemble le Christ qui se trouve déjà là-haut auprès de son Père, au Christ qui se trouve ici-bas dans son Église[16]. C'est pourquoi, la fonction majeure, dans ce rôle d'union qu'occupe l'Esprit dans la théologie de KD IV, réside dans cette force de maintenir la communauté soudée entre elle et unie au Fils[17]. C'est grâce au Saint-Esprit que le Christ « s'atteste et se communique »[18] à chacun des croyants dans leur propre singularité[19] et deviendra, au milieu d'eux, le Seigneur vivant. C'est lui qui fait avancer l'Église malgré sa faiblesse, son péché et sa misère, et fait en sorte qu'elle puisse connaître réellement et véridiquement[20] le Christ avec qui elle vit : « Il crée la communauté chrétienne ; il crée, au milieu d'elle, la foi, l'amour et l'espérance des chrétiens ; et, avec la foi, l'amour et l'espérance, il suscite la connaissance de Jésus-Christ tel qu'il est : le vrai Fils de Dieu qui est devenu et est aussi le vrai Fils de l'homme »[21]. C'est lui qui est la puissance continuelle de réveil et rappelle les directives du Seigneur[22] pour que la communauté chrétienne puisse révéler ici et maintenant, au monde tout entier, le salut accompli en la personne historique de Jésus de Nazareth là-bas et autrefois. C'est lui qui est ce souffle qui

[15] KD IV/3, p. 871 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 89-90.
[16] Barth écrit : *« Il est* (le Saint-Esprit) *ce qui constitue et garantit l'unité du* totus Christus*, c'est-à-dire de Jésus-Christ dans le ciel et ici-bas, dans sa transcendance et son immanence – l'unité du premier et du second prédicat, de la dimension et de la forme d'existence originelles et subséquentes de son être – l'unité dans laquelle Jésus-Christ est à la fois tête céleste avec Dieu et corps terrestre avec sa communauté »*, KD IV/3, p. 870 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 89.
[17] *« Dans le Saint-Esprit, autotémoignage (Selbstbezeugung) de Jésus-Christ, les chrétiens reconnaissent donc qu'ils sont en lui et avec lui ; ils voient qu'ils sont unis avec lui et entre eux dans la communion de la foi, de l'amour et de l'espérance »*, KD IV/2, p. 596 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 165. Il écrira aussi : *« C'est par l'œuvre du Saint-Esprit que Jésus-Christ est présent dans le domaine de notre temps et de notre histoire comme le témoin qui nous parle »*, KD IV/3, p. 485 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 59.
[18] KD IV/2, p. 737 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 45.
[19] *« C'est en vertu de la puissance du Saint-Esprit que le chrétien est en Christ et que le Christ est en lui »*, KD IV/3, p. 638 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 206-207. Nous avons vu au chapitre précédent qu'il y a union entre le Christ et l'individu chrétien. C'est la force de l'Esprit qui réalise cette union.
[20] *« La connaissance de Jésus-Christ, partout et à chaque fois qu'elle existe, se produit en vertu du Saint-Esprit, dans la puissance de son témoignage, dans le mystère et le miracle, dans l'effusion et la réception de son don. Le Saint-Esprit est la force qui fait briller et voir cette lumière »*, KD IV/2, p. 141 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 132. Barth dira plus loin que le Saint-Esprit et le *Sitz im Leben* de cette connaissance de Jésus-Christ : *« Renvoyer au témoignage du Saint-Esprit signifie, en effet, renvoyer directement au* Sitz im Leben *qui est particulier à la connaissance de Jésus-Christ »*, KD IV/2, p. 141 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 133.
[21] KD IV/2, p. 141 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 133.
[22] KD IV/2, p. 405 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 387.

manifeste la présence de la Parole qui sort de la bouche du Christ et qui se tient au milieu des chrétiens[23], indépendamment de toute barrière culturelle et spatio-temporelle[24]. Et surtout, c'est lui qui est l'élément essentiel qui permet la réalisation d'une « histoire »[25] commune entre Jésus-Christ et sa communauté, c'est-à-dire entre Dieu et son peuple, grâce au passage dans notre propre domaine du salut accompli par le Ressuscité[26]. Ce qui assurera continuellement une relation dynamique et vivante entre la divinité et l'humanité.

Comme il nous y a habitués, Barth construit son argumentation grâce aux paroles mêmes du Nouveau Testament. Dans de longues pages, qu'il commente et explique, il va citer les nombreux textes qui montrent que l'Esprit est celui de Jésus et qu'il se manifeste dans et à travers la communauté des fidèles[27]. Ph 1, 19 ; Rm 8, 9 et surtout Ga 4, 6[28] représentent le point d'appui initial de sa réflexion. Ainsi, il présente un Saint-Esprit qui renvoie presqu'exclusivement[29] à la personne du Christ dont il semble être indissociable[30] et qui se concrétise historiquement dans, au sein et par la communauté, qui n'est autre que son propre corps : « Le Saint-Esprit, l'Esprit de Jésus-Christ, est la puissance de réveil de la Parole du Seigneur devenu serviteur, et donc du verdict divin qui juge et justifie l'homme pécheur.

---

[23] *Le Saint-Esprit est, en effet, simplement, mais très distinctement, la puissance rénovatrice du souffle de la bouche du Crucifié, qui est aussi comme tel le souffle du Dieu souverain, de la vérité victorieuse. Cela veut dire qu'il est la puissance en vertu de laquelle sa Parole, la Parole de Dieu, la Parole de la vérité, ne se trouve pas seulement en lui, mais sort de lui et pénètre en nous, les hommes, où et quand il veut »*, KD IV/3, p. 485 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 60.

[24] *« Dans l'œuvre de l'Esprit Saint, il advient que Jésus-Christ rentre en scène, soit saisi et devienne saisissable dans la vie de sa communauté de tel ou tel siècle, de tel ou tel pays ou de telle ou telle région »*, KD IV/3, p. 871 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 90.

[25] *« La relation de l'être de Jésus-Christ avec celui de la communauté est une relation non pas statique mais dynamique, non pas immobile mais mobile, c'est-à-dire qu'elle a le caractère d'une histoire »*, KD IV/3, p. 868 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 87.

[26] Nous avons, au sixième chapitre, insisté sur l'importance chez Barth du processus de passage du salut, réalisé en Christ, à notre propre domaine. Nous avons montré que la résurrection était ce moment qui permettait ce transfert. Or, c'est uniquement la force et la puissance de l'Esprit qui permettent de réaliser cette action de transmission : KD IV/3, p. 407 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 388. Pour approfondir le rôle de l'Esprit come transmetteur, nous renvoyons à Robert Dale DAWSON, *The Resurrection in Karl Barth…,* p. 137-173.

[27] KD IV/2, p. 361-369 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 344-351. C'est dans ces pages qu'il explique que l'Esprit est la force qui distingue les chrétiens du monde. Cependant, ils ne sont en aucun cas séparés de lui à cause du jugement, mais plutôt en vue du salut, KD IV/2, p. 367-368 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 350-351. Il écrit aussi quelques tomes plus loin : *« Le Saint-Esprit est la puissance par laquelle Jésus rend sa communauté " apte à représenter provisoirement " la sanctification, accomplie en lui, de toute l'humanité »*, KD IV/2, p. 702 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 8.

[28] *« Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœur l'Esprit de son Fils qui crie : Abba Père ! »*.

[29] Barth n'oublie, sûrement pas, que l'Esprit est avant tout celui de Dieu le Père. Nous y reviendrons plus loin.

[30] *« Deux grands noms sont nécessaires et suffisants pour indiquer et décrire le fondement et le mystère du peuple de Dieu, étant donné leur efficacité qui ne lui est pas cachée : tous les deux sont identiques, encore que différemment, au nom du Dieu qui s'est tourné vers ce peuple, et c'est pourquoi l'un ne saurait être séparé de l'autre et en est l'indispensable explication : Jésus-Christ et le Saint-Esprit »*, KD IV/3, p. 861 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 80.

L'œuvre du Saint-Esprit, puissance de réveil, est la réalité historique de la communauté »[31]. Il la vivifie et l'illumine, l'édifie et l'appelle[32].

En raison de l'accent sur cette fonction conciliatrice entre la communauté et le Christ, et sur base du témoignage néotestamentaire[33], le Saint-Esprit semble clairement occuper un rôle, certes important et irremplaçable, mais secondaire. Il ne fait que se dissoudre et disparaître dans ce qu'il réconcilie et unit. D'abord, il s'éclipse dans la communauté et ensuite dans le Fils. Il rend présent, dans le temps qui est le nôtre, le Christ qui se trouve déjà au ciel et qui doit revenir dans sa parousie. Il est d'ailleurs assez étonnant et significatif de constater qu'à chaque fois que Barth cherche à parler du Saint-Esprit, il aborde effectivement soit le rôle de la communauté soit celui de l'individu chrétien[34]. Nous trouverons, très rarement, un développement propre à l'Esprit indépendamment de sa relation aux réalités dont il assure l'unité. Ceci est particulièrement repérable dans les chapitres qui, dans leur titre, mentionnent le Saint-Esprit. Au moment où le lecteur s'attend à voir un développement pneumatologique, nous assistons au contraire à une élaboration ecclésiologico-éthique, dans laquelle notre auteur s'attarde à exposer sa conception de la communauté et sa vision de l'agir de l'être chrétien[35]. C'est dans ces passages-là que nous avons le développement sur les vertus théologales, qui représentent l'organisation effective de l'Église et de la morale chrétienne[36].

L'Esprit n'a pas une fonction indépendante par rapport à ce qui relie et n'est jamais pensé en dehors de sa relation au Fils. Il est toujours[37] « l'Esprit de Jésus-Christ ». Ce constat s'applique à l'entièreté de KD IV, où la pneumatologie barthienne semble être clairement subordonnée à sa christologie. Théoriquement, le Saint-Esprit est indissociable de Jésus-Christ et *vice versa*. Cependant pratiquement, l'Esprit doit continuellement refléter le Fils et

[31] KD IV/1, p. 166 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 159.
[32] KD IV/1, p. 167-170 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 160-163.
[33] *« Mais la réserve néotestamentaire doit nous montrer qu'il n'est pas permis de parler du Saint-Esprit, dans notre contexte, de telle manière que Jésus-Christ soit obscurci ou même disparaisse en tant qu'il est le sujet agissant dans et par le Saint-Esprit, en tant qu'il est le véritable sujet qui adresse vocation »*, KD IV/3, p. 578 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 148-149.
[34] Il faut aussi ajouter que l'Esprit est l'unificateur de l'être humain lui-même, entre son corps et son âme. Pour plus de détail concernant cette dimension unificatrice de la pneumatologie barthienne, développée dans KD III, nous renvoyons à Marc CORTEZ, « Body, Soul and (Holy) Spirit… », p. 328-345.
[35] Barth développe le rôle du Saint-Esprit dans la troisième partie de chaque tome de ce quatrième volume de sa *Dogmatique*. Il s'agit des chapitres § 62 : *Le Saint-Esprit et le rassemblement de la communauté chrétienne* et § 63 : *Le Saint-Esprit et la foi chrétienne*, du premier tome ; § 67 : *Le Saint-Esprit et l'édification de la communauté* et § 68 : *Le Saint-Esprit et l'amour de la communauté,* du deuxième tome, et, § 72 : *Le Saint-Esprit et la mission de la communauté* et § 73 : *Le Saint-Esprit et l'espérance chrétienne* du troisième tome. La structure trinitaire n'est plus à prouver dans ces deux dimensions ecclésiologico-éthiques.
[36] Sur le fondement trinitaire de l'éthique chez Barth, nous renvoyons à BIGGAR Nigel, « Barth's Trinitarian Ethic »…, p. 212-227. Concernant la morale de Barth dans KD IV, voir principalement John WEBSTER, *Barth's Ethics of Reconciliation…,* 238 p.
[37] Même quand il est l'Esprit du Père, il reste toujours en même temps l'Esprit du Fils.

assurer son enseignement et sa promesse au sein de la communauté, mais l'inverse est peu vrai[38]. Très rares sont les endroits où le Christ est représenté en train de révéler la présence de l'Esprit. C'est plutôt l'action de ce dernier qui doit manifester le Fils. Barth n'hésite même pas à appeler l'Esprit « la forme » du Christ[39] et n'hésite pas non plus à le considérer comme une réalité ne possédant « aucun contenu » en dehors de Jésus-Christ[40]. Le Saint-Esprit est tout simplement cette « promesse » faite à la communauté que le Christ sera toujours présent avec eux, dans le temps qui est le leur[41]. Un résumé de Barth lui-même, en dit long : « Le Saint-Esprit est Jésus-Christ lui-même dans l'action par laquelle il se révèle et se fait connaître tel qu'il est à d'autres hommes, les soumettant ainsi à ses directives et les revendiquant comme les siens, comme les témoins de sa sainteté. Le Saint-Esprit est le Seigneur Jésus-Christ vivant en personne dans l'œuvre de la sanctification de son peuple particulier dans le monde : de sa communauté et de tous ses membres »[42].

8.1.2. L'Esprit *ad extra*, l'Esprit *ad intra*

Ce rôle de lien que joue le Saint-Esprit entre le Fils et sa communauté trouve son fondement au cœur de la Trinité, où l'Esprit, en héritage évident de la tradition occidentale,

---

[38] Damon So note : *« Au lieu de soumettre Jésus à l'Esprit qui le possède, Barth semble voir Jésus comme le Seigneur, sujet et possesseur de l'Esprit »*, Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 260. Il ajoute plus loin : *« Le pouvoir que possède Jésus peut être déduit comme étant le pouvoir de l'Esprit. Jésus, qui est le Seigneur du ciel et de la terre, est alors le sujet et le possesseur de l'Esprit, et exerce le pouvoir de l'Esprit librement et comme il veut. Ceci peut être la seule relation entre Jésus et l'Eprit dans la pensée de Barth vu les puissantes œuvres de Jésus. Ce qui donne sa très haute christologie et sa passionnante manière dans laquelle il célèbre la Seigneurie de Jésus-Christ »* (p. 261).

[39] *« Il vit* (Jésus-Christ)*, en effet et cela non seulement au ciel, non seulement à la droite du Père, mais, dans sa parousie, sous la forme du Saint-Esprit (in der Gestalt des Heiligen Geistes), comme celui qui, étant là-bas, est également ici, sur la terre au milieu de nous »*, KD IV/3, p. 579 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 150. Nous pouvons aussi lire dans les toutes dernières pages du troisième tome de KD IV : *« Car le Saint-Esprit n'est rien d'autre que Dieu agissant dans la puissance du Logos éternel et incarné dans le temps, de sa Parole prononcée en Jésus-Christ »*, KD IV/3, p. 1082 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 294-295.

[40] *« Le Saint-Esprit ne possède donc pas d'autre contenu (keinen anderen Inhalt) que Jésus-Christ, il n'accomplit aucune autre œuvre que celle de sa révélation provisoire, il ne produit aucun autre effet que celui de la connaissance humaine dont Jésus-Christ est l'objet »*, KD IV/2, p. 590 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 47.

[41] La promesse de Jésus d'envoyer l'Esprit à ses disciples n'est autre que la promesse d'être lui-même toujours avec eux. L'Esprit ne fait que renvoyer à la personne du Christ : *« C'est le titre même de notre sous-paragraphe qu'il faut désormais mettre en honneur : "La promesse de l'Esprit". Le retour de Jésus-Christ sous son aspect intermédiaire, tel qu'il se produit ici et maintenant, signifie : Jésus-Christ vient dans l'Esprit qu'il a promis »*, KD IV/3, p. 405 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 386. Robert Jenson et à sa suite Eugène Rogers estiment, tous les deux, que la présence du Saint-Esprit dans la communauté renvoie au Fils et non pas à l'Esprit, Robert W. JENSON, « You Wonder Were the Spirit Went »…, p. 296-304 ; Eugene F. Jr. ROGERS, *After the Spirit…,* p. 20. Par contre, Travis Ables justifie cette situation par l'originalité de KD IV d'être la narrativité de la vie de Jésus-Christ. Il y a une nécessité de renvoyer toujours au Christ parce qu'il s'agit de son histoire à lui, Travis ABLES, « The Grammar of Pneumatology… », p. 208-224.

[42] KD IV/2, p. 590 = *Dogmatique*, fasc. 21, p. 159. D'autres passages importants reprennent la même idée. Parmi les plus significatifs : *« Le Saint-Esprit est la puissance divine propre à l'être de Jésus-Christ par laquelle celui-ci fait devenir sa communauté ce qu'elle est »*, KD IV/3, p. 869 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 88.

assure *ad intra*[43] le lien entre le Père et son Fils : « aussi bien dans le troisième facteur, le facteur médiateur de cette histoire, que dans la troisième manière d'être de Dieu, sa manière d'être médiatrice, il s'agisse du Saint-Esprit lui-même – d'un côté au sein de *"l'opus trinitatis ad extra"*, qui est indivise, et de l'autre dans son *"opus ad intra"*, qui est particulière »[44]. Cependant, la relation entre ce qui se passe à l'intérieur et ce qui se déroule à l'extérieur n'est pas tout simplement fondée sur l'analogie, mais s'appuie aussi sur le témoignage biblique de la présence du même Esprit entre la divinité et l'humanité : « Nous sommes rendus capables de le faire uniquement à l'endroit où – au-delà de toute analogie formelle *(über die formale Ähnlichkeit)* – il y a une rencontre matérielle *(materiale Zusammentreffen)*, ce qui veut dire : dans le Saint-Esprit qui, de même qu'il est la force divine de médiation entre le Christ et les chrétiens, est aussi la manière d'être du seul vrai Dieu unissant le Père et le Fils »[45].

La conception pneumatologique à l'extérieur de la divinité et dans son rapport au monde trouve son origine au cœur même de la vie interne de Dieu. Il y a une similitude qui est basée sur l'analogie mais qui appelle à la dépasser grâce à l'évènement historique qui se donne à nous et qui nous révèle la fonction du Saint-Esprit. Le plus important n'étant pas de signaler un parallélisme entre ce qui se déroule au sein de Dieu et ce qui se passe en dehors de lui, mais plutôt de mettre l'accent sur l'identification entre l'Esprit qui lie le Père au Fils à celui qui lie Jésus-Christ à l'être humain. Ainsi, la présence du Saint-Esprit au sein de la communauté, même après le départ et l'ascension du Seigneur, marque la continuité dans le temps et l'espace de l'inséparabilité de l'histoire de Dieu et de l'homme. Il y a une seule et même histoire qui est unie grâce au Fils et par la force de son Esprit : « Il est d'abord évènement en Dieu lui-même, dans son essence, son être et sa vie. Le Saint-Esprit vient d'en haut, de Dieu, il descend – verticalement, en vérité – dans le domaine de notre essence, de notre être et de notre vie, pour se répéter, se présenter et s'extérioriser ici-bas dans l'évènement que signifie le passage du Christ à nous »[46]. L'accent est continuellement mis sur la nature divine de l'Esprit, qui va marquer la séparation avec la théologie du néo-protestantisme et qui va être le fondement de la relation de Dieu à l'homme.

Le Saint-Esprit, Dieu au plein sens du terme, relie le Père au Fils, le Fils de Dieu au Fils de l'homme, Jésus-Christ à la communauté et par conséquent Dieu à l'être humain. C'est la raison pour laquelle, il y a un attachement inconditionnel de Barth à la doctrine du *filioque*,

[43] Thomas Smail note : *« Si l'Esprit* ad extra *est la présence de Dieu dans les autres, les ouvrant à lui-même, l'Esprit* ad intra *est la même chose : dans la vie de Dieu il est la présence du Père dans le Fils et du Fils dans le Père »*, Thomas A. SMAIL, « The Doctrine of the Holy Spirit »…, p. 105.
[44] KD IV/2, p. 378 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 361.
[45] KD IV/2, p. 379 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 361.
[46] KD IV/2, p. 381 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 363-364.

qui est pour lui la pierre angulaire de toute cette construction relationnelle[47]. Il faut impérativement que l'Esprit-Saint soit l'Esprit du Fils afin d'assurer *le passage du Christ à nous*. L'héritage de la tradition pneumatologique occidentale[48] n'est pas à montrer et est évident du début jusqu'à la fin et tout au long des réflexions trinitaires[49]. D'ailleurs, malgré les nombreuses ressemblances entre la forme de la Trinité barthienne et celle des Pères grecs, la « sortie » de l'Esprit du Fils demeure une conviction inébranlable en résistance à toutes les tentations en provenance et de la théologie orientale[50] et d'autres horizons[51]. Certes, Barth n'oublie pas que l'Esprit est avant tout celui de Dieu le Père[52], mais il s'intéresse très peu à

[47] Le livre de David Guretzki est probablement l'étude actuelle la plus complète sur la doctrine du *filioque* chez Barth, David GURETZKI, *Karl Barth on the Filioque…,* 226 p. L'auteur sépare son étude en trois grandes parties. Une première qui concerne le début des années barthiennes, une deuxième qui traite KD I/1, où Barth s'attarde le plus longtemps, dans la *Dogmatique* sur la question du *filioque*, et une troisième qui aborde l'ensemble de la *Kirchliche Dogmatik*. Dans cette dernière partie, où Guretzki revoie volume par volume la position barthienne, il décrit le rôle du *filioque* dans KD IV comme étant celui qui assure le maintien de la dialectique à l'intérieur de Dieu entre le Père et le Fils (p. 163-173) et celui qui réalise le lien entre le *totus Christus* et la communauté chrétienne (p. 173-176). Guretzki pense que la doctrine du *filioque* dans KD IV est plus proche de celle du *Römerbrief* que des autres volumes de KD (p. 163, 171 et 177) et que Barth échoue à montrer comment la dialectique qui existe entre le Père et le Fils se différencie qualitativement de celle qui se trouve entre la divinité et l'humanité de Jésus-Christ (p. 177). C'est pourquoi, il estime qu'il y a malheureusement une ambiguïté dans la position de Barth et qu'il est difficile de nier le fait qu'il ne *« confond pas pratiquement la Trinité immanente et la Trinité économique »* (p. 177). Cependant à la fin de son étude, se basant sur KD I/1, il penche plutôt pour la défense d'une correspondance entre les deux Trinités (p. 190-192).

[48] Parmi les textes qui expriment combien Barth dépend de la tradition occidentale dans sa conception trinitaire du Saint-Esprit, nous citons le passage suivant : *« Le Saint-Esprit, dont l'œuvre suscite la reconnaissance de la communauté chrétienne ou du croyant, n'est pas l'esprit du monde, ni celui de la communauté ou du croyant lui-même : il est l'Esprit de Dieu, Dieu lui-même tel qu'il procède (ausgeht) éternellement du Père et du Fils, Dieu lui-même liant le Père et le Fils par la puissance éternelle de l'amour et qui avec le Père et le Fils, doit être adoré et glorifié, étant de la même essence (Wesens) »*, KD IV/1, p. 722 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 4-5. Pour plus de détail à propos de la tradition occidentale du *filioque*, de son ancrage biblique, de sa formulation augustinienne et de sa rectification thomasienne, voir Jean-Miguel GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité…,* 245 p. Pour une comparaison avec la conception orientale et grecque de la procession de l'Esprit, nous renvoyons particulièrement à Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint…,* p. 525-792 et à Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité…,* 283-305.

[49] Nous reviendrons un peu plus loin sur l'influence des différents courants théologiques sur la pensée trinitaire de Barth.

[50] Thomas Torrance note : *« Il faut remarquer que le criticisme tranchant de Barth à l'encontre de la théologie latine ne l'a pas empêché d'extraire efficacement, et parfois fortement, des idées d'Augustin et de Thomas, de qui, comme pour Schleiermacher, il conserve le plus grand respect. Cependant, il est très clair que l'orientation dominante du développement théologique de Barth était du côté de la patristique* grecque *plutôt que de la patristique latine »*, Thomas F. TORRANCE, « Karl Barth and Patristic Theology »…, p. 218-219. Il ajoute quelques pages plus loin : *« Là où Barth se différencie de la version originale grecque du Credo, c'est en donnant son soutien à l'addition occidentale du* filioque », (p. 234).

[51] Nous retrouvons plusieurs études qui comparent la position de Barth à celles d'autres auteurs qui ont rejeté la doctrine du *filioque* pour des motifs autres que l'influence de la théologie orientale. Principalement, la position de Moltmann, voir Warren MCWILLIAMS, « Why all the Fuss about *Filioque*… », p. 167-181 et celle de Thomas F. Torrance, voir Myk HABETS, « *Filioque? Nein…*», p. 161-202.

[52] Parmi les passages qui montrent que l'Esprit est celui du Père, nous renvoyons à KD IV/2, p. 370-371 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 353 : *« En effet, le Nouveau Testament n'est pas aussi "conséquent" qu'on pourrait s'y attendre à première vue ; nous voulons dire : il ne dit pas toujours et partout que le Saint-Esprit est l'Esprit de Jésus-Christ, mais, dans toute une série de passages qu'on ne saurait négliger, il l'appelle aussi, sans dévier d'ailleurs dans la description de son action, l'Esprit de Dieu, le Seigneur, ou l'Esprit du Père ».* La page suivante est une énumération des références bibliques. Voir aussi, KD IV/2, p. 401 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 382.

cette relation et s'attarde très modestement sur l'origine paternelle de la pneumatologie. Ce qui le préoccupe donc, c'est la réalisation concrète et effective, dans le monde et le temps qui sont les nôtres, du salut accompli par Jésus-Christ et le passage vers nous, ici et maintenant, des évènements réalisés là-bas et autrefois.

Parce que le Saint-Esprit est le lien entre le Père et le Fils, mais aussi le lien entre le Fils et la communauté, il est par conséquent la puissance de la relation de Dieu à l'homme. Il descend verticalement vers nous et, en même temps, il nous donne la possibilité de participer à l'être même de Dieu en nous accordant la force de transformer notre propre vie et notre propre histoire afin qu'elle devienne « la représentation, le reflet et la correspondance de la vie de Dieu lui-même »[53]. La participation de Dieu à la vie humaine, la participation en retour de l'humain à la vie de Dieu et leur histoire commune se réalisent et deviennent concrètes par la puissance de l'Esprit qui est capable de mettre ensemble ce qui, fondamentalement, ne peut pas l'être : la divinité et l'humanité : « En tant qu'il est l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit qui se donne et pénètre la vie humaine, en tant qu'il est l'Esprit qui témoigne à notre esprit que nous sommes ses enfants (Rm 8, 16), Dieu nous fait participer *(teilnehmen)* à l'amour dont le Père aime le Fils, et le Fils le Père – il fait de nous le miroir de cet amour éternel, c'est-à-dire qu'il nous donne la permission et le pouvoir d'aimer à notre tour » [54].

Il faut maintenant préciser que la relation mutuelle entre le Père et le Fils, qui est assurée par l'intermédiaire du Saint-Esprit, est totalement pensée comme étant une relation d'amour. De cette manière, Barth se retrouve « vraiment » entièrement dans la droite ligne de la conception pneumatologique de l'Occident latin. D'ailleurs, il ne cessera pas, tout au long de KD IV, de souligner l'importance de ce lien d'amour qui unit les différentes hypostases de l'être divin[55]. Ceci dit, il ne se contente pas de s'appuyer sur l'héritage qui le précède pour affirmer ses convictions, mais il analyse personnellement l'Écriture. En se basant sur le corpus johannique, il insistera sur l'identification entre l'Esprit et l'amour, qui se manifeste en

[53] KD IV/2, p. 370 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 353.
[54] KD IV/2, p. 883 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 183. Il ajoutera deux lignes plus loin : *« Parce que Dieu aime l'homme, parce qu'il se donne à lui et pour lui, celui-ci est admis à imiter cet amour par ce qu'il fait, à lui répondre et à lui correspondre. Et c'est la puissance de l'Esprit de Dieu qui rend l'homme libre d'imiter son amour, de lui répondre et de lui correspondre, faisant ainsi de l'action humaine un miroir de l'action divine ».*
[55] Du premier tome jusqu'au dernier, le Saint-Esprit est, *ad intra*, le lien d'amour entre le Père et le Fils, *« Jésus-Christ est le Fils de Dieu fait homme qui, comme tel, et un avec Dieu le Père par le lien du Saint-Esprit – ce qui veut dire que, dans le Saint-Esprit, le Père approuve et aime le Fils comme le Fils approuve et aime le Père »*, KD IV/1, p. 224 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 215-216 ; *« Le Saint-Esprit est la puissance, et son action est l'œuvre de la coordination de l'être de Jésus-Christ et de l'être de la communauté : l'être de la communauté est différent de l'être de Jésus-Christ, mais il se trouve inclus en lui. De même que comme "personne" (c'est-à-dire manière d'être) divine éternelle, comme Esprit du Père et du Fils (qui ex Patre Filioque procedit), il est le lien d'amour entre eux, ainsi, dans l'œuvre historique de la réconciliation, il est ce qui constitue et garantit l'unité du* totus Christus*, c'est-à-dire de Jésus-Christ dans le ciel et ici-bas, dans sa transcendance et son immanence »*, KD IV/3, p. 870 = *Dogmatique*, fasc. 25, p. 89.

Jn 4, 24 « Dieu est Esprit » et en 1 Jn 4, 8 et 16 « Dieu est amour ». L'équivalence de ces deux définitions ne peut pas être due, à son avis, au simple hasard. Elles doivent, au contraire, pouvoir s'expliquer l'une par l'autre, parce que « parler de l'"amour" au sens johannique, c'est parler de l'"Esprit"… et parler de l'"Esprit" au sens johannique, c'est parler de l'"amour" » [56]. Il y a tout simplement une identification entre l'Esprit et l'amour qui sont tous les deux, d'après la Bible, l'identité de la vraie divinité : « Dieu est amour », « Dieu est Esprit ». Il y a un seul et identique amour qui lie le Père éternel au Fils éternel, le Fils de Dieu au Fils de l'homme, Jésus-Christ à sa communauté et par conséquent Dieu à l'homme. De cette façon, le choix de Dieu pour l'humanité, que nous avons analysé au troisième chapitre, qui est entièrement motivé par l'amour, devient interchangeable avec le Saint-Esprit. À ce moment, celui-ci assure la condition de possibilité d'une nouvelle idée de Dieu, où la divinité en Jésus-Christ s'unit éternellement à l'humanité afin de la sauver.

Si l'amour *ad extra* se concrétise dans le lien de la divinité à l'humanité, l'amour *ad intra* se concrétise lui, par contre, dans le lien des contradictions qui existent au cœur de la divinité. Nous avons analysé, principalement au deuxième chapitre, cette idée qu'il se trouve en Dieu des hauteurs et des bassesses et que ceci représente la distinction entre le Père et le Fils. Le premier renvoie aux hauteurs alors que le second renvoie aux bassesses. L'amour du Saint-Esprit, qui lie le Père au Fils et inversement, représente concrètement cette puissance de garder unie ce paradoxe du haut et du bas :

« Si profonde et si radicale est la consolation qui nous est accordée par la présence et l'action du Saint-Esprit, et si rigoureuses sont les directives qui nous sont données par cette présence et cette action ! Les oppositions (die Gegensätze) entre "ici" et "là-bas", entre "avant" et "après" ; entre le "haut" et le "bas", que nous voudrions tenir pour de simples oppositions humaines, terrestres, immanentes au monde, et dont nous pensons toujours pouvoir et devoir venir à bout par nos propres forces, ont été et sont, sous leur forme originale et authentique, bien avant que nous fussions ou que le monde fût, les oppositions éternelles fécondes qui se trouvent dans l'être et la vie même de Dieu : comme telles, elles n'ont jamais été supprimées (nie aufgehobenen), et elles existent dans un rapport réciproque

[56] KD IV/2, p. 860 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 161. Dans les pages suivantes, Barth continue son analyse à travers l'entièreté de la Bible. Il est conscient, que d'une manière directe et claire, l'identification entre l'Esprit et l'amour ne peut être déduite que du corpus johannique, KD IV/2, p. 860-862 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 161-163. Voir aussi : KD IV/2, p. 883 = *Dogmatique*, fasc. 22, p. 183 : *« Et nous devons poser en bonne et due forme l'équation (die Gleichung) suivante : l'amour de Dieu est l'œuvre créatrice du Saint-Esprit ».* Pour plus de détails concernant l'identification entre le Saint-Esprit et l'amour, et son lien avec le *filioque* chez Augustin et chez Thomas d'Aquin, nous renvoyons respectivement à Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*…, 641-646 et à Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin…,* p. 263-352.

qu'aucune séparation abstraite ne saurait durcir. Dieu est lui-même – et c'est là ce qui constitue la distance et la confrontation, la rencontre et la participation qui sont d'abord en lui – le Père et le Fils »[57].

Nous avons déjà commenté la plupart des idées qui se trouvent exprimées dans ce texte qui, certainement, représente un des plus importants passages pour le sujet de notre travail et pour l'idée que nous défendons. Nous voudrions cependant, rappeler premièrement une notion qui occupe une place principale dans notre recherche. L'application barthienne du vocabulaire de Chalcédoine, à savoir « la distance et la confrontation, la rencontre et la participation »[58], à l'être même de Dieu, vocabulaire qui est utilisé, au départ, pour définir l'union des deux natures en Christ et ensuite, en bonne et due forme, pour qualifier la relation du Père au Fils, montre bien l'application de la logique chalcédonienne à la relation intratrinitaire. Les oppositions *(die Gegensätze)* qui qualifient l'espace : *ici et là-bas*, le temps : *avant et après*, et la profondeur : *le haut et le bas*, se trouvent désormais intégrées dans l'être divin lui-même[59] et pas uniquement dans la personne historique de Jésus-Christ. Deuxièmement, nous remarquons le refus catégorique de supprimer toute distinction qui peut exister au cœur de la divinité. L'utilisation de *« nie aufgehobenen »* s'impose à notre lecture et renforce notre intuition développée plus haut, quand nous avons insisté sur le maintien de l'utilisation de l'*Aufhebung* dans le sens de suppression pour le rapport intériorité-extériorité de Dieu. Cette première abrogation est nécessaire afin de pouvoir inclure dans la divinité elle-même les oppositions. Autrement dit, les hauteurs et les bassesses ne doivent plus représenter la divinité d'un côté et le monde créé de l'autre, mais doivent exister ensemble au sein de Dieu lui-même. Et c'est une fois que les contradictions sont intégrées à l'intérieur de la divinité qu'il n'est plus envisageable de les supprimer. Elles demeurent à jamais et sont éternelles et constitutives de l'être interne de Dieu[60]. C'est alors qu'il y a un dépassement de

[57] KD IV/2, p. 383-384 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 365-366.
[58] Nous avons abordé ce vocabulaire au chapitre six.
[59] Dans son travail comparatif entre l'être trinitaire chez Barth et celui chez Pannenberg, T. Bradshaw signale que l'une des différences entre les deux théologiens se trouvent dans le fait que Pannenberg inclut Dieu dans le monde alors que Barth inclut le monde en Dieu, Timothy BRADSHAW, *Trinity and Ontology…,* p. 357.
[60] Nous rappelons, encore une fois, que le refus de maintenir ensemble ces contradictions représente, d'après notre auteur, la source de toutes les erreurs : *« Toutes les erreurs chrétiennes pourraient être ramenées finalement à une seule : c'est que, d'une manière ou d'une autre, on a voulu ou voulait s'écarter de cette contradiction »*, KD IV/2, p. 389 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 371. Texte déjà cité au quatrième chapitre. Nous voulons aussi signaler que c'est le résultat de la recherche de David GURETZKI, *Karl Barth on the Filioque…,* p. 162-178. À sa suite Myk Habits note aussi la même chose : *« Le* filioquisme *est appliqué à la doctrine de la réconciliation là où le langage est utilisé pour affirmer la nature médiatrice de la confrontation et de la communion entre Jésus et l'Église qui, de nouveau, est un écho économique des relations de la Trinité immanente »*, Myk HABETS, « *Filioque? Nein…*, p. 169.

la suppression elle-même. C'est ici que se trouve la racine de la nouvelle idée de Dieu chez Barth. Un tel projet, c'est-à-dire le maintien ensemble, en Dieu et depuis toute éternité, des oppositions et des contradictions, est tout simplement impossible, inenvisageable et inconcevable en dehors de la force de l'Esprit Saint, qui est aussi et en même temps la réalité de l'amour.

L'intégration au cœur de Dieu du « paradoxe » et la construction de la compréhension de l'existence de l'aporie en lui à partir de la conception christologique[61] permet, toujours grâce à la force de l'Esprit, de construire une vraie relation entre ce qui se passe *ad intra* et ce qui se déroule *ad extra*. Il n'y a pas deux mondes parallèles qui se côtoient, comme au temps du *Römerbrief,* mais plutôt une réelle interconnexion et une authentique communication. Il existe une vraie histoire commune des deux réalités, malgré leur différence infinie de nature et d'essence. Il faut préciser que l'idée du *filioque* représente la principale notion pour garder ensemble ces deux mondes, celui de Dieu et celui de l'homme. C'est elle qui va permettre, aussi, de penser l'unité de la triple participation qui existe dans l'histoire commune entre Dieu et l'homme en intégrant au cœur même de la divinité l'idée de l'histoire et de la participation[62], et en assurant le lien entre le monde intérieur de Dieu et le monde extérieur de l'homme. De cette manière, la relation entre le Père et le Fils, la relation entre le Fils et l'homme, et la relation entre Dieu et l'humain forment, par la présence du même Esprit dans les trois réalités, une seule et même histoire[63].

La force de l'Esprit et sa puissance miraculeuse permettent à Barth de fonder sa conception de la divinité en face de toutes les autres conceptions. Elles lui permettent aussi

---

[61] *« Mais il convient de le préciser, c'est toujours dans le troisième "moment" de la vie de Dieu, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit, que l'histoire, le passage, la médiation, la communication entre le Père et le Fils deviennent évènement et sont visibles : parce que le Saint-Esprit est la manière d'être de Dieu dans laquelle son accord avec lui-même se distingue, comme sa libre action, comme un acte de majesté, du mouvement cyclique de tout phénomène naturel »*, KD IV/2, p. 385 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 367.

[62] Nous reprenons ici un long passage dans lequel apparaît l'importance du *filioque* dans l'élaboration barthienne de la notion d'histoire, de celle de la participation et surtout de celle de l'identification entre être et agir : *« Il s'agit de l'histoire où le Père engendre éternellement le Fils et où le Fils est éternellement engendré par le Père, y compris l'œuvre, qui confirme cette relation et qui est commune au Père et au Fils, dans laquelle le Dieu unique n'est pas seulement le Père et le Fils, mais aussi le Saint-Esprit qui procède éternellement de l'un et de l'autre. En sorte que la participation dont nous parlons n'est pas d'abord un fait premier, statique, qui serait suivi d'une histoire comme d'un fait second, dynamique. Au contraire, parce qu'il y a là participation, il y a là aussi histoire ; et parce qu'il y a histoire, la participation – loin de se traduire par un être figé qui ne serait pas en même temps un acte – se renouvelle éternellement : le Père et le Fils, qui sont avec le Saint-Esprit un seul et même Dieu, sont unis activement dans l'œuvre du Saint-Esprit qui procède d'eux éternellement. Cette histoire impliquant une participation est la vie de Dieu qui précède et domine toute vie créée »*, KD IV/2, p. 385 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 367.

[63] *« Dieu a toujours été un partenaire : le Père pour le Fils, le Fils pour le Père. Et ce qui a été et sera d'abord en Dieu lui-même, c'est une histoire impliquant une participation : le cercle fermé de la connaissance du Fils par le Père et du Père par le Fils, cercle qui, d'après Mt 11, 27, ne peut s'ouvrir que du dedans, lorsque le Fils fait participer un être humain à cette connaissance par sa révélation »*, KD IV/2, p. 384 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 367.

d'affirmer ce que normalement il est impossible de faire. La source à laquelle il va puiser son interprétation est, toujours, la Bible. Même quand il continue à confesser le *filioque*, il le fait avec la conviction que les textes néotestamentaires indiquent que l'Esprit est celui du Fils, même s'il est aussi et en même temps l'Esprit du Père. Son attachement aux Écritures lui donne la preuve de son argumentation et non pas les développements spéculatifs intratrinitaires. D'ailleurs, Barth comprend et construit son idée de la Trinité toujours à partir de l'économie. D'où le rapprochement de sa théologie trinitaire de celle des Pères grecs. La présence du même et unique Saint-Esprit entre le Père et le Fils, entre Jésus-Christ et la communauté et entre Dieu et l'homme assure un lien inextricable entre la divinité et l'humanité. Il s'agit d'une même et unique histoire. Barth ne se préoccupe pas réellement de fonder une analogie entre la vie de Dieu et la vie de l'homme, mais son intérêt se focalise, plutôt, sur la manière dont il va assurer une relation solide et perpétuelle entre le Créateur et sa créature.

8.1.3. Une timide présence

Personne ne peut mettre en doute l'intention de Barth d'assurer une présence réelle de l'Esprit dans sa pensée, mais nombreux sont ceux qui remettent en question la réussite d'un tel projet, car l'élaboration théologique semble, selon eux, trahir nettement ses propres désirs[64]. Robert Jenson exprime cette situation en rappelant que le théologien suisse fait partie des tout premiers théologiens du XX^e^ siècle à avoir revitalisé la doctrine de la Trinité[65], en l'intégrant au début de sa *Dogmatique* comme un point de départ de l'entièreté de son projet théologique[66]. Cependant, sa réflexion pneumatologique est totalement défaillante[67] : il

[64] Pour un aperçu concernant l'importance théorique que Barth souhaite au rôle de l'Esprit dans sa propre pensée et même pour la théologie en général, nous renvoyons à Kilian MCDONNELL, « A Trinitarian Theology of the Holy Spirit? »…, p. 192-193. À la fin de ses jours, Barth avait déjà regretté de ne pas avoir donné à l'Esprit plus de place dans son travail. Il compare sa situation à celle de Moïse en face de la Terre Promise. Une terre qu'il ne connaîtra jamais. Voir Eberhard BUSCH, *Karl Barths Lenbenslauf...*, p. 511.

[65] Nous avons déjà vu au premier chapitre l'importance de Barth dans ce renouveau trinitaire qu'a connu l'Occident chrétien au début du siècle passé.

[66] Robert W. JENSON, *Systematic Theology…,* p. 154-156. Jenson estime que le problème de la Trinité chez Barth se trouve ancré dans le problème de la théologie trinitaire occidentale, qui ne pense les relations trinitaires qu'à travers la relation « Je-Tu » du Père et du Fils, et où l'Esprit ne remplit qu'une fonction de lien et d'unité. Il avait exprimé la même idée dans « You Wonder Were the Spirit Went »…, p. 300. Nous retrouvons la même analyse chez Moltmann, qui écrit en critiquant Barth : *« Partout où depuis Augustin l'Esprit n'est défini que comme* vinculum amoris *entre le Père et le Fils, il suffit d'admettre en Dieu une "binité" »,* Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu…,* p. 183-184.

[67] Nous retrouvons la première critique de Jenson dans un article où le titre même en dit long sur son jugement : Robert W. JENSON, « You Wonder Were the Spirit Went »…, p. 296-304. Cette critique est reprise, principalement, dans *Systematic Theology…,* p. 154-155.

n'existe pas chez lui une Trinité, mais plutôt une « binité »[68]. L'Esprit Saint n'est jamais évoqué en tant qu'une personne indépendante et agissante à partir d'elle-même, mais plutôt comme étant une capacité qui assure la possibilité de réaliser un projet dans une personnalité autre que lui[69]. L'Esprit disparaît principalement, soit au profit du Fils soit au profit de la communauté. Colin Gunton[70], qui est lui aussi un grand connaisseur de Barth, souligne la même faiblesse en estimant que le théologien bâlois est loin d'être convaincant dans son développement sur l'Esprit comme il l'est en parlant du Père et du Fils.

Un tel jugement est suivi de près par Eugene Rogers[71], qui trouve, à son tour, que le Saint-Esprit est « éclipsé » par le Fils. Pourtant, Rogers considère que Barth utilise cette méthode pour une cause bien définie, à savoir son opposition à Schleiermacher, chez qui l'Esprit du Seigneur est devenu identifiable à l'esprit humain. C'est afin de contrecarrer le théologien luthérien et de marquer sa distance vis-à-vis de toute théologie qui confond la divinité et l'humanité et qui aboutit indéniablement aux formulations feuerbachiennes, que Barth insiste sur cette identification entre l'Esprit et le Fils. Ainsi, Rogers reconnaît la disparition de la pneumatologie au détriment de la christologie, mais la justifie au nom de l'opposition à Schleiermacher. D'autres critiques occasionnelles se sont aussi manifestées à l'encontre de la pneumatologie barthienne, dans la même ligne que Jenson et que Gunton, comme celles de Joseph Mangina[72] et de Reinhard Hütter[73]. Elles restent cependant assez marginales, n'étant pas consacrées à la réflexion trinitaire barthienne.

Face à ces critiques, Hunsinger[74] prend la défense de Barth et développe l'importance du rôle de médiation que tient l'Esprit dans sa pensée. Il est un élément fondamental qui assure l'unité entre le Père et le Fils, entre le Fils et la communauté et aussi entre les personnes humaines elles-mêmes, tout en conservant l'unité et la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Suite à l'argumentation de Hunsinger, Adam McIntosh[75], et lui aussi en réponse directe à Jenson, explique que la doctrine barthienne de l'appropriation assure la totale prise en compte de l'Esprit dans le développement trinitaire de la *Kirchliche Dogmatik.* Il est entièrement d'accord avec Jenson pour dire que l'Esprit

[68] Robert W. JENSON, *Systematic Theology…,* p. 154.
[69] Robert W. JENSON, *Systematic Theology…,* p. 155.
[70] Colin GUNTON, *Becoming and Being…,* p. 163-166.
[71] Eugene F. Jr. ROGERS, « The Eclipse of the Spirit in Karl Barth »..., p. 173-190. Il reprend la même réflexion dans *After the Spirit: A Constructive Pneumatology…,* p. 19-32.
[72] Joseph L. MANGINA, « Bearing the Marks of Jesus…», p. 269-305. Principalement p. 300.
[73] Reinhard HÜTTER, *The Bound to be Free…,* p. 43-55. Principalement p. 48.
[74] George HUNSINGER, « The Mediator of Communion… », p. 148-185. Nous retrouvons le résumé du même article dans John WEBSTER (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth…,* p. 177-194.
[75] Adam MCINTOSH, « The Doctrine of Appropriation… », p. 278-290.

disparaît au moment où il devrait apparaître, mais se démarque de lui par rapport à sa conclusion. McIntosh pense que Barth, à cause de sa notion d'appropriation, traite exclusivement de la christologie dans la doctrine de la réconciliation, vu qu'il s'agit ici de ce qui caractérise le Fils. Ce n'est que dans la partie inachevée de la *Kirchliche Dogmatik*, qui devait traiter de la doctrine de la rédemption, que l'Esprit aurait dû jouer un rôle important puisqu'il serait question, à ce moment, de la doctrine qui l'approprie et le distingue en tant qu'Esprit[76]. Ceci dit, McIntosh n'exempte pas totalement la pneumatologie barthienne de ses failles et qualifie de problématique la fonction de l'Esprit, au sein de la Trinité immanente comme un simple facteur commun entre le Père et le Fils, ce qui nécessite une réelle clarification.

En reprenant de très près l'argumentation de Hunsinger et de McIntosh, Antony Glading[77] pense que la doctrine barthienne de l'appropriation, malgré les apparences, ne nous autorise pas à considérer que l'Esprit joue un rôle inférieur dans l'agir salvifique de Dieu et par conséquent défend la manière dont Barth exprime sa pneumatologie. Ce que fera aussi Travis Ables[78], mais cette fois-ci en réponse à E. Rogers. Ables argumente le fait que la pensée trinitaire de Barth est foncièrement pneumatologique, que son discours sur l'Esprit est entièrement constitutif de sa théologie, même s'il l'est d'une manière implicite, et que sa doctrine trinitaire dépend totalement de ce dynamisme pneumatologique. Il se base principalement sur le déplacement trinitaire entre KD I et KD IV, en le jugeant comme le passage d'un langage hautement formel et structuré à une narration de l'histoire de Jésus-Christ dans son rapport à sa communauté[79]. La disparition de la pneumatologie au profit de la christologie réside, à ce moment, dans le passage d'une méthode basée sur l'énoncé à une méthode fondée sur la narrativité. L'Esprit ne disparaît pas mais il n'est exprimé qu'à travers l'histoire de Jésus et de celle de sa communauté.

James Buckley[80] tente de réconcilier les deux positions opposées, en réfléchissant principalement à partir de la position de Jenson et de celle de Hunsinger qu'il juge représentatives du débat en cours. Il est en accord avec le premier en disant qu'il y a une

[76] Il s'agit ici, naturellement, de ce qu'on peut qualifier de « théologie fiction », puisque nous ne saurons jamais le contenu de la doctrine barthienne de la rédemption, et par conséquent tout ce qui peut être proposé n'est qu'imagination.
[77] Antony GLADING, « Temporality, Triunity and the Third Article… », p. 311-331.
[78] Travis ABLES, « The Grammar of Pneumatology… », p. 208-224.
[79] Ables ne pense pas qu'il s'agit d'un changement de doctrine trinitaire dans ce passage de KD I à KD IV. Il y voit plutôt un changement de méthode entre un discours basé sur des énoncés et un autre construit à partir de la narrativité.
[80] James J. BUCKLEY, « A Field of Living Fire… », p. 81-102.

faiblesse dans l'« énoncé »[81] de la position de Barth, mais il est aussi en accord avec le second en reconnaissant la profondeur de ce que sa pneumatologie « montre »[82]. Certes, les énoncés barthiens peuvent être facilement critiqués, toutefois ce vers quoi ils tendent, c'est-à-dire la transition du Christ vers l'être humain et le passage du péché au salut, reste d'une perspicacité incontournable[83].

Mais justement, c'est ici que la critique contre Barth persiste et devient plus percutante. Qu'il soit question de la relation entre le Christ et l'Esprit, qu'il s'agisse de la notion de l'appropriation ou encore de la profondeur de l'objectif pneumatologique, ceci ne justifie pas l'absence, la disparition et l'éclipse du Saint-Esprit. Pourquoi, quand il est question de la relation du Père et du Fils, personne ne disparaît-il dans l'autre ? Le Père reste le Père avec sa propre personnalité et le Fils de même. Pourquoi alors, quand il est question de la relation du Fils à l'Esprit, à ce moment ce dernier se dissout-il dans le Christ et perd-t-il entièrement sa propre personnalité[84] ? La critique est aussi valable en ce qui concerne la notion de l'appropriation. Jamais le Père ou le Fils ne s'éclipse dans ce qui caractérise et approprie l'autre mode d'être. Nulle part, dans la doctrine de la réconciliation, le Père ne disparaît au profit du Fils parce qu'il s'agit de l'histoire objective de Jésus de Nazareth. C'est même le contraire qui se passe. Le Fils n'est connu et compris qu'à partir de sa distinction par rapport à son Père. Pourquoi, à ce moment, l'Esprit lui doit-il disparaître ? Il n'y a rien qui peut théologiquement justifier une telle absence. De plus, à aucun moment, le Fils ne se dissout dans la communauté qui forme pourtant avec elle une unité indissoluble puisqu'elle est son propre corps. D'ailleurs, Barth n'hésite pas, chaque fois qu'il le peut, à marquer la distinction et la distance entre le Christ et les croyants. Ce qu'il ne fait pas quand il évoque le

[81] James J. BUCKLEY, « A Field of Living Fire… », p. 86-88.
[82] James J. BUCKLEY, « A Field of Living Fire… », p. 88-89.
[83] Un autre débat existe autour, non pas de l'existence ou non d'une pneumatologie barthienne, mais plutôt du rôle que joue l'Esprit dans la théologie de Barth. D'un côté il y a Philip Rosato qui s'est exprimé dans son livre *The Spirit as Lord …,* 228 p., et de l'autre John Thompson qui a développé son analyse dans son livre *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth…*, 211 p. Le premier adresse une critique à dimension trinitaire, anthropologique et ontologique, dans laquelle le cœur du problème demeure la disparition de l'être humain au profit de la divinité, alors que le second juge qu'une telle position est inadéquate avec le développement théologique ultérieur de KD IV qui donne une place considérable à l'agir humain. Sans pour autant adresser sa réponse à Rosato, P. Molnar semble aussi refuser l'interprétation dans laquelle l'homme est représenté comme écrasé par la présence de l'Esprit, Paul MOLNAR, « The Role of the Holy Spirit… », p. 3-47.
[84] En analysant la théologie trinitaire de KD I, Emmanuel Durand écrit : *« La pente vers la subordination apparaît indiscutablement dans le traitement de la troisième hypostase, à laquelle la notion moderne de personne conviendrait encore moins qu'au Père et au Fils »,* Emmanuel DURAND, « Trinité immanente et Trinité économique… », p. 249. Guretzki réfute l'accusation subordinatianiste. Pour lui l'Esprit n'est ni subordonné au Fils ni à la communauté. Par contre, la charge qui tient la route est le déni d'un rôle ontique indépendant en face d'un simple rôle noétique d'où la *« dépendance »* du Saint-Esprit et par rapport au Fils et par rapport à la communauté, ce que Guretzki appelle la *«superordinationist »,* David GURETZKI, *Karl Barth on the Filioque…*, p. 176-177 et 186-187.

lien entre le Fils et l'Esprit et encore moins quand il aborde la relation entre la communauté et ce même Esprit. Il est incontestable qu'à la lecture de KD IV, le lecteur ressent concrètement l'absence de l'Esprit qui semble être presque totalement oublié et qui ne retrouve nulle part une autonomie qui le caractérise indépendamment de son rapport au Fils ou à la communauté. En deux mots, il se dissout et s'éclipse, au plein sens du terme, au profit de la christologie et de l'ecclésiologie.

À notre avis, cette présence timide de l'Esprit dans la théologie barthienne ne doit pas être attribuée à un oubli, à une faille, ou encore à l'héritage trinitaire de la tradition occidentale, comme le pense Jenson, et ne peut surtout pas être expliquée ni par une faiblesse liée au développement théologique lui-même et encore moins par la doctrine de l'appropriation. Elle est plutôt liée à une relation intime et profonde à la Bible et à un rapport libre et émancipé vis-à-vis des conciles et de la Tradition. Nous avons remarqué, tout au long de notre travail, que Barth se distinguait, premièrement par une liberté remarquable par rapport à l'héritage de foi de ceux qui l'ont précédé. Ceci est nettement manifeste par sa compréhension de la doctrine christologique de Chalcédoine. Nous avons montré qu'il reprend à la lettre l'énoncé conciliaire, tout en lui appliquant une autre herméneutique, ce qui aboutit à un changement de signification. Le vocabulaire est maintenu mais le sens devient entièrement autre. Ce qui est aussi clairement repérable à travers sa nouvelle interprétation de la doctrine de la double prédestination de Calvin. Barth ne rejette pas l'énoncé du Genevois, mais en l'appliquant à la personne même de Jésus il lui donnera, là encore, une tout autre signification, qui n'a presque plus rien à voir avec sa signification première. C'est dans ce sens-là que nous voyons l'expression de la liberté de Barth par rapport à ceux qui le précèdent dans la foi. Deuxièmement, et c'est aussi assez manifeste à travers l'entièreté de KD IV, Barth témoigne d'un attachement remarquable à l'Écriture qui sera désormais le fondement de toute son herméneutique théologique[85]. Toutes ses interprétations et ses développements trinitaires, christologiques, ecclésiologiques et autres prennent la Bible comme point de départ et comme la première et principale source de réflexion. D'ailleurs, sa prise de distance par rapport au « discours sur l'Être » se justifie par ce renversement copernicien, où la philosophie est reléguée à la seconde place. Ce qui jouera, par ailleurs, un rôle central dans la naissance d'une nouvelle conception de la divinité.

L'attachement à la Bible et la liberté dans l'interprétation de la Tradition, rappellent vivement le développement théologique des auteurs pré-nicéens qui n'avait pas encore connu

[85] Voir principalement Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique...,* p. 37-52. L'Écriture est le principe fondamental *(Schriftprinzip)*, sans toutefois, tomber dans un fondamentalisme scripturaire.

la censure conciliaire et qui avaient un contact aux textes scripturaires moins surchargé par les réflexions théologico-philosophiques ultérieures[86]. Ce qui rapproche énormément Barth de cette époque, et d'une façon toute particulière d'Origène, avec qui il semble partager un nombre considérable d'idées et de développements théologiques[87]. Parmi les points qui sont indéniablement similaires, nous remarquons un développement trinitaire fondé sur la relation du Père au Fils, où la place de l'Esprit est presque inexistante d'une manière autonome. Même si Origène fut le premier à avoir intégré théologiquement la pneumatologie dans le discours trinitaire, il faut cependant attendre Basile de Césarée pour avoir une réelle et vraie attention à la personne du Saint-Esprit. Une telle situation se justifie par l'attachement biblique des auteurs pré-nicéens, car la mention et le rôle de l'Esprit sont moins explicites dans l'Écriture en comparaison de ceux du Fils ou encore du Père[88]. Par ailleurs, nous retrouvons en commun une christologie de la Parole de Dieu[89], une christologie de l'image de Dieu[90], un vocabulaire

[86] Parmi les auteurs qui essaient de revitaliser le rôle des pré-nicéens dans le renouvellement actuel de la théologie, il y a Michel FEDOU, « La redécouverte des anténicéens… », p. 59-73. Nous retrouvons, dans sa conclusion, un nombre non négligeable de thèmes barthiens. Nous citons une bonne partie de son analyse finale, tellement il y a de similitude avec ce que nous avons trouvé chez Barth dans KD IV. Fédou écrit : *« La compréhension de la génération du Verbe (au sens que revêt ce mot chez les anténicéens) a l'avantage de marquer fortement la relation de ce Verbe à la création du monde, cela en grande fidélité au Prologue johannique qui présentait le* Logos *comme Celui par qui toutes choses ont été faites. Enfin, s'il est vrai que le "subordinatianisme" reproché aux anténicéens ne doit pas être évalué à la lumière de l'arianisme ultérieur, nous sommes mieux à même de comprendre la portée de ce "subordinatianisme" qui reflète, non pas d'abord ce qu'on appellera ultérieurement une infériorité de substance, mais la conscience de ce que le Verbe reçoit du Père et qu'il est allé jusqu'à revêtir la condition humaine : non seulement cette subordination-là n'est pas contraire à la révélation chrétienne – Jésus disait dans l'Évangile de Jean : "le Père est plus grand que moi" (Jn 14, 28) –, mais elle seule permet de penser dans sa radicalité la kénose du Verbe de Dieu qui se reçoit éternellement de son Père et qui un jour est devenu chair – recevant alors le "nom nouveau" de Fils »* (p. 72-73).

[87] On rapproche Barth de plusieurs Pères de l'Église qui appartiennent à différentes époques. Ainsi, on estime qu'il y a des similitudes avec Athanase (Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition…,* p. 238 et Eugene F. Jr. ROGERS, « The Eclipse of the Spirit in Karl Barth »..., p. 178-188), avec Grégoire de Nazianze (Thomas F. TORRANCE, « Karl Barth and Patristic Theology »…, p. 223) ou encore avec Basile de Césarée (Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth…», p. 87). Cependant, les ressemblances avec Origène sont assez nombreuses et touchent différents domaines de la théologie, particulièrement ceux de la Trinité et de la christologie. Nous voulons, par ailleurs, insister qu'il ne s'agit pas ici d'ajouter une comparaison à la liste déjà présente, mais simplement d'expliquer pourquoi la Trinité barthienne est basée sur la relation du Père au Fils et pourquoi elle se caractérise par l'absence flagrante de l'Esprit. Pour approfondir l'influence des Pères sur la pensée de Barth, voir particulièrement l'article de Thomas F. TORRANCE, « Karl Barth and Patristic Theology »…, p. 213-239.

[88] Kilian McDonnell nous donne un intéressant aperçu sur l'absence dans la Bible d'un développement sur l'Esprit. Plusieurs éminents exégètes sont cités, Kilian MCDONNELL, « A Trinitarian Theology of the Holy Spirit? »…, p. 203-206. Voir aussi Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 175-214, où l'auteur se réfère à un certain nombre d'exégètes anglophones.

[89] Apparemment, Origène fut le premier en christianisme à avoir développé une christologie du Logos. Son motif semble être l'opposition aux différents mouvements gnostiques qui sévissaient à son époque et le souci de donner au Christ une réalité humaine contestée vivement par ces derniers. Voir sur ce sujet J. LETELLIER, « Le Logos chez Origène »…, 587-612. Il est intéressant de noter que Barth utilise la notion de Parole de Dieu, principalement, afin de s'opposer à la théologie libérale de son époque qui faisait du Christ, contrairement aux gnostiques, une réalité purement humaine.

subordinatianiste[91], l'éternelle humanité du Fils[92], la souffrance de Dieu[93] voire celle du Père[94], l'affirmation d'une apocatastase[95], la notion de la participation[96] et une certaine prise de distance par rapport à la philosophie[97].

Tous ces points[98], qui rapprochent indéniablement Barth et Origène, prouvent qu'il y a, en dépit de la distance temporelle, spatiale et culturelle, un fondement commun qui nous empêche de considérer rapidement que le développement pneumatologique et trinitaire du théologien suisse, basé sur la relation du Père à son Fils, est un choix arbitraire où une faiblesse théologique. C'est plutôt une écoute attentive à la Parole de Dieu qui se donne à nous à travers les saintes Écritures. Les différents aspects théologiques en commun entre le Bâlois et l'Alexandrin sont une preuve qu'en remettant la Bible au cœur de notre réflexion trinitaire et christologique nous aboutissons à un autre résultat que lorsque nous nous laissons guider par les concepts et la spéculation métaphysique[99]. Certes, il n'est pas question de nier l'importance d'un discours sur l'Être, mais celui-ci ne peut pas imposer ses règles à la révélation qui se donne à nous à travers « l'évènement ». L'histoire de la personne de Jésus-Christ nous conduit, apparemment, à quelque chose de différent de ce qui a déjà été proposé depuis assez longtemps. Il faut rappeler avec insistance que là encore, le développement de

---

[90] Pour la christologie de l'image chez Origène, nous renvoyons principalement à Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène…,* 287 p. et à Raniero CANTALAMESSA, « Cristo "immagine di Dio"… », p. 345-380.

[91] À propos du subordinatianisme d'Origène, les recherches sont très nombreuses. Parmi les plus importantes nous renvoyons à celle de Michel FEDOU, *La Sagesse et le Monde…*, p. 290-310.

[92] Origène ne parle pas d'une éternelle humanité de l'homme, mais plutôt de la préexistence de l'âme. Ce qui renvoie à la présence éternelle d'une créature au sein même de la divinité. D'après M. Fédou c'est la seule hérésie imputable à Origène, *La Sagesse et le Monde…*, p. 416.

[93] Nous renvoyons à Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu…,* p. 35-40.

[94] ORIGENE, *Homélies sur Ézéchiel…,* VI, 6, p. 229-231.

[95] Pour le rapprochement entre Barth et Origène autour de la question du salut universel, nous renvoyons à Tom GREGGS, *Barth, Origen and Universal Salvation…,* 242 p.

[96] Voir Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène…,* p. 173-175.

[97] Il est impressionnant de constater la divergence des différentes opinions autour de l'influence de la philosophie, de la métaphysique et de la logique du système sur la pensée d'Origène. D'ailleurs, comme pour Barth, il continue à y avoir une considérable influence de la part de la philosophie sur sa pensée, malgré la distance qu'il chercha ouvertement à avoir vis-à-vis d'elle dans son herméneutique biblique. Pour un aperçu sur la question, voir particulièrement Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène…,* p. 17-25. L'auteur nous donne un intéressant état de la question en citant les différents protagonistes de ce débat.

[98] En outre, nous sommes particulièrement frappés par le nombre de controverses qui existent autour des écrits et d'Origène et de Barth. L'un comme l'autre divisent et séparent les commentateurs et les connaisseurs de leur pensée. Nous trouvons rarement deux spécialistes, du premier comme du second, d'accord sur le sens qu'il faut donner à leur théologie.

[99] Dans la conclusion de son livre consacré au rapport d'Origène à la philosophie, O'Leary écrit : *« Mais Origène n'a-t-il pas déjà dépassé la métaphysique par sa fidélité à la parole biblique et aux évènements de salut qu'elle atteste ? », Christianisme et philosophie chez Origène…,* p. 243. Et plus loin, en critiquant les théologiens récents qui se sont appuyés sur une certaine philosophie, il rajoute : *« La poursuite de cette question nous rend sensible, me semble-t-il, à une persistance dans certaines pensées chrétiennes contemporaines – chez Rahner, Moltmann ou Pannenberg par exemple – de méthodes de penser métaphysiques qui ne sont qu'imparfaitement adaptées à la révélation biblique. Une théologie philosophante a du mal à rejoindre la puissance de la parole des prophètes, de Paul ou de Jean »* (p. 244).

Barth ne remet strictement rien en question par rapport à l'énoncé de Nicée ou à d'autres conciles œcuméniques. La substance divine de l'Esprit est absolument intouchable. Il est Dieu autant que le Père et le Fils.

L'éclipse de la pneumatologie est une réalité qu'il ne faut pas chercher à justifier à partir d'un concept philosophico-trinitaire comme celui de l'appropriation, mais plutôt il faut la considérer comme étant une fidélité à la sainte Écriture et le refus d'aller là où d'autres se sont aventurés sans fondement scripturaire. Dans l'attachement à la Bible, qui devient le seul et l'unique lieu de la révélation de l'identité et de la nature de Dieu, et avec une liberté réelle par rapport à l'héritage de ceux qui nous ont précédés dans la foi, il semble que, peu importe l'époque à laquelle nous nous trouvons, il y a des éléments théologiques qui s'imposent à nous dans l'interprétation et la compréhension de l'histoire du salut accompli en la personne historique de Jésus de Nazareth.

8.2. Trinité immanente et Trinité économique

8.2.1. Entre « correspondance » et « identification »

Même si le Saint-Esprit ne présente pas une élaboration théologique importante, la théologie de la Trinité reste toutefois primordiale chez Barth. Elle est structurante de sa réflexion et ceci depuis les toutes premières pages de sa *Kirchliche Dogmatik*[100]. Nous le rappelons, Barth fait partie de ces tout premiers pionniers en théologie à avoir revitalisé la doctrine trinitaire en théologie. Il a même été plus loin en proposant une toute nouvelle lecture, qui se distingue et par la forme et par le contenu. En ce qui concerne la « forme », Thompson signale le rapprochement entre l'Occident et l'Orient[101]. Le *filioque* place incontestablement Barth dans l'héritage des Latins, et le dynamisme des relations intratrinitaires fondées exclusivement sur l'économie du salut le place certainement dans la

[100] J. Webster écrit : *« Dans un sens très important, l'entièreté de la* Dogmatique *est une doctrine de la Trinité, dans sa conception architecturale et dans son contenu spécifique, et les critiques de ses expositions explicites de sa divine triunité ont, parfois, besoin d'être mises à la lumière de ce qui s'est passé ailleurs »*, John WEBSTER, *Karl Barth…,* p. 72.

[101] John Thompson note : *« Barth demeure du début jusqu'à la fin Occidental et Augustinien dans sa conception de l'Esprit comme lien d'amour entre le Père et le Fils. Au même moment, sa vision de la nature de Dieu, basée exclusivement sur la révélation et sa conception dynamique de la relations des "personnes" au sein de la Trinité, le rapproche une fois de plus de la pensée trinitaire orientale »*, John THOMPSON, « On the Trinity »…, p. 29-30. Plusieurs études comparatives entre la théologie trinitaire de Barth et la théologie trinitaire orientale ont vu le jour ; parmi les plus importantes, voir Paul M. COLLINS, *Trinitarian Theology West and East…,* 251 p. et Alar LAATS, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies…,* 171 p.

lignée des Grecs[102]. Thomas F. Torrance appuie cette analyse en affirmant que, malgré une influence de plusieurs auteurs latins, Barth rejette l'approche psychologisante de saint Augustin et l'approche analytique de saint Thomas avec son « concept de scission de Dieu » et est nettement plus familier des Pères grecs particulièrement de Grégoire de Nazianze[103]. McCormack précise qu'il s'agit bien d'un mélange entre une accentuation des « modes d'origine » des Cappadociens et la définition des personnes divines comme « relation subsistante » de Thomas d'Aquin[104].

Le rapprochement par rapport aux Pères grecs est critiqué par Catherine LaCugna, qui indique que la Trinité de Barth est plutôt un hybride de la théologie latine elle-même, entre l'idée de l'unique substance divine qui existe en trois personnes et l'idée de Dieu comme Sujet Absolu qui existe sous l'aspect de l'auto-différenciation et de celui de l'auto-récollection. Mise à part la notion des trois modes d'être, la vision de Barth est assez loin de la façon dont la théologie grecque comprend la relation entre la personnalité et l'être, et même de nos jours les théologiens orthodoxes refusent de penser Dieu dans les catégories de la subjectivité[105]. LaCugna oublie que la construction de la théologie trinitaire de Barth, uniquement à partir de l'autorévélation de Dieu, c'est-à-dire à travers la relation de l'homme Jésus à son Père éternel, le place forcément dans la lignée de l'Orient, qui a toujours refusé de comprendre la Trinité en dehors de l'économie du salut. C'est principalement ce point qui le rapproche formellement des Pères grecs. Même quand Barth confesse le *filioque*, la principale critique des Orientaux vis-à-vis de ce qu'ils appellent la spéculation des Latins[106], il le fait uniquement à partir de ce que le texte biblique peut nous autoriser à faire[107].

Le maintien, du début jusqu'à la fin[108] de son *« Subjekt im drei Seinsweise »* représente une constante de son élaboration trinitaire. Le choix de ce vocabulaire, comme

[102] John THOMPSON, « On the Trinity »…, p. 29-30.
[103] Thomas F. TORRANCE, « Karl Barth and Patristic Theology »…, p. 223.
[104] Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth… », p. 98.
[105] Catherine Mowry LACUGNA, *God for Us…*, p. 252.
[106] Parmi les critiques les plus sévères à l'encontre de la théologie trinitaire latine du *filioque*, la considérant comme une élaboration purement spéculative, il s'agit probablement de celle de Vladimir Lossky : *« Par le dogme du* Filioque, *le Dieu des philosophes et des savants s'introduit dans le sein du Dieu Vivant, prend la place du* Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum. *L'essence incognoscible du Père, du Fils et du Saint-Esprit reçoit des qualifications positives. Elle devient l'objet d'une théologie naturelle, c'est un « Dieu en général », qui pourrait être celui de Descartes, comme celui de Leibnitz et même - que sais-je ? - peut-être, dans une certaine mesure, celui de Voltaire et des déistes déchristianisés du XVIII*ème *siècle… »,* Vladimir LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu…,* p. 84-85. Il faut quand même signaler que Barth continue à reconnaître « ce » *filioque*, malgré son opposition farouche vis-à-vis et de la théologie naturelle et de tout ce que la philosophie a imposé à l'idée de Dieu, particulièrement celle qui est issue des déistes du XVIIIe.
[107] Nous précisons que Barth fait, aussi, une interprétation du texte biblique lui-même, puisque nous ne retrouvons nulle part dans les Écritures une affirmation formelle de la procession de l'Esprit du Fils.
[108] Dès le début de KD IV, Barth reprend la définition trinitaire de KD I en renvoyant, clairement, au développement exposé là-bas. En outre, il explique de nouveau la raison de son maintien du choix : un sujet en

Barth lui-même le dit, est indiscutablement lié au changement dans la compréhension moderne de la subjectivité[109]. Ce qui va d'ailleurs, l'exposer à quelques critiques, principalement de la part de Moltmann[110], de Pannenberg[111], et plus récemment de Colin Gunton[112] et d'Alan Torrance[113]. Nous précisons que Barth ne cherche pas à opérer une

---

trois modes d'être. Il écrit : *« Sous les termes Père, Fils et Saint-Esprit, il ne faut pas entendre ce à quoi nous pensons lorsque nous parlons de "personnes"(Personen). Cette désignation s'est imposée – non sans rencontrer de résistance d'ailleurs – à partir de présuppositions terminologiques qui ne sont plus les nôtres. Mais jamais – dans la ligne principale de la tradition théologique en tout cas – on n'a voulu, en parlant de "personnes" de Dieu, dire qu'il y avait en lui trois personnalités différentes, trois individualités existant chacune pour soi, ayant chacune leur conscience, leur connaissance, leur volonté et leur activité propres, dont seraient issus trois sortes d'effets ou de révélations séparés… La foi chrétienne, la confession chrétienne de la foi a un objet (Gegenstand), et non pas trois. Mais cet objet est le Dieu unique dans la répétition de son "je" (in Wiederholung seiner selbst), de son être divin un et égal, et qui, par conséquent, existe – telle est en effet l'explication qui a toujours été donnée de la notion (Begriffs) de "personne" – dans trois manières d'être distinctes (in drei unterschiedenen Seinsweisen der eine Gott). Il existe non pas en dehors, au-delà ou au-dessus de ses trois manières d'être de Père, de Fils et de Saint-Esprit, mais dans leur interdépendance, dans leurs relations mutuelles, et pas davantage dans leur identité, mais bien dans leur distinction : le Père à sa manière comme Père du Fils, le Fils à sa manière comme Fils du Père, le Saint-Esprit à sa manière comme Esprit du Père et du Fils. Il n'est pas triple, mais il est trois fois le même Dieu. Il est le Dieu "tri-un", trinitaire »*, KD IV/1, p. 224 = *Dogmatique*, fasc. 17, p. 216.

[109] Pour une entière et meilleure compréhension de la relation de la subjectivité issue de la modernité et de son rapport à la subjectivité du Dieu trinitaire, nous renvoyons à Michael MENKE-PEITZMEYER, *Subjectivität und Selbstinterpretation…,* 637 p. Pour approfondir la réception et la critique de Barth par rapport à la notion du sujet issue de l'*Aufklärung*, voir respectivement Trutz RENDTORFF, « L'autonomie absolue de Dieu… », p. 221-245 et Dirk-Martin GRUBE, « God or Subject… », p. 308-324.

[110] Le point de vue de Moltmann se trouve, principalement, développé dans *Trinité et Royaume de Dieu…,* p. 177-185. Mise à part la critique de l'influence de l'idéalisme allemand, Moltmann estime qu'il n'y a pas un fondement biblique d'une telle conception de la Trinité : *« Si l'on ne pense pas Dieu à la manière déiste comme substance, mais à la manière théiste comme un sujet, ce processus de réflexion triadique s'impose à la pensée : par la distinction et le rappel de soi, Dieu se montre comme le sujet absolu. Ceci est la structure réflexive de la subjectivité absolue. Rien ne prouve qu'une telle réflexion de la subjectivité ait quelque chose à voir avec le témoignage biblique de l'histoire divine »* (p. 182). Sans entrer dans un débat pour examiner si l'Écriture parle ou non d'une *subjectivité absolue* telle que Moltmann la décrit, il faut cependant signaler que Rahner a déjà essayé de montrer que, pour les auteurs du Nouveau Testament, "Dieu" représente une personne concrète, et individuelle. Rahner entreprit cette recherche pour justifier la distance qu'il prend par rapport à l'utilisation de la notion de « personne » en théologie pour qualifier la distinction au sein de la Trinité, Karl RAHNER, *Ecrits théologiques,* t. I…, surtout p. 108.

[111] Nous retrouvons la critique de Pannenberg, principalement dans Wolfhart PANNENBERG, « Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre »…, 96-111. À l'instar de Moltmann, il voit dans l'application de la subjectivité à Dieu l'influence de l'idéalisme allemand, particulièrement, celle de Hegel et refuse la construction de la Trinité à partir de cette notion de la subjectivité : *« On ne doit pas fonder la souveraineté de Dieu sur le monde à partir de sa subjectivité, et la doctrine trinitaire n'est pas le déploiement d'une telle subjectivité transcendante au monde »* (p. 111).

[112] Le problème d'un tel langage, estime Gunton, consiste en ce qu'il échoue à mettre en valeur la dimension relationnelle de la personne contre les ravages de l'individualisme moderne, Colin GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology…,* p. 195.

[113] En plus des critiques classiques, telles que l'influence de l'idéalisme allemand et le danger du modalisme, la thèse d'Alan Torrance est consacrée dans son entièreté à montrer que l'utilisation du vocabulaire des « modes d'être » est inadéquate pour exprimer la mutualité de l'amour au sein de la Trinité et par conséquent, échoue à penser d'une manière authentique la participation de l'être humain à la vie intratrinitaire, Alan J. TORRANCE, *Persons in Communion…*, 388 p. Torrance s'appuie sur les paroles de Karl Rahner. Ce dernier avait écrit : *« Parler,* aujourd'hui, *et au pluriel, de "personnes", c'est avoir presque malgré soi à l'esprit, étant donné la signification que le mot a prise dans la pensée actuelle, plusieurs centres d'action spirituels, plusieurs subjectivités, plusieurs libertés. Or une triade de ce type est absolument à exclure de Dieu : il n'y a en lui qu'*une seule *essence et qu'*une seule *présence à soi. Bien plus, le Père n'a qu'une seule expression de lui-même, le Logos, lequel n'est pas celui qui exprime, mais celui qui est exprimé. Il n'y a pas davantage d'amour mutuel*

révolution dans la conception trinitaire, mais plutôt il veut retrouver l'intention première du vocabulaire utilisé par la Tradition elle-même. Il le dit et le répète, il ne s'oppose pas à la notion théologique de « personne », mais plutôt à son utilisation dans la modernité comme sujet indépendant. C'est pourquoi, nous pouvons rencontrer chez lui, de temps en temps, l'utilisation du mot « personne » pour désigner la distinction au sein de la Trinité, même s'il précise, à chaque fois, le sens qu'il lui donne. La personne en tant que sujet autonome et consciente d'elle-même est Dieu et non pas l'une des trois hypostases. L'influence de l'idéalisme allemand moderne, particulièrement celui de Hegel, est certes incontestable, comme de nombreux auteurs l'ont déjà fait remarquer, mais ceci n'est pas nécessairement une mauvaise chose[114]. Barth cherche, justement, à faire éviter à la mentalité de son époque, une mauvaise conception de la Trinité qui risque de ne plus être en cohérence avec son fondement biblique, autrement dit, avec la foi en un seul Dieu unique.

Pour ce qui touche plutôt le « fond » de la conception trinitaire, il y a, comme nous l'avons indiqué au troisième et au cinquième chapitre, un débat et une divergence d'interprétation. L'origine de la polémique est intimement liée à la question de l'éternelle humanité de Jésus-Christ, « l'homme royal ». Un premier courant intègre le Fils de l'homme au cœur de la divinité comme un élément essentiel à la conception trinitaire de Barth. De cette manière on aboutit à une identification entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Il est possible, à ce moment, d'utiliser au plein sens du terme l'axiome rahnérien : « la Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente, et inversement »[115]. Ce qui veut clairement dire qu'il y a une « identification » entre le Dieu-en-soi et le Dieu-pour-nous et une suppression pure et simple de la différence entre une Trinité *ad intra* et une Trinité *ad extra.* Parmi les principaux tenants de ce courant, nous retrouvons Bruce L. McCormack[116]. À sa suite, nous pouvons signaler quelques-uns de ses disciples tels que Matthias Gockel[117] et Dafydd

---

entre le Père et le Fils (un amour mutuel ne suppose-t-il pas deux actes ?) Mais il y a place, au sein de Dieu, pour un accueil (ce qui empêche de faire de Dieu une réalité indifférenciée), l'accueil du Père, et aussi du Fils, en raison de la taxis *qui règne entre la connaissance et l'amour »*, Karl RAHNER, *Dieu Trinité…,* p. 119-120.

[114] La proximité de Barth de l'idéalisme allemand ne doit pas nécessairement faire de lui un idéaliste. Voir Thomas F. TORRANCE, *Karl Barth…,* p. 159 et Timothy BRADSHAW, « Karl Barth on the Trinity… », p. 159.

[115] Karl RAHNER, *Écrits théologiques,* t. VIII…, p. 51. Il faut noter qu'il existe un débat autour de la compréhension de cet axiome chez Rahner. Il n'est pas question, de notre côté, de nous impliquer dans ce débat ou même de prendre position. Pour plus de détails concernant l'axiome même et les différentes positions issues de lui, voir Fred SANDERS, *The Image of the Immanent Trinity…*, 206 p.

[116] Nous retrouvons dans la plupart de ses écrits cette conviction. Nous renvoyons principalement à Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth… », p. 87-118.

[117] Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher…,* p. 229.

Jones[118]. D'autres noms peuvent être aussi cités, comme celui de Benjamin Myers[119] et de Phillip Tolliday[120].

En opposition nette à cette interprétation, il y a ceux qui estiment qu'il ne peut pas y avoir une suppression de distinction entre une Trinité intérieure et une autre extérieure, spécialement à cause de l'importance de la liberté de Dieu et de sa supériorité d'essence, qui sont toutes les deux amplement manifestées dans l'entièreté de l'œuvre barthienne. Les principaux tenants de ce courant sont certainement Paul Molnar[121] et George Hunsinger[122], qui ont mené tous les deux, surtout le premier, une rude défense contre les tenants de l'autre interprétation. Là aussi de nombreux noms peuvent être mentionnés, comme celui de Robert Jenson[123], de Benjamin Leslie[124], de Kevin Hector[125], de Kevin Giles[126], d'Edwin Van Driel[127], de Damon So[128], d'Eugen Rogers[129], d'Emmanuel Durand[130] et de Michael Horton[131], qui refusent tous, unanimement, même s'ils l'expriment de manières assez différentes[132], l'identification entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Ils se contentent d'affirmer qu'il s'agit, uniquement, d'une « correspondance » *(Entsprechung)*.

Au cœur de ce débat trinitaire se trouve une autre polémique, celle d'un changement de conception de la doctrine de la Trinité au sein même de la *Kirchliche Dogmatik*, entre le premier et le quatrième volume. D'une manière générale, les partisans d'une « identification » entre les deux Trinités sont les défenseurs d'une rectification de la doctrine trinitaire de KD I par celle de KD IV. Alors que l'autre courant juge que Barth maintient les mêmes intuitions et le même développement doctrinal du début jusqu'à la fin. Il faut quand même signaler que la critique d'avoir supprimé la distinction entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous date déjà du premier volume[133]. D'ailleurs, Kasper et Pannenberg ont mis l'accent sur le lien entre les

[118] Paul Dafydd JONES, *The Humanity of Christ…,* p. 60-116.
[119] Benjamin MYERS, « Election, Trinity and the History of Jesus »..., p. 135-136.
[120] Phillip TOLLIDAY, « Obedience and Subordination… », p. 138-160.
[121] Voir principalement, Paul MOLNAR, *Divine Freedom…,* 357 p.
[122] George HUNSINGER, « Karl Barth's Doctrine of the Trinity…», p. 294-313.
[123] Robert W. JENSON, *Alpha and Omega...*, p. 65-93.
[124] Benjamin C. LESLIE, *Trinitarian Hermeneutics…,* p. 198-208 et « Does God have a Life…», p. 377-384.
[125] Kevin W. HECTOR, « God's Triunity and Self-Determination…», p. 246-261.
[126] Kevin GILES, *Jesus and the Father*…, p. 275-305.
[127] Edwin Christiaan VAN DRIEL, « Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ »…, p. 51-61.
[128] Damon SO, *Jesus Revelation of his Father…,* p. 131-141; p. 279-287 et p. 309-310.
[129] Eugene F. Jr. ROGERS, « The Eclipse of the Spirit…», p. 182-183.
[130] Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu… », p. 53-55.
[131] Michael S. HORTON, « Covenant, Election, and Incarnation... », p.112-147. Principalement les p. 128-129.
[132] Jenson, Hector, Giles et Van Driel vont accepter, tous les quatre, la préexistence du Fils, mais refuseront catégoriquement de conclure qu'il s'agit de la disparition de la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique. Van Driel ira même jusqu'à l'identification entre Jésus-Christ et le Fils éternel. Pour plus de détails nous renvoyons au troisième et au cinquième chapitre.
[133] B. Leslie s'attarde sur cette polémique à propos de KD I. Il intitule son chapitre *« Correspondance vs. Identity »*, dans lequel il oppose la position de Barth (correspondance) à celle de Rahner (identité), montrant que

idées de ce premier volume et l'axiome rahnérien[134]. L'affirmation de R. Jenson, que le *Jésus* de KD I est interchangeable avec la notion du « monde » de Hegel, ne peut que renforcer cette intuition[135].

8.2.2. Résurrection, Pentecôte et Parousie

À côté du vocabulaire trinitaire d'un Sujet en trois modes d'être, Barth va maintenir jusqu'au bout son « langage préférentiel » de la périchorèse et de l'appropriation, pour exprimer l'unité dans la distinction des trois de la Trinité. Une nette différence avec la manière dont il a utilisé ce langage au début de KD I est, toutefois, à noter. En élaborant sa

---

le débat existe déjà implicitement depuis les premières pages de la *Kirchliche Dogmatik*, Benjamin C. LESLIE, *Trinitarian Hermeneutics…,* p. 198-208. Leslie, qui fait partie de ceux qui défendent la correspondance, note bien la présence chez Barth d'une double affirmation : *« Barth insiste sur l'unité de Dieu et de sa révélation, mais il insiste aussi sur la distinction »* (p. 200). Il ajoute un peu plus loin : *« En termes de précision et de clarté, le principe de correspondance de Barth est clairement préférable à la thèse de l'identité de Rahner »* (p. 202). Ce qui est aussi largement signalé par Alan Torrance, pour qui le problème que peut engendrer la conception trinitaire de Barth n'est pas simplement l'accusation modaliste, mais plutôt une inadéquate intégration du mouvement *enhypostatique*, représenté par l'incarnation, avec la doctrine de la Trinité. Il y a un échec pour offrir une intégration suffisante de la dynamique du rôle du Christ avec une affirmation de l'identité des Trinités immanente et économique, Alan J. TORRANCE, *Persons in Communion…*, p. 221-222. Voir aussi « The Trinity »…, p. 80-84.

[134] Kasper signale : *« Le véritable point de départ de la compréhension doit être dans l'économie du salut elle-même. C'est en ce sens que K. Rahner a établi l'*axiome *fondamental : "la Trinité économique est la Trinité immanente et inversement". De façon analogue K. Barth avait déjà formulé auparavant : "La réalité de Dieu dans sa révélation ne doit pas être mise entre parenthèses avec* seulement*, comme si quelque part derrière sa révélation il y avait une autre réalité divine ; or c'est justement la réalité divine que nous rencontrons dans la révélation qui est sa réalité éternelle profonde" »*, Walter KASPER, *Le Dieu des Chrétiens…,* p. 394-395. Mais c'est surtout Pannenberg qui insiste : *« La fondation de la doctrine trinitaire à partir de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, réclamée par Karl Barth sans qu'il ait pu l'accomplir en fait, a été reçue et précisée par la thèse de Karl Rahner d'une identité entre la Trinité immanente et la Trinité économique… Ceci apparaît chez Karl Barth dans la structure du second chapitre de son traité de la Parole de Dieu : non dans le déploiement de la doctrine trinitaire, mais dans celui du concept de révélation. On est ainsi conduit aux § 8 et 9 (Dogmatique I/1**, p. 1-83) de l'idée de révélation au traité de la Trinité, et, en retour, aux § 10-12 (Dogmatique I/1**, p. 84-178), de l'œuvre de révélation du Père, du Fils et de l'Esprit à leur divinité éternelle, pour ensuite, aux § 13-15 (Dogmatique I/2*, p. 1-189), intégrer la révélation "objective" du Dieu trinitaire dans l'incarnation du Fils et, finalement (§ 16-18 Dogmatique I/2**, p. 1-232) aussi, sa révélation "subjective" par l'Esprit Saint. Ce qui est présenté ici comme une compréhension de la Trinité à travers l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique. Certes, du côté de la Trinité économique, il manque l'œuvre du Père, la Création. On peut y voir une "étroitesse" conditionnée par un concept de révélation christocentrique chez Barth – ou bien, en tout cas, par la façon dont les Prolégomènes de sa* Dogmatique *le comprennent. Mais de toute façon, dans ces développements de Barth, pratiquement, c'est bien l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique qui joue »*, Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique…,* p. 426. Il faut, aussi, noter que Moltmann ne voit pas du tout les choses de la même façon : *« La grande théologie grecque des Cappadociens comprenait certes toute la théologie comme doctrine de la Trinité. Mais elle faisait une distinction entre la "Trinité immanente" et la "Trinité de l'économie du salut" et distinguait ainsi à sa manière entre l'être intime de Dieu et l'histoire du salut, comme entre prototype et image, idée et manifestation… Karl Barth a aussi distingué, comme les Cappadociens, entre la Trinité immanente et la Trinité de l'économie. Tout ce que Dieu révèle en Christ est "auparavant en lui-même". Dieu correspond à lui-même »*, Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié…,* p. 276-277.

[135] Jenson écrit : *« Karl Barth a réalisé de nouveau une triunité qui s'apparente à une inversion christologique de Hegel. Mets seulement* Jésus *à la place du "monde" de Hegel et tu auras la doctrine de la* Dogmatique *de Barth du volume I/1 »*, Robert W. JENSON, *The Triune Identity…,* p. 136.

pensée trinitaire à partir de la facticité de l'évènement historique de Jésus-Christ tel que celui-ci nous est raconté par les Écritures, Barth va effectuer, en même temps, une évolution dans l'élaboration de sa pensée trinitaire. Le concept abstrait d'autorévélation, énoncé par la formule « le Révélateur, le Révélé et la Révélation », que nous ne trouvons nulle part dans KD IV, sera désormais entièrement expliqué par l'évènement historique concret qui se donne à nous[136] dans les trois moments de la Résurrection, de la Pentecôte et de la Parousie : « Mais, de même que la résurrection, l'effusion du Saint-Esprit et le retour final de Jésus-Christ doivent être nettement distingués, ainsi il faut les comprendre comme des formes *(Formen)* d'un seul et même évènement, c'est-à-dire les considérer ensemble. Il faut donc tout aussi rigoureusement mettre en garde contre une séparation abstraite des trois formes de la nouvelle venue de Jésus-Christ, séparation qui n'est pas fondée dans le Nouveau Testament. Comment pourrait-on faire autre chose, ici, que de distinguer à l'intérieur de l'ensemble, en présupposant l'unité et l'unicité de l'évènement qui se présente à nous sous ces trois formes »[137].

Le passage du concept ontologique à l'évènement historique permet, comme le souligne Jüngel, de maintenir ensemble, sans séparer et sans confondre, l'être et l'action. Il nous donne la possibilité de quitter la construction théologique à partir du vocabulaire philosophique de l'essence et de la métaphysique pour retrouver celui de la réalité et de la vie concrète. Ce changement de langage manifeste le désir de chercher une unité que la philosophie n'arrivait plus à assurer à partir de sa conception classique. Certes, il n'est pas question de se débarrasser ni du vocabulaire de l'essence ni de celui de l'être, mais plutôt de les arracher à leur passivité idolâtrique et de leur donner un sens actif qui est en conformité avec le témoignage biblique[138]. Il y a une unité « sans confusion et sans changement, sans division et sans séparation » entre l'être et l'action. La notion de la réalité qui donne la possibilité de construire le développement théologique à partir de l'évènement et de l'histoire

[136] C'est la thèse principale de McCormack : *« Le sujet de la Trinité est très brièvement repris à la fin du traitement de "La voie du Fils en pays étranger" dans KD IV/1. Ici, clairement, il ne fait plus dériver la Trinité de l'analyse d'énoncés comme "Dieu se révèle comme le Seigneur". Il pense maintenant au sujet de la Trinité strictement sur la base de l'*histoire *racontée de Jésus-Christ telle qu'elle est attestée dans les saintes Écritures »*, Bruce L. MCCORMACK, « The Doctrine of the Trinity after Barth… », p. 109. Cette idée représente la racine de ses convictions concernant la rectification de la doctrine trinitaire de KD I par celle de KD IV.

[137] KD IV/3, p.339-340 = *Dogmatique*, fasc. 23, p. 323. Il y a un autre passage dans lequel l'unité des trois évènements de la résurrection, de pentecôte et de la parousie est singulièrement mise en évidence, principalement à travers l'unité inséparable de Jésus-Christ et du Saint-Esprit : *« L'œuvre de l'Esprit promis par lui et qui, de son côté, promet – toujours à nouveau! – est, après la première forme (Form) de son retour dans sa résurrection d'entre les morts et avant la dernière dans sa révélation au terme et à la fin de toute l'histoire, la forme sous laquelle il vient à nous et se trouve près de nous, ici et maintenant »*, KD IV/3, p.485 = *Dogmatique*, fasc. 24, p. 59.

[138] Tout au moins, c'est l'intention de Barth.

autorise un tel projet puisque, contrairement à la notion d'essence, elle ne sépare jamais l'être et l'agir. Elle ne les confond pas non plus. Ce qui nous permet de comprendre l'être trinitaire comme un être vivant qui se communique et qui est capable d'entrer en relation avec ce qui est différent de lui. Il n'est plus cette idole statique, figée qui ne sert plus, désormais, qu'à remplir les archives de la pensée humaine.

En refusant de faire une construction métaphysique de la doctrine de la Trinité et en la plaçant au cœur de la révélation, telle qu'elle se trouve exprimée dans l'histoire biblique, Barth insiste sur le côté relationnel de l'être en action de Dieu. Il n'est pas tout simplement relation en lui, même s'il peut l'être, mais il l'est surtout par rapport à l'entièreté de l'humanité. C'est pourquoi l'évènement de la Résurrection, celui de Pentecôte et celui de l'Avènement dernier du Seigneur représentent tous les trois l'être-en-action trinitaire de Dieu en relation avec l'être humain, à partir de l'évènement du salut qui a été réalisé et qui reste encore à être réalisé. Ils représentent, les trois évènements, l'unité dans la distinction de Dieu, de l'homme, de la Trinité et de l'humanité : la Résurrection exprime l'action du Père qui ressuscite le Fils et l'homme royal, par la force de l'Esprit ; la Pentecôte évoque l'action de l'Esprit qui actualise, au cœur de la communauté, le Fils envoyé par le Père ; quant à la Parousie, elle indique l'action du Fils qui doit revenir sur terre, par la force de l'Esprit, envoyé par le Père pour le salut de chaque être humain. Dans les trois évènements, nous retrouvons la présence des trois hypostases divines qui agissent en même temps et qui révèlent leur action salvifique, même si chacun de ces évènements représente la particularité de l'un des trois. Le Père est à l'origine des trois évènements qui sont réalisés historiquement par le Fils grâce à la force de l'Esprit. De plus, nous retrouvons l'homme royal, la communauté et l'humanité tout entière, c'est-à-dire les trois dimensions anthropologiques que nous avons rencontrées dans notre travail, et qui représentent la totalité de l'être humain visé par la réconciliation de Dieu. Ainsi, le salut réalisé par la résurrection de Jésus de Nazareth, là-bas et autrefois, se vit aujourd'hui et maintenant dans la communauté, en vue d'être achevé à la fin des temps par la participation de la totalité des êtres humains.

Dans ce cheminement historique, où le salut de l'être humain est l'objectif de Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tous les trois présents et révélés dans ce qui les distingue. Le langage de la périchorèse et de l'appropriation ne veut plus expliquer le salut d'une manière théorique et spéculative, mais plutôt dans son ancrage à la vie concrète. Le salut n'est pas un acte intellectuel séparé de l'histoire dans laquelle il se manifeste, mais au contraire, c'est un évènement qui prend racine au cœur de l'humanité et au sein du monde. En mettant l'accent sur le fondement historique de la réalité trinitaire, Barth s'éloigne radicalement de

l'être prétendu suprême. Il retrouve un Être-en-action qui, selon le témoignage des Écritures, est le Dieu vivant en relation avec son peuple et avec l'humanité qu'il a créée. Il marque un éloignement profond avec une théologie classique qui ne pensait plus la divinité et la Trinité qu'à travers les termes philosophiques et métaphysiques issus de la culture grecque[139] et qui se distançait, à force de spéculations, de la réalité historique du monde de la Bible. Il se sépare aussi d'un certain style qu'il avait lui-même utilisé plusieurs années auparavant. En outre, il donne à la postérité des éléments de travail qui semblent être assez fructueux. Ce qui se passe actuellement aux États-Unis, et au-delà, n'est qu'une preuve que l'intuition barthienne apporte certainement un vent nouveau à notre conception théologique et trinitaire de Dieu : en pensant la Trinité à travers ce que les textes scripturaires nous autorisent à faire, même s'il y a une nécessité herméneutique qui nous oblige à dépasser la lettre même du texte, Dieu est désormais remis à sa juste place, c'est-à-dire, dans sa compréhension biblique d'un seul sujet divin vivant et capable d'entretenir une relation avec l'être humain qu'il a créé.

8.2.3. Le « paradoxe » trinitaire

Il nous tient à cœur de préciser que nous ne cherchons pas à défendre l'une ou l'autre interprétation dans le débat en cours sur la pensée trinitaire de Karl Barth. Nous ne cherchons pas, non plus, à faire une synthèse ou encore à mettre en place une analyse qui donnera naissance à un chemin moyen entre des positions qui semblent être extrêmes. Ce que nous voudrions, c'est être le plus objectif possible dans notre lecture de ce quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik*. Arrivé au terme de notre travail, nous avons la pleine conviction que le projet barthien en KD IV réside dans une tentative de comprendre, de saisir et de « dépasser » l'aporie de l'union de Dieu et de l'homme en la personne historique de Jésus de Nazareth telle qu'elle nous fut transmise à travers les Écritures. Pour ce faire, Barth transfère cette aporie à l'intérieur de la divinité elle-même, au cœur de la relation du Père à son Fils, pour essayer de trouver une solution et une réponse adéquate à « l'énigme »[140]. Le texte suivant représente, à

[139] Jenson écrit : *« Barth perçoit la différence entre la quête hellénistique de Dieu (qu'il appelle "théologie naturelle") et la proclamation évangélique que Jésus est la quête de Dieu pour nous (qu'il appelle "révélation") d'une manière plus rigoureuse que n'importe qui avant lui (excepté Luther ?) et utilise cette prise de conscience comme le seul moteur du discours trinitaire »*, Robert W. JENSON, *The Triune Identity…,* p. 137.

[140] *« Il ne faut pas nous le dissimuler : dans ce que nous avons dit de Jésus-Christ jusqu'ici et de la réconciliation du monde accomplie en lui, mais aussi de notre relation avec lui, de la connaissance en vertu de laquelle il est permis à des hommes de vivre en chrétiens, comme des témoins, nous avons travaillé avec une énigme (mit einem Rätsel). Nous avons parlé de la forme d'esclave dans laquelle Jésus-Christ est le Seigneur, de sa mort sur la croix dans laquelle il est le Vivant et celui qui donne la vie, de sa fin dans laquelle il est un commencement pour tous les hommes, de son* incognito *dans lequel il devient manifeste et se révèle – bref, de sa bassesse dans laquelle il est l'homme élevé, véritable, royal. Nous n'avons pas inventé ni construit cette énigme.*

notre avis, un des points principaux, pour ne pas dire le principal projet de Barth dans ce quatrième volume de la *Dogmatique* :

« Toutes les erreurs chrétiennes pourraient être ramenées finalement à une seule : c'est que, d'une manière ou d'une autre, on a voulu ou voulait s'écarter de cette contradiction (Gegensatzes)[141]*. Mais nous ne pouvons pas nous borner à la constater. Le "paradoxe" (Paradox) ne saurait être notre dernier mot à propos de Jésus-Christ. D'ailleurs le paradoxe dont parle le Nouveau Testament n'entre en aucun cas en conflit avec la* doxa *de Dieu. Nous n'avons donc pas à chercher son élimination (Beseitigung) mais bien sa fondation (Begründung) dans la* doxa *de Dieu, c'est-à-dire encore une fois : dans sa vie trinitaire ; autrement dit, il nous faut nous demander dans quelle mesure nous avons affaire à Dieu lui-même dans la contradiction (Gegensatzes) qui se présente à nous. Si c'est le cas, cela signifie que nous sommes en présence d'une contradiction nécessaire (einem notwendigen Gegensatz), mais aussi de son dépassement (aber auch mit dessen überwindung zu tun haben) »*[142].

La nouvelle pensée de Dieu, telle qu'elle peut être déduite de l'exposé de Barth en KD IV, se trouve au cœur de ce texte qui résume le projet de la conception trinitaire barthienne en opposition à celle qui existait déjà auparavant et à toutes les autres idées de la divinité, issues des autres religions, des autres idéologies, des autres courants philosophiques et de toute autre spéculation. L'idée principale se base sur l'affirmation théorique : « pas de Dieu sans l'homme », et se concrétise pratiquement grâce à l'introduction de l'humanité, au sein même de la divinité, par le biais de Jésus de Nazareth, l'homme royal. Cette introduction au cœur même de l'être de Dieu de l'humanité de Jésus, qui devient à ce moment constitutive de cet être divin[143], marque l'identification entre le Fils éternel et Jésus-Christ et confirme, par conséquent la *suppression* pure et simple de la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique, ou plutôt pour conserver un langage barthien, entre le Dieu-en-soi et le Dieu-pour-nous. Cette suppression ne veut strictement pas dire que le divin se confond avec l'humain et qu'il perd sa transcendance par rapport au monde créé. Ce qui nous empêche

---

Sa dureté (seine Härte) est celle du témoignage que le Nouveau Testament rend au Christ. Si nous voulons être honnêtes avec le témoignage du Nouveau Testament, nous ne devrions pas voiler (verhüllen) ni assouplir (abschwächen) l'énigme qu'il pose », KD IV/2, p. 388-389 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 370.

[141] Il s'agit de *l'énigme* telle que celle-ci est décrite dans le texte de la référence précédente.

[142] KD IV/2, p. 389 = *Dogmatique*, fasc. 20, p. 371.

[143] Il est déconcertant de voir que le projet pannenbergien ressemble d'une manière étonnante au projet barthien de KD IV.

d'aboutir à une telle conclusion, c'est le refus catégorique de Barth de confondre la divinité et l'humanité en la personne de Jésus-Christ. S'il y a identification entre le Fils et le Nazaréen, jamais par contre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ne seront confondus. La suppression, nécessaire dans un premier temps, exige un *dépassement* dans un second temps. Celui-ci se réalise par le maintien de l'unité de l'humain et du divin « sans confusion et sans changement, sans division et sans séparation ». Ce qui permettra de garder ensemble une telle contradiction, c'est la puissance du Saint-Esprit « qui rend possible l'impossible ».

Le paradoxe, la contradiction et l'aporie se concrétisent par l'introduction en Dieu de l'humanité de Jésus de Nazareth, et son dépassement se réalise par le maintien de la nature divine et de la nature humaine unies sans aboutir à une confusion, un mélange ou encore à une synthèse qui les fait disparaître l'une dans l'autre. Le divin reste le divin, celui qui est premier et supérieur, et l'humain demeure l'humain, celui qui est second et inférieur. Tous les deux sont constitutifs de l'être trinitaire, sans remettre en question la primauté ontologique et chronologique de Dieu. Si l'homme Jésus existe depuis toute éternité au sein de la Trinité, c'est uniquement par la grâce de Dieu, qui est un choix entièrement et totalement libre de la part de la divinité. Ainsi, l'humanité est introduite dans la divinité et est pensée en même temps qu'elle, sans pour autant impliquer la disparition de la différence entre l'essence de Dieu et l'essence de l'homme. Ce premier paradoxe, qui se trouve au cœur même de la Trinité, s'extériorise dans le monde qui est le nôtre dans la personne de Jésus-Christ qui vit sur terre cette aporie trinitaire. Parce que le Fils éternel est uni depuis toujours à l'homme royal, Jésus de Nazareth est, inversement, uni depuis toujours au Logos éternel. De cette manière, la contradiction qui se trouve en Dieu, se trouve aussi, à l'identique, en dehors de lui dans le monde.

Ce qui mène à la présence en même temps de la nécessité et de la liberté qui sont dépassées par l'amour, lequel ne supprime ni ne mélange l'une et l'autre. La nécessité et la liberté sont toutes les deux maintenues, ce qui constitue un paradoxe et une contradiction, et sont toutes les deux dépassées par la force de l'amour qui arrive à les unir sans les confondre ou les mélanger. Le dépassement ne signifie pas la suppression de l'une ou de l'autre et encore moins l'aboutissement, là encore, à une synthèse à la Hegel. La nécessité d'être un Dieu pour l'homme et la liberté de l'être de Dieu sont toutes les deux conservées et la force qui rend ceci possible n'est autre que celle de l'amour. L'amour que Dieu a pour l'humanité pécheresse.

Conclusion

En somme, voici la thèse que nous défendons : Il existe au cœur de la Trinité un « paradoxe » qui se concrétise par la présence éternelle de Jésus de Nazareth au sein de la divinité. C'est l'identification entre le Fils éternel et Jésus-Christ, qui permet l'existence d'une telle contradiction, et qui effectue en même temps la « suppression », pure et simple, de la distinction entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous, et de la différence entre l'intériorité et l'extériorité de la divinité. Cependant, l'identification entre le Fils et Jésus-Christ ne suppose, nullement, l'identification entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, et par conséquent la suppression de la différence entre la Trinité immanente et la Trinité économique ne signifie pas, non plus, la suppression de la différence ontologique et chronologique entre Dieu et l'homme. L'origine d'un tel raisonnement se trouve dans l'histoire de la personne de Jésus-Christ qui se donne à nous dans la réalité de l'évènement du salut telle que celle-ci nous est décrite par les Écritures, et qui manifeste l'« inconcevable » unité entre l'essence divine et l'essence humaine. L'aporie existe à l'extérieur en la personne de Jésus-Christ et à l'intérieur dans la relation du Père au Fils.

Le « dépassement » de cette aporie se réalise dans l'acceptation de maintenir ensemble, sans pouvoir résoudre la difficulté d'une manière rationnelle, l'unité de Dieu et de l'homme, qui existe en Jésus-Christ et au sein de la Trinité. Cette union, grâce à la puissance du Saint-Esprit, ne supprime et ne confond aucune des deux essences, mais surtout elle ne les fusionne pas pour aboutir à une nouvelle réalité issue des deux premières : le dépassement ne suppose ni la suppression, ni la séparation et encore moins la fusion. Il garde ensemble unies des propositions contradictoires qui ne peuvent pas être réunies rationnellement ensemble. Ce qui est, aussi, applicable à la notion de la liberté et à celle de la nécessité qui ne sont, là aussi, ni à confondre, ni à supprimer et encore moins à fusionner. Le dépassement de leur contradiction, par la force de l'amour, réside dans l'unité de cette dialectique qui constitue désormais l'être même de la divinité. Ainsi, Dieu se révèle être une divinité vivante qui n'est pas prisonnière ni de sa « grandeur », ni de son « statisme », ni de sa « neutralité ». Il est, en opposition à « l'être suprême » et à toute autre forme de divinité, et est capable, contrairement aux autres, d'entrer en relation réelle et effective avec l'être humain, et ceci depuis toute éternité. C'est une nouvelle conception de la divinité, différente de ce qui a déjà été véhiculé en christianisme, principalement dans le christianisme occidental issu des courants philosophiques grecs et modernes, mais aussi, différente de toutes les autres formes de

divinités issues soit du monde des religions, soit du monde de la spéculation philosophique et métaphysique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Récapitulation analytique

Il est certain que Barth fait partie des tout premiers théologiens à avoir pris distance d'une idée de Dieu qualifiée de « classique », issue des Pères de l'Église et du Moyen-Âge, et qui est parvenue avec le siècle des Lumières à son aboutissement final. Cette idée qui trouve son origine dans le monde de la philosophie, de la métaphysique et de la spéculation donnera naissance, d'après le jugement de notre auteur, à l'athéisme occidental, puisqu'elle proposera une divinité totalement déconnectée de la réalité et du besoin spirituel de l'être humain, une divinité inutile qui ne sert presque plus à grand-chose. D'où un éloignement de l'idée traditionnellement proclamée depuis plusieurs siècles. En contrepartie, la nouvelle proposition s'appuie, presque exclusivement, sur la personne de Jésus de Nazareth tel qu'il est présenté par les Écritures. En se basant sur ce critère épistémologique, qui représente un retournement copernicien dans l'idée de Dieu, la divinité n'est plus comprise comme « l'être suprême » qui est défini et appréhendé grâce à des énoncés métaphysiques, s'exprimant uniquement dans un langage spéculatif et abstrait qui sont ceux de l'être et de l'essence. Même si un tel langage peut se révéler important voire nécessaire, il doit être toutefois rectifié et corrigé. La définition de Dieu, dès lors, s'élabore en se basant sur la « réalité » de l'évènement historique, puisque c'est uniquement en la vie de Jésus-Christ que Dieu peut être connu et révélé. De ce fait, la « factualité » de l'évènement nous oblige à prendre une distance vis-à-vis du langage habituel des énoncés et de l'ontothéologie, qui pensait, séparément, l'être et l'agir. Contrairement à ce vocabulaire classique, celui de la réalité nous permet de réfléchir toujours en termes d'être-en-action. D'où le passage vers une théologie narrative. Ceci ne veut pas simplement dire qu'il faut parler de Dieu comme on raconte une histoire, mais qu'il faut surtout parler de Dieu à partir de son histoire. Le discours philosophique n'est pas rejeté, n'est pas non plus sous-estimé ou encore méprisé ; il est simplement relayé à la deuxième place. En pensant Dieu à travers la notion de la réalité, précisément la réalité historique qui nous est transmise par la Bible, la compréhension de la divinité s'éloigne de celle d'une divinité « pantocratique » caractérisée par sa toute puissance, son impassibilité et son immobilisme inébranlable, pour retrouver un Dieu se distinguant par sa faiblesse, sa proximité, son action et surtout sa capacité à partager avec sa créature ses souffrances et ses angoisses les plus

profondes. C'est ici même que se trouve la pointe de cette nouvelle pensée sur Dieu, telle que Barth la décrit d'après son herméneutique biblique de la vie de Jésus-Christ.

En effectuant un changement d'ordre épistémologique, le théologien suisse construit, et c'est ici que se trouve le principal intérêt de KD IV, une nouvelle conception trinitaire. Celle-ci n'est pas, au départ, en rupture avec la Tradition, mais plutôt en séparation avec une certaine interprétation classique qui a dominé le monde théologique. Puisque c'est désormais l'histoire de l'homme Jésus qui sera le fondement de toute construction concernant la conception de la divinité, les affirmations ontologiques auront toujours comme point de départ un évènement de l'histoire du Nazaréen. Trois moments de la vie de Jésus seront d'une importance particulière dans cette élaboration théologique. L'incarnation, la passion et la résurrection. Il faut ajouter à ceci deux présupposés qui domineront l'entièreté de la construction christologique et trinitaire. Le premier est celui de l'inséparabilité entre l'essence divine et l'essence humaine de Jésus-Christ dans toutes ses actions, et le second est celui de l'objectif salvifique de l'agir de Dieu. Dans le moment de l'incarnation, celui où Dieu prend une chair humaine, et toujours en s'appuyant sur les deux présupposés ci-mentionnés, Barth explique l'abaissement de Dieu par la parabole du fils prodigue, qu'il appelle la parabole du fils perdu et retrouvé, et soumet ainsi l'énoncé à la narration. Le fondement du concept de l'incarnation n'est saisissable qu'à travers l'explication scripturaire qui décrit le mouvement dans lequel Dieu devient homme. C'est pourquoi, tout ce qui doit être développé sur l'action par laquelle Dieu s'abaisse jusqu'au niveau de l'être humain doit impérativement s'appuyer sur l'action humaine de Jésus de Nazareth, qui nous montre et nous autorise à saisir l'agir divin. De cette manière, la relation du Père à son Fils ne peut s'expliquer et se dévoiler que dans la relation du Père à l'homme Jésus, qui est en même temps le Fils éternel, puisqu'il n'y a pas séparation entre la nature divine et la nature humaine en Christ. Pour KD IV, la caractéristique de la relation de Jésus au Père se révèle par l'acte d'obéissance qui se concrétise sur la croix où Jésus va jusqu'au bout de sa réponse à l'envoi du Père. Ce qui donne à l'évènement de la croix un rôle constitutif de la relation Père-Fils. Sur la croix et à cause de la souffrance qui témoigne de l'obéissance, nous pouvons reconnaître la distinction au sein de la Trinité entre le premier et le second mode d'être. Ce qui va aussi entraîner un vocabulaire subordinatianiste lié à l'idée d'obéissance, ce dont Barth est totalement conscient. Par conséquent, il introduit la subordination au cœur de la Trinité, grâce à une idée qui lui est chère et qui occupe une place fondamentale dans l'élaboration de sa nouvelle conception de la divinité : en refusant d'identifier Dieu au dieu des grandeurs qui serait en opposition à une créature inférieure, Barth va concevoir au sein même de Dieu une existence corolaire entre ce

qui est haut et ce qui est bas. Autrement dit, les bassesses et tout ce qui a rapport à l'infériorité n'est plus étranger à la nature même de la divinité mais constitue sa propre essence : Dieu n'est pas celui qui est dans les hauteurs face à une humanité qui serait plutôt dans les bassesses, mais il porte en lui et les hauteurs et les bassesses.

Voici, l'idée originale et inédite qui sera à la racine de la nouvelle pensée sur Dieu. En introduisant la subordination au cœur de la divinité, le théologien bâlois évite paradoxalement de tomber dans le subordinatianisme. Sa conception trinitaire d'un sujet en trois modes d'être lui servira incontestablement de preuve irréfutable. En concevant la Trinité comme un seul et unique sujet divin, Barth rend vaine toute accusation d'ordre subordinatianiste et, en contrepartie, en construisant la relation du Père au Fils par le biais d'un langage subordinatianiste, il rend insignifiante toute accusation modaliste. Mais principalement, cette nouvelle idée de l'existence en Dieu lui-même des hauteurs et des bassesses sera la clé pour continuer à confesser l'immutabilité de la divinité tout en introduisant, en même temps, l'humanité au cœur de la Trinité et surtout en rejetant le principe philosophique de l'impassibilité de Dieu. Celle-ci, contrairement à l'immutabilité, n'est pas attestée dans les Écritures. C'est à ce moment que la conception de la kénose aura un rôle primordial à jouer. Étant donné que Barth refusera, depuis le début jusqu'à la fin, de comprendre l'incarnation comme une perte de la nature divine, le *« ékénosen »* de Ph. 2, 7 est défini comme l'attachement à l'homme de la part de Dieu dans sa deuxième manière d'être. Ainsi, Dieu reste Dieu, toujours le même sans changer et surtout sans se transformer et demeure éternellement fidèle à son identité. Mais aussi, en insistant sur l'unité entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, et en refusant toute transformation dans l'acte d'incarnation, la kénose va jouer un rôle important lors de la crucifixion et formera l'élément essentiel dans la distinction entre le Père et le Fils. La kénose lors de l'incarnation signifie que c'est le Père qui souffre ; cette même kénose au moment de la croix signifie que c'est le Fils qui souffre. Ainsi donc, le Père et le Fils souffrent également mais différemment. Le langage de substance qui était utilisé pour exprimer l'unité et la séparation intratrinitaire est désormais remplacé par un langage appartenant à la réalité mais surtout au relationnel. La kénose, ainsi pensée, permettra à Barth de concevoir la relation du Père au Fils non plus grâce au vocabulaire ontologique, mais plutôt grâce aux évènements du salut et lui donnera la possibilité d'introduire, en Dieu lui-même, la notion d'histoire.

L'opposition ferme de Barth aux théologies de la mort de Dieu, qui sont incapables de penser la vraie espérance chrétienne, va le pousser à ne pas se contenter d'élaborer le rapport Père-Fils uniquement à travers le lien entre l'incarnation et la croix, mais de l'élargir à celui

de la résurrection qui représente la réponse du Père à l'obéissance du Fils. Ce dernier obéit au premier en souffrant et en mourant sur le bois de la croix et le premier répond au deuxième en le ressuscitant d'entre les morts. Ici de même, nous retrouvons un important moment de la relation entre le Père et le Fils, qui n'est pas, non plus, construit par le biais du vocabulaire ontologique. L'acte de la résurrection qui appartient à l'histoire tout en échappant à l'historiographie va lui donner un cachet tout particulier. Cette nuance pousse Barth à considérer la résurrection comme étant l'agir unique et exclusif du Père, contrairement à l'évènement de la croix qui, lui, appartient et à l'histoire et à l'historicité. La relation Père-Fils est ainsi manifestée dans le rapport entre la croix et la résurrection. Une telle conception de la divinité, ou plutôt de la Trinité, introduit incontestablement l'idée du devenir et de l'agir au cœur de Dieu et retrouve principalement la notion biblique d'un Dieu vivant. L'éloignement d'un vocabulaire issu exclusivement de l'ontologie grecque rapproche considérablement la conception divine de celle qui est représentée par l'Écriture et mène au rejet d'un être suprême entravé par sa grandeur et son inertie, puisqu'une telle divinité est incapable d'entrer en relation avec l'humanité et devient, par là même, désuète et inutile. Le Dieu de la Bible est un Dieu vivant qui est capable de réaliser une histoire commune avec sa créature. Ce même élan d'éloignement vis-à-vis du langage des énoncés est largement exprimé aussi quand le théologien suisse met en rapport la résurrection avec l'eschatologie. Jésus ressuscité d'entre les morts n'est pas uniquement une réponse à la croix et à la mort qui appartiennent au passé, mais c'est aussi une espérance pour l'avenir et pour la fin des temps. C'est pourquoi, Barth lie ensemble d'une manière intrinsèque et indissociable l'évènement de la résurrection, de la pentecôte et de la parousie. Ces trois moments représentent une seule et même réalité qui n'est pas séparable. Par conséquent, il applique à ces trois évènements la doctrine de la périchorèse et celle de l'appropriation. La résurrection, la pentecôte et la parousie possèdent une seule essence et pourtant chacune d'entre elles se caractérise par l'un des trois moments. Elles sont consubstantielles sans se confondre ou se mélanger. Le Père agit exclusivement au moment de la résurrection, l'Esprit au moment de sa propre effusion et le Fils le jour de sa venue glorieuse. De cette manière les relations intratrinitaires ont un fondement historique qui les caractérise et les qualifie, les distinguant dans leur propre unité.

La relation du Père à son Fils, qui est pensée grâce à la relation historique entre l'homme Jésus et le Père éternel, s'exprime, se manifeste et se réalise d'une manière analogique dans la personne même de Jésus-Christ qui vit en lui l'histoire commune de Dieu et de l'homme. La christologie est le terreau inévitable de la construction relationnelle intratrinitaire. Ce qui se passe entre le Père et le Fils est vécu en la personne historique de

Jésus-Christ. Ce dernier, en possédant la nature divine et la nature humaine d'une manière qui ne prête ni à la confusion, ni au mélange, ni à la division, ni à la séparation, réconcilie et unifie d'une façon irréductible la divinité à l'humanité et définit intrinsèquement la nature du rapport Père-Fils. Contrairement à la logique antérieure issue principalement du monde philosophique, et tout en continuant à utiliser le vocabulaire chalcédonien, Barth propose une interprétation nouvelle à un concile fondateur de la pensée chrétienne. L'insistance sur la continuité du langage employé et l'introduction, en même temps, d'une nouvelle herméneutique se basant sur la notion de la réalité et sur celle de la vie, et non plus sur l'essence et la substance, est assez remarquable. L'application du symbole de Chalcédoine à la vie historique de Jésus va conduire notre auteur à donner un nouveau souffle à une doctrine qui devenait de plus en plus contestable. Se servant du prologue johannique où la notion du « Logos » et en relation étroite à celle de la « vie », Barth maintient ensemble, tout en restant très attaché à la Bible, l'essence et l'action, la substance et l'histoire, et surtout l'être et l'agir. Ainsi, le vocabulaire philosophique est rectifié par celui de la réalité historique et inversement. Le premier servira à éviter le danger de l'historicisme et de toute forme d'anthropologisation de la vie de Jésus, et le second permet de sortir d'une métaphysique, d'une spéculation et d'une mythologisation qui perdait tout lien avec la réalité du monde concret. Dès lors, l'humanité de Jésus de Nazareth va jouer un rôle prépondérant dans cette nouvelle logique, où l'essence divine et l'essence humaine de Jésus-Christ ne sont plus pensées d'une manière statique, mais plutôt d'une façon active. Elle permettra, authentiquement, de rendre concret et palpable ce qui avait tendance à devenir de plus en plus théorique et appartenant au monde des légendes. C'est pourquoi, Barth mettra l'accent sur l'inséparabilité du « Logos-en-soi » et du « Logos-pour-nous », ouvrant toute grande la porte à l'éternité de l'humanité de Jésus de Nazareth et à son rôle constitutif dans la relation du Père au Fils.

2. Bilan des débats

Nous venons de décrire l'action par laquelle Dieu agit pour sauver l'être humain et qui émane, toujours selon Barth, d'une décision éternelle de Dieu. Or, c'est précisément dans ce rapport entre action et décision que va naître un des plus grands désaccords dans la lecture de la *Dogmatique* barthienne. Faut-il séparer ou pas la décision éternelle de Dieu d'être un Dieu pour l'homme de son agir dans lequel il réalise cette décision ? Si l'agir est identifiable à la décision en Dieu, alors l'action que nous venons de décrire est une action éternelle qui s'est

déroulée en Dieu depuis toute éternité et qui s'est extériorisée dans le monde qui est le nôtre à une époque historique bien précise, ne faisant que révéler ce qui existe au plus profond de Dieu. Ceci entraîne l'identification entre le Dieu-en-soi et le Dieu-pour-nous, et entre la liberté et la nécessité. C'est pourquoi, un grand débat a lieu autour de la lecture de la *Kirchliche Dogmatik,* débat où le quatrième volume occupe la place la plus importante dans la divergence d'interprétations. Nous avons rencontré, au fur et à mesure que nous avancions dans notre travail, sept thèmes qui sépareront les différents commentateurs de Barth. Mis à part les deux derniers points qui concernent la doctrine de l'apocatastase et le rôle du Saint-Esprit dans la théologie trinitaire de Barth, les cinq autres sont intimement liés et forment, plus ou moins, une suite logique dans le débat. Ceci dit, les différents protagonistes de cette polémique ne peuvent pas être répartis en deux camps bien distincts par rapport à tous les points de discordes. Certains seront en accord sur un sujet bien précis alors qu'ils seront en désaccord total sur un autre sujet. Nous allons essayer, dans la mesure du possible, de mettre au clair les différentes controverses et le lien qui existe entre elles. Nous rappelons qu'il s'agit, avant tout, de savoir jusqu'à quel point Barth identifie la décision d'être un Dieu pour l'homme à l'action par laquelle il réalise ce choix.

Le premier débat que nous avons rencontré touche à la question de la subordination du Fils par rapport au Père. Trois courants étaient clairement repérables. Un premier, qui revendiquait, haut et fort, l'existence de cette subordination, est représenté principalement par Baddeley, Jowers et Tolliday. Un deuxième courant pense que Barth utilise un vocabulaire de subordination mais que sa conception trinitaire d'un sujet en trois modes d'être empêche toute doctrine subordinatianiste ; cette opinion est défendue par McCormack et ses disciples Gockel et Jones. Un troisième courant, représenté par Giles et Letham, rejette totalement toute forme de subordinatianisme au sein de la Trinité immanente et reconnaît un langage barthien parfaitement orthodoxe. À l'origine de ce débat entre anti- et pro-subordination se trouve un autre débat qui tourne autour de l'identification entre Jésus-Christ et le Fils éternel et qui suppose la suppression de la différence entre un « *Logos asarkos* » et un « *Logos ensarkos* ». Là encore, nous pouvons répartir le débat en trois tendances majeures. La première refuse totalement cette identification et rejette, en même temps, toute forme de préexistence de l'homme Jésus ; les défenseurs de cette interprétation sont principalement Molnar et Hunsinger. La deuxième tendance accepte la préexistence tout en refusant catégoriquement l'identification ; elle est défendue par Hector, Giles, Horton, Jenson et So. La troisième position reconnaît et la préexistence et l'identification ; elle est soutenue par McCormack, Gockel, Jones, Baddeley, Myers, Tolliday et aussi Van Driel. Or, l'identification entre Jésus-

Christ et le Fils éternel suppose en même temps la suppression de la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique. C'est ici que le débat va être clairement et nettement scindé en deux camps opposés. Les premiers reconnaissent une « correspondance » entre les deux Trinités, alors que les seconds défendent plutôt, au plein sens du terme, une « identification ». Parmi les plus illustres de ceux qui se trouvent dans le premier camp, nous citons Molnar, Hunsinger, Leslie, Jenson, Hector, Giles, Van Driel, Durand, So, et Guretzki. Parmi ceux qui font partie du deuxième camp nous retrouvons McCormack, Gockel, Jones, Baddeley, Myers, et Tolliday. L'enjeu majeur, derrière l'opposition à l'identification entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous, concerne la liberté de Dieu et sa transcendance par rapport à sa créature. C'est ici que le débat a fait le plus couler d'encre. Tout naturellement, nous retrouvons les mêmes protagonistes opposés dans les mêmes camps du débat précédent. Or, ceux qui défendent l'identification entre la Trinité intérieure et la Trinité extérieure s'appuient particulièrement sur l'idée d'un changement d'enseignement de la Trinité entre KD I et KD IV, qui va permettre le passage d'une correspondance, patente en KD I, à une identification, latente en KD IV. Aux différents noms déjà mentionnés, il faut ajouter celui de Rowan Williams qui fut l'un des premiers à soutenir l'idée d'un changement de conception de la Trinité dans la *Kirchliche Dogmatik* entre le premier et le quatrième volume. Ce qui est sûr, et sur quoi la majorité des connaisseurs de Barth sont d'accord, c'est l'affirmation d'un changement de style entre KD I et KD IV. Dans le premier volume il était question d'élaboration théologique sous forme d'énoncés, alors que dans le quatrième volume il est plutôt question d'une narrativité de la doctrine théologique. En faisant abstraction des différentes formes que prend cette polémique, nous pouvons repérer deux positions extrêmes qui s'opposent et qui sont à l'origine de ce grand mouvement de controverse. D'un côté, nous retrouvons Molnar et Hunsinger qui défendent l'orthodoxie pure et simple de Barth, et de l'autre nous avons McCormack qui propose une interprétation en rupture, sur la forme comme sur le fond, avec la Tradition et l'idée classique de Dieu.

À ce grand débat que nous avons divisé en cinq points, il faut ajouter deux autres thèmes de divergences, celui de l'apocatastase et celui du Saint-Esprit. Le premier a séparé les interprètes de Barth en trois opinions différentes. Une première qui refuse de voir le théologien suisse enseigner une telle doctrine, est défendue par Weber, Bettis, Krause et Müller. Une deuxième qui reconnaît un salut universel à travers la subtilité de l'élaboration théologique du Bâlois, est appuyée par Brunner, Berkouwer, Prenter, Bloesch, Balthasar, McDowell, Gunton, Greggs et Mikkelsen. Et une troisième dans laquelle on se contente d'affirmer l'existence d'un dilemme sans pour autant trancher la question, est soutenue par

Zahrnt, Hunsinger et McCormack. Le deuxième thème de divergence, celui du problème de la pneumatologie barthienne, est aussi, comme la plupart des autres points de controverse, réparti en trois camps. Il y a ceux qui critiquent sérieusement la faiblesse de la pneumatologie barthienne, tels que Jenson, Gunton, Mangina, Hütter et Rogers, ceux qui au contraire défendent sa profondeur et son importance, comme Hunsinger, McIntosh, Glading et Ables, et enfin un certain Buckley qui tente de réconcilier les deux positions en reconnaissant, à la fois, une certaine faiblesse et grande profondeur du rôle du Saint-Esprit dans la théologie de Barth.

3. L'aporie et son « dépassement »

Une des capacités théologiques les plus remarquables, dans ce quatrième volume de la *Dogmatique*, se caractérise par le dépassement de la tradition, sans la rejeter ou la supprimer. Barth maintient les énoncés de foi de ceux qui l'ont précédé dans l'engagement chrétien, tout en leur donnant une signification entièrement nouvelle. Pourtant, c'est sur ce point que deux critiques peuvent être adressées à notre auteur. Il est vrai que Barth fait partie de ceux qui insistent sur le remplacement de la colère de Dieu par son amour ; cependant il reste profondément tributaire d'une vision, très protestante, de la nature pécheresse de l'être humain. Tout en mettant à notre disposition tous les outils qui permettent de quitter définitivement l'idée d'une divinité qui a toujours besoin d'exprimer son jugement, Barth continue toutefois à penser l'être humain comme intrinsèquement pécheur depuis toute éternité, ontologiquement maudit depuis le sein maternel et qui a toujours besoin impérativement d'être lavé de sa souillure originelle depuis le premier instant de sa vie jusqu'au dernier jour de son existence. Il reste, sur ce point, profondément dépendant de sa propre tradition, qui propose un être humain radicalement mauvais. Il s'agit de la même chose par rapport à l'élaboration pneumatologique, que nous pouvons qualifier comme le talon d'Achille de son enseignement trinitaire. Là encore, Barth est entièrement dépendant d'une conception très particulière du Saint-Esprit. Celui-ci est pensé uniquement comme un lien dont le rôle n'est autre qu'une sorte de mise en relation. Ce n'est pas la doctrine du *filioque* qui est en question ici, mais plutôt cette élaboration théologique où le Saint-Esprit n'est jamais pensé comme une individualité à part entière indépendamment du rôle de rapprochement qu'il peut jouer entre le Père et le Fils, où encore entre Dieu et l'homme.

Au-delà de ces deux critiques, la capacité de dépasser sans supprimer, comme nous venons de le dire, donne naissance à une dimension supplémentaire, encore plus profonde, dans l'idée de Dieu. Autrement dit, la nouvelle conception barthienne de Dieu cache en elle

un deuxième degré de nouveauté. La majorité écrasante des interprètes de Barth sont d'accord sur le premier niveau, alors que le consensus se fait beaucoup plus rare quand il s'agit de remettre en question l'orthodoxie du Suisse. Notre propre lecture, que nous avons exposée au fur et à mesure de l'avancement de la recherche, défend l'idée suivante : La réalité historique de l'évènement de la réconciliation, telle qu'elle nous est racontée dans les Écritures, se présente à nous sous la forme d'une « énigme » et d'un « paradoxe » qui doivent être résolus et dépassés. L'existence en la personne de Jésus-Christ de la nature divine et de la nature humaine est, tout simplement, une contradiction que la raison naturelle ne peut ni concevoir ni construire d'elle-même ; elle est capable uniquement de l'accueillir, de la recevoir et de chercher à la comprendre. Cette aporie, c'est-à-dire la présence en Jésus-Christ de l'unité de l'histoire entre le divin et l'humain sans confusion et sans séparation, représente une image de la relation éternelle entre le Père et le Fils. Ce qui se passe au niveau de la personne du Christ se passe au niveau de la Trinité, parce que Jésus de Nazareth révèle l'intériorité de l'histoire divine. Cette conception permet de retrouver l'unité entre un Dieu qui existe en lui et un Dieu qui existe pour le monde, mais surtout permet de penser la relation entre la divinité et l'humanité. En effet, l'histoire entre l'essence divine et l'essence humaine en Jésus-Christ, qui atteste l'histoire qui se déroule entre le Père et le Fils d'un côté et l'histoire entre le Père et Jésus de Nazareth de l'autre, et qui est la même histoire, continue à se manifester grâce à l'histoire entre Jésus-Christ et le croyant. Cette relation manifeste, dans la dimension communautaire et dans la dimension individuelle, l'histoire éternelle du Père et du Fils. La présence de l'Esprit Saint qui assure le lien entre le Père et le Fils, entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, entre Jésus-Christ et l'être humain, et donc entre Dieu et l'homme représente l'unité de l'histoire entre la divinité et l'humanité. Une unité sans confusion et sans séparation.

Le génie des dernières années de Barth et l'intérêt premier de toute sa démarche, résident dans l'importance d'avoir cherché à renforcer l'unité. Au moment où la plupart des théologiens pensent la distinction entre une Trinité immanente et une Trinité économique, entre un Dieu-en-soi et un Dieu-pour-nous, entre un « Logos intérieur » et un « Logos extérieur », entre une vie divine *ad intra* et une autre *ad extra*, entre une intériorité et une extériorité, au nom de la liberté et de la transcendance de Dieu, Barth aura lui le mérite de penser l'« inséparabilité » de tous ces binômes et l'irréductibilité de la contradiction en refusant la distinction, sans pour autant faire concession par rapport à la différence ontologique entre Dieu et l'homme, ou encore par rapport à leur liberté mutuelle. Il n'existe pas deux Trinités, une intérieure et une autre extérieure, comme il n'existe pas non plus un

Fils avant l'incarnation et un autre différent après. Il y a une seule et même Trinité identique en elle et en dehors d'elle, et un seul et même Logos identique dans sa relation au Père et dans son union au monde. Une unité, certes, qui ne remet nullement en question la transcendance de Dieu et sa différence radicale avec sa créature.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1- L'œuvre étudiée

BARTH Karl, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,1,§57-59, Der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre, Jesus Christus der Herr als Knecht, I,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1986 (première édition 1953), 394 p. (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome premier, n° 17, Genève, Labor et Fides, 1966, 393 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,1,§60, Jesus Christus der Herr als Knecht, II,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1986 (première édition 1953), p. 395-573 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome premier, n° 18, Genève, Labor et Fides, 1966, 311 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,1,§61-63, Jesus Christus der Herr als Knecht, III,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1986 (première édition 1953), p. 573-872 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome premier, n° 19, Genève, Labor et Fides, 1967, 159 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,2,§64, Jesus Christus der Knecht als Herr, I,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1993 (première édition 1955), 422 p. (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome deuxième, n° 20, Genève, Labor et Fides, 1968, 419 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,2,§65-66, Jesus Christus der Knecht als Herr, II,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1993 (première édition 1955), p. 423-694 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome deuxième, n° 21, Genève, Labor et Fides, 1970, 275 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,2,§67-68, Jesus Christus der Knecht als Herr, III,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1993 (première édition 1955), p. 695-953 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome deuxième, n° 22, Genève, Labor et Fides, 1971, 261 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,3,§69, Jesus Christus der Wahrhaftige Zeuge, I,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1989 (première édition 1959), 424 p. (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome troisième, n° 23, Genève, Labor et Fides, 1972, 419 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,3,§70-71, Jesus Christus der Wahrhaftige Zeuge, II,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1989 (première édition 1959), p. 425-779 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome troisième, n° 24, Genève, Labor et Fides, 1973, 353 p.).

-, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV,3,§72-73, Jesus Christus der Wahrhaftige Zeuge, III,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1989 (première édition 1959), p. 779-1083 (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation,* Tome troisième, n° 25, Genève, Labor et Fides, 1973, 305 p.).

1.2- Œuvres de Karl Barth

-, *Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922,* Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, Tübingen, Theologischer Verlag Zurich, 2010, 784 p. (trad. fr. : *L'épître aux Romains,* Genève, Labor et Fides, 1967, 514 p.)

-, *Die Auferstehung der Toten : eine akademische Vorlesung über I, Kor. 15,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1924, 125 p.

-, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf: Die Lehre vom Wortes Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), Zürich, G. Sauter, 1982.

-, *Die Kirchliche Dogmatik,* Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1993 (première édition 1932-1967), (trad. fr. : *Dogmatique,* Genève, Labor et Fides, 1953-1969).

-, *Erklärung des Philipperbriefes,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1928, 129 p.

- *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), Zürich, Theologicher Verlag, 1981, 220 p. (trad. fr. : *Saint Anselme: Fides quaerens intellectum: La preuve de l'existence de Dieu,* Genève, Labor et Fides, 1985, 157 p.)

-, *Nein, ein Antwort an Emile Brunner*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1934, 63 p.

-, *Credo. Die Hauptprobleme der dogmatik dargestellt Im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1935, 173 p. (Trad. fr. : *Credo,* Genève, Labor et Fides, 1969, 252 p.)

-, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947), 2 vol., Hamburg, Siebenstern, 1975, 610 p. (Trad. fr. : *La théologie protestant au XIX^e^ siècle: Préhistoire et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1969, 471 p. ; La partie concernant Hegel a été publiée sous forme de fascicule dans le n° 38 des « Cahiers théologiques » : *Hegel,* Neuchâtel-Paris, 1955, 53 p.)

-, *Christus und Adam nach Römerbrief 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschenheit,* Zürich, Evangelische Verlag, 1952, 55 p. (Trad. fr. : *Christ et Adam d'après Romain 5: contribution à l'étude du problème de l'homme et de l'humanité,* Genève, Labor et Fides, 1959, 83 p.)

-, *Die Menschlichkeit Gottes,* Zurich, Evangelicher Verlag, 1956, 35 p.

1.2- Ouvrages de références

DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique,* Paris, Editions du Cerf, 1996, 1283 p.

GODIN Christian, *Dictionnaire de philosophie,* Fayard/édition du temps, Paris, 2004.

LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 2007.

La Bible de Jérusalem, Paris, Les Editions du Cerf, 2008.

Le petit Larousse, Grand format, édition entièrement nouvelle, Larousse, Paris, 1998.

Le petit Robert, Alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1970.

2- Travaux

2.1- Publications sur Karl Barth

ABLES Travis, « The Grammar of Pneumatology in Karl Barth and Rahner: A Reconsideration », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 11, n° 2, 2009, p. 208-224.

ANDRESEN Dieter, « Karl Barth und die Kultur », dans Pastoraltheologie, vol. 77, 1988, p. 220-240.

ALMOND Philip, « Karl Barth and Anthropocentric Theology », dans Scottish Journal of Theology, vol. 31, n° 5, 1978, p. 435-447.

BALTHASAR Hans Urs von, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie,* Paris, Cerf, 2008, 572 p.

BENDER Kimlyn J., *Karl Barth's Christological Ecclesiology,* Burlington, Ashgate, 2005, 304 p.

BEINTKER Michael, *Die Dialektik in der "dialektischen Theologie" Karl Barths: Studien zur Entwicklung der Bartchen Theologie und zur Vorgeschichte der "Kirchlichen Dogmatik",* München, Chr. Kaiser Verlag, 1987, 307 p.

BERKOUWER Gerrit C., *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, 414 p.

BETTIS Joseph D., « Is Karl Barth a Universalist? », dans Scottish Journal of Theology, vol. 20, n° 4, 1967, p. 423-436.

BIGGAR Nigel, « Barth's Trinitarian Ethic », dans WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 212-227.

BLASER Klauspeter, *Karl Barth 1886-1968 : Combats, idées, reprises,* Bern, Peter-Lang, 1987.

BLOESCH Donald G., *Jesus is Victor! Karl Barth's doctrine of salvation,* Nashville, Abingdon Press, 1976, 176 p.

BOERSMA Hans, « Alexandrian or Antiochian: a Dilemma in Barth's Christology », dans Westminster Theological Journal, vol. 52, n° 2, fall, 1990, p. 263-280.

BOUILLARD Henri, *Karl Barth, t. 1 : Genèse et évolution de sa théologie dialectique,* Paris, Aubier, 1957, 284 p.

BOURGINE Benoît, *L'herméneutique théologique de Karl Barth : Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la* Kirchliche Dogmatik, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 171), Louvain, Peeters, 2003, 548 p.

-, « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », dans Revue théologique de Louvain, vol. 34, 2003, p. 281-305.

-, « La théologie trinitaire de Karl Barth : les déplacements du I^{er} au IV^{e} volume de la "Kirchliche Dogmatik" », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^{e} siècle,* (Cogitatio Fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 61-85.

-, « The Christology of Karl Barth », dans HALL Stuart George, *Jesus Christ Today: Studies in Christology in various contexts.* Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 2009, p. 179-208.

BRADSHAW Timothy, *Trinity and Ontology: a Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg,* Edinburgh, Rutherford House Books, 1988, 460 p.

-, « Karl Barth on the Trinity: a Family Resemblance », dans Scottish Journal of Theology, vol. 39, n° 2, 1986, p. 145-164.

BROWN Colin, « False Options? Review of Waldrop, *Karl Barth Christology* », dans Journal of Psychology and Theology, vol. 14, 1986, p. 343-344.

BUCKLEY James J., « A Field of Living Fire: Karl Barth on the Spirit and the Church », dans Modern Theology, vol. 10, n° 1, 1994, p. 81-102.

BUSCH Eberhard, *Karl Barths Lenbenslauf. Nach seinem Briefen und autobiographischen Txten,* München, Chr. Kaiser Verlag, (3e édition), 1978, 559 p.

-, « Karl Barth's Understanding of the Church as Witness », dans Saint Luke's Journal of Theology, vol. 33, n° 2, 1990, p. 87-101.

-, *Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden, 1933-1945,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, 557 p.

BUZZARD Anthony, « Some Questions about the Chalcedonian Christology of Karl Barth », dans Journal from the Radical Reformation, vol. 5, n° 2, 1996, p. 31-43.

BUUNK Bernard, « Karl Barth et la "question juive". Éléments d'une controverse », dans Études Théologiques et Religieuses, vol. 80, n° 3, 2005, p. 311-326.

CAMILLERI Sylvain, « Karl Barth et l'islam : sur l'unicité de Dieu », dans Studies in Religion/Sciences Religieuses, vol. 36, 2007, p. 497-512.

CARDON-BERTALOT Philippe, « L'universalité du salut et la possibilité de la connaissance de Dieu dans la théologie de Barth », dans Études Théologiques et Religieuse, vol. 74, n° 1, p. 51-60.

CASSIDY James J., « Election and Trinity », dans Westminster Theological Journal, vol. 71, n° 1, 2009, p. 53-81.

CHAVANNES Henry, *L'analogie entre Dieu et le monde. Selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth.* (Cogitatio Fidei, 42), Paris, Cerf, 1969, 330 p.

COLLINS Paul M., *Trinitarian Theology West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas,* Oxford, Oxford University Press, 2001, 251 p.

CORTEZ Marc, « Body, Soul and (Holy) Spirit: Karl Barth's Theological Framework for Understanding Human Ontology », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 10, n° 3, 2008, p. 328-345.

CROSS Terry L., *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God,* New York, Peter Lang Publishing, 2001, 232 p.

DAWSON Robert Dale, *The Resurrection in Karl Barth*, Burlington, Ashgate, 2007, 246 p.

DEDDO Gary W., *Karl Barth's Theology of Relations. Trinitarian, Christological, and human: Towards an Ethic of the Family*, New York, Peter Lang, 1999, 440 p.

DELHOUGNE Henri, « Karl Barth et la critique Feuerbachienne de l'idée de Dieu », dans Mélanges de Science Religieuses, vol. 28, n° 3, 1971, p. 121-163.

DEMPSEY Michael T. (éd.), *Trinity and Election in Contemporary Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, 301 p.

DI NOIA Joseph Augustine, « Religion and the religions », dans WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 243-257.

DURAND Emmanuel, « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^{e} siècle*, (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, p. 219-252.

-, « L'être trinitaire de Dieu révélé comme acte et évènement chez Karl Barth et dans sa postérité contrasté », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^{e} siècle*, (Cogitatio Fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 31-55.

EITEL Adam, « The Resurrection of Jesus Christ: Karl Barth and the Historicization of God's Being », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 10, n° 1, 2008, p. 36-53.

FARROW Douglas, « Karl Barth on Ascension: An Appreciation and Critic », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 2, n° 2, p. 127-150.

FORD David, *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics*, Frankfurt, Verlag Peter Lang, 1981, 194 p.

FRANK Jehle, *Lieber unangenehm laut als angenehm leise: der Theologe Karl Barth und Politik, 1906-1968*, Zürich, Theologicher Verlag Zurich, 1999, 154 p. (tr. fr. : *Karl Barth : Une éthique politique, 1906-1968*, Lausanne, Éditions d'en bas, 2002, 142 p.)

GIBSON David, *Reading the Decree: Exegesis, Election and Christology in Calvin and Barth*, London, T and T Clark, 2009, 221 p.

GISEL Pierre, *Karl Barth. Genèse et réception de sa pensée,* (Lieux Théologiques, 11), Genève, Labor et Fides, 1987, 280 p.

GLADING Antony, « Temporality, Triunity and the Third Article: The Mediatorial Work of the Holy Spirit in Karl Barth's *Church Dogmatics* », dans HABETS Myk & TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth,* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 311-331.

GLASSE John, « Barth on Feuerbach », dans The Harvard Theological Review, vol. 57, n° 2, 1964, p. 69-96.

GOEBEL Hans Theodor, « Trinitätslehre und Erwählungslehre bei Karl Barth: Eine Problemanzeige », dans KORSCH Dietrich et RUDDIES Hartmut (éd.), *Wahrheit und Versöhnung: Theologische und Philosophicshe Beiträge zur Gotteslehre,* Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus Gerd Mohn, 1989, p. 147-166.

GOCKEL Matthias, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison,* Oxford, Oxford Press, 2006, 229 p.

GREGGS Tom, « "Jesus is Victor": Passing the Impasse of Barth on the Universalism », dans Scottish Journal of Theology, vol. 60, n° 2, 2007, p. 196-212.

-, *Barth, Origen and Universal Salvation. Restoring Particularity,* Oxford, Oxford University Press, 2009, 242 p.

GRIEB Katherine A., « Last Things First: Karl Barth's Theological Exegesis of 1 Corinthians in *The Resurrection of the Dead* », dans Scottish Journal of Theology, vol. 56, 2003, p. 49-64

GRUBE Dirk-Martin, « God or Subject? Karl Barth's Critique of the "Turn to the Subject" », dans Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 43, n° 3, 2007, p. 308-324.

GUNDLACH Thies, *Selbstgrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen: Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungschritt evangelischer Theologie,* Francfurt, Peter Lang, 1992, 362 p.

GÜNTER Thomas, REELING BROUWER Rinse H. et MCCORMACK Bruce L. (éd.), *Dogmatics After Barth. Facing Challenges in Church, Society and the Academy,* Leipzig, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012, 203 p.

GÜNTHER Walther, *Die christologie Karl Barths,* Mainz, Gutenberg Universität, 1954, 110 p.

GUNTON Colin, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, London, SCM Press, 2001, (New edition), 258 p.

-, *The Barth Lectures*, London, T and T Clark, 2007, 285 p.

GURETZKI David, *Karl Barth on the Filioque*, Burlington, Ashgate, 2009, 226 p.

HABETS Myk, « *Filioque? Nein*: A Proposal for Coherent Coinherence », dans HABETS Myk & TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 161-202.

HABETS Myk & TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, 400 p.

HARBSMEIER Eberhard, « Karl Barth und Soren Kierkegaard », dans LEINER Martin et TROWITZSCH Michael (éd.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, p. 317-330.

HÄRLE Wilfried, *Sein und Gnade: die Ontologie in Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Berlin et New York, Walter de Gryuter, 1975, 428 p.

HARRISON Peter, « Karl Barth and the Nonchristian Religions », dans Journal of Ecumenical Studies, vol. 23, n° 2, 1986, p. 207-224.

HARTWELL Herbert, *The Theology of Karl Barth*, Philadelphia, Westminster Press, 1964, 201 p.

HEALY Nicholas M., « The Logic of Karl Barth's Ecclesiology: Analysis, Assessment and Proposed Modification », dans Modern Theology, vol. 10, n° 3, 1994, p. 253-270.

HECTOR Kevin W., « God's Triunity and Self-determination: a Conversation with Karl Barth, Bruce McCormack and Paul Molnar », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 7, n° 3, 2005, p. 246-261.

HERWIG Thomas, *Karl Barth und die ökumenische Bewegung: Das Gespräch zwichen Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels, 1930-1968*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 280 p.

HIGHFIELD Ron, *Barth and Rahner in Dialogue. Toward an Ecumenical Understanding of Sin and Evil*, New York, Peter Lang, 1989, 187 p.

HOLMES Christopher, « "A Specific Form of Relationship": On the Dogmatic Implications of Barth's Account of Election and Commandment for His Theological Ethics », dans

DEMPSEY Michael T. (éd.), *Trinity and Election in Contemporary Theology,* Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 182-200.

HORTON Michael S., « Covenant, Election, and Incarnation: Evaluating Barth's Actualist Christology », dans ANDERSON Clifford B. and MCCORMACK Bruce L., *Karl Barth and American evangelicalism,* Grand Rapids, Eerdmans, 2011, p. 112-147.

HUNSINGER George, *How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology,* Oxford, Oxford University Press, 1991, 298 p.

-, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 2000, 375 p.

-, « Karl Barth's Christology: its Basic Chalcedonian Character », dans *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 131-147.

-, « The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit », dans *Disruptive Grace: Studies in the theology of Karl Barth,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 148-185. Nous retrouvons le résumé de ce même article, avec le même titre, dans WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 177-194.

-, « Mysterium Trinitatis: Karl Barth's Conception of Eternity », dans *Disruptive Grace: Studies in the theology of Karl Barth,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 186-209.

-, « Hellfire and Damnation: Four Ancient and Modern views », dans *Disruptive Grace: Studies in the theology of Karl Barth,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 226-249.

-, *For the sake of the World: Karl Barth and the Future of Theology,* Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004, 214 p.

-, « Election and the Trinity: Twenty-Five Theses on the Theology of Karl Barth », dans Modern Theology, vol. 24, n° 2, Ap. 2008, p. 179-198.

-, « Karl Barth's Doctrine of the Trinity, and Some Protestant Doctrines after Barth », dans EMERY Gilles et MATTHEW Levering (éd.), *The Oxford Handbook of the Trinity,* Oxford, Oxford Press, 2011, p. 294-313.

JENSON Robert W., « Religious pluralism, Christology and Barth », dans Dialog, vol. 20, n° 1, 1981, p. 31-38.

-, « You Wonder Were the Spirit Went », dans Pro Ecclesia, vol. 2, n°3, 1993, p. 296-304.

-, *Alpha and Omega. A Study in the Theology of Karl Barth.* Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002, p. 175.

-, *God after God. The God of Past and the God of the Future As Seen in the Work of Karl Barth,* Minneapolis, Fortress Press, 2010, 218 p.

JONES Paul Dafydd, *The Humanity of Christ. Christology in Karl Barth's Church Dogmatics,* London, T and T Clark, 2008, 290 p.

JORGENSON Allen, « Karl Barth's Christological treatment of sin », dans Scottish Journal of Theology, vol. 54, n° 4, 2001, p. 439-462.

JOWERS Dennis, « The Reproach of Modalism: A Difficulty with Karl Barth's Doctrine of the Trinity », dans Scottish Journal of Theology, vol. 56, 2003, p. 231-246.

JÜNGEL Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden : Verantworliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 140 p. (Trad. angl. : *The doctrine of the Trinity: God's being is in becoming,* Edinburgh, William B. Eerdmans publishing company, 1976, 110 p.)

-, « La vie et l'œuvre de Karl Barth », dans GISEL Pierre, *Karl Barth. Genèse et réception de sa pensée,* (Lieux Théologiques, 11), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 15-68.

-, « ... Pas de Dieu sans l'homme... », dans GISEL Pierre, *Karl Barth. Genèse et réception de sa pensée,* (Lieux Théologiques, 11), Genève, Labor et Fides, 1987, p.195-220. (Traduit de l'allemand « ... keine Menschenlosigkeit Gottes... » Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, dans Evangelische Theologie, vol. 31, 1971, p. 376-390.

KLAPPERT Bertold, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971, 424 p.

-, *Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehere Karl Barths,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1980, 76 p.

KORSCH Dietrich, *Dialektische Theologie nach Karl Barth,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996, 322 p.

KRAUSE Burghard, *Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths,* Stuttgart, Calwer Verlag, 1980, 391 p.

KRÖTKE Wolf, *Sunde und nichtiges bei Karl Barth*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971, 135 p.

-, « The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology », dans WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 159-176.

LAATS Alar, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: a Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, 171 p.

LAUBER David, *Barth on the Descent into Hell: God, Atonement and the Christian Life*, Burlington, Ashgate, 2004, 186 p.

LEINER Martin et TROWITZSCH Michael (éd.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, 436 p.

LENGSFELD Peter, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie in Neuen Testament und ihre Dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und Karl Barth*, Essen, Lundgerus-Verlag, 1965, 256 p. (Trad. fr. : *Adam et le Christ : La typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et Karl Barth*, Paris, Aubier 1970, 287 p.

LESLIE Benjamin C., *Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity,* New York, Peter Lang, 1991, 286 p.

-, « Does God have a Life?: Barth and LaCugna on the Immanent Trinity », dans Perspectives in Religious Studies, vol. 24, n° 4, 1997, p. 377-398.

LEUBA Jean-Louis, *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, 161 p.

-, « Platonisme et Barthisme », dans *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 71-95.

-, « Karl Barth et la philosophie : essai de clarification », dans Revue de Théologie et de Philosophie, vol. 119, n° 4, 1987, p. 473-501.

LINDSAY Mark R., *Barth, Israel and Jesus*, Burlington, Ashgate, 2007, 144 p.

LOEWE William P., « Two Theologians of the Cross: Barth and Moltmann », dans The Thomist, A Speculative Quarterly Review, n° 41, vol. 4, 1977, p. 510-539.

MANGINA Joseph L., « Bearing the Marks of Jesus: The Church in the Economy of Salvation in Barth and Hauerwas », dans Scottish Journal of Theology, vol. 52, n°3, 1999, p. 269-305.

-, *Karl Barth: Theologian of Christian Witness,* Louisville, Westminster John Knox Press, 2004, 208 p.

MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1967, 369 p.

MCCORMACK Bruce L., *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: its Genesis and Development, 1909-1936,* Oxford, Clarendon, 1995, 499 p.

-, « Barth's Grundsatzliche Chalkedonismus ? », dans Zeitschrift für Dialektische Theologie, vol. 18, 2002, p. 138-173. (tr. angl.: « Karl Barth's Historicized Christology: Just how "Chalcedonian" is it? », dans *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, p. 201-233.

-, « The Ontological Presuppositions of Karl Barth's Doctrine of the Atonement », dans HILL Charles and JAMES Frank (éd.), *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical and Practical Perspectives,* Downers Grove (Illinois), Inter Varsity Press, 2004, p. 356-361.

-, « Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 8, n° 3, 2006, p. 243-251.

-, « Seek God Where He May Be Found: A Response to Edwin Chr. Van Driel », dans Scottish Journal of Theology, vol. 60, n° 1, 2007, p. 62-79. L'article a été repris dans *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, p. 261-277.

-, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, 317 p.

-, « The Significance of Karl Barth's Theological Exegesis of Philippians », dans *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, p. 89-105.

-, « Grace and Being: the Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology », dans *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, p. 183-200.

-, « Participation in God, Yes; Deification, No. Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question », dans *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth,* Baker Academic, 2008, p. 235-260.

-, « Divine Impassibility or Simply Divine Constancy? Implications of Karl Barth's Later Christology for Debates over Impassibility », dans KEATING James and WHITE

Thomas Joseph (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 150-186.

-, « God is His Decision: The Jüngel-Gollwitzer "Debate" Revisited », dans MCCORMACK Bruce L. et BENDER Kimlyn, *Theology as Conversation: The Significance of Dialogue in Historical and Contemporary Theology. A Festschrift for Daniel L. Migliore*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 48-66.

-, « Election and the Trinity: Theses in Response to George Hunsinger », dans Scottish Journal of Theology, vol. 63, n° 2, 2010, p. 203-224.

-, « Let's Speak Plainly: a Response to Paul Molnar », dans Theology Today, vol. 67, n° 1, Ap. 2010, p. 57-65.

-, « Karl Barth's Version of an "Analogy of Being": A Dialectical No and Yes to Roman Catholicism », dans WHITE Thomas Joseph (éd.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 88-144.

-, « The Doctrine of the Trinity after Barth: An Attempt to Reconstruct Barth's Doctrine in the Light of His Later Christology », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 87-118.

-, « So That He May Be Merciful to All: Karl Barth and the Problem of Universalism », dans MCCORMACK Bruce L. et ANDERSON Clifford B. (éd.), *Karl Barth and American Evangelicalism*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 227-249.

-, « Wither Protestant Ecumenism? The Contribution of Karl Barth's Later Christology to the Task of Protestant Ecumenical Theology Today », dans GÜNTER Thomas, REELING BROUWER Rinse H. et MCCORMACK Bruce L. (éd.), *Dogmatics After Barth. Facing Challenges in Church, Society and the Academy*, Leipzig, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012, p. 143-151.

MCDOWELL John C., *Hope in Barth's Eschatology. Interrogations and transformations beyond tragedy*, Burlington, Ashgate, 2000, 263 p.

MCINTOSH Adam, « The Doctrine of Appropriation as an Interpretative framework for Karl Barth's Pneumatology of the *Church Dogmatics* », dans Pacifica, vol. 20, n° 3, 2007, p. 278-290.

-, « The Contribution of Karl Barth's Doctrine of Appropriation to a Trinitarian Ecclesiology », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 221-240.

MCLEAN Stuart, « Humanity of Man in Karl Barth Thought », dans Scottish Journal of Theology, vol. 28, n° 2, 1975, p. 127-147.

-, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, Edinburgh, T and T Clark, 1981, 202 p.

MCWILLIAMS Warren, « Why all the Fuss about *Filioque*? Karl Barth and Jürgen Moltmann on the Procession of the Spirit », dans Perspectives in Religious Studies, vol. 22, n° 2, 1995, p. 167-181.

MENKE-PEITZMEYER Michael, *Subjectivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes: Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas „Selbstoffenbarung Gottes" in der Theologie Karl Barths*, Münster, Aschendorff, 2002, 637 p.

METZGER Paul L., *The Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular through the Theology of Karl Barth*, Eugene, William B. Eerdmans, 2003, 252 p.

MIKKELSEN Hans Vium, *Reconcilied Humanity, Karl Barth in Dialogue*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, 280 p.

MOLNAR Paul, « The Function of the Immanent Trinity in the theology of Karl Barth: Implications for Today », dans Scottish Journal of Theology, vol. 42, n° 3, 1989, p. 367-399.

-, « Some Dogmatic Implications of Barth's Understanding of Ebionite and Docetic Christology », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 2, n° 2, 2000, p. 151-174.

-, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, London, T and T Clark, 2005, 357 p.

-, « The Trinity, Election and God Ontological Freedom: A Response to Kevin W. Hector », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 8, n° 3, 2006, p. 294-306.

-, « Can the Electing God be God without us? Some Implications of Bruce McCormack's Understanding of Barth's Doctrine of Election for the Doctrine of the Trinity », dans Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 49, n° 2, 2007, p. 199-222.

-, « What Does it Mean to say that Jesus Christ is Indispensable to a Properly Conceived Doctrine of the Immanent Trinity? A Response to Jeffrey Hensley », dans Scottish Journal of Theology, vol. 61, n° 1, 2008, p. 96-106.

-, Recension de DAWSON Robert Dale, *The Resurrection in Karl Barth,* Burlington, Ashgate, 2007, 246 p., dans International Journal of Systematic Theology, vol. 11, n° 2, 2009, p. 240-243.

-, Recension de GOCKEL Matthias, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison,* Oxford, Oxford Press, 2006, 229 p. dans International Journal of Systematic Theology, vol. 11, n° 4, 2009, p. 483-486.

-, « Orthodox and Modern. Just How Modern Was Barth's Later Theology? », dans Theology Today, vol. 67, n° 1, Ap. 2010, p. 51-56.

-, « Can Jesus' Divinity Recognized as Definitive, Authentic and Essential if it is Grounded in Election? Just How Far Did the Later Barth Historicize Christology? », dans Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 52, n° 1, 2010, p. 40-81.

-, « The Role of the Holy Spirit in Knowing the Triune God », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth,* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 3-47.

MUELLER David L., *Foundation of Karl Barth's Doctrine of Reconciliation: Jesus Christ Crucified and Risen,* New York, The Edwin Mellen Press, (Toronto studies 54), 1990, 504 p.

MÜLLER Denis, *Karl Barth,* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2005, 378 p.

MULLER Richard, « Directions in the Study of Barth's Christology », dans Westminster Theological Journal, vol. 48, n° 1, Spr. 1986, 119-134.

MYERS Benjamin, « Election, Trinity and the History of Jesus », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth,* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 121-137.

NEDER Adam, *Participation in Christ: An Entry into Karl Barth's* Church Dogmatics, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, 135 p.

-, « History in Harmony: Karl Barth on the Hypostatic Union », dans ANDERSON Clifford B. and MCCORMACK Bruce L., *Karl Barth and American Evangelicalism,* Grand Rapids, Eerdmans, 2011, p. 148-176.

NIMMO Paul T., « Karl Barth and the Election-Trinity Debate: A Pneumatological View », dans DEMPSEY Michael T. (éd.), *Trinity and Election in Contemporary Theology,* Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 162-181.

OH Peter S., *Karl Barth's Trinitarian Theology. A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation.* New York, T and T Clark, 2006, 180 p.

PALMA Robert J., *Karl Barth's Theology of Culture: The Freedom of Culture for the Praise of God*, Allison Park, Pickwick Publications, 1983, 122 p.

PATTERSON Patrick, « Chalcedon's Apprentice: Karl Barth and the Twentieth-Century Critique of Classical Christology », dans Toronto Journal of Theology, vol. 16, n° 2 Fall, 2000, p. 193-216.

PFLEIDERER Georg, *Karl Barths praktische Theologie: Zu Genese und Kontext eines pardigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 2000, 496 p.

PIETZ Hans Wilhelm, *Das Drama des Bundes. Die dramatische denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, 112 p.

PIGEAUD OLIVIER, « Karl Barth contre les religions ? », dans Études Théologiques et religieuses, vol. 72, n° 1, 1997 ; p. 121-124.

PRENTER Regin, « Karl Barth's Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in luthericher Beleuchtung », dans *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*, Aarhus, Forlaget Aros, p. 28-115.

PRICE Daniel J., *Karl Barth's Anthropology in Light of Modern Thought,* Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 322 p.

RAE Murray, « The Spatiality of God », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 70-86.

RENDTORFF Trutz, « L'autonomie absolue de Dieu. Pour comprendre la théologie de Barth et ses conséquences », dans GISEL Pierre, *Karl Barth. Genèse et réception de sa pensée*, (Lieux Théologiques, 11), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 221- 245.

ROGERS Eugene F. Jr., « The Eclipse of the Spirit in Karl Barth », dans MCDOWELL John C. et HIGTON Mike (éd.), *Conversing with Barth*, Hampshire, Ashgate, 2004, 173-190.

ROSATO Philip J., *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edimbourg, T and T Clark, 1981, 228 p.

SCHEPERS Maurice B., « The Work of the Holy Spirit: Karl Barth on the Nature of the Church », dans Theological Studies, vol. 23, n° 4, 1962, p. 625-636.

SCHWEITZER Don, « Karl Barth's Critique of Classical Theism », dans Toronto Journal of Theology, vol. 18, n° 2, p. 231-244.

SHULTS LeRon F., « Constitutive Relationality in Anthropology and Trinity: The Shaping of the *Imago Dei* Doctrine in Barth and Pannenberg », dans Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 39, n°3, 1997, p. 304-322.

SMAIL Thomas A., « The Doctrine of the Holy Spirit », dans THOMPSON John (éd.), *Theology beyond Christendom: Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886,* Eugene, Pickwick Publications, 1986, p. 87-110.

SMITH Aaron T., « God's Self-Specification: His Being Is His Election », dans Scottish Journal of Theology, vol. 62, n° 1, 2009, p. 1-25.

SNYDER Dale N., *Karl Barth's Struggle with Anthropocentric Theology,* The Hague, Wattez, 1966, 223 p.

SO Damon, « The Missionary Journey of the Son of God into the Far Country: A Paradigm of the Holistic Gospel Developed from the Theology of Karl Barth », dans Transformation, vol. 23, n° 3, 2006, p. 130-142.

-, *Jesus Revelation of his Father: Narrative-Conceptual Study of Trinity with Special Reference to Karl Barth,* Bletchley, Paternoster, 2006, 348 p.

SPIECKERMANN Ingrid, *Gotteserkenntnis: Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1985, 236 p.

STANLEY Timothy, *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger,* London, SCM Press, 2010, 275 p.

STEEN Marc, « Jürgen Moltmann's Critical Reception of Karl Barth Theopaschitism », dans Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law, vol. 64, n° 4, 1991, p. 278-311.

SYKES Stephan (éd.), *Karl Barth: Studies of His Theological Method*, Oxford, Clarendon, 1979, 204 p.

TAYLOR Iain, « In Defense of Karl Barth's Doctrine of the Trinity », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 5, n° 1, 2003, p. 33-46.

THOMPSON John, « Humanity of God in the Theology of Karl Barth », dans Scottish Journal of Theology, vol. 29, n° 3, 1976, p. 249-269.

-, *Christ in Perspective: Christological Perspectives in the Theology of Karl Barth,* Eerdmans, Saint Andrew Press, 1978, 202 p.

-, « On the Trinity », dans THOMPSON John (éd.), *Theology beyond Christendom: Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886,* Eugene, Pickwick Publications, 1986, p. 13-32.

-, Recension de WALDROP Charles T., *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character,* Berlin, Walter de Gruyter, 1984, 265 p., dans Scottish Journal of Theology, vol. 39, n° 1, 1986, p. 121-123.

-, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth,* Eugene, Pickwick Publications, 1991, 211 p.

THOMPSON John (éd.), *Theology beyond Christendom: Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886,* Eugene, Pickwick Publications, 1986, 350 p.

TOLLIDAY Phillip, « Obedience and Subordination in Barth's Trinity », dans HABETS Myk et TOLLIDAY Phillip (dir.), *Trinitarian Theology after Barth,* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011, p. 138-160.

TORRANCE Alan J., *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description an Human Participation. With Special reference to Volume One of Karl Barth's* Chruch Dogmatics, Edinburgh, T and T Clark, 1996, 388 p.

-, « The Trinity », dans *The Cambridge Companion to Karl Barth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 72-91.

TORRANCE Thomas F., *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology 1910-1931,* London, T and T Clark, (2e éd.) 2004, 232 p. (1ère édition date de 1962).

-, « Karl Barth and Patristic Theology », dans THOMPSON John (éd.), *Theology beyond Christendom: Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886,* Eugene, Pickwick Publications, 1986, p. 213-239.

VAHANIAN Gabriel, « Karl Barth as Theologian of Culture », dans Union Seminary Quarterly Review, vol. 28, n°1, 1972, p. 37-49.

VAN DER KOOI Cornelis, *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God: A Diptych,* Leiden, Koninklijke Brill NV, 2005, 478 p.

VAN DRIEL Edwin Christiaan, « Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ », dans Scottish Journal of Theology, vol. 60, n° 1, 2007, p. 45-61.

-, *Incarnation Anyway. Arguments for Supralapsarian Christology*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 194 p.

VAN LOON Hans, « Karl Barth und Chalkedon », dans Zeitschrift für Dialektiche Theologie, vol. 19, n° 2, 2003, p. 162-182.

VEITCH John, « Revelation and religion in the Theology of Karl Barth », dans Scottish Journal of Theology, vol. 24, n° 1, 1971, p. 1-22.

VOGEL Manfred H., « The Barth-Feuerbach Confrontation », dans The Harvard Theological Review, vol. 59, n° 1, 1966, p. 27-52.

VISSER'T HOOFT Willem A., « Karl Barth and the Ecumenical Movement », dans The Ecumenical Review, vol. 32, n°2, 1980, p. 129-151.

WALDROP Charles T., « Karl Barth's Concept of the Divinity of Jesus Christ », dans The Harvard Theological Review, Vol. 74, n° 3, 1981, p. 241-263.

-, *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character,* Berlin, Walter de Gruyter, 1984, 265 p.

WEBER Joseph C., « Feuerbach, Barth and Theological Methodology », dans The Journal of Religion, vol. 46, n° 1, 1, 1966, p. 24-36.

-, « Karl Barth and the Historical Jesus », dans Journal of Bible and Religion, vol. 32, n° 4, 1964, p. 350-354.

WEBER Otto, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein Einführender Bericht*, Neukirche-Vlyun, Neukirchener Verlag, 1950, 167 p. (Tr.fr. : *La dogmatique de Karl Barth. Introduction et analyse*, Genève, Labor et Fides, 1954, 238 p.)

WEBSTER John, *Barth's Ethics of Reconciliation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 238 p.

-, *Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought,* London, T and T Clark, 1998, 223 p.

-, *Karl Barth*, London, Continuum, 2004 (deuxième édition), 181 p.

WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 307 p.

WELKER Michael, « Karl Barth: From Fighter Against the "Roman Heresy" to Leading Thinker for the Ecumenical Movement », dans Scottish Journal of Theology, vol. 57; n° 4, 2004, p. 434-450.

WIDMER Gilbert, « L'homme créé à l'image de Dieu chez Calvin et Barth », dans HOLDEREGGER Adrian (éd.), *De dignitate hominis :Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira à l'occasion de son 65è anniversaire*, Freiburg, Universitätsverlag, 1987, p. 219-237.

WILLIAMS Rowan, « Barth on the Triune God », dans HIGTON Mike (dir.) *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2008, p. 106-149.

WILLIS W. Waite, Jr., *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity: The Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism*, Atlanta, Scholars Press, 1987, 239 p.

WRIGHT Terry J., « Witnessing Christians from Karl Barth's Perspective », dans Evangelical Quarterly, vol. 73, n° 3, 2003, p. 239-255.

2.2- Autres ouvrages

ALTHAUS P., « Kenosis, *dogmatische* », dans Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschft, dritte völlig, neu bearbeitete Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959, p. 1244-1246.

ALTIZER Thomas, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, 1966, 157 p.

ASKANI Hans-Christoph, « Dieu », dans BIRMELÉ André, BÜHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel et KAENNEL Lucie (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 430-457.

BADDELEY Mark, « The Trinity and Subordinationism: A Response to Kevin Giles », dans Reformed theological Review, vol. 63, 2004, p. 29-42.

BAILLIE Donald McPherson, *God was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, 240 p.

BALTHASAR Hans Urs von, « "Crucifixus etiam pro nobis". Le mystère de la "substitution" » dans Communio (Revue Catholique Internationale), vol. V, n° 1, 1980, p. 52-62.

-, *Was dürfen wir hoffen ?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, 130 p.

-, *Theodramatik. Band III, die Handlung,* Einsiedeln, Johanes Verlag, 1980, 475 p. Traduction française: *La dramatique divine. III. L'Action,* Namur, Culture et Vérité, 1990, 477 p.

-, *Theodramatik. Band IV, das Endspiel,* Einsiedeln, Johanes Verlag, 1983, 483 p. Traduction française: *La dramatique divine. IV. Le Dénouement,* Namur, Culture et Vérité, 1993, 481 p.

BERDER Michel, « Le miracle chez Meier : Méthodologie et bilan. Y a-t-il une "théologie du miracle" ? », dans Recherches de Science Religieuse, vol. 97, n° 3, 2009, p. 331-352.

BIRMELÉ André, BÜHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel et KAENNEL Lucie (éd.), *Introduction à la théologie systématique,* Genève, Labor et Fides, 2008, 622 p.

BOBRINSKOY Boris, *Le mystère de la Trinité,* Paris, Cerf, 2003, 331 p.

BOSC Jean, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ,* Genève, Labor et Fides, 1957, 143 p.

BOUILLARD Henri, *Vérité du christianisme,* Paris, Desclée de Brouwer, 1989, 416 p.

BOULGAKOV Serge, *Du Verbe incarné,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, 386 p.

BOULNOIS Olivier, « Dieu. Théologie médiévale », dans *Dictionnaire critique de théologie,* éd. par LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, Paris, PUF, p. 392-394.

BOURGINE Benoît, « L'évangile selon Adam », dans Revue Théologique de Louvain, vol. 37, n° 4, 2006, p. 361-378.

BRASNETT Bertrand, *The Suffering of the Impassible God,* London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, 175 p.

BRITO Emilio, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis.* Paris, Beauchesne, 1983, 696 p.

-, « Kénose », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 2007, p. 754-757.

BRUNNER Emil, *Die Christliche lehre von Gott. Dogmatik, Band I,* Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 391 p. (tr. fr. : *La doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique, tome premier,* Genève, Labor et Fides, 1964, 376 p.).

CANTALAMESSA Raniero, « Cristo "immagine di Dio" Le Tradizioni patristiche su Colossei 1, 15 », Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, vol. 16, 1980, p.345-380.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate* V, (Sources Chrétiennes 278), Paris, Cerf, 2006, 278 p.

CONGAR Yves, « Kénose : Théologique », dans Catholicisme, Hier aujourd'hui et demain, tome sixième, Paris, Letouzey et Ané, 1967, p. 1402-1403.

-, *Je crois en l'Esprit Saint,* Paris, Cerf, (3e édition) 2002, 876 p.

CORMIER Philippe, *Généalogie de Personne,* Paris, Criterion, 1994, 239 p.

CROUZEL Henri, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Aubier, Paris, 1956, 287 p.

-, « La passion de l'impassible », dans *L'homme devant Dieu : Exégèse et patristique,* Paris, Aubier, 1963, p ; 269-280.

DALEY Brian E., « Apocatastase », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 2007, p. 88-90.

DOCKWILLER Philippe, *Le temps du Christ,* (Cogitatio Fidei, 280), Paris, Cerf, 2011, 356 p.

DURAND Emmanuel, *La Périchorèse des personnes divines : Immanence mutuelle, réciprocité et communion,* (Cogitatio Fidei, 243), Paris, Cerf, 2005, 416 p.

-, *Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire,* (Cogitatio Fidei, 267), Paris, Cerf, 2008, 300 p.

-, *L'offre universelle du salut en Christ,* (Cogitatio Fidei, 285), Paris, Cerf, 2012, 435 p.

DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle,* (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, 320 p.

-, *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle,* (Cogitatio Fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, 352 p.

EMERY Gilles, « L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la "souffrance de Dieu" », dans Nova et Vetera, vol. 74, n° 1, 1999, p. 5-37.

-, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Cerf, 2004, 513 p.

FANTINO Jacques, « Circumincession », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 2007, p. 275.

FEDOU Michel, *La Sagesse et le Monde : le Christ d'Origène,* (Jésus et Jésus-Christ 64), Paris, Desclée, 1995, 450 p.

-, « La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, p. 59-73.

FIDDES Paul S., *The Creative Suffering of God*, Oxford University Press, 1992, 296 p.

GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, Lethielleux, 1976, 222 p.

GARRIGUES Jean-Miguel, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioquisme et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa mission,* (Cogitatio Fidei, 276), Paris, Cerf, 2011, 245 p.

GAVRILYUK Paul L., « God's Impassible Suffering in the Flesh : The Promise of Paradoxical Christology », dans KEATING James and WHITE Thomas Joseph (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids, 2009, p. 127-149.

GILES Kevin, *The Trinity and Subordination: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate*, Downers Grove (Illinois), Inter Varsity Press, 2002, 282 p.

-, *Jesus and the Father: Modern Evangelicals Reinvent the Doctrine of the Trinity*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2006, 320 p.

-, « Response to Michael Bird and Shilaker: the Son is not Eternal Subordinated in Authority to the Father », dans Trinity Journal, Vol. 30, n° 2, fall 2009, p. 237-256.

GISEL Pierre, *Le Christ de Calvin*, (Jésus et Jésus-Christ 44), Paris, Desclée, 2009 (2ème édition, corrigée), 235 p.

GONNET Dominique, *Dieu aussi connait la souffrance*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, 122 p.

GOUNELLE André, « Extra Calvinisticum », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 546-547.

GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, (Cogitatio Fidei, 230), nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 2003, 798 p.

GUNTON Colin, *The Promise of Trinitarian Theology*, London, T and T Clark, (3rd edition) 2006, 220 p.

HADOT Jean, « Les théologies de la mort de Dieu », dans Problème d'Histoire du Christianisme, vol. 2, 1971-1972, 1973, p. 39-64.

HAMILTON William, *The New Essence of Christianity*, New York, Association Press, (revised edition), 1966, 162 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques : La science de la logique* I, Paris, Vrin, 1970, 650 p.

HEIDEGGER Martin, « Einleitung zu : "Was ist Metaphysik?", dans *Gesamtausgabe, Wegmarken, 1- Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 363-383.

HENDRY George S., « The Freedom of God in the Theology of Karl Barth », dans Scottish Journal of Theology, vol. 31, n° 3, 1978, p. 229-244.

HENRY P., « Kénose », dans Supplément au Dictionnaire de la Bible, fascicule XXIV Kalt-Langdon, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 7-161.

HENSLEY Jeffrey, « Trinity and Freedom: a Response to Molnar », dans Scottish Journal of Theology, vol. 61, n° 1, p. 83-95, 2008.

HODGSON Leonard, *The Doctrine of the Trinity*, New York, Charles Scribner's Sons, 1944, 237 p.

HOLZER Vincent, « La kénose christologique dans la pensée de Hans Urs von Balthasar. Une kénose christologique étendue à l'être de Dieu », dans Théophilyon, Revue des Facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon, t. IX, vol. 1, 2004, p. 207-236.

-, « Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Hans Urs von Balthasar », dans Revue des Sciences Religieuses, vol. 79, n° 2, 2005, p. 249-278.

-, « Théologie de la croix et doctrine trinitaire. Contribution à une théologie négative christologique : Une autre analogie » dans Revue Théologique de Louvain, vol. 38, 2007, p. 153-186.

-, *Le Dieu Trinité dans l'histoire : Le différend théologique Balthasar-Rahner*, (Cogitatio Fidei, 190), Paris, Cerf, 2007, 476 p.

-, « Doctrine trinitaire et "Theologia Crucis". Origine et mutations contemporaines d'une théologie trinitaire de la Croix », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e^ siècle*, (Cogitatio Fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 129-157.

HÜTTER Reinhard, *The Bound to be Free: Evangelical Catholic Engagement in Ecclesiology, Ethics, and Ecumenism*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, 313 p.

JENSON Robert W., *Systematic Theology, volume 1: The Triune God*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 244 p.

-, *The Triune Identity. God According to the Gospel*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002, (1ère édition 1982), 191, p.

JÜNGEL Eberhard, *Dieu mystère du monde : Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, t. 1 et 2, (Cogitatio Fidei, 116-117), Paris, Cerf, 1997, 657 p.

KASPER Walter, *Jésus le Christ*, (Cogitatio Fidei, 88), Paris, Cerf, 2004 (6° édition), 421p.

-, *Le Dieu des Chrétiens*, (Cogitatio Fidei, 128), nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1996, 480 p.

KEATING James and WHITE Thomas Joseph (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human suffering*, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids, 2009, 357 p.

KÜNG Hans, *Incarnation de Dieu : Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, 1973, 716 p.

LACOSTE Jean-Yves, « Dieu. Réformation et théologie moderne », dans *Dictionnaire critique de théologie*, éd. par LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, Paris, PUF, p. 394-397.

-, « Dieu. Théologie Contemporaine », dans *Dictionnaire critique de théologie*, éd. par LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, Paris, PUF, p. 397-399.

LACUGNA Catherine Mowry, *God for Us: The Trinity & Christian Life*, New York, Harper One, 1993, 434 p.

LETHAM Robert, *The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship*, New Jersey, P. & R., 2004, 551 p.

LETELLIER J., « Le Logos chez Origène », dans Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques, vol. 75, n° 4, 1991, p. 587-612.

LIENHARD Marc, *Au cœur de la foi de Luther Jésus-Christ*, (Jésus et Jésus-Christ 48), Paris, Desclée, 1991, 351 p.

LOSSKY Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, 252 p.

MARION Jean-Luc, « La “fin de la métaphysique” comme possibilité », dans CARON Maxence, *Heidegger,* Paris, Cerf, (Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie), 2006, p. 11-38.

MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe, de l’âge d’or à l’Atlantide,* Paris, PUF, 2002, 328 p.

MCDONNELL Kilian, « A Trinitarian Theology of the Holy Spirit? », dans Theological Studies, vol. 46, n° 2, 1985, p. 191-227.

MEIER John P., *Un certain Juif, Jésus. Les données de l’histoire. I. Les sources, les origines, les dates.* Paris, Cerf, 2005, 496 p. ; *II. La parole et les gestes.* Paris, Cerf, 2005, 1330 p. ; *III. Attachements, affrontements, ruptures,* Paris, Cerf, 2006, 739 p. ; *IV. La loi et l’amour.* Paris, Cerf, 2009, 743 p.

MERLIN N., « kénose », dans Dictionnaire de Théologie Catholique, tome huitième, deuxième partie, Paris, Letouzey et Ané, 1925, p. 2339-2350.

MEUNIER Bernard (dir.), *La personne et le christianisme ancien,* (Patrimoines Christianisme) Paris, Cerf, 2006, 360 p.

MISKOTTE Hermannus Heiko, « Das Leiden ist in Gott », dans WELKER Michael (dir.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch « Der Gekreuzigte Gott »*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1979, p. 74-93

MOINGT Joseph, *Dieu qui vient à l’homme : Du deuil au dévoilement de Dieu,* t. 1, (Cogitatio Fidei, 222), Paris, Cerf, 2002, 562 p.

-, *Dieu qui vient à l’homme : De l’apparition à la naissance de Dieu,* t. 2, vol 1, (Cogitatio Fidei, 245), Paris, Cerf, 2005, 245 p.

MOLTMANN Jürgen, *Der Gekreuzigte Gott,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1972, 320 p. Traduction : *Le Dieu Crucifié : La croix du Christ fondement et critique de la foi chrétienne,* (Cogitatio Fidei, 80), Paris, Cerf, 1999, (troisième édition), 392 p.

-, « Gesichtspunkt der Kreuzestheologie heute », dans Evangelische Theologie, vol. 33, 1973, p. 346-366.

-, « Antwort auf die Kritik an “Der Gekreuzigte Gott” », dans WELKER Michael (éd.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch « Der Gekreuzigte Gott »*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1979, p. 165-190.

-, *Trinité et Royaume de Dieu : contributions au traité de Dieu,* (Cogitatio Fidei, 123), Paris, Cerf, 1984, 285 p.

O'LEARY Joseph S., *Christianisme et philosophie chez Origène*, (Philosophie et Théologie), Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, 248 p.

ORIGÈNE, *Homélies sur Ézéchiel*, (Sources Chrétiennes 352), Paris, Cerf, 1989, 526 p.

-, *Commentaire sur saint Jean*, livres I-V, (Sources Chrétiennes 120 bis) Paris, Cerf, 1996, tome I, 420 p.

PANNENBERG Wolfhart, *Grundzüge der christologie*, Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus Gerd Mohn, 1964, 431 p. (Trad. fr.) : *Esquisse d'une christologie,* (Cogitatio Fidei, 62), Paris, Cerf, 1971, 544 p.

-, « Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre », dans *Grundfragen Systematischer Theologie*, Band 2, Göttingen, Vandenhoek et Ruprecht, 1980, p. 96-111. (Trad. fr.) : « Subjectivité de Dieu et doctrine de la Trinité », dans *Hegel et la théologie contemporaine »*, Neuchâtel, 1977, p. 171-189.

-, *Systematische theologie*, Band 1, Göttingen, Vandenhoek et Ruprecht, 1988, 515 p. (Trad. fr. : *Théologie systématique*, (Cogitatio Fidei, 268), Paris, Cerf, 2008, 587 p.)

PRESTIGE G. L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, 1955, 254 p.

RAHNER Karl, *Ecrits théologiques*, t. I, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 186 p.

-, *Ecrits théologiques*, t. VIII, Paris, Desclée de Brouwer,

-, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris., Éditions du Cerf, 1999, 143 p.

RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu : Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, (Cogitatio Fidei, 256), Paris, Cerf, 2007, 429 p.

-, « L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire, chez Wolfhart Pannenberg », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^{e} siècle*, (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, p. 286-300.

ROGERS Eugene F. Jr., *After the Spirit: A Constructive Pneumatology from Resources outside the Modern West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 251 p.

SANDERS Fred, *The Image of the Immanent Trinity: Rahner's Rule and the Theological Interpretation of Scripture*, New York, Peter Lang 2005, 206 p.

SESBOÜÉ Bernard et MEUNIER Bernard, *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV^e siècle,* Paris, Les Editions du Cerf, 1993, 240 p.

SESBOÜÉ Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'église,* (Jésus et Jésus-Christ 17), Paris, Desclée, 2000, (édition revue, corrigée et mise à jour), 284 p.

-, *Tout récapituler dans le Christ : Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon,* (Jésus et Jésus-Christ 80), Paris, Desclée, 2000, 231 p.

-, « Appropriation », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 2007, p. 99.

SPIDLIK T., « Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au concile de Nicée II », dans Studia Patristica XXIII, Leuven, Peters Press, 1989, p. 74-86.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi,* Paris, Edition du Seuil, 1998, 720 p.

THEOBALD Christoph, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle,* (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, p.33-58.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolicus,* traduction de Sender J., introduction et notes de Bardy G., (Sources Chrétiennes 20), Cerf, Paris, 1948, 285 p.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* Paris, Le Cerf, tome 4, 1986, 765 p.

TILLIETTE Xavier, « L'exinanition du Christ : théologies de la kénose », dans Les Quatre Fleuves, vol. 4, 1975, p. 48-60.

-, *Le Christ de la philosophie,* (Cogitatio Fidei, 155), Paris, Cerf, 1990, 293.

VAHANIAN Gabriel, *The death of God: The culture of our post-christian era,* New York, Braziller, 1961, 253 p.

VAN BUREN Paul, *The Secular Meaning of the Gospel,* New York, Macmillan Co., 1963, 205 p.

VARILLON François, *La souffrance de Dieu,* Paris, Le Centurion, 1975, 115 p.

VUILLEUMIER Pierre, « Platon et le schème du miroir », dans Revue de Philosophie Ancienne, vol. 16, n° 2, 1998, p. 3-47.

WEBSTER John, « Kenotische Christologie », dans Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft, vierte völlig, neu bearbeitete Auflage, Tübingen, Mohr/Siebeck, 2001, p. 929-931.

-, *Confessing God: Essays in Christian Dogmatics II,* Edimbourg, T and T Clark, 2005, 233 p.

WEEDMAN Marc, « The Spirit in the Church: The Universal Christ, Particular Spirit and Christian Unity », dans International Journal of Systematic Theology, vol. 11, n° 3, 2009, 347-364.

WELKER Michael (éd.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch « Der Gekreuzigte Gott »*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1979, 192 p.

WILLIAMS Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 378 p.

-, « Balthasar and Difference », dans HIGTON Mike (dir.) *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2008, p. 77-85.

WILLIS E. David, *Calvin Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology,* Leiden, E. J. Brill, 1966, 164 p.

WOLINSKI Joseph, « Dieu. Théologie patristique », dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, p. 389-392.

YAMAMOTO KEN, « Il prend notre place et il nous fait place. Une contribution au débat actuel sur la mort du christ comme *Stellvertretung* », dans Revue Théologique de Louvain, vol. 43, 2012, p. 383-404.

ZAHRNT Heinz, *Aux prises avec Dieu : La théologie protestante au XX^e^ siècle*, (Bibliothèque Œcuménique 5), Paris, Cerf, 1969, 496 p.

-, *Gott kann nicht sterben : Wieder die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*, München, Piper Verlag, 1970, 325 p. (Trad. fr. : *Dieu ne peut pas mourir: Contre les fausses alternatives dans l'Eglise et dans la société,* Paris,Le Cerf, 1971, 286 p.

LISTE DES SIGLES

BJ *Bible de Jérusalem*

DCT *Dictionnaire Critique de Théologie*

KD *Kirchliche Dogmatik*

RGG *Die Religion in Gechichte und in Gegenwart*

RSR *Recherches de Science Religieuse*

ST *Somme Théologique*

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 3
REMERCIEMENT 7
INTRODUCTION 9
PREMIÈRE PARTIE 15
LA RELATION PÈRE-FILS : 15
LE FONDEMENT DE LA RÉCONCILIATION 15
CHAPITRE PREMIER 15
IDENTITÉ DE DIEU 15
1.1. L'idée classique de Dieu 16
1.1.1. Vue générale 16
1.1.2. Analyses théologiques 21
1.1.3. Renouveau christologique et trinitaire 24
1.2. Le Dieu de Barth 28
1.2.1. Dieu en Jésus-Christ 28
1.2.2. Être et agir 32
1.2.3. Être et histoire 34
1.3. Le dieu idole 37
1.3.1. L'« être suprême » 37
1.3.2. Le dieu des grandeurs 39
1.3.3. Le dieu inerte 41
Conclusion 42
DEUXIÈME CHAPITRE 47
L'AGIR DE DIEU 47
2.1. Le devenir chair de Dieu 47
2.1.1. Incarnation et abaissement 47
2.1.2. Obéissance et humilité 53
2.1.3. Le Dieu des hauteurs et des bassesses 59
2.1.4. Le problème de la kénose 63
2.2. La Passion de Dieu 69
2.2.1. La croix de Dieu 69
2.2.2. La souffrance de Dieu 73
2.2.3. La mort de Dieu 77
2.3. La résurrection de Dieu 80
2.3.1. La révélation de la révélation 80
2.3.2. L'agir du Père 83
2.3.3. Périchorèse et appropriation 88
Conclusion 91
TROISIÈME CHAPITRE 95
LE DIEU DE L'HOMME 95
3.1. Dieu *avec* et *pour* l'homme 95
3.1.1. Dieu et l'homme 95
3.1.2. Le partenaire de l'homme 101
3.1.3. Solidarité et substitution 104
3.2. Le choix de Dieu 111
3.2.1. La grâce de Dieu 111
3.2.2. Entre liberté et nécessité 115
3.2.3. L'amour de Dieu 119

3.3. Le débat actuel ... 124
Conclusion ... 133

DEUXIÈME PARTIE ... 135

L'UNION FILS DE DIEU-FILS DE L'HOMME : ... 135

LE CONTENU DE LA RÉCONCILIATION ... 135

QUATRIÈME CHAPITRE ... 137
L'UNITÉ DU FILS ... 137
4.1. Chalcédoine : un attachement inconditionnel ... 137
4.1.1. Vrai Dieu, vrai homme ... 137
4.1.2. Facticité de l'union ... 141
4.1.3. Entre Antioche et Alexandrie ... 145
4.2. Chalcédoine : une nouvelle interprétation ... 149
4.2.1. La sortie du statisme ... 149
4.2.2. L'union comme histoire ... 152
4.2.3. La Vie de la Parole de Dieu ... 158
4.3. Une christologie dialectique ... 165
4.3.1. Abaissement et élévation ... 165
4.3.2. *Extra calvinisticum* et double prédestination ... 169
Conclusion ... 173
CINQUIÈME CHAPITRE ... 175
LE FILS DE L'HOMME ... 175
5.1. L'homme Royal ... 176
5.1.1. L'humanité du Fils ... 176
5.1.2. L'homme Jésus ... 180
5.1.3. L'homme véritable et l'homme élevé ... 186
5.2. Le témoin véridique ... 188
5.2.1. Jésus et son Père ... 188
5.2.2. La croix de Jésus ... 192
5.2.3. L'homme caché ... 197
5.3. L'éternité du Fils de l'homme ... 200
5.3.1. La pré-existence de l'homme Jésus ... 200
5.3.2. Éternité et temps ... 206
Conclusion ... 212

TROISIÈME PARTIE ... 215

LA RELATION FILS-MONDE : ... 215

L'HORIZON DE LA RÉCONCILIATION ... 215

SIXIÈME CHAPITRE ... 217
CHRIST *EN* NOUS ... 217
6.1. Le salut de Dieu ... 217
6.1.1. Histoire de Dieu, histoire du monde ... 217
6.1.2- À l'image de Dieu ... 220
6.1.3. Tout récapituler en Christ ... 225
6.2. Le salut pour le monde ... 231
6.2.1. Christ pour le monde ... 231
6.2.2. Le péché du monde ... 238
6.2.3. L'importance du monde ... 244
Conclusion ... 249
SEPTIÈME CHAPITRE ... 251
NOUS *EN* CHRIST ... 251
7.1. Identité en Christ ... 252
7.1.1. Le corps du Christ ... 252

7.1.2. Le service de la communauté....256
7.1.3. L'union au Christ....260
7.2. En partenariat avec Dieu....262
7.2.1. Le partenaire du Christ....262
7.2.2. Le partenaire de Dieu....265
7.2.3. Entre élévation et réalité....268
Conclusion....271
HUITIÈME CHAPITRE....273
LA TRINITÉ....273
8.1. Le Saint-Esprit....273
8.1.1. La force d'unir....273
8.1.2. L'Esprit *ad extra*, l'Esprit *ad intra*....280
8.1.3. Une timide présence....287
8.2. Trinité immanente et Trinité économique....294
8.2.1. Entre « correspondance » et « identification »....294
8.2.2. Résurrection, Pentecôte et Parousie....299
8.2.3. Le « paradoxe » trinitaire....302
Conclusion....305
CONCLUSION GÉNÉRALE....307
1. RÉCAPITULATION ANALYTIQUE....307
2. BILAN DES DÉBATS....311
3. L'APORIE ET SON « DÉPASSEMENT »....314
BIBLIOGRAPHIE....317
1. SOURCES....317
1.1- L'œuvre étudiée....317
1.2- Œuvres de Karl Barth....318
1.2- Ouvrages de références....319
2- TRAVAUX....319
2.1- Publications sur Karl Barth....319
2.2- Autres ouvrages....336
LISTE DES SIGLES....347
TABLE DES MATIÈRES....349