

LA THEOLOGIE TRINITAIRE DE KARL BARTH : QUELS DEPLACEMENTS DE KD I A KD IV ?

La réflexion théologique du XX^e siècle s'est réappropriée la pensée de la Trinité, qu'une longue léthargie avait rendue insignifiante. Karl Barth occupe une place singulière dans ce renouveau. Pour évaluer correctement sa contribution, il convient de rappeler les facteurs lointains ou proches qui ont conduit à la marginalisation de la doctrine trinitaire : une logique et un langage triadologiques émancipés du texte de la révélation, l'essence et l'unité divines posées avant toute considération de la trinité des personnes, un enseignement trinitaire isolé des autres secteurs de la dogmatique ; à ces facteurs de déséquilibre, le théisme et l'athéisme modernes ont mêlé leurs effets : la doctrine chrétienne de Dieu, absorbée par l'urgence apologétique, est attirée sur un terrain qui l'éloigne davantage du trésor de sa réflexion trinitaire. Le résultat est stigmatisé par Barth en ces mots :

Cette divinité neutre, cette divinité pure et vide, avec sa prétention à être le divin authentique, est le chef-d'œuvre trompeur bien connu d'un "monothéisme" abstrait qui, à l'apogée du développement de toutes les religions païennes, de toutes les mythologies et philosophies, a coutume de se moquer des hommes au plus haut point¹.

L'hiver ne s'achève qu'au milieu du XX^e siècle ; les décennies suivantes ne seront pas de trop pour recouvrer les dimensions du précieux héritage. S'interroger sur la contribution propre de Karl Barth à ce nouveau printemps ne consiste pas à édifier la statue du commandeur ; il s'agit avant tout d'identifier les présupposés qui ont remis la Trinité au centre du débat théologique. Le chantier s'ouvre avec le choix audacieux de Barth consistant à poser la doctrine trinitaire au principe de la *Dogmatique ecclésiale* (*Kirchliche Dogmatik*, abrég. KD). Mais on ne saurait en rester là. Pour apprécier la cohérence et la fécondité d'une telle détermination, il convient de suivre jusqu'à son terme le mouvement de la pensée trinitaire en KD.

Dans l'étude qui suit, on se propose de placer en regard le moment initial et le moment terminal, la première (KD I) et la quatrième partie (KD IV), de manière à saisir les déplacements de la triadologie barthienne à l'échelle du voyage au long cours que représente la *Kirchliche Dogmatik*. La première partie, publiée en 1932, expose la doctrine de la Parole de Dieu à titre de prolégomènes ; elle présente la doctrine trinitaire comme l'idée directrice du discours dogmatique. La quatrième partie sur la doctrine la réconciliation, publiée pour l'essentiel entre 1953 et 1959², aborde la triadologie à l'occasion du déploiement de la christologie ; de son propre mouvement, l'enseignement sur le Christ conduit dans le domaine anthropologique avec la question du péché, du salut, de l'Église, de l'existence chrétienne et enfin de l'éthique, de sorte que KD IV correspond selon le mot Jüngel à une « grande récapitulation et à une révision de toute sa théologie »³. Notre étude est donc limitée : la doctrine de Dieu (KD II) avec sa révision géniale de la doctrine de l'élection, ainsi que la doctrine de la création (KD III) sont laissées hors champ. Pour autant l'objectif fixé peut être

¹ KD IV/1, 222 = D fasc. 17, 214.

² Il s'agit des trois premiers tomes écrits entre 1951 et 1961. Suivront en 1967 le quatrième tome (Le baptême, fondement de la vie chrétienne) et l'éthique spéciale de la réconciliation publiée de manière posthume en 1976 à partir des cours des années 1959-1961.

³ Eberhard JÜNGEL, *La vie et l'œuvre de Karl Barth*, in P. GISEL (éd.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 59.

atteint dans la mesure où la christologie et la sotériologie de la quatrième partie offrent une matière suffisamment significative pour rejoindre les axes de la triadologie barthienne : une réflexion de nouveau enracinée dans le récit biblique, par là rendue à l'histoire de la révélation et au langage de ses témoins, et devenant une dimension intégrante, transversale, et en fin de compte décisive de l'intelligence du dogme chrétien. L'évolution de la triadologie de Karl Barth de KD I à KD IV peut être repérée à travers quatre thèses, qui seront énoncées et commentées⁴.

Thèse 1 : Les choix concernant la doctrine trinitaire sont maintenus tout au long de la KD. Si une évolution se fait jour, elle s'opère sur le fond d'une continuité fondamentale entre KD I et KD IV. La révélation comme racine de la triadologie, la dialectique entre Trinité immanente et Trinité économique comme axe de la doctrine de Dieu, le concept de « mode d'être » préféré à celui de « personne » pour qualifier le Père, le Fils et l'Esprit : autant d'options ratifiées à plusieurs décennies d'intervalle.

La décision initiale de considérer la révélation comme racine de la triadologie est maintenue. En KD I la construction a paru à de nombreux critiques quelque peu artificielle : Barth propose de considérer la Trinité en fonction de la distinction entre révélateur (le Père), révélation (le Fils) et révélé (l'Esprit), c'est-à-dire respectivement comme réponse à la question de savoir « qui se révèle » (le sujet, le Père), « comment il se révèle » (l'action révélatrice, le Fils), et « ce qu'il révèle » (l'être révélé, l'Esprit). La révélation est alors triplement déterminée :

C'est [Dieu] qui se révèle. C'est par lui-même qu'il se révèle. C'est lui-même qu'il révèle⁵.

En réalité, Barth ne déduit pas la triadologie de l'analyse du concept de révélation. Il entend correspondre le plus fidèlement possible à la structure de la révélation attestée dans les Écritures. Le même positionnement se retrouve dans la quatrième partie : les développements théologiques suivent pas à pas des notes de théologie biblique qui jouent manifestement le rôle d'inspiration et de fondation. En KD I, il avance la possibilité d'une distinction en Dieu à partir de deux notions prégnantes dans l'AT : le nom de Dieu et l'alliance⁶. La connaissance du mystère de Dieu à travers la révélation de son nom et l'action divine qui tisse des liens historiques font vivre au peuple de l'alliance une authentique expérience de Dieu dans laquelle s'esquisse la distinction entre ce que Dieu est dans son mystère inaccessible et le mode sous lequel il vient aux siens « encore une fois Dieu mais autrement » (*anders noch einmal Gott*) ; paradoxalement, le mode de révélation renvoie au secret du mystère en le laissant intact. C'est par les deux mêmes notions bibliques du nom et de l'alliance que Barth introduira KD IV. Une analyse du nom de « Dieu-avec-nous », Emmanuel, enclenche le propos dogmatique introductif au thème de la réconciliation (§57.1). Le cadre global de l'alliance est ensuite posé comme « présupposition de la réconciliation » (§57.2), qui correspond elle-même à « l'accomplissement de l'alliance brisée » (§57.3). Le nom de Jésus Christ est principe de connaissance du message évangélique et l'existence dans laquelle il

⁴ Nous renvoyons à l'excellent état de la question de la triadologie de KD I dans l'article d'Emmanuel DURAND, « Trinité immanente » et « Trinité économique » selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement (*Aufhebung*) dans RSPT 90 (2006) 453-478.

⁵ KD I/1, 312 = D fasc. 2, 2. Les traductions françaises sont amendées quand il paraît utile de correspondre plus littéralement à l'original.

⁶ KD I/1, 334-337 = D fasc. 2, 23-24.

accomplit l'alliance conduit à lier définitivement l'être, la vie et l'agir de Dieu à notre être, notre vie et notre agir.

Le lien maintenu tout au long de la KD entre exégèse et dogmatique est remarquable ; la place qu'il accorde à l'AT ne l'est pas moins. En accord avec l'herméneutique théologique la plus traditionnelle la vérité sur le Dieu de l'alliance est à chercher selon lui « dans le Nouveau Testament étroitement lié à l'Ancien, c'est-à-dire en Jésus Christ lui-même »⁷, en lequel la prophétie (*Weissagung*) et l'accomplissement (*Erfüllung*) apparaissent inséparables. L'interprétation du Nouveau Testament exige que l'on écoute en même temps l'Ancien comme son authentique commentaire⁸. L'herméneutique dogmatique est étroitement dépendante de son herméneutique biblique : il est important de voir qu'il s'agit d'un choix relevant de sa théologie fondamentale. Barth adopte ce qu'il appelle une « théologie de la révélation » (*Theologie der Offenbarung*) pour laquelle la révélation réelle de Dieu représente l'unique possibilité de connaître Dieu :

Il ne saurait être question, en effet, de commencer par examiner les conditions qui devraient être remplies en nous et en Dieu pour que sa révélation puisse nous atteindre, ni de rechercher ensuite si la révélation qui correspond à ces conditions nous atteint réellement⁹.

On reconnaît là l'objet des *preambula fidei* que Barth balaie d'un revers de la main dans son allergie à toute théologie naturelle. S'il a manifestement tort de renoncer à parler « d'une autre tâche de la théologie à côté de celle consistant à expliquer la révélation de Dieu »¹⁰, les motifs doivent être entendus :

Dans ce genre de réflexion, on se place pour ainsi dire au milieu entre Dieu et l'homme, en s'imaginant avec suffisance d'une part que l'homme sait ce que Dieu peut et doit faire, et d'autre part que ce même homme sait ce qui lui est nécessaire et approprié pour que la révélation puisse devenir événement entre lui et nous. Le caractère imaginaire et suffisant de cette réflexion se trahira à coup sûr lorsque notre prétendue connaissance de nos propres besoins et possibilités s'offrira ouvertement ou secrètement comme le cadre et la mesure de notre prétendue connaissance des possibilités, voire des nécessités divines¹¹.

Si elle croit en savoir trop, la théologie risque de précéder le texte de la révélation au lieu de le suivre, et par là de ne pas entendre jusqu'au bout l'inouï de la Parole. La force du point de vue barthien, en dépit de ses faiblesses, c'est de prendre au sérieux, tel quel, le chemin que Dieu emprunte pour venir à nous, afin de rendre la raison théologique entièrement réceptive à l'étonnement que ce chemin suscite. Rechercher Dieu en son « lieu natal », selon les termes d'A. Gesché, c'est croiser la pertinence de la phénoménologie en s'enquérant de « l'intelligibilité de "la chose" dans le lieu même où elle se donne et comment elle s'y donne »¹². Cette résolution détermine une forme de pensée (*Denkform*) qui épouse les

⁷ KD IV/1, 193 = D fasc. 17, 185.

⁸ KD IV/1, 183 = D fasc. 17, 176.

⁹ KD I/2, 3 = D fasc. 3, 3.

¹⁰ KD II/1, 142 = D fasc. 6, 128.

¹¹ KD I/2, 4 = D fasc. 3, 3-4.

¹² Adolphe GESCHÉ, *Dieu*, t. 3, *Dieu pour penser*, Paris, Cerf, 1994, p. 14.

coordonnées d'une « herméneutique de la facticité »¹³, par laquelle la théologie barthienne choisit de toujours recommencer là où Dieu se donne à percevoir et à penser : le fait contingent et indéductible de la révélation. La logique de l'action divine, reflet de l'être et de la vie du Dieu de Jésus Christ, se laisse percevoir dans l'*a posteriori* de son histoire accomplie.

Autre choix auquel Barth demeure fidèle jusqu'en KD IV : le rôle central réservé à la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique dans la triadologie. Sans elle, il devient impossible de rendre compte de la liberté de Dieu dans sa révélation : Dieu n'avait pas besoin de se révéler ; son être ne dépend pas de sa manifestation. Dieu demeure libre jusque dans sa révélation. Sans cette distinction, il devient impossible de comprendre que création, réconciliation et rédemption finale sont coordonnées, non par un lien de nécessité, mais par la libre grâce de Dieu. Tant en KD I qu'en KD IV, la Trinité immanente est le présupposé fondamental de la révélation : elle jouit d'une primauté ontologique sur la Trinité économique. Pour autant, le discours trinitaire n'a d'autre fondement que la Trinité économique, à laquelle il faut reconnaître une précedence épistémologique. Comme dans KD I, on rencontre entre Trinité économique et Trinité immanente un même rapport de fondation et de similitude¹⁴.

Troisième choix maintenu : le concept de « mode d'être » (*Seinsweise*) préféré à celui de « personne »¹⁵. Il s'en explique en KD IV/1 :

Sous les termes de *Père, Fils et Saint Esprit*, il ne faut pas entendre ce à quoi nous pensons par le terme de “personnes” (...), [comme s'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 (...). Le seul nom du Dieu unique est le nom trinitaire de Père, Fils et Saint Esprit. La seule “personnalité” de Dieu, le seul “je” divin qui agit et parle, est le Père, le Fils et l'Esprit (...). La foi chrétienne, la confession chrétienne de la foi a un objet, et non pas trois. Mais cet objet est le Dieu unique dans la répétition de son “je”, de son être divin un et égal, et qui, par conséquent, existe dans trois manières d'être distinctes. 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 Fils¹⁶.

Barth entend épargner à la triadologie la dérive sémantique du terme de « personne » qui, dans son acception moderne, se définit comme un centre autonome de conscience, de liberté et d'action. Attribuer aux personnes divines ce contenu qui revient à les doter d'une personnalité propre rapproche dangereusement du trithéisme. On observe aussi, en confirmation des

¹³ Voir Benoît BOURGINE, *Barth et l'herméneutique de la facticité*, dans Éric GAZIAUX (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito* (Coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 206), Leuven, Peeters, 2007, p. 301-319.

¹⁴ Voir DURAND, « *Trinité immanente* », p. 465.

¹⁵ Voir KD I/1, 374-388 = D fasc. 2, 58-70 ; KD IV/1, 224-225 = D fasc. 17, 216-217. Sur la problématique du retour barthien au vocabulaire des Cappadociens de « mode d'être » préféré à celui de la « personne », voir Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1996, p. 414-417.

¹⁶ KD IV/1, 224 = D fasc. 17, 216.

options posées dès la première partie de la KD, le thème de la répétition¹⁷, ainsi que le caractère essentiellement relationnel et dialogal de la Trinité¹⁸.

Thèse 2 : Les déplacements de la triadologie tiennent pour une part à la progression du plan de la KD qui conduit, avec la quatrième partie, à traiter du centre du message évangélique : la réconciliation en Jésus Christ. Ils dépendent en outre de la conviction s'affirmant toujours plus selon laquelle la divinité de Dieu est à chercher dans son humanité.

Avec la réconciliation qui correspond en KD IV à l'entier déploiement de la christologie, on a affaire selon Barth au centre du message confié à la communauté chrétienne, au cœur de la bonne nouvelle. La réconciliation en Jésus Christ est située entre la création (troisième partie) et les fins dernières (cinquième partie jamais écrite), qui se comportent comme la périphérie à l'égard du noyau central de la doctrine chrétienne. Comme l'indique déjà KD I, la révélation arrive là à un tournant décisif dans lequel, « à la place du nom de Dieu en tant qu'objet invisible de notre représentation, intervient l'existence unique, contingente, corporelle et humaine de l'homme Jésus »¹⁹. En accord avec la première partie, la Trinité immanente est conçue en KD IV comme la « présupposition de la christologie »²⁰. Ce n'est pas le moindre des apports de Barth que de le rappeler. Ce choix est réaffirmé, mais la thématique propre de KD IV lui permet aussi de vérifier à quel point la christologie est « lieu natal » du discours trinitaire, le sol où il peut plonger ses racines avec le plus de sûreté et trouver à se déployer dans ses dernières conséquences. Si la triadologie est le présupposé de la christologie, celle-ci de son côté donne à la triadologie de trouver son expression la plus ample et la plus précise : avec Jésus Christ, la théologie a affaire avec la première et la dernière parole de la révélation.

Depuis que Barth est Barth, c'est-à-dire depuis sa rupture avec la théologie libérale, il est en quête de la divinité de Dieu. Le *Römerbrief* de 1922 est un manifeste de combat contre une anthropologisation de la théologie et en faveur d'une redécouverte de son objet : Dieu dans sa Parole. La conception abstraite d'un Dieu « Tout-Autre qui descend d'en haut verticalement », « point mathématique », « tangente » effleurant le monde, y rend difficilement pensable l'incarnation. Par bonheur en devenant professeur à Göttingen Barth reçoit dès le milieu des années 20 la signification du dogme de Chalcédoine et adopte définitivement au milieu des années 30 un christocentrisme conséquent²¹. C'est un changement d'orientation mais non des *retractationes*, car la quête reste tournée vers Dieu dans sa Parole : « Bien comprise, la divinité de Dieu inclut son humanité », dans la mesure où « la divinité du Dieu vivant n'a de signification et de force que dans le contexte de son histoire et de son dialogue avec l'homme et ainsi dans sa relation avec lui »²². Barth peut même dans son ultime semestre de cours à Bâle qualifier ce positionnement en terme de « théo-anthropologie » (*Theanthropologie*)²³.

¹⁷ Emmanuel DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion* (coll. *Cogitatio Fidei*, 243), préface par Vincent HOLZER. Paris, Cerf, 2005, p. 66-68.

¹⁸ Voir DURAND, « Trinité immanente », p. ???.

¹⁹ KD I/I, 336 = D fasc. 2, 24.

²⁰ KD I/1, 179 = D fasc. 1, 167.

²¹ Voir Bruce Lindley MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, 1995.

²² Karl BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zurich, 1956, p. 10 (ID., *L'humanité de Dieu*, trad. Jacques de SENARCLENS, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 19-20).

²³ Karl BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, Munich/Hambourg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, p. 15 (ID., *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. RYSER, Genève, 1962, p. 13).

Le centre concret de la révélation est l'humanité historique de Jésus Christ ; la christologie y trouve son axe en KD IV. À rebours du théisme qui déduit Dieu (*theos*) à partir du divin (*theion*), Barth cherche une définition spécifiquement chrétienne de Dieu à partir de l'humanité historique du Christ, qui seul fait voir la divinité du Dieu de l'Évangile. Il s'agit de « connaître le divin dans l'humain » (*im Menschlichen das Göttliche zu erkennen*), c'est-à-dire « là où il est question d'une histoire humaine – précisément dans l'événement de cette histoire, précisément sur le chemin de l'homme Jésus, dans sa nature humaine donc »²⁴. On est loin de la divinité neutre, générale et vide d'un monothéisme abstrait. Il écrit en KD IV/1 :

Pour savoir *qui* est le seul vrai Dieu et *ce qu'il* est, c'est-à-dire ce qu'est son essence comme Dieu et donc, quelle est sa divinité, sa « nature divine », laquelle est aussi la nature de Jésus Christ, s'il est bien vrai Dieu, nous avons à le déduire à partir du fait qu'il est aussi en tant que tel vrai *homme* et donc participant de la nature *humaine*, à partir de son devenir-humain (*Menschwerdung*), de son devenir-chair (*Fleischwerdung*) et à partir de ce qu'il a fait et souffert comme homme dans la chair. Car – disons-le clairement : le miroir dans lequel on peut reconnaître et où est reconnu qu'il est *Dieu* et d'essence *divine*, c'est son devenir-*chair* et son existence dans la *chair*²⁵.

Thèse 3 : Le déplacement majeur de la triadologie s'opère à la faveur d'un approfondissement de l'historicité concrète de l'événement de la réconciliation en Jésus Christ. L'obéissance de Jésus manifeste la nature de la relation entre le Père et Fils (KD IV/1) ; le lien qui unit Jésus à ses disciples révèle l'Esprit comme l'unité du Père et du Fils (KD IV/2).

Comme la thèse précédente le laisse entendre, KD IV correspond à une intensification de la prise en compte de l'historicité concrète de la révélation²⁶. L'affirmation selon laquelle « la révélation est toujours dans la Bible une histoire entre Dieu et certains humains »²⁷ est bien présente à la première partie, mais dans la quatrième, elle devient l'axiome d'une véritable *triadologie narrative* : l'identité trinitaire de Dieu est cherchée dans une lecture approfondie de l'histoire évangélique ; l'exposé trinitaire suit pas à pas le *récit* de l'événement christologique de la réconciliation, dans laquelle Dieu répète l'histoire de sa vie propre. L'ensemble de KD IV est inscrit dans un double mouvement narratif : d'une part, l'abaissement du Fils, le chemin du Fils à l'étranger, l'expatriation loin du Père dans la région du péché pour notre salut et, d'autre part, l'élévation de l'homme Jésus, le retour du Fils de

²⁴ « ... wo es menschliche Geschichte ist – genau im Geschehen dieser Geschichte, genau im Weg des Menschen Jesus in seinem menschlichen Wesen also » ; KD IV/2, 105 = D fasc. 20, 99. Le problème signalé par Emmanuel Durand sur une certaine dévalorisation de l'humanité n'est sans doute pas entièrement résolu, voir DURAND, « Trinité immanente », p. ??? . Il faut cependant tenir compte de ce que, pour lui, « le fondement réel et la quintessence de la réalité sacramentelle de sa révélation est l'existence de la *nature humaine de Jésus Christ* » (KD II/1, 58 = D fasc. 6, 52). L'économie sacramentelle repose chez Barth sur l'humanité de Jésus Christ. Son union avec la Parole éternelle fait de cette créature le paradigme de l'objectivité secondaire de Dieu qui constitue la révélation ; l'humanité de Jésus Christ assure la réalité, mais aussi la continuité des signes dans l'histoire, la « continuité sacramentelle » en direction du passé (Israël) et de l'avenir (Église). En tant que créature, le « premier sacrement » est promesse pour l'entière création : la créature peut devenir temple, organe, signe de Dieu ; et si Dieu en dispose, il peut sur le fondement de ce premier sacrement se servir de l'objectivité d'autres créatures pour témoigner de sa propre objectivité.

²⁵ KD IV/1, 193 = D fasc. 17, 186.

²⁶ Benoît BOURGINE, « La théo-logique de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité » dans *Revue Theologique de Louvain* 34 (2003) 281-305.

²⁷ KD I/1, 314 = D fasc. 2, 4.

l'homme dans la patrie. En arrière-fond une double résonance scripturaire de portée narrative s'impose : celle de la parabole du fils prodigue (pour le schéma exitus/reditus) et celle de l'hymne aux Philippiens (avec le schéma abaissement/ exaltation). Barth inscrit la triadologie de KD IV à l'intérieur de cette trame narrative. Pour se laisser dire ce qu'est la divinité de Dieu, il faut en chercher le contenu « dans le Nouveau Testament considéré dans son rapport avec l'Ancien, c'est-à-dire en Jésus Christ lui-même »²⁸.

Conformément à ce choix, la catégorie d'*histoire* devient la modalité privilégiée de la correspondance entre Trinité économique et Trinité immanente, sans que la catégorie de l'être disparaisse pour autant. À travers l'histoire de la réconciliation, le Dieu trinitaire dévoile l'histoire dans laquelle il est le Dieu Père, Fils et Esprit, l'histoire dans laquelle il est vivant, le mouvement de sa vie propre ; en vivant son histoire comme une histoire du monde, il nous donne de participer dès ici-bas à l'histoire dans laquelle il est Dieu.

Et son parler, son faire et son opération au dehors consiste en ce qu'il fait participer le monde créé par lui et l'homme à cette histoire dans laquelle il est Dieu²⁹.

Si dans cet événement Dieu fait participer le monde, l'humanité à l'histoire de la vie intérieure de sa divinité, au mouvement dans lequel il est depuis l'éternité et pour l'éternité le Père, le Fils et l'Esprit saint et ainsi l'unique vrai Dieu, si Dieu fait ainsi participer le monde à son propre être, cela implique nécessairement la participation de Dieu à l'être du monde et donc que sa *propre* histoire se déroule désormais comme une histoire du *monde*, soumise à tout ce que comporte de tare et de danger une histoire du monde³⁰.

Voilà pourquoi on peut parler d'une identité narrative du Dieu trinitaire plus sûrement en KD IV qu'en KD I³¹. Je voudrais le montrer à partir des deux développements trinitaires les plus conséquents de KD IV : le premier se trouve dans la section sur l'obéissance du Fils de Dieu au premier tome (§59.1)³² et le second dans la section sur l'élévation du Fils de l'homme (§64.4) au deuxième tome³³. Dans le premier il cherche les coordonnées de la divinité du Fils, dans le second celles de la divinité de l'Esprit, au plus près de la narration néotestamentaire. Par là Barth est fidèle à ses prémisses : la divinité de Dieu est à chercher dans le récit évangélique de l'histoire de Jésus Christ.

1. L'obéissance de Jésus manifeste la nature de la relation entre le Père et Fils. Le premier tome de KD IV saisit l'événement de la réconciliation sous l'angle de l'abaissement du Fils de Dieu, de son expatriation et de sa kénose. « Le chemin du Fils de Dieu à l'étranger » (§59.1) correspond à un chemin d'obéissance et de souffrance, préfiguré dans l'histoire de l'alliance avec Israël. L'originalité de Barth est d'associer à ce moment d'humiliation, non pas l'humanité de Jésus Christ, mais sa divinité. Plutôt que de mettre Dieu à l'abri de l'humiliation, il demande comment la possibilité de cet abaissement est fondée dans l'essence de Dieu :

²⁸ KD IV/1, 193 = D fasc. 17, 185.

²⁹ KD IV/1, 222 = D fasc. 17, 214.

³⁰ KD IV/1, 236 = D fasc. 17, 227.

³¹ Un essai l'envisage à l'échelle de KD I : Ina MÄHRINGER, *Der Beitrag von Karl Barths trinitarischer Grammatik zur Herausbildung einer narrativen Identität* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, 854), Francfort, Peter Lang, 2007.

³² Voir en particulier KD IV/1, 193-231 = D fasc. 17, 185-222.

³³ Voir KD IV/2, 372-422 = D. fasc. 20, 354-403.

Il est conforme à sa *grâce* souveraine qu'il veuille être et est au milieu de nous dans l'humilité notre Dieu, Dieu pour nous. Mais c'est en tant que Dieu, tel qu'il est en lui-même, dans les dernières profondeurs de sa *divinité* qu'il nous témoigne une telle grâce, qu'il est humble parmi nous, notre Dieu, Dieu pour nous. 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 unique qui fut de toute éternité et qui sera éternellement³⁴.

Il ne s'agit pas de chercher le paradoxe pour le paradoxe : il y va de notre salut. Si ce n'est pas Dieu lui-même qui vient en Jésus Christ, et Dieu tel qu'il est dans sa nature profonde, le monde n'est pas sauvé. Le subordinationisme comme le modalisme sont deux manières d'esquiver le scandale du Verbe fait chair, c'est-à-dire de la venue de Dieu parmi nous, en personne et tel qu'il est. Dieu agit certes par grâce au milieu de nous, mais il ne devient pas pour autant un autre Dieu. Barth fonde donc sa démarche triadologique sur un principe sotériologique :

La vérité et la réalité de notre réconciliation dépendent de ce qu'il soit ainsi et non autrement. Celui qui réconcilie le monde avec Dieu doit être le Dieu unique lui-même dans sa vraie divinité. Sinon le monde n'aurait jamais été réconcilié avec Dieu³⁵.

Le paradoxe doit être affronté jusqu'au bout.

L'*humilité* dans laquelle [Dieu] habite et agit en Jésus Christ ne lui est pas étranger, mais lui est propre³⁶.

L'événement de l'*obéissance* appartient à la vie interne de Dieu³⁷.

En s'identifiant avec l'humble obéissance de Jésus de Nazareth, Dieu n'agit pas en contradiction avec sa nature divine, il agit seulement « en contradiction avec toutes les rêveries humaines sur la nature divine »³⁸. Voilà pourquoi il importe de chercher à comprendre comment l'humilité et l'obéissance de Jésus Christ correspondent à la nature divine, c'est-à-dire à la liberté de son amour.

Conformément à la précedence épistémologique de la Trinité économique, Barth commence par ce qu'il appelle « le moment externe du mystère de la divinité de Jésus Christ » : l'obéissance concrète de Jésus dans le monde telle qu'elle est attestée par l'Écriture. Il aborde ensuite « le moment interne » du mystère de cette divinité, à savoir ce que cette obéissance dévoile de la vie de Dieu ; ce qui correspond en fait au « premier moment », en vertu de la primauté ontologique de la Trinité immanente.

Or si Dieu est en Christ, si c'est l'œuvre propre de Dieu qui s'accomplit dans ce que fait l'homme Jésus, alors le caractère de dessaisissement et d'abaissement de Jésus Christ ne peut, comme acte d'*obéissance*, être étranger à Dieu lui-même. Nous avons, au contraire, à reconnaître l'autre aspect, l'aspect intérieur du mystère de la nature divine du Christ et donc de la nature du seul vrai *Dieu* dans le fait qu'il est lui-même aussi capable et libre d'être *obéissant*³⁹.

³⁴ KD IV/1, 211 = D fasc. 17, 203.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ KD IV/1, 210 = D fasc. 17, 203.

³⁷ KD IV/1, 219 = D fasc. 17, 211.

³⁸ KD IV/1, 217 = D fasc. 17, 209.

³⁹ KD IV/1, 211 = D fasc. 17, 203.

Une dialectique entre moment externe et moment interne du mystère de la divinité du Christ s'établit comme principe de correspondance entre Trinité économique et Trinité immanente. L'obéissance de Jésus à son Père manifeste que :

Le Dieu unique est en lui-même un *premier* auquel on obéit et un *autre* qui obéit – loin de l'interdire, son unité divine consiste précisément en cela⁴⁰.

L'unité de Dieu laisse place à l'altérité : elle est l'unité d'un vis-à-vis, l'unité de l'un avec l'autre, l'unité d'un premier et d'un second, d'un haut et d'un bas. L'unité divine est donc tout à fait singulière « ouverte, libre et mobile »⁴¹ ; il s'agit d'une unité « dynamique et non statique, vivante et non morte »⁴². La vie divine est « existence comme coexistence » (*Existenz als Koexistenz*), et comme tel condition de possibilité de la coexistence entre Créateur et créature. La différence entre Père et Fils relève d'un ordonnancement (*Ordnung*), non d'une inégalité.

Le Dieu un est en fait selon une égale divinité soi et aussi un autre, c'est-à-dire un premier et un second, l'un qui règne et requiert en souveraineté et l'autre qui obéit en humilité. Le Dieu un est celui-ci et celui-là. Et poursuivons aussitôt : il est celui-ci et celui-là sans division ni différenciation, mais en parfaite unité et égalité, parce qu'il est aussi un troisième, encore une fois en parfaite unité et égalité : le Dieu qui approuve sa divinité une et égale à travers ses deux premières manières d'être, à partir d'elles et en elles, le Dieu qui, en tant qu'il est soi et un autre, vient corroborer, confirmer sa communion avec lui-même. Il est donc, en vertu de cette troisième manière d'être, sans séparation ni contradiction dans les deux premières : en chacune, il est Dieu tout *entier*. De nouveau en vertu de cette troisième manière d'être, il est Dieu (...) dans le jeu et dans l'histoire de ces relations⁴³.

Le Père et le Fils opèrent dans le temps ce qu'ils vivent comme relation éternelle.

Celui qui, par une semblable *obéissance*, est l'image parfaite du Dieu *souverain*, est – à la différence de tous les hommes et de toutes les créatures – 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 accomplit à sa manière, celle du Fils, une *soumission* divine, comme l'autre accomplit à sa manière, celle du Père, la *souveraineté* divine. Le Fils en tant qu'il se *soumet* est dans l'*humilité* ce que le Père en tant qu'il *ordonne* est dans la *majesté* ; le Fils est dans le *déroulement* (dans l'obéissance !) ce que le Père est à l'*origine* (...) Il y a plus : dans son humilité et sa soumission 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 mouvement d'obéissance (...) le générateur éternel n'est pas sans celui est engendré de toute éternité. C'est dire aussi que le Fils n'est pas sans le Père⁴⁴.

L'histoire de la réconciliation raconte un salut trinitaire par essence. Dieu dans la distinction de ses modes d'être réalise le salut en répétant dans le monde le mouvement de sa propre vie :

Dieu, dans sa manière d'être caractérisée par l'obéissance et l'humilité, devient lui-même homme parmi les hommes et pour eux. La relation intradivine entre celui qui règne et ordonne en souveraineté et celui qui obéit dans l'humilité devient identique, dans

⁴⁰ KD IV/1, 219 = D fasc. 17, 211-212.

⁴¹ KD IV/1, 221 = D fasc. 17, 213.

⁴² *Ibid.*

⁴³ KD IV/1, 222 = D fasc. 17, 213-214.

⁴⁴ KD IV/1, 228-229 = D fasc. 17, 220-221.

l'œuvre de la réconciliation du monde avec Dieu, à la relation de nature si différente entre Dieu et l'une de ses créatures, un homme⁴⁵.

L'histoire de Jésus Christ est véritablement le lieu du dépassement (*Aufhebung*) de la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique.

2. Passons à présent au deuxième tome de KD IV : le retour de l'homme royal ou encore l'élévation du Fils de l'homme. Ce deuxième aspect de la christologie est mis en relation avec l'humanité du Christ. Le développement trinitaire intervient dans le cadre d'une réflexion transitoire destinée à établir la légitimité de passer de la christologie à l'anthropologie. Le contexte est donc argumentatif.

Une première question : Qu'est-ce qui permet de passer de l'histoire de Jésus à la vie de la communauté chrétienne ? Comment la force de l'existence de l'homme Jésus peut-elle devenir celle de ses disciples ? La réponse est à chercher dans le récit néotestamentaire : l'événement de la Pentecôte désigne l'Esprit Saint comme la force qui communique la puissance de la vie nouvelle.

Jusqu'ici nous avons considéré *l'histoire* qui se produit entre l'existence de l'homme Jésus et celle d'autres hommes, lorsqu'il y a passage, communication, union entre lui et eux, et qu'à la suite de cette communication, il y a lieu de tenir compte, non seulement de la réalité de Jésus-Christ, mais aussi de la réalité de sa communauté, les chrétiens. C'est pourquoi nous avons dû parler du Saint Esprit en disant qu'il est l'autorévélation de *l'homme Jésus*, en montrant qu'il est la force par laquelle l'homme Jésus s'ouvre lui-même à d'autres hommes et les ouvre eux-mêmes à lui, comment il se lie à eux et les lie à lui (...). L'effusion du Saint Esprit, en tant qu'elle est l'action de sa résurrection, de sa vie en sa mort et dans le dépassement de sa mort, et par conséquent l'événement de son autocommunication (« Je vis et vous vivrez aussi », Jn 14,19), telle a été la réponse que nous avons donnée sous l'égide du NT à ce problème historique⁴⁶.

La pragmatique de l'histoire du salut fournit la réponse, mais elle est incomplète tant que cette histoire n'est pas replacée sous la lumière de l'idée chrétienne de Dieu qui en provient. Il faut montrer comment l'Esprit Saint est la force divine de médiation entre le Christ et les chrétiens d'une manière conforme à son œuvre éternelle dans la Trinité. D'un côté, l'on doit apprendre de l'histoire du salut *qui est Dieu* dans l'unité et la distinction de ses trois modes d'être ; c'est la première étape. Mais d'un autre côté, la pensée chrétienne de Dieu, c'est-à-dire la doctrine trinitaire, permet seule de comprendre dans toute sa profondeur cette *histoire du salut* comme participation des fidèles à l'histoire dans laquelle Dieu répète sa propre vie en leur faveur ; la dogmatique ne peut se dispenser de cette deuxième étape si elle veut fonder le salut dans la profondeur du mystère de Dieu⁴⁷.

La divinité de l'Esprit est saisie dans le rapport de correspondance entre ce qu'elle opère entre Jésus et les siens d'une part, et son opération dans la Trinité immanente d'autre part. L'histoire des relations entre l'homme Jésus et les autres humains apparaît au niveau de l'histoire humaine « sous la forme propre de la *distance* et du *vis-à-vis*, de la *rencontre* et du *partenariat* »⁴⁸. Ce moment extérieur de la divinité doit être aperçu depuis le moment intérieur de sa vie propre : la distance, le vis-à-vis, la rencontre et le partenariat entre lui et le monde reflètent la différenciation du Père et du Fils, tandis que le passage, la médiation, la

⁴⁵ KD IV/1, 222 = D fasc. 17, 214.

⁴⁶ KD IV/2, 372 = D fasc. 20, 354-355.

⁴⁷ KD IV/2, 374-375 = D fasc. 20, 357-358

⁴⁸ KD IV/2, 382 = D fasc. 20, 364.

communication et l'histoire de l'alliance avec l'homme reflètent l'acte de sa propre vie éternelle, l'unification du Père et du Fils dans l'Esprit. Dieu agit et se révèle comme celui qu'il est en lui-même, en confirmation de l'amour dans lequel il est Dieu. L'histoire, qui se produit en plein milieu de l'histoire humaine terrestre entre Jésus Christ et nous, est ainsi la correspondance de la vie même de Dieu, son automanifestation.

« Dieu lui-même agit comme pour sa cause la plus propre, quand, dans l'Esprit saint, il se place au centre entre l'homme Jésus et les autres humains »⁴⁹, de sorte que l'Esprit saint ne peut plus être pensé comme ce "tiers magique" qui les unit. Dieu s'y révèle tel qu'il est et non sous un masque, comme le Dieu *vivant* qui connaît dans sa propre vie, sous une forme éternelle, le problème de la distance et du vis-à-vis, de la rencontre et du partenariat, en tant qu'il est Père et Fils. Si Dieu est deux fois lui-même dans le Père et le Fils, cette différenciation est vécue comme la plus intime relation, dans le face-à-face de l'amour, car ce qui se trouve en Dieu c'est avant tout le passage (*Übergang*) dans cette distance, la médiation (*Vermittlung*) dans ce vis-à-vis, la communication (*Kommunikation*) dans cette rencontre, l'histoire (*Geschichte*) dans ce partenariat.

Une deuxième question est alors posée. Elle porte sur l'énigme de l'existence de Jésus Christ abaissé puis élevé, qui s'énonce comme un paradoxe, le paradoxe de la servitude en laquelle il est Seigneur et de la bassesse en laquelle il est l'homme élevé. Là encore Barth prévient qu'il ne faut surtout pas esquiver le paradoxe dont parle le NT et même si par là notre idée de la divinité en serait heurtée. Le paradoxe demande plutôt à être fondé dans la *doxa* de Dieu ; l'énigme se dénoue à partir de la vie trinitaire. Car le chemin d'abaissement que le Fils accepte d'emprunter *pro nobis* reflète la hauteur et profondeur en Dieu *in se*, sous le motif commun de l'amour. La vie humaine du Fils de Dieu témoigne ainsi de la vie de Dieu, en parfaite correspondance :

[Jésus Christ] atteste que l'une et l'autre, la hauteur et la profondeur, sont unies non seulement dans l'amour par lequel Dieu veut se charger de l'humain et s'en charge effectivement, mais d'abord dans l'amour *éternel* par lequel le Père aime le Fils et le Fils aime le Père, et qu'elles ont ainsi dans cet amour éternel leur fondement éternel⁵⁰.

L'Esprit saint est la puissance du témoignage que le Fils de Dieu porte dans sa vie humaine :

Il est le *saint* Esprit, l'Esprit de la *vérité*, parce qu'il éclaire la vie de l'homme Jésus comme étant la vie du Fils avec le Père, la vie du Père avec le Fils, parce qu'il éclaire, dans sa *nécessité*, la contradiction régissant cette vie comme étant la contradiction qui est *d'abord* résolue en *Dieu*, parce qu'elle s'ouvre dans sa volonté et qu'elle est aussi *surmontée* dans sa volonté⁵¹.

L'Esprit ne se contente pas de placer devant l'énigme de l'existence de Jésus Christ; il en dévoile le fondement éternel dans la gloire de Dieu, c'est-à-dire dans le mystère de la liberté du Père et du Fils.

On retiendra au terme de ces développements un concept singulier de la triadologie barthienne : Dieu est essentiellement *histoire en partenariat* (*Geschichte in Partnerschaft*). Dans l'histoire de sa vie propre, Dieu a toujours été partenaire (*Partner*), le Père pour le Fils

⁴⁹ KD IV/2, 383 = D fasc. 20, 365.

⁵⁰ KD IV/2, 393 = D fasc. 20, 374-375.

⁵¹ KD IV/2, 393 = D fasc. 20, 375.

et le Fils pour le Père dans l'unité de l'Esprit saint qui procède d'eux. Voilà selon lui une définition capable de penser Dieu comme le *Vivant*, dans la mesure où elle permet de comprendre l'unité divine en incluant pluralité, liberté, mouvement et relation. Elle marque le tournant narratif de sa triadologie : délaissant des analogies plus statiques⁵², Barth articule Trinité immanente et Trinité économique en fonction d'une intrication des histoires, celle du partenariat en Dieu et celle du partenariat de l'alliance. La participation à Dieu, autre nom du salut, trouve ainsi une formulation dynamique :

... en ne nous abandonnant pas à nous-mêmes, en ne se refusant pas à nous mais en se révélant et en agissant comme notre *partenaire* (...) Dieu est avant tout fidèle à lui-même, il agit et se révèle tel qu'il est en 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 réellement à Dieu lui-même, à sa vie trinitaire⁵³.

Thèse 4 : La résurrection du Crucifié, en tant qu'elle est la forme primordiale de la révélation, devient la pierre angulaire du discours trinitaire.

La doctrine trinitaire de la première partie de la KD s'appuie volontiers sur les notions et les formulations traditionnelles de la dogmatique, comme le symbole de Nicée-Constantinople⁵⁴. La tonalité s'en ressent. On notera en particulier la polarisation de la christologie de KD I sur l'incarnation (*Fleischwerdung des Wortes*)⁵⁵. La parole de Jn 1,14 (« Le Verbe s'est fait chair ») et le concile de Chalcédoine y jouent un rôle clef. En KD IV, le centre de gravité de la triadologie s'est déplacé : le mystère pascal est le mystère christologique et sotériologique par excellence. La triadologie est toujours ancrée sur la révélation, mais en KD IV la résurrection du Christ devient le paradigme de la révélation.

Dans la première partie, la séquence : dévoilement, voilement et communication de Dieu dans la révélation est associée respectivement au Fils comme capacité de « prendre figure » concrète (le dévoilement dans la résurrection), au Père comme capacité de demeurer sujet dans la révélation (le voilement du Vendredi Saint) et à l'Esprit comme liberté de se communiquer à tel ou tel humain particulier (la communication de la Pentecôte). Dans la quatrième partie, la résurrection du Crucifié est la forme originaire de la révélation.

C'est en particulier le cas dans les réflexions transitoires entre christologie et anthropologie, présentes en chacun des trois tomes de KD IV⁵⁶. Le titre de ces considérations trahit une préoccupation trinitaire : le verdict du Père (§ 59.3), les directives du Fils (§64.4) et la promesse de l'Esprit (§69.4). Ces longs développements argumentatifs affrontent la

⁵² Voir DURAND, « *Trinité immanente* », p. 465 les quatre couples : modèle/reproduction, origine/procession, connaissance/parole, volonté/décision ; on peut les comparer avec les déterminations plus dynamiques de KD IV/2 : passage/distance, médiation/vis-à-vis, communication/rencontre, histoire/parténariat.

⁵³ KD IV/2, 386 = D fasc. 20, 369.

⁵⁴ KD I/1, 444s. = D fasc. 2, 118s.

⁵⁵ Voir « Vrai Dieu et vrai homme » (§5.3) et le « miracle de Noël » (§5.3). A noter aussi cette différence : Croix (IV/1, 270-1) ; résurrection (IV/1, 335). Cf. thèse 326-7 : le Père montre sa seigneurie dans la résurrection, le Fils son obéissance dans la croix. En KD I au contraire la dialectique de dévoilement, voilement et communication associe le Fils à la résurrection : Dieu prend forme en lui, le Père à la Croix : Dieu reste libre dans sa révélation et la Pentecôte à l'Esprit.

⁵⁶ § 59.3 : le verdict du Père ; 64.4 : les directives du Fils ; 69.4 : la promesse de l'Esprit.

question de l'abominable fossé de Lessing au cœur de la crise de la christologie moderne, déchirée entre histoire et foi, passé et présent, être et signification⁵⁷. Barth répond à ces questions critiques de la christologie en argumentant à partir de la connexité entre mort et résurrection du Christ⁵⁸. La démonstration aboutit à l'affirmation d'un au-delà de la mort pour les disciples du ressuscité :

Dans la résurrection de Jésus Christ, *sa* vie et, avec elle, *leur* vie est devenue réalité *au-delà* de la mort : « Parce que je vis, vous *vivrez aussi* » (Jn 14,19).

Dans un mouvement allant *crescendo* du premier au troisième tome de KD IV, la résurrection est l'événement trinitaire par excellence qui fonde, comme tel, l'universalité du salut et la consistance eschatologique de la temporalité chrétienne.

Dans le premier tome, la résurrection est saisie comme l'acte de fidélité du Père pour son Fils.

En étant une libre action de la grâce divine, [la résurrection] 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 place⁵⁹.

Aperçue sous cet angle, la résurrection manifeste la nature de la relation du Père au Fils ; elle est la parole décisive de la christologie puisqu'en elle se révèle et se réalise pleinement le don gratuit du Père qu'il nous fait en son Fils :

L'événement de l'histoire [de la résurrection] couronne et révèle l'obéissance du Fils ainsi que la grâce et la miséricorde du Père accordées à travers lui et en lui à tous les hommes⁶⁰.

La résurrection fait ainsi de l'œuvre du Fils une œuvre éternelle (Luther). La communauté chrétienne vit de cette actualité, elle qui procède du Ressuscité et va au-devant de lui.

Dans le passage correspondant du second tome intitulé « les directives du Fils », la résurrection est l'événement qui crée un lien ontologique entre Jésus Christ et les autres hommes, chrétiens actifs ou virtuels. La résurrection est en effet source d'une situation nouvelle pour tous les hommes, elle est l'origine d'une liberté nouvelle. L'universalité du salut chrétien est ici fondée sur la force de la résurrection, et la résurrection comprise comme événement trinitaire. En effet, entre l'existence de l'homme royal et l'existence de la communauté chrétienne, il y a l'Esprit Saint qui communique la puissance de la résurrection. Cette « pragmatique de Dieu » n'est pas qu'une histoire parmi d'autres, elle est une histoire de portée universelle.

⁵⁷ Sur ces antinomies qui mettent en crise la christologie et le rôle de la triadologie pour les dénouer, voir Christoph Schwöbel, *Christology and Trinitarian Thought* dans ID. (éd.), *Trinitarian Theology Today*. Édimbourg, T&T Clark, 1995, p. 113-146.

⁵⁸ Voir Bertold KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten : der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971.

⁵⁹ KD IV/1, 336-337 = D fasc. 17, 322.

⁶⁰ KD IV/1, 368 = D fasc. 17, 352.

Dans le passage correspondant au troisième tome intitulé « la promesse de l'Esprit », la résurrection est considérée comme forme originelle de l'autorévélation, l'événement ultime qui permet de rendre compte du ministère prophétique de l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. La résurrection est parousie. Le NT ne connaît qu'un seul retour du Christ mais sous trois formes. L'unique événement de la parousie se produit respectivement dans sa forme originelle à Pâques, dans une forme intermédiaire avec la venue de l'Esprit, dans une forme finale avec le retour en gloire et le jugement général. Pâques n'en demeure pas moins « la forme originelle et fondamentale (*Ur- und Grundgestalt*) de la venue de Jésus Christ »⁶¹. Quant à la forme intermédiaire, la promesse de l'Esprit, elle n'est pas qu'une forme au rabais de la parousie :

« Si la promesse de l'Esprit est, non pas la seule forme, mais la seconde forme, la forme intermédiaire de la prophétie de Jésus Christ, il reste que, dans cette promesse, la prophétie de Jésus Christ est aussi la proclamation *intégrale* de *tout* l'amour de Dieu et de *tout* le salut de l'homme (...). L'Esprit est l'Esprit de Jésus Christ et par conséquent du Père, et donc, sans réserve ni restriction, l'Esprit de Dieu »⁶².

Or la promesse de l'Esprit n'est pas seulement adressée aux chrétiens qui « se sont réveillés du sommeil, sont sortis de leurs rêves, pour accéder à la connaissance, à la confession de foi et à la liberté qui leur permettent d'être et d'exister comme chrétiens »⁶³. L'Esprit est surtout promis aux non-chrétiens en ce temps du combat entre lumière et ténèbres jusqu'à Dieu soit tout en tous :

... parce que Jésus Christ est ressuscité, le Saint Esprit leur est promis à eux aussi d'une double manière : pour leur vie éternelle et temporelle (...). Pour eux, pas de fatalité à vivre sans Esprit⁶⁴.

Le propos a dans le troisième tome valeur récapitulative : à partir de la résurrection saisie en clef trinitaire, Barth fonde l'universalité du salut en Jésus Christ et il élabore une eschatologie. Depuis la résurrection du Christ personne n'est plus à l'abri de la grâce destinée à tous ; par cette résurrection l'existence chrétienne est rendue contemporaine de la parousie : la vie nouvelle et éternelle est créée, elle est placée sous la puissance de l'Esprit et tendue vers la remise de toutes choses et de tous au Père.

CONCLUSION

On le voit, Barth ne fait pas qu'initier le renouveau trinitaire, il est aussi à l'origine de l'une de ses réalisations les plus significatives. En conclusion, il paraît utile d'apporter trois précisions. D'une part, l'intelligence de la Trinité dans la KD relève d'un geste authentique théologique : la recherche d'une définition spécifiquement chrétienne de Dieu inspire l'ensemble. D'autre part, la triadologie barthienne sait jouer des divers registres du langage théologique en adoptant tour à tour une modalité narrative, argumentative et spéculative. Enfin, la direction explorée par le théologien suisse suppose une haute idée de la raison théologique.

⁶¹ KD IV/3, 338 = D fasc. 23, 322.

⁶² KD IV/3, 414 = D fasc. 23, 394-395.

⁶³ KD IV/3, 406 = D fasc. 23, 388.

⁶⁴ KD IV/3, 409-410 = D fasc. 23, 390.

La recherche d'une définition spécifiquement chrétienne de Dieu. La doctrine trinitaire permet de guérir la théologie du théïsme qu'il soit mythologique, philosophique ou même théologique. Trop souvent en effet la Tradition a occulté sous l'indistinction des personnes la trinité de Dieu et a ainsi contribué à obscurcir sa véritable unité. De son côté Barth a su critiquer le Dieu de Calvin, notamment dans sa doctrine de l'élection en refusant d'envisager un autre Dieu que le Dieu de Jésus Christ, celui qui s'est déterminé pour ne pas être sans nous mais avec nous. La singularité du Dieu Père, Fils et Saint Esprit est liée dans la KD au caractère contraignant de la révélation : parce qu'elle est le fait du Fils envoyé par le Père, l'histoire du salut en Jésus Christ, en vertu même de sa facticité, n'est pas une histoire parmi d'autres⁶⁵. Dans sa particularité de parole prononcée dans l'histoire de Jésus Christ accomplissant celle d'Israël, l'Évangile annonce un Dieu destiné à tous, un Dieu à nul autre pareil. L'Évangile ne nous autorise donc pas à parler d'un autre Dieu que le Dieu trinitaire, dans sa différence des autres dieux. Comme l'a récemment rappelé Joseph Moingt en s'appuyant sur Barth, la théologie chrétienne des religions ne peut que l'enregistrer⁶⁶. La trinité du Père, du Fils et de l'Esprit confère à l'unité divine du Dieu de Jésus Christ une absolue singularité.

Modalités narrative, argumentative et spéculative de la triadologie. Barth propose une triadologie narrative au sens où l'identité du Dieu trinitaire est étroitement articulée au récit de l'histoire du salut ; la relation constitutive entre Trinité et révélation correspond au rapport d'identification du divin avec le récit de son histoire, en l'occurrence l'histoire de l'alliance ouvrant sur l'histoire de sa vie la plus intime. Le Dieu trinitaire se laisse connaître en tant que sujet raconté. L'identité chrétienne se reçoit, sur son propre chemin d'histoire, d'un partenariat avec l'histoire même du Dieu trinitaire. La temporalité chrétienne est configurée par le récit d'une venue et refigurée par l'expérience d'une attente. À partir de cette triadologie narrative, l'identité et l'eschatologie chrétienne sont trinitairement qualifiées. La triadologie barthienne est argumentative au sens où cette articulation s'appuie sur la dialectique entre Trinité économique et Trinité immanente qui est une dialectique rigoureuse entre pensée chrétienne de Dieu et événement de la réconciliation en Jésus Christ ; elle est spéculative au sens où, à côté des notions reçues de la Tradition, des concepts novateurs sont avancés pour affronter consciemment la difficulté qu'il y a à parler d'un Dieu vivant, du Dieu qui aime dans la liberté et est libre dans son amour – un Dieu donc forcément étonnant. Le langage de la triadologie a besoin de chacun des trois registres respectivement, pour assurer le bien-fondé de ses affirmations, pour affronter les questions dans leur complexité et servir au mieux l'intelligence du mystère trinitaire.

Singularité de la rationalité propre à la théologie. La redécouverte du mystère trinitaire comme « l'alpha et l'oméga de la vérité chrétienne »⁶⁷ est liée à une redécouverte de la singularité du niveau de discours propre à la théologie. C'est le mouvement d'une concentration sur l'objet de la foi chrétienne qui a conduit Barth à considérer la doctrine trinitaire comme une pierre de touche de la dogmatique⁶⁸. Ainsi qu'un auteur a pu l'avancer,

⁶⁵ Voir en KD I/1, 311.337 = D fasc. 2, 1.29 et KD II/1, 52 = D fasc. 6, 47 ; à propos de la Pentecôte : KD IV/2, 373-374 = D fasc. 20, 355-356.

⁶⁶ Voir Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II : *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance* (coll. *Cogitatio Fidei*, 257), Paris, Cerf, 2007, p. 907-1038.

⁶⁷ KD IV/1, 224 = D fasc. 17, 216.

⁶⁸ Ce geste assure l'autonomie relative du théologique à l'égard des autres rationalités et en particulier de la philosophie. Au temps d'une dissolution de la théologie dans une conception positiviste de la raison, le mérite d'un recentrement de la théologie sur son objet lui revient. La

Barth procède à l'inverse de Troeltsch qui cherche à saisir la foi chrétienne en fonction de la culture environnante. Au lieu de cela, Barth part de la « chose même » de la théologie, qui correspond au cœur de la révélation. Au moyen d'une « réduction », au sens phénoménologique de « reconduction à l'essence »⁶⁹, Barth est tout naturellement conduit à la doctrine trinitaire. Sesboué a pu parler du critère de Chalcédoine comme le point d'équilibre d'une théologie chrétienne ; suite à la démonstration barthienne, on pourrait fort bien parler du critère de la triadologie au sens où la confession chrétienne est trinitaire ou n'est pas. Pour le dire de manière passablement abrupte avec les mots mêmes de Barth, seule une théologie qui vit de l'étonnement toujours renouvelé du matin de Pâques, et prend par là en considération le Dieu trinitaire qui y fait signe, peut valablement se distinguer du bavardage⁷⁰.

Benoît Bourguine

médaille a son revers : on ne trouve pas chez lui préoccupation d'une articulation de la théologie à la rationalité évolutive et plurielle de son temps, comme on la rencontre chez un Rahner, un Tillich ou un Ladrière.

⁶⁹ H. J. ADRIAANSE, *Apologétique et anti-apologie dans la théologie protestante allemande au début du XX^e siècle. Le pendant protestant*, in TV 62 (1997) 19-39.

⁷⁰ KD IV/3, 331 = D fasc. 23, 315.