



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

 **UCLouvain**
Faculté de théologie

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
THEOLOGICUM - FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
et

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE THEOLOGIE

Catherine DENIS

L'humain en vis-à-vis

Analogie trinitaire et éthique de la relation homme-femme selon Karl Barth

*Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en théologie en co-tutelle
à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain
et le Theologicum, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut catholique de Paris*

Direction de thèse :
Monsieur le Professeur Philippe BORDEYNE (ICP)
Monsieur le Professeur Benoît BOURGINE (UCLouvain)

Lecteurs :
Monsieur le Professeur Joseph FAMERÉE (UCLouvain)
Madame la Professeure Catherine FINO (ICP)
Madame la Professeure Élisabeth PARMENTIER (UNIGE)

2021

Remerciements

Cette thèse de doctorat est le fruit de plusieurs années de recherche sous la direction des Professeurs Philippe Bordeyne et Benoît Bourguine. Je leur adresse toute ma reconnaissance pour leur accompagnement solide et stimulant qui a permis à ce travail d'aboutir. De Philippe Bordeyne, je garde le souci d'une articulation ajustée entre une exigence théologique et une bienveillance pastorale. De son côté, Benoît Bourguine, avec sa rigueur dogmatique et sa solide connaissance de l'œuvre de Karl Barth, m'a guidé dans la découverte de ce grand théologien du XX^e siècle. Avec leurs styles différents, tous deux m'ont appris à oser tracer mon propre chemin théologique en prenant le risque d'une pensée éthique pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

En regard de ce précieux accompagnement universitaire, il est impossible de ne pas remercier aussi ceux qui ont été pas à pas, jour après jour, à mes côtés au long de cette belle aventure intellectuelle et spirituelle, mais aussi humaine et familiale ! Pierre-Yves, mon vis-à-vis privilégié depuis plus de trente ans, et nos enfants, Marion, Romain, Clément, Claire, Jeanne et Mathilde qui m'ont permis en tout temps de garder les pieds sur terre !

Mes remerciements vont également à la Communauté du Chemin Neuf au sein de laquelle j'ai découvert la fécondité apostolique d'une vie ensemble, hommes et femmes, à la suite du Christ. Je remercie tout spécialement Valérie, Laurence et Grégoire qui ont lu et relu patiemment ce travail ; et je remercie aussi celles et ceux qui, par leur formation philosophique, théologique, œcuménique, anthropologique..., m'ont aidé et encouragé à formuler ma pensée en m'ouvrant vers de nouveaux horizons. Je ne peux tous les citer, ils se reconnaîtront.

J'adresse enfin un immense merci et une profonde gratitude à mes parents et mes beaux-parents, à mes sœurs, mes beaux-frères, belles-sœurs et leurs familles, ainsi qu'à tous ceux, en particulier sur la paroisse de Levallois, qui d'une manière ou d'une autre, m'ont soutenue par leur affection et leurs encouragements tout au long de ce chemin.

Catherine DENIS

« Ainsi le *tertium comparationis*, l'analogie entre Dieu et l'Homme est très simplement l'existence comprise dans un vis-à-vis entre un "je" et un "tu". Cette existence analogique est tout d'abord constitutive de Dieu ; et elle l'est ensuite aussi de l'Homme créé par Dieu. L'écarter, c'est supprimer aussi bien le divin chez Dieu que l'humanité chez l'Homme. [*So ist das tertium comparationis, die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht die Existenz im Gegenüber von Ich und Du. Sie ist zuerst für Gott konstitutiv; sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen. Man denke sie weg, so hat man sowohl das Göttliche aus Gott als auch das Menschliche aus dem Menschen weggedacht.*] » KD III/1, § 41, p. 207= D III/1, p. 197.

« De même que le "je" qui interpelle au sein de l'essence de Dieu est au "tu" divin qu'il interpelle, de même Dieu est en relation avec l'Homme créé par lui, de même dans l'existence humaine elle-même, le "je" est en relation avec le "tu", l'homme avec la femme. [*Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau.*] » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

Sommaire

INTRODUCTION.....	5
CHAPITRE 1 : L'ANALOGIA FIDEI COMME METHODE DE LA DOGMATIQUE.	23
1.1 L'ETHIQUE THEOLOGIQUE, UNE « IMPOSSIBLE POSSIBILITE ».....	24
1.2 LA PAROLE DE DIEU TRINITAIRE COMME CRITERE DE L'ETHIQUE.	39
1.3 L'ETHIQUE, UNE REPONSE DE L'HOMME A L'ŒUVRE DE DIEU.	53
1.4 BILAN : DE L'ANALOGIA FIDEI A L'ANALOGIA RELATIONIS TRINITAIRE.....	78
CHAPITRE 2 : UNE ANALOGIA RELATIONIS ENTRE DIEU TRINITAIRE ET L'HUMAIN	
CREE, HOMME ET FEMME EN VIS-A-VIS.	83
2.1 LA CREATION, PREMIERE DES ŒUVRES DE DIEU TRINITAIRE.	84
2.2 DEUX RECITS DE CREATION DE L'HOMME ET DE LA FEMME EN LIEN AVEC L'ALLIANCE.	104
2.3 PAR CREATION, UNE ANALOGIA RELATIONIS ENTRE DIEU TRINITAIRE ET L'HUMAIN, HOMME ET FEMME.	132
2.4 BILAN : HOMME ET FEMME EN VIS-A-VIS, UN DON ET UNE PROMESSE DU CREATEUR, EN ATTENTE DU SALUT.	157
CHAPITRE 3 : UN ACCOMPLISSEMENT DE L'ANALOGIE TRINITAIRE DANS LA	
RELATION ENTRE JESUS ET SA COMMUNAUTE.	161
3.1 JESUS-CHRIST, L'HOMME VERITABLE, EN VIS-A-VIS AVEC DIEU ET AVEC L'HOMME.	163
3.2 AU FIL DE L'ÉCRITURE, LA RELATION HOMME-FEMME REVELE L'ATTENTE MESSIANIQUE.....	191
3.3 LA CO-HUMANITE HOMME-FEMME DEVOILEE PAR L'ANALOGIA RELATIONIS ACCOMPLIE EN JESUS-CHRIST.	217
3.4 BILAN : LA RELATION HOMME-FEMME, UN « GRAND MYSTERE » REVELE PAR LE FILS RECONCILIATEUR.....	244
CHAPITRE 4 : DANS L'ESPRIT LIBERATEUR, UNE REPONSE DE L'HOMME ET DE LA	
FEMME A L'ANALOGIE TRINITAIRE REVELEE.....	249
4.1 L'ETHIQUE, UN ACCOMPLISSEMENT SUBJECTIF DE LA REVELATION.	251
4.2 TROIS REPERES ETHIQUES POUR L'HOMME ET LA FEMME DEVANT DIEU.	274
4.3 L'ANALOGIE TRINITAIRE, POUR UNE LIBERATION ET UNE SANCTIFICATION DE LA RELATION HOMME-FEMME.	307
4.4 BILAN : LA RELATION HOMME-FEMME, PREMIERE ET EXEMPLAIRE POUR TOUTES LES RELATIONS HUMAINES.	338
CHAPITRE 5 : UNE ETHIQUE DE LA RELATION HOMME-FEMME A L'EPREUVE DES	
QUESTIONS CONTEMPORAINES.	343
5.1 UNE HUMANITE, HOMME ET FEMME OU SEXE ET GENRE ?.....	344
5.2 LA RELATION HOMME-FEMME INTERPELEE PAR LA QUESTION HOMOSEXUELLE.....	367
5.3 LA DIFFERENCE HOMME-FEMME INTERPRETEE EN TERMES D'ORDRE, UNE MENACE POUR LES FEMMES.....	391
5.4 BILAN : TROIS REPERES POUR UNE ETHIQUE DE LA RELATION DIFFERENCIEE HOMME-FEMME AUJOURD'HUI.	416
CONCLUSION.....	421
BIBLIOGRAPHIE.....	435
INDEX DES NOMS PROPRES.....	452
TABLE DES MATIERES	454

Introduction

Du « mariage pour tous » à l'éthique de Karl Barth.

« 17 novembre 2012, 13 janvier, 24 mars, 21 avril et 26 mai 2013. Cinq dimanches de "manif pour tous"¹ qui suscitent en moi une question : en tant que femme, épouse et mère, catholique et française, dois-je participer ou non à cette manifestation contre l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples homosexuels ? » C'est ce dilemme éthique, renforcé par le douloureux débat ayant divisé la France, les chrétiens, et parfois même les familles en deux, qui est à l'origine de cette recherche². D'un point de vue législatif, la question est tranchée puisque depuis le 17 mai 2013, le mariage civil et l'adoption sont possibles pour les couples de même sexe³. Mais, pour l'Église catholique, demeure la question de l'accueil et de l'accompagnement de ces couples et de ces familles, désormais institués par la société civile. Est-il possible de refuser toute forme d'homophobie au sein de la communauté ecclésiale comme au sein des familles chrétiennes, en continuant à distinguer la relation amoureuse entre deux personnes de même sexe, et celle entre un homme et une femme ? Ou faut-il, pour accueillir chacun tel qu'il est, renoncer à cette distinction qui serait liée à une interprétation traditionnelle de la différence entre homme et femme, remise en cause par les études de genre ?⁴

S'il y a bien ici un enjeu pour l'éthique théologique, c'est non seulement cet accueil des personnes homosexuelles et de leur famille, mais c'est aussi l'interrogation qu'il suscite au sujet de la différence entre homme et femme en lien avec la distinction entre sexe et genre. La notion de

¹ Ces différentes manifestations ont été organisées par un collectif regroupant de nombreuses associations opposées au projet du nouveau président François Hollande « d'assurer l'égalité des genres et des familles », en ouvrant « le droit au mariage et à l'adoption à tous les couples ». La première a eu lieu dans quelques grandes villes de France et les quatre autres furent nationales. Voir « Chronologie sommaire des événements » dans Philippe CLANCHE, *Mariage pour tous divorce chez les cathos*, Paris, Plon, 2014, p. 10-12.

² « L'affaire "mariage pour tous" laisse derrière elle des cadavres et des cauchemars, des pleurs et des grincements de dents. Elle montre à quel point, désormais, coexistent deux Églises catholiques : l'héritière du concile au regard bienveillant sur la société, face à la génération de l'affirmation identitaire en lutte contre la modernité ». Philippe CLANCHE, *Mariage pour tous*, p. 16.

³ Le premier mariage homosexuel fut célébré le 29 mai 2013 à Montpellier. Depuis 2013, environ 6000 mariages ont été célébrés chaque année entre personnes de même sexe pour environ 221 000 mariages entre personnes de sexes différents. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277624?sommaire=4318291>. Consulté le 28 décembre 2020.

⁴ L'Église catholique a insisté sur ce lien entre la légalisation du mariage civil entre personnes de même sexe et les études de genre en affirmant que « la théorie du genre est la nouvelle idéologie qui sert ouvertement de référence ». CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender la controverse*, Paris, Pierre Tequi, 2011, p. 3. Walter Lesch souligne que le magistère catholique a « beaucoup investi dans cette lutte et en a fait un de ses thèmes prioritaires dans les activités du conseil pontifical pour la famille qui a publié un livre épais sur ce thème en 2003 ». Walter LESCH, « Qui a peur des *gender studies* ? Inquiétude dans le monde des religions », dans Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIEGEOIS, Catherine CHEVALIER, *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur, Lumen Vitae Éd Jésuites, 2016, p. 194.

genre a été introduite, dans les années cinquante, aux Etats-Unis, pour prendre en compte les « attributs du féminin et du masculin que la socialisation et l'éducation différenciées des individus produisent et reproduisent »⁵. Ce souci de privilégier « l'identité subjective » au-delà du sexe de naissance devait permettre une meilleure prise en charge, médicale et psychologique, des personnes souffrant d'ambiguïtés sexuelles⁶. Mais, avec le mouvement féministe, la notion de genre est aussi devenue « un outil pour penser la manière dont les sociétés hiérarchisent les hommes et les femmes, et surtout subordonnent celles-ci à ceux-là »⁷. C'est à partir de cette distinction et de cette interprétation que, depuis une cinquantaine d'années, les études de genre se sont développées dans tous les domaines scientifiques, des sciences exactes aux sciences humaines. Elles aspirent à offrir les moyens de mettre en valeur la liberté et la responsabilité personnelle de chacun, vis-à-vis de sa propre identité sexuée et de sa manière de vivre au sein d'une société donnée⁸. Les résultats de ces études sont souvent considérés comme une précieuse réponse aux aspirations des femmes, des personnes homosexuelles et transsexuelles, souvent considérées comme minoritaires et en marge de la société⁹.

⁵ « Le sexe désigne communément trois choses : le sexe biologique, tel qu'il nous est assigné à la naissance—sexe mâle ou femelle—, le rôle ou le comportement sexuels qui sont censés lui correspondre— le *genre*, provisoirement défini comme les attributs du féminin ou du masculin—que la socialisation et l'éducation différenciée des individus produisent et reproduisent ; enfin la *sexualité*, c'est-à-dire le fait d'avoir une sexualité, d'"avoir" ou de "faire" du sexe. Les théories féministes s'attachent à la problématisation de ces trois dimensions, de ces trois acceptions mêlées du sexe. » Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 5.

⁶ Dans les années cinquante, le psychiatre et psychanalyste américain Robert Stoller est « le premier à définir et à mettre en œuvre le concept » de genre, en travaillant sur les anomalies de la sexuation, aussi bien chez les personnes intersexes (ceux dont les organes sexuels ne peuvent être identifiés clairement comme mâle et femelle en raison d'ambiguïtés morphologiques, chromosomiques ou hormonales) que chez les personnes transsexuelles (ceux qui malgré une appartenance dénuée d'ambiguïté à un sexe ont la conviction d'appartenir à l'autre sexe). Voir le livre de Robert STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1979.

⁷ Au début des années soixante-dix, la sociologue féministe Anne Oakley présente le genre comme le « sexe social » et il devient un des fondements conceptuels du mouvement féministe. Anne OAKLEY, *Sex Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972. En 1986, l'historienne féministe Joan Scott inscrit le genre dans un ambitieux programme de recherche historique contre le patriarcat. Joan W. SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », dans *Les cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988, p.125-153. Hervé LEGRAND, Yann RAISON du CLEZIOU (dir.), *Penser avec le genre. Sociétés, corps, christianisme*, Paris, Artège Lethielleux, 2016, p. 9-11.

⁸ D'un point de vue philosophique, Sylviane Agacinski présente bien sûr Simone de Beauvoir comme précurseur de ces études de genre. Mais elle évoque aussi en amont le philosophe utilitariste anglais John Stuart Mill. Pour elle, c'est lui qui, en 1869 dans son ouvrage *The subjection of Women*, a initié la question en soulignant que « ce que l'on appelle aujourd'hui la "nature" des femmes est quelque chose d'éminemment artificiel, résultant d'une répression forcée par certains côtés et d'une stimulation contre nature de l'autre ». John Stuart MILL, *L'asservissement des femmes*, trad. Marie-France Cachin, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1975, p. 84 ; Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 1949 (renouvelé en 1976) et *Le deuxième sexe II*, Paris, Gallimard, 1949 (renouvelé en 1976). Sylviane AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012, p. 5.

⁹ « Les mots "reconnaissance" et "demande", tels que les comprend la théologie féministe, relient d'entrée de jeu les préoccupations des femmes et des homosexuels. [...] Un féminisme montrant comment les femmes fonctionnent dans l'ordre socio-symbolique patriarcal compris comme l'Ordre par excellence peut difficilement ne pas être pertinent pour d'autres groupes sociaux construits sur le schéma de l'"autre", comme c'est le cas pour les homosexuels. » Elizabeth GREEN, « La contribution de la théologie féministe à la question de la reconnaissance

Aujourd'hui incontournable, cette notion de genre rappelle que « paradoxalement la différence des sexes est à la fois le plus évident et le plus difficile à définir »¹⁰. Elle dévoile la place de l'interprétation humaine sur ce qui distingue homme et femme et elle permet de dénoncer les stéréotypes de genre imposés par une culture donnée aussi bien familiale que sociale¹¹. Cependant, comme le rappelle l'exhortation post-synodale *Amoris Laetitia*, cette lutte compréhensible va parfois jusqu'à affirmer la nécessité d'un affranchissement du genre vis-à-vis du sexe¹². Ce passage d'une simple et précieuse distinction sémantique à une dissociation anthropologique et éthique, se reconnaît, par exemple, dans l'ouvrage de Judith Butler, *Trouble dans le Genre*¹³. Il se retrouve aussi chez Monique Wittig, et plus généralement dans la « *Queer theory* », où la liberté humaine se définit comme celle de choisir son genre, pour « s'inventer soi-même » au-delà de la binarité des sexes¹⁴. L'être humain véritablement libre devient celui qui se donne la possibilité de vivre, non plus selon deux genres déterminés à partir des deux sexes, mâle et femelle, mais selon une multitude de genres, en particulier définis par l'attirance et les actes sexuels¹⁵.

homosexuelle » dans François DERMANGE, Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 69-70.

¹⁰ « Il ne suffit pas de la voir ! Encore faut-il l'interpréter, la dire. Elle est aussi ce qui se *conjugue* au "masculin" ou au "féminin". [...] Il est vrai que la relation du sujet à son sexe, à son « identité sexuelle » n'est pas immédiate. Elle passe par la conscience, l'inconscient, la culture, toute une histoire. [...] Le donné corporel est repris, accentué, médiatisé par la culture. » Xavier LACROIX, *De chair et de parole. Fonder la famille*, Paris, Bayard, 2007, p. 138-139.

¹¹ Élisabeth PARMENTIER, « Malaise dans le genre. Les recherches sur le genre dans les sciences et en théologie chrétienne », dans *Revue théologique de Louvain* 46, 2015, p. 557-588.

¹² « Il est inquiétant que certaines idéologies de ce type, qui prétendent répondre à des aspirations parfois compréhensibles, veulent s'imposer comme une pensée unique qui détermine même l'éducation des enfants. Il ne faut pas ignorer que "le sexe biologique (*sex*) et le rôle socio-culturel (*gender*) peuvent être distingués mais non séparés". » Pape FRANÇOIS, *Exhortation post-synodale sur l'amour dans la famille Amoris Laetitia*, Paris, Pierre Tequi, 2016, § 56, p. 45.

¹³ Cette philosophe américaine affirme que « le genre est une construction culturelle et que par conséquent, il n'est pas le résultat du sexe et il n'est apparemment pas non plus déterminé comme le sexe ». Le genre est ainsi, pour elle, « un artifice libre d'attaches » et de ce fait, « homme et masculin pourraient désigner aussi bien un corps féminin qu'un corps masculin ; femme et féminin autant un corps masculin qu'un corps féminin ». Ainsi pour Judith Butler, il faut « vider la société de la binarité » qu'imposent les genres masculin/féminin afin que chacun puisse s'inventer au-delà du masculin et du féminin. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia KRAUS, Paris, La découverte, coll. « La découverte-poche », 2006, p. 6. Voir aussi Judith BUTLER, *Ces Corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du "Sexe"*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

¹⁴ Hervé LEGRAND, Yann RAISON du CLEZIOU (dir.), *Penser avec le genre*, p. 15. « À la suite de Monique Wittig à laquelle elle se réfère, Judith Butler jette les bases de la théorie *queer* dont la thèse fondamentale est la suivante : la norme de la différenciation sexuelle, justifiée de manière traditionnelle par la culture et les religions en référence à la nature est entrée dans une phase de transformation critique. [...] La raison de cette déstabilisation [...] : c'est la question du caractère infondé et infondable de la différence sexuelle, au regard de toute philosophie de la nature ». Geneviève MEDEVIELLE, « La déstabilisation de la différence sexuelle. La théorie *Queer* de Judith Butler », dans *Transversalités*, supplément 1, 2014, p. 62.

¹⁵ Selon Monique Wittig, l'identité humaine ne vient pas du sexe, dans sa dualité, mais de la sexualité, dans sa diversité. C'est dans ce sens qu'elle affirme que « les lesbiennes ne sont pas des femmes ». Monique WITTIG, « La pensée straight », dans *Questions féministes*, n°7, 1980, p. 45-53 ; Laure BERENI, Sébastien CHAUVIN, Alexandre JAUNAIT, Anne REVILLARD (dir.), *Introductions aux études de genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012, p. 33 ; 40-42 et 76.

C'est autour de cette distinction contemporaine entre sexe et genre que s'articulent la question de la reconnaissance sociale de l'amour et du mariage entre personnes de même sexe, et celle de l'interprétation de la différence entre homme et femme dans une société donnée. Se déploie dès lors un vaste champ d'interrogations inédites : Comment se situer vis-à-vis de ces études de genre ? Doivent-elles être considérées comme une menace idéologique, ou sont-elles plutôt une chance pour l'anthropologie et l'éthique théologiques ? Que penser de cette distinction, au sein même de l'identité humaine, entre ce qui relèverait uniquement de la nature biologique et ce qui relèverait de la dimension sociale et culturelle ? Où se situe véritablement la liberté humaine ? Ce sont ces questions nouvelles qui, au-delà de celle concernant la relation amoureuse entre personnes de même sexe, ont particulièrement retenu notre attention. Tenter d'y répondre ne suffit pas pour appréhender toutes les interrogations, théologiques et pastorales, que posent aujourd'hui les personnes homosexuelles. En revanche, cela devrait permettre d'accompagner ces réflexions tout en abordant plus largement la question du lien, qui concerne tout être humain, entre le fait d'être né sexué, mâle ou femelle, et celui de devenir librement homme ou femme dans une histoire au sein d'une société donnée.

La quête contemporaine d'une liberté humaine jusque dans l'identité de sexe ou de genre rappelle, que l'humanité de l'Homme, c'est-à-dire ici de l'homme ou de la femme¹⁶, demeure et demeurera toujours une question non résolue. Résonnent ainsi avec une étonnante actualité les versets du psaume huit où un Homme se tournait déjà vers Dieu pour lui demander : « Qu'est-ce que l'Homme pour que tu penses à lui, le fils d'un Homme que tu en prennes souci ? »¹⁷ Si, pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui, cette question se présente comme une énigme, un problème insoluble pour les chrétiens et les chrétiennes, elle apparaît aussi comme un mystère en lien avec le mystère de Dieu lui-même¹⁸. Comme le psalmiste, nous sommes invités à nous tourner vers Dieu avec cette question : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? Qu'est-ce que la femme pour que tu penses à elle ? ». Interpellés par cette énigme de l'humanité telle qu'elle se

¹⁶ Dans le cadre de cette recherche, le recours au terme « homme » nous a immédiatement posé une question cruciale. Faut-il le conserver tel quel, pour parler de ce qui relève de l'être humain en général ? Faut-il systématiquement renoncer à ce terme dans ce sens inclusif pour l'utiliser uniquement dans son acception sexuée ? Après de nombreuses hésitations, pour la fluidité du texte et en cohérence avec l'usage habituel, en particulier dans le langage théologique, nous avons choisi pour parler de tous les êtres humains, de conserver ce terme, Homme, mais en précisant ce sens inclusif traditionnel par une majuscule.

¹⁷ CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes*, promulguée le 7 décembre 1965, § 12.

¹⁸ « La question sur l'Homme est ancienne : " Qu'est-ce que l'être humain pour que tu penses à lui ?" (Ps 8,5s). Ce que nous sommes, ce qui, au premier regard, est la donnée la plus sûre sur laquelle nous comptons et nous prenons appui pour nous confronter au monde qui nous entoure, devient dès que nous nous interrogeons un peu, l'inconnue majeure. Le concile Vatican II nous rappelle que tout Homme est une question non résolue, que personne ne peut éluder, surtout dans les moments les plus décisifs et les plus importants. » Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*** *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et silence, 2011, p. 153.

pose aujourd'hui en lien avec la distinction entre sexe et genre, nous choisissons de nous mettre à nouveau à l'écoute de Dieu et de sa Parole, avec la conviction que « le christianisme n'a pas épuisé toutes les ressources du sens de la différence sexuelle »¹⁹. Comme le suggère Anne-Marie Pelletier, il s'agit de revenir à la Bible afin de revisiter les fondements de l'anthropologie et de l'éthique concernant l'homme et la femme²⁰. Dans le mouvement inauguré par le Concile Vatican II, cette recherche aspire à révéler, au cœur de ce débat contemporain, les richesses de la Parole que Dieu adresse aujourd'hui encore à chaque être humain²¹.

Une telle posture épistémologique ne s'impose pourtant pas, de fait, en théologie morale, et d'autres chemins sont non seulement possibles mais complémentaires, pour une éthique en dialogue avec le monde. Les deux thèses francophones récentes les plus proches de notre recherche ont, par exemple, choisi d'interroger le discours théologique et ecclésial en commençant par une prise en compte approfondie de l'expérience vécue par nos contemporains. C'est en partant d'une écoute attentive de « la conjugalité des personnes de même sexe » que le Père Bruno Vandebulcke se propose de revisiter l'anthropologie théologique des documents magistériels, de *Persona Humana* (1976) à *La déclaration des évêques de France à propos du mariage pour tous* (2012)²². En se référant à l'égalité entre tous les baptisés, sa thèse déploie une réflexion innovante sur les enjeux éthiques fondamentaux d'un « partenariat homosexuel »²³ ; elle offre aussi en amont une précieuse synthèse des « discours, des plaidoyers et des pratiques » des milieux associatifs

¹⁹ Xavier LACROIX, *L'avenir c'est l'autre*, Paris, Cerf, 2000, p. 209-232.

²⁰ Anne-Marie Pelletier décrit deux manières de réagir vis-à-vis de l'interprétation historique de la différence des sexes. La première consiste à « tirer parti du moment pour régler quelques comptes avec le passé, pour déplacer des bornes, pour changer les représentations accréditées de la différence sexuelle » en prenant la tradition judéo-chrétienne pour cible. La seconde consiste plutôt à « réentendre celle-ci dans la conjoncture présente, [...] réinventer à partir des débats contemporains les ressources qu'elle contient en la matière ». Anne-Marie PELLETIER, *Le signe de la femme*, Paris, Cerf, 2007, p. 10-11.

²¹ Dans le cadre du décret sur la formation des prêtres, le Concile Vatican II a insisté sur la nécessité de réviser les « études ecclésiastiques » en apportant un « soin particulier à l'étude de l'Écriture sainte, qui doit être comme l'âme de la théologie toute entière ». Il souligne en particulier la nécessité d'apporter un soin particulier à « l'enseignement de la théologie morale » dont l'exposé scientifique doit « être davantage nourri de la doctrine de la Sainte Écriture ». CONCILE VATICAN II, *Optatam Totius*, § 16.

²² Bruno Vandebulcke cherche à « penser la dignité de ceux qui, loin de refuser le modèle par principe, peinent à s'y retrouver entièrement et à y voir leur dignité totalement honorée ». Tout en réassumant la normativité de la théologie catholique autour du sacrement de mariage, il propose une réflexion théologique sur « le couple homosexuel chrétien, ses engagements à la fidélité et ses fécondités, en résumé, sa moralité » à partir d'une anthropologie fondée sur l'égalité baptismale. Bruno VANDENBULCKE, *Le couple homosexuel et la formation morale des sujets chrétiens, approfondir la vie baptismale comme école de capacités et de responsabilités*. (Thèse inédite), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2019, p. 4-5.

²³ Cette recherche, synthétisée dans un article publié en septembre 2020, a « reçu le prix de l'ATEM 2020 des jeunes chercheurs en éthique, pour son originalité, sa rigueur et son actualité sur un sujet complexe peu traité dans l'éthique théologique catholique ». Bruno VANDENBULCKE, « Penser le couple homosexuel chrétien dans le cadre de la formation des sujets », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 307, septembre 2020, p. 119.

homosexuels catholiques francophones²⁴. Dans sa thèse, le prêtre italien Luca Castiglioni propose, lui, une approche théologique de l'égalité entre les filles et les fils de Dieu en se mettant à l'écoute des voix des femmes²⁵. Il commence par présenter longuement le « cri » des femmes contre l'héritage androcentré et patriarcal, en montrant qu'il n'est encore pas suffisamment entendu par la société et surtout par l'Église ; c'est à partir de là qu'il propose « une anthropologie et une ecclésiologie inclusives » en s'appuyant en particulier sur « des lectures féministes de la Bible »²⁶.

Dans le cadre de cette recherche, la thèse de Luca Castiglioni permet de rappeler que la théologie féministe et l'éthique de la relation femme-homme qui lui est intrinsèquement associée s'ancrent, elles aussi, dans une relecture de l'Écriture. Comme le souligne Elizabeth Schüssler-Fiorenza, « dès les débuts du mouvement féministe, la Bible a joué un rôle clef dans les débats sur l'émancipation des femmes »²⁷. La publication récente d'*Une Bible des femmes* en « clin d'œil à la *Woman's Bible* », publiée à la fin du XIX^e siècle par « vingt rebelles, sous la houlette de la suffragette américaine Elizabeth Cady Stanton », en est un exemple significatif²⁸. La théologie du

²⁴ Le deuxième chapitre de cette thèse commence par présenter l'ouvrage de Claire Lesegretain publié en 2004 et réédité en 2011. Il se poursuit en décrivant six associations chrétiennes : David et Jonathan, le centre pastoral saint Merry, Devenir un en Christ (DUEC), la communion Béthanie, Courage et encouragement, et la fraternité Aelred. Il se termine en évoquant, John Mac Neil, Xavier Thévenot, Claude Besson et Joe Davin, quatre figures ecclésiales qui ont cherché à décliner « l'édification du couple homosexuel chrétien ». Claire LESEGRETAIN, *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Éditions Chemins de traverse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004) ; John Mac NEILL, J., *Les Exclus de l'Église. Apprendre à aimer*, Filipacchi, Levallois-Perret, 1988 ; Xavier THEVENOT Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Cerf, 1985 ; Claude BESSON, *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2012 ; Joe DAVIN, *Les personnes homosexuelles. Un arc-en-ciel près des nuages*, Fidélité, Namur, 2014. Bruno VANDENBULCKE, *Le couple homosexuel*, p. 59-139.

²⁵ Comme le souligne Christoph Theobald dans la préface, cet ouvrage choisit une véritable posture « d'écoute sensible » des « voix des femmes » qui s'expriment dans la société et dans l'Église. Il permet ainsi d'avoir accès à un certain nombre de travaux de théologues féministes, en particulier italiennes peu connues dans le monde francophone et anglophone. Trois grandes parties structurent cet ouvrage : 1) La première commence par mettre en perspective « les voix des femmes » avec les réponses proposées par l'Église, avant et après le concile Vatican II. 2) La seconde partie propose un parcours scripturaire, en présentant d'abord « l'égalité baptismale » entre chrétiens et chrétiennes à partir des épîtres pauliniennes ; en remontant ensuite aux origines à travers les récits de création, la description de certains couples du livre de la Genèse et le récit du Cantique des Cantiques et en présentant enfin « les rencontres de Jésus avec les femmes et les hommes » de son temps. 3) La troisième et dernière partie de l'ouvrage propose « une anthropologie théologique attentive à la différence sexuelle » qui permet de développer une véritable « ecclésiologie inclusive ». Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu Égalité baptismale et différence sexuelle*, (Cogitatio Fidei 309), Paris, Cerf, 2020, p. 7-8.

²⁶ « Par le biais de ces traversées bibliques, plusieurs instances des femmes et certains défis des théologies féministes peuvent être relevés, ce que nous faisons dans la troisième partie, en nous concentrant sur quelques questions anthropologiques (chap. VIII) dont celle de la masculinité, et sur des questions ecclésiologiques majeures (chap. VIII) dont la ministérialité des femmes ». Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*, p. 31.

²⁷ « Personne ne niera que la recherche des spécialistes sur "les femmes dans la Bible" ne peut être séparée de son environnement politico-apologétique et de sa fonction de légitimation. Qu'il soit fait appel à la Bible dans le procès d'Anne Hutchinson (1637) ou dans la déclaration du Vatican contre l'ordination des femmes (1977), sa fonction est la même, c'est-à-dire la légitimation du patriarcat sociétal et ecclésiastique et de la place "divinement prévue" que doivent y tenir les femmes. » Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, (Cogitatio Fidei 136), Paris, Cerf, 1986, p. 37-47.

²⁸ Bien que censurée par la Société Biblique, la *Woman's Bible* devint très vite « un best-seller ». « Sa première partie (Genèse, Exode, Lévitique, Nombre, Deutéronome) parue en 1895 bénéficia de sept réimpressions dès les six premiers mois. Les commentaires des autres livres bibliques furent publiés en 1898 ». Un peu plus d'un siècle plus

XX^e siècle a été marquée par cette relecture féministe des textes bibliques qui, en partant de l'expérience des femmes, substitue « à la vision descendante et déductive de la théologie traditionnelle, [...] un point de vue ascendant et une démarche inductive »²⁹. Cette « théologie d'en bas » permet par exemple d'insister sur le fait que, dès le texte biblique, « la femme éternelle n'existe pas » et qu'il n'y a que « des femmes, culturellement situées, insérées dans le devenir de l'histoire, dont elles sont les produits et encore trop peu les sujets »³⁰. Cette exégèse féministe est aujourd'hui précieuse et incontournable, en particulier sur les questions qui nous préoccupent³¹. En offrant un éclairage nouveau sur les hommes et les femmes de la Bible, elle nous invite à poursuivre cette lecture renouvelée de l'Écriture en lien avec les enjeux contemporains concernant la relation entre les sexes. Cette place de l'exégèse comme fondement de la théologie féministe vient confirmer la décision épistémologique de fonder notre recherche sur la Parole de Dieu mais elle soulève alors la question de l'herméneutique qui sous-tend la délicate articulation entre Bible et morale³². Dans l'herméneutique féministe, l'accent est mis sur l'expérience de celle, ou de celui,

tard, dans la *Bible des femmes*, vingt théologiennes, catholiques et protestantes, poursuivent le geste exégétique, non pas, comme dans la *Woman's Bible*, en supprimant tous les textes « considérés comme trop marqués par l'empreinte masculine », mais en relisant, à leur manière, certains passages bibliques décisifs au sujet des femmes. Elles proposent ainsi « une Bible commentée par des femmes – une Bible pour des femmes – et qui n'oublie pas les hommes – une Bible s'intéressant aux femmes...et à l'humanité » qui aspire à « éveiller la curiosité pour cette libération qui dans les textes bibliques côtoie les enfermements ». « Nul besoin de jeter la Bible si l'on est féministe – et nul besoin de rejeter le féminisme si l'on est chrétienne. Mais savoir lire...avec perspicacité et rébellion. » Pierrette DAVIAU, Laurianne SAVOY, Élisabeth PARMENTIER, *Une Bible des femmes*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 7-8 ; et Élisabeth PARMENTIER, *L'Écriture vive, Interprétation chrétienne de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 217-218.

²⁹ Alice DERMIENCE, *La « question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008. Voir aussi le chapitre détaillé sur l'évolution de la théologie féministe au XX^e siècle : « Les femmes s'entêtent ». Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodiges Défi des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 43-71.

³⁰ Alice DERMIENCE, *La « question féminine »*, p. 13.

³¹ Dans les dernières décennies, le magistère catholique s'est positionné en prenant davantage en compte cette exégèse féministe comme dans le document de la commission biblique pontificale sur l'inspiration et la vérité des Écritures publié en 2014. Elle apparaît par exemple dans la mise en valeur de la place des femmes dans l'accueil du message pascal (§121) et surtout dans les précisions sur « le statut social des femmes » dans les lettres de Paul (§ 132 à 134). Sur ce dernier point, la commission reconnaît que « plusieurs passages de la Bible, en particulier chez Paul, invitent à discerner ce qui dans le Canon de l'Ancien comme du Nouveau Testament serait de valeur permanente et ce qui, en étant lié à une culture, à une civilisation, ou encore aux catégories d'une époque déterminée, devrait être relativisé ». COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Inspiration et vérité de l'Écriture sainte, La Parole qui vient de Dieu et qui parle de Dieu pour sauver le monde*, Documents d'Église, Paris, Bayard-Fleurus Mame-Éditions du Cerf, 2014, p. 240.

³² Dans l'introduction d'un ouvrage collectif sur « Bible et morale », Philippe Bordeyne confirme l'enjeu de cette articulation dans une « juste distance » permettant d'éviter le « biblicisme » en engageant « une herméneutique biblique conforme à la tradition et aux questions du temps ». Plus loin, dans un chapitre consacré aux « promesses d'une collaboration renouvelée entre biblistes et moralistes », il rappelle l'importance, dans le contexte actuel, d'une théologie morale qui sache puiser davantage dans le texte biblique sans négliger la tension inhérente liée au fait qu'elle s'adresse à tout Homme. Il rappelle dans ce sens que c'est « précisément dans la disponibilité publique au dialogue que l'Église de Vatican II a historiquement réappris le langage d'une théologie morale plus confessante, plus humble et néanmoins fidèle au témoignage à rendre à l'universel moral ». Philippe BORDEYNE (dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003, p. 16 (pour l'introduction) et p. 183.

qui interprète le texte biblique selon une « option préférentielle pour les femmes »³³. Mais en regard de ce « modèle expérientiel » centré sur l'expérience des femmes, et en particulier de celles qui souffrent de la domination masculine, il existe d'autres herméneutiques possibles et un choix s'impose donc pour lire la Bible dans la perspective éthique qui est la nôtre.

La relation homme-femme dans le troisième volume de la Dogmatique.

Cette quête d'une herméneutique permettant de revisiter l'Écriture à partir de l'énigme de l'humanité, homme-femme, telle qu'elle se pose aujourd'hui, nous a conduit vers la *Dogmatique* de Karl Barth (1886-1968)³⁴. Après sa rupture avec la théologie libérale, ce grand théologien réformé a choisi de fonder l'ensemble de sa réflexion sur une lecture de la Bible, permettant de respecter la distance entre la Parole de Dieu qui s'y révèle et les paroles humaines qui l'entourent. Au fil de ses œuvres, du *Römerbrief* (1919-1922) à *L'Humanité de Dieu* (1956) en passant par la monumentale *Dogmatique ecclésiale* (1932-1962), sa réflexion se déploie non pas en partant d'une étude préalable sur l'humain et l'expérience humaine, comme le faisait la théologie de Schleiermacher ou de von Harnack, mais en partant de Dieu trinitaire et de son œuvre dans l'histoire de l'alliance. Quelle que soit la question examinée, que cette question relève de la dogmatique, de l'anthropologie ou de l'éthique, la théologie barthienne s'inaugure toujours dans une écoute attentive des événements du monde à la lumière du contenu objectif de la révélation tel qu'il se donne dans l'Écriture. C'est à partir de là qu'elle entre ensuite dans un véritable dialogue rationnel, avec la philosophie et avec toutes les autres sciences³⁵.

Telle est donc l'herméneutique qui guide la réflexion de Barth lorsqu'au sein du troisième volume de la *Dogmatique*, il s'intéresse au mystère de l'Homme, en tant qu'homme et femme, en

³³ Élisabeth Parmentier définit la théologie féministe comme « un parti pris en faveur des femmes ». « Pour qu'il y ait herméneutique féministe, point n'est besoin qu'elle soit pratiquée ou reçue par des femmes. Mais l'interprète imprime à la réflexion le principe critique féministe qui est "l'option préférentielle pour les femmes" ». Élisabeth PARMENTIER, *L'Écriture vive*, p. 217-218.

³⁴ Bien qu'inachevée, la *Dogmatique* [*Die Kirchliche Dogmatik*] est une immense œuvre, de plus de dix mille pages, publiée entre 1930 et 1960. Pour la citer, nous indiquerons dans un premier temps les références du texte original allemand : KD, pour *Kirchliche Dogmatik*, puis le numéro du tome (I, II, III ou IV), puis le numéro du volume publié (I/1, I/2, II/1, II/2, III/1, III/2, III/3, III/4, IV/1, IV/2, IV/3), puis le numéro du paragraphe (§) et enfin la ou les pages. À la suite, nous indiquerons les références du texte français traduit par Fernand Ryser et publié chez Labor et Fides : D pour *Dogmatique*, puis le numéro du tome et du volume et la ou les pages. Parfois, en lien avec de lecteurs anglosaxons de Barth, nous serons conduits à citer aussi la traduction anglaise à travers les majuscules CD pour *Church Dogmatics*.

³⁵ Henri Mottu décrit ainsi l'œuvre de Barth et en particulier la *Dogmatique* : « À mon avis, ce n'est ni une cathédrale, ni une mer tranquille, ni un monument ; c'est un long récit, une narration qui raconte, en l'interprétant, l'action de Dieu en Jésus-Christ pour le monde, hier, aujourd'hui, éternellement. Barth est un théologien qui fut toujours un exégète minutieux, à l'écoute de la Parole de Dieu mais aussi un historien engagé dans la politique. [...] Ce fut l'homme du particulier relié à l'universel. » Henri MOTTU, *Karl Barth. Le « oui » de Dieu à l'humanité*, Éd Olivétan, Lyon, 2014, p. 83.

lien avec le mystère de Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ. Mais avant de préciser comment nous allons aborder cette question, il convient de reconnaître deux intérêts plus généraux de cette théologie barthienne dans le cadre d'une recherche de morale catholique aujourd'hui. Le premier vient du lien qu'elle établit entre dogmatique et éthique dans le fait que ces deux disciplines commencent par se mettre à l'écoute de la révélation de Dieu et de son œuvre dans l'Écriture, comme dans le monde. Barth définit la dogmatique comme une connaissance théorique de Dieu et l'éthique comme une connaissance pratique, et c'est parce que Dieu se révèle dans l'Écriture comme celui qui connaît l'Homme et qui agit envers lui, que l'Homme peut connaître Dieu et agir en conséquence. L'éthique barthienne est une éthique de la foi. Elle se conçoit à partir d'une reconnaissance de l'initiative divine, mais cela ne l'empêche ni d'être suscitée et sans cesse remise en question par les événements du monde, ni d'entrer dans un dialogue rationnel avec les éthiques autonomes, théologiques ou non, afin de s'adresser à tout être humain quel qu'il soit³⁶. Le second intérêt rejoint le défi, souligné il y a quelques années par la commission « Foi et Constitution », d'un dialogue œcuménique dans le domaine de la théologie morale³⁷. Sur les questions qui nous préoccupent, où la morale chrétienne traditionnelle est interpellée par le pluralisme éthique et par une certaine idée de la liberté individuelle, ce dialogue est tout particulièrement nécessaire³⁸. Chercher dans la lecture du corpus biblique qui nous est commun, l'unité d'une approche anthropologique et éthique dans le respect de nos différences, est un des enjeux majeurs du dialogue entre nos Églises et de la pertinence de notre discours éthique pour les hommes et les femmes qui nous entourent.

S'il est stimulant pour la théologie morale catholique en générale, de se plonger aujourd'hui dans l'œuvre de ce grand théologien réformé, cela l'est aussi vis-à-vis de la question singulière qui conduit cette recherche. La réflexion de Barth sur l'homme et la femme se déploie en trois étapes distinctes dans le cadre de la « doctrine de la création » qui, au sein de la *Dogmatique*, fait suite à

³⁶ En choisissant cette éthique barthienne nous nous positionnons dans le débat théologique entre morale autonome et morale de la foi qui se déploie depuis les années 1970 à travers deux interprétations différentes du Concile Vatican II. En lien avec les questions posées par ce débat, nous tenterons de montrer, au fil de cette recherche, comment Barth articule raison humaine et révélation en matière de morale en insistant sur la spécificité de la morale chrétienne sans pour autant l'opposer à la morale autonome. Au sujet de ce débat, voir par exemple le chapitre V de l'ouvrage de morale fondamentale : Alain THOMASSET, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011, p. 199-225.

³⁷ « L'un des défis principaux de ce vingt-et-unième siècle ce sont les conflits qui existent entre les Églises et même en leur sein, au sujet des questions morales, conflits qui mettent en péril le mandat donné à Foi et Constitution de parvenir à l'unité dans une même foi et une même communauté eucharistique. » FOI et CONSTITUTION, « Le discernement moral dans les Églises », trad. Isabelle Pinard, dans *Istina*, LX, 2015, p. 227.

³⁸ Dans le monde francophone, la création de l'ATEM (associations de théologiens pour l'étude de la morale) en 1969, son développement et la publication de ses travaux annuels dans la *Revue d'éthique et de théologie morale* en est un témoignage concret.

la « doctrine de la Parole de Dieu » et à la « doctrine de Dieu »³⁹. La première étape est située dans le premier chapitre de ce troisième volume ; elle présente l'humain comme créé par Dieu, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis, et évoque d'emblée les conséquences du péché sur cette relation à partir d'une exégèse des trois premiers chapitres du livre de la Genèse⁴⁰. La seconde étape se trouve dans le chapitre suivant consacré à « la créature », au sein duquel Barth précise son anthropologie à partir de l'événement christologique⁴¹. Elle permet de poursuivre la réflexion en montrant la situation paradoxale de la relation entre homme et femme à travers les récits vétérotestamentaires et en considérant l'accomplissement de cette relation singulière dans celle révélée par la nouvelle alliance entre Jésus et les siens. Enfin, dans la dernière étape, Barth aborde l'éthique proprement dite au sein du dernier chapitre du troisième volume de la *Dogmatique* consacré au « commandement de Dieu, le Créateur »⁴². Cette éthique de l'homme et de la femme « libres dans la communauté » se présente dès lors comme une réponse de chaque être humain, ici et maintenant, à l'œuvre de Dieu révélée par sa Parole. Elle s'articule en particulier autour de trois points selon lesquels tout être humain est invité par la Parole de Dieu à se reconnaître comme « homme ou femme » et comme « homme et femme », et à accepter un ordre qui préside à cette relation différenciée en impliquant que l'homme précède la femme.

Une analogie trinitaire pour une éthique de la relation homme-femme.

Une « sur-ordination » de l'homme, une « subordination » de la femme, voilà cependant le problème inhérent à cette éthique barthienne, sur lequel se heurtent la plupart des articles ou extraits d'ouvrages à ce sujet⁴³. Depuis la publication de cette partie de la *Dogmatique* jusqu'à ce jour, les innombrables et virulentes critiques, en particulier des théologiennes féministes, ont conduit à

³⁹ Publié entre 1945 et 1951, le troisième volume de la *Dogmatique* est consacré à la « doctrine de la création ». Il est composé de quatre chapitres qui eux-mêmes se divisent en paragraphes. Le chapitre IX est ainsi consacré à « l'œuvre de la création » [KD III/1, § 40 à 42]. Le chapitre X est centré sur « la créature » [KD III/2, § 43 à 45]. Le chapitre XI concerne « le Créateur et sa créature » [KD III/3, § 48 à 51]. Enfin, le chapitre XII intitulé « le commandement de Dieu, le Créateur » aborde la question de l'éthique [KD III/4, § 52 à 56]. Les quatre tomes de ce troisième volume ont été traduits en français et publiés à Genève par Labor et Fides entre 1960 et 1965.

⁴⁰ Dans ce chapitre IX, la création de l'homme et de la femme apparaît au sein du paragraphe intitulé « création et alliance » qui présente une exégèse du premier récit de création (Gn 1), KD III/1, § 41, p. 197-258= D III/1, p. 188-227 ; et du second récit (Gn 2 et 3), KD III/1, § 41, p. 329-377= D III/1, p. 309-356.

⁴¹ Dans le chapitre X, Barth présente son anthropologie à partir de l'événement christologique. À la fin du paragraphe sur « l'Homme destiné à être l'allié de Dieu », il aborde la question de l'homme et de la femme dans un troisième point intitulé « l'humanité comme parabole et espérance ». KD III/2, § 45, p. 344-391= D III/2*, p. 308-350.

⁴² KD III/4, § 54, 127-269= D III/4*, p. 119-248.

⁴³ « Most criticism has focused on his [Barth] discussion of order in the male-female relationship, developed in relation to NT texts and Genesis 2 (CD III/4). The notion of "ontological subordination" ascribed to Barth on the basis of his reading has become a common place. » Phyllis A. BIRD, « "Male and Female He created them" Gen 1:27 in the Context of the Priestly Account of Creation », in *Harvard Theological Review* 74 (1981), p. 133.

affirmer de façon générale l'aspect rétrograde et dépassé de la vision barthienne de la relation entre homme et femme⁴⁴. Aujourd'hui, comme déjà du temps de Barth, il est impensable de soutenir une telle différence entre les sexes qui semble cautionner l'androcentrisme et la domination patriarcale. C'est probablement ce qui explique qu'en dehors de quelques articles, nous n'ayons pas trouvé de thèses ou de travaux théologiques conséquents en lien avec notre recherche⁴⁵. Or, comme l'évoque Katherine Sonderegger, non sans une pointe d'ironie, « un mariage » demeure étonnamment possible entre Barth et le féminisme⁴⁶. Mais pour discuter de la pertinence et des limites de cette éthique barthienne de l'homme et de la femme avec les théologies contemporaines, féministes ou en faveur du mariage entre personnes de même sexe, il est indispensable d'en révéler d'abord la cohérence en suivant pas à pas les trois étapes de la réflexion déployée par Barth.

C'est donc pour prendre en compte le mouvement théologique d'ensemble de la *Dogmatique* qui sous-tend cette éthique que nous avons choisi de construire cette recherche autour de l'hypothèse d'une analogie trinitaire comme fondement de la relation entre homme et femme. Dès le premier volume, dans la « doctrine de la Parole de Dieu », Barth pose « la doctrine trinitaire comme principe de la *Dogmatique* »⁴⁷. Il déploie en particulier cette doctrine autour de

⁴⁴ Tel un « serpent de mer », la critique de cet ordre et de la subordination de la femme qu'elle implique revient très régulièrement dans les ouvrages et articles consultés. Voir par exemple : Mary DALY, *Pure Lust*, Boston, Beacon Press, 1984, p. 2 ; Eleanor COMO MAC LAUGHLIN, « Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology » in Rosemary RADFORD RUETHER (éd), *Religion and Sexism*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 259 ; Joan Arnold ROMERO, « The Protestant Principle: a woman's-Eye View of Barth and Tillich » in Rosemary RADFORD RUETHER (Ed), *Religion and Sexism*, p. 324 ; Letty RUSSEL, *Becoming Human*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982, p. 68 ; Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodiges*, p. 23-29.

⁴⁵ Dans un ouvrage collectif publié à la suite d'un colloque international intitulé "La théologie de Karl Barth comme événement européen" qui eut lieu en mai 2006, la théologienne allemande Ruth Hess propose une précieuse synthèse de la réception de l'approche barthienne de la relation homme-femme. Elle propose un inventaire précis de quarante-sept contributions réparties en quatre types mais elle montre aussi que, de façon générale, l'ensemble de ces travaux considère Barth comme un conservateur « gardien de l'ordre hiérarchique » entre homme et femme. « *So bleibt die unbequeme Diagnose: Eben jener Barth, der gegenüber dem NS-Regime couragierte für die Menschenrechte eintrat, konnte in der Geschlechterfrage seinen Konservatismus nicht überwinden.* » Ruth HESS, « Die "A and B discussion"-und darüber hinaus! Grundlinien genderperspektivierter Barth-Rezeption/en », in *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Martin LEINER, Micahel TROWITZSCH (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 350.

⁴⁶ « *Examined more closely, the thought of Karl Barth echoes themes in contemporary feminist theory [...] that would make Barth attractive indeed. And on closer study, his objectionable positions may appear not too far removed from strands of current feminism and even some feminist theology. Differences will remain, especially in the commitment of theology to political action; but the similarities make Barth and feminism a more instructive alliance, perhaps even a happier one that we might expect.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », in *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, UP, 2000, p. 258.

⁴⁷ Auteur d'une thèse sur le lien entre exégèse et dogmatique dans le IV^e volume de la *Dogmatique*, Benoît Bourguine montre que toute l'évolution de la *Dogmatique* s'opère sur le fond d'une continuité de la doctrine trinitaire et ce, autour de trois points : « La révélation comme racine de la triadologie, la dialectique entre Trinité immanente et économique comme axe de la doctrine de Dieu, le concept de "mode d'être" [*Seinsweise*] préféré à celui de "personne" pour qualifier le Père, le Fils et l'Esprit ». Benoît BOURGUINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth : Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 171), Peeters: Louvain, 2003 ; Benoît BOURGUINE, « La théologie trinitaire de Karl

l'articulation entre Trinité immanente et Trinité économique et invite à reconnaître que la réalité d'un Dieu un et trine, rationnellement inaccessible aux Hommes, se révèle, par grâce, en Jésus-Christ, dans l'espace et le temps humains⁴⁸. En considérant dans l'histoire de l'alliance, la révélation de ce Dieu unique en trois œuvres distinctes, de création par le Père, de réconciliation par le Fils et de libération⁴⁹ par l'Esprit, Barth définit la Trinité comme un événement relationnel en Dieu lui-même et entre l'Homme et Dieu. L'ensemble de la *Dogmatique* est structuré par ce mouvement où Dieu trinitaire se révèle à l'Homme comme le Père créateur, le Fils réconciliateur et l'Esprit rédempteur⁵⁰. Ce mouvement historique qui fonde l'alliance entre Dieu et l'Homme se manifeste de façon toute particulière dans l'événement christologique où, dans son être comme dans son existence, Jésus est « l'Homme pour l'autre Homme [*der Mensch für den anderen Menschen*] ». Seule cette reconnaissance du choix éternel, définitif et inconditionnel, de Dieu pour tout être humain, permet, selon Barth, de connaître l'Homme en tant qu'homme et femme, et de percevoir les enjeux de cette existence humaine relationnelle dans le cadre de l'histoire de l'alliance. L'anthropologie et l'éthique de la *Dogmatique* se déploient à partir de cette herméneutique trinitaire et, selon notre hypothèse, c'est ce qui conduit Barth à évoquer, dès le premier récit de création, l'institution d'une *analogia relationis* entre Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit, et l'humanité comme homme et femme en vis-à-vis, et à la déployer au fil de l'histoire de l'alliance jusqu'à son accomplissement dans la relation entre Jésus et sa communauté.

Barth. Les déplacements du Ier au IVème volume de la *Kirchliche Dogmatik* » dans Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXème siècle*, Paris, Cerf, 2010, p. 61.

⁴⁸ Barth articule ainsi Trinité immanente et Trinité économique autour de l'événement christologique. Cette dialectique est souvent connue, en théologie catholique, à travers la forme synthétique du *Grundaxiom* posée par Karl Rahner, mais cette dialectique se trouve de fait dès le début de la *Dogmatique* publiée en 1932. Elle conduit les paragraphes consacrés à « Dieu dans sa révélation » et à la « Trinité de Dieu » et apparaît explicitement dans le paragraphe sur l'Esprit saint [KD I/1, § 12, p. 503= D I/1**, p. 169]. Emmanuel Durand comme Benoît Bourguine, montre qu'elle se déploie implicitement dans l'ensemble de la *Dogmatique*. Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2006/3, (Tome 90), p. 454-455. Benoît BOURGUINE, *L'herméneutique théologique*, p. 62.

⁴⁹ Dans la *Kirchliche Dogmatik*, Barth parle de l'Esprit saint comme de *Gott, der Erlöser*. Dans la *Dogmatique* comme dans la *Church Dogmatics Erlöser* est traduit par Rédempteur [*Redeemer*] afin de mettre en valeur l'aspect eschatologique de l'œuvre de l'Esprit saint. Cependant, il précise « *Der eine Gott offenbart sich nach der Schrift als der Erlöser, d. h. als der Herr, der uns frei macht* » [KD I/1, § 9, p. 470= D I/1**, p. 140]. Dans la perspective éthique de cette recherche, nous traduirons donc aussi *Erlöser* par « Libérateur » en évoquant l'œuvre de l'Esprit comme une œuvre de « libération » sans perdre de vue que cette dernière tend vers « la libération définitive » qui, comme le souligne la notion de rédemption dans la théologie protestante, est d'ordre eschatologique.

⁵⁰ La *Dogmatique* est composée de quatre volumes qui suivent le Credo de la tradition de l'Église. Le premier volume est consacré à « la doctrine de la Parole de Dieu » (tome I) au sein de laquelle Barth présente les grandes lignes de sa théologie. Après ces « prolégomènes » viennent « la doctrine de Dieu » (tome II), « la doctrine de la création » comme œuvre du Père (tome III) sur laquelle nous nous concentrerons et « la doctrine de la réconciliation », comme œuvre du Fils (Tome IV). Barth avait prévu un cinquième volume sur « la doctrine de la rédemption », en tant qu'œuvre de l'Esprit, mais il ne put le réaliser du fait de sa mort en 1968. Pour un plan général de la *Dogmatique* voir : Karl BARTH, *Index général et textes choisis*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 53-77.

De façon générale, il convient de reconnaître qu'une théologie qui articule concrètement, Trinité et éthique n'est pas sans risques. Dieu en effet « transcende radicalement nos besoins, nos attentes, nos espoirs », il n'est ni « domesticable, ni utilisable ; il échappe à toute manipulation et toute annexion » et il ne « justifie pas a priori tel ou tel comportement humain, tel ou tel modèle communautaire, social ou politique »⁵¹. Cependant, cette recherche aspire à montrer que l'éthique barthienne gagne à se laisser irriguer par la théologie trinitaire sans pour autant proposer une déduction simpliste des réalités trinitaires vers des réalités humaines. Appréhendée de façon ajustée, l'éthique de la *Dogmatique*, déployée à la lumière de la Trinité et de sa révélation, est, à nos yeux, un des atouts de la théologie morale barthienne en lien avec le renouveau trinitaire qu'il a amorcé au début du XX^e siècle⁵². En relisant une question éthique particulière, comme celle de l'homme et de la femme, à la lumière de la doctrine trinitaire, cette éthique permet de prendre en compte l'ensemble de l'histoire du salut au sein de laquelle l'œuvre du Dieu unique se révèle de trois manières différentes. Cette approche fait écho à « l'herméneutique trinitaire » évoquée par Xavier Thévenot comme une chance pour l'éthique contemporaine⁵³. Elle ne cherche pas à « déduire de la Trinité une morale spécifique, qui serait un domaine réservé aux chrétiens », mais elle propose « une lecture trinitaire de la réalité qui fasse droit à cette conviction profonde et centrale du message chrétien, d'un Dieu qui s'est engagé dans l'histoire pour le salut de l'être humain »⁵⁴. Considérer, à la suite de Barth, l'œuvre du Père créateur puis celle du Fils réconciliateur et de l'Esprit rédempteur permet d'envisager l'éthique théologique comme une éthique en chemin.

Dans le cadre de notre recherche concernant la relation entre homme et femme aujourd'hui, il nous semble déterminant de considérer cette unité de l'œuvre du Dieu unique, Seigneur de

⁵¹ « Aborder la Trinité par l'éthique ne suit pas un programme convenu et ne constitue pas une tâche facile. Il convient de résister un instant aux requêtes pratiques adressées à la foi trinitaire. La connaissance de Dieu, tel qu'il est en lui-même et pour nous, n'est pas de prime abord mesurable à ses incidences éthiques. » Emmanuel DURAND, Éric GAZIAUX, « Trinité », dans *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2024.

⁵² Comme le souligne l'ouvrage sur *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* publié sous la direction d'Emmanuel Durand et de Vincent Holzer, l'apport de la théologie trinitaire barthienne dans ce renouveau de la théologie dogmatique est largement reconnu, aussi bien par les protestants que par les catholiques. En revanche, il y a, à notre connaissance, peu de travaux réalisés sur l'intérêt de ce lien entre Trinité et éthique. Peut-être cela est-il prévu dans le troisième ouvrage de cette série qui selon Emmanuel Durand « tentera d'identifier les effets du renouveau trinitaire dans l'existence et les pratiques chrétiennes ». Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, (Cogitatio Fidei 273), Paris, Cerf, 2010, p. 10-14.

⁵³ « Le moraliste chrétien sait donc que sa façon d'agir envers l'homme, et aussi sa façon de discerner, sont déjà et toujours une manière de répondre à la précedence absolue d'un Dieu créateur et Sauveur dont l'essence est Amour, et qui se révèle au cœur de l'histoire comme une unité composée de trois personnes. [...] Cet engagement en faveur de l'homme et de Dieu, le moraliste chrétien cherche à le rendre conforme à la "logique d'amour" qui se dégage de la révélation de Dieu comme Trinité. » Xavier THEVENOT, « Les chances d'une herméneutique trinitaire », dans *Laval théologique et philosophique*, 153, 2 (juin 1997), p. 407.

⁵⁴ Emmanuel DURAND, Éric GAZIAUX, « Trinité », p. 2035.

l'alliance, comme une œuvre toujours actuelle de création, de réconciliation et de rédemption. Cette approche trinitaire à partir de l'histoire de l'alliance permet de proposer une éthique qui cherche à prendre en compte et à articuler la réponse de l'Homme à ces trois œuvres de Dieu au cœur de son histoire personnelle. Cette recherche se distingue ainsi des deux thèses évoquées précédemment qui, en abordant la question éthique de l'homosexualité et de la relation entre homme et femme sous l'angle de l'égalité baptismale, mettent surtout l'accent sur la nouvelle création, en Jésus-Christ et dans l'Esprit, sans trop se référer à l'œuvre du Père Créateur⁵⁵. De fait, la référence en éthique, à un ordre universel de création permettant de déterminer une réalité naturelle faisant loi, est aujourd'hui remise en question. C'est en particulier ce qui conduit les théologien(ne)s féministes à dénoncer l'idée barthienne d'une analogie trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme. L'exégète méthodiste Phyllis Bird montre, à partir des deux premiers chapitres de la Genèse, que, par respect pour la pensée des rédacteurs, il est inconcevable, comme le fait Barth, de déterminer la réalité de la nature humaine de l'homme et de la femme à partir de la réalité de Dieu⁵⁶. Dans son prolongement, la théologienne catholique Rosemary Radford Ruether considère que l'analogie trinitaire barthienne, comme ordre de la création, est une légitimation anthropologique et éthique de l'androcentrisme et de la hiérarchie patriarcale ; selon elle, cette correspondance conduit à déterminer homme et femme, en plaçant définitivement l'homme « en haut » du côté divin, de Dieu et du Christ, et la femme « en bas », du côté de l'humain⁵⁷.

Pourtant, comme le montre Katherine Sonderegger, en proposant une autre voie que celle de la nature et de la loi naturelle, Barth déploie une réflexion qui fait étonnamment écho à l'existentialisme et à « l'anti-essentialisme féministe »⁵⁸. Le plan en trois étapes qu'il choisit pour présenter l'Homme, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis, dans le cadre de la doctrine de la création, est en lui-même significatif de cette approche historique de l'analogie trinitaire. Dans la première étape, centrée sur les deux récits qui inaugurent toute l'Écriture, l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme se présente comme l'œuvre du

⁵⁵ Bruno VANDENBULCKE, *Le couple homosexuel et la formation morale des sujets chrétiens, approfondir la vie baptismale comme école de capacités et des responsabilités* ; Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu Égalité baptismale et différence sexuelle*.

⁵⁶ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 129-160.

⁵⁷ Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics », in Kari Élisabeth BØRRESEN (Ed.), *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Oslo, Solum Forlag, 1991, p. 258-281.

⁵⁸ « *Postmodern feminism rejects foundationalism in thought and essentialism in human identity. Creaturely reality is thoroughgoing historical, contingent, and constructed social product. [...] Barth's theological argument often parallels these non-foundational and anti-essential themes of postmodern feminism.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 261-262.

Père⁵⁹. Mais, dans la seconde étape, anthropologique, c'est dans l'œuvre du Fils révélée dans sa relation avec sa communauté que s'accomplit l'analogie trinitaire⁶⁰. Enfin, dans le prolongement de ces œuvres du Père et du Fils, la réponse éthique de l'homme et de la femme à cette *analogia relationis* trinitaire, se présente comme une œuvre toujours actuelle de l'Esprit. Selon le plan trinitaire de l'ensemble de la *Dogmatique*, le vis-à-vis entre homme et femme apparaît dès lors comme l'œuvre du Père créateur, mais il se révèle aussi d'emblée comme l'œuvre du Fils réconciliateur et de l'Esprit rédempteur. C'est selon cette herméneutique trinitaire, où s'articulent unité et diversité dans l'histoire de l'alliance, que Barth nous invite à appréhender l'analogie trinitaire instituée lors de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu. Cette analogie est un fait objectif de la révélation mais elle est aussi une histoire, et en particulier une histoire de relations entre Dieu et l'Homme, entre l'homme et la femme, et des Hommes entre eux, comme entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Là où la théologie traditionnelle est accusée de se déployer selon une option préférentielle pour les hommes ; là où, en réaction, la théologie féministe propose une option préférentielle pour les femmes ; la théologie barthienne semble offrir, à partir de cette analogie trinitaire, une option préférentielle pour la relation, entre homme et femme, mais aussi, à partir d'elle, pour toutes les relations différenciées entre les humains.

À la suite de Barth, une éthique pour les hommes et les femmes aujourd'hui.

Voilà ce que cette recherche aspire à présenter et à déployer en suivant pas à pas la réflexion de ce grand théologien du XX^e siècle. Dans une perspective historique et méthodologique, le premier chapitre permettra d'entrer progressivement dans cette approche barthienne de l'éthique. Il présentera les grandes lignes de sa théologie, instituées lors de la rédaction du *Römerbrief* et approfondies dans la *Dogmatique*, et il conduira, à partir de la révélation de Dieu trinitaire en Jésus-Christ, à définir l'*analogia fidei* comme le fondement de la méthode théologique choisie par Barth. Après ce rapide parcours à travers la « doctrine de la Parole de Dieu » et la « doctrine de Dieu »,

⁵⁹ Pour illustrer, au fil de sa réflexion, cette œuvre de Dieu trinitaire, Barth utilise surtout un champ lexical biblique ; image, ressemblance, parabole... Mais dans certains passages stratégiques de la doctrine de la création qui sont directement liés à notre recherche, il se réfère explicitement à ce terme en latin, ou parfois en le traduisant par « analogie de relation [*Analogie der Beziehung*] ». Ce terme apparaît ainsi pour la première fois en latin, au sein de la *Dogmatique*, au moment de l'interprétation des récits de création, et en particulier du verset vingt-six du premier chapitre de la Genèse. KD III/1, § 41, p. 219-220-226= D III/1, p. 208-209-214.

⁶⁰ Dans ce chapitre anthropologique, Barth fait explicitement référence à l'analogie trinitaire à deux reprises. La première fois en latin (KD III/2, § 45, p. 262-263= D III/2*, p. 238s) et la seconde fois traduit en allemand (KD III/2, § 45, p. 391= D III/2*, p. 350). Il est intéressant de noter que ces deux passages, sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre christologique, forment une inclusion ; c'est précisément entre ces deux références que Barth déploie le lien entre l'humain véritable comme « être dans la rencontre » révélé en Jésus-Christ et l'humain, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis.

les trois chapitres suivants correspondront aux trois étapes de la réflexion de Barth sur la relation entre homme et femme dans le cadre de la « doctrine de la création ». À partir du premier récit de création, le deuxième chapitre présentera l'institution de l'analogie trinitaire lors de la création de l'humain à l'image de Dieu, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis. Il montrera ensuite, grâce à la forme narrative du second récit, que cette œuvre du Créateur est confiée d'emblée à la liberté et à la responsabilité de l'Homme dans l'histoire. Ces deux premiers récits permettront de montrer que cette analogie entre Dieu un et trine et l'humain, homme et femme, se présente comme un fait objectif et définitif et comme une histoire en devenir, et qu'elle concerne dès l'origine tout être humain sans exception, quelles que soient sa situation et ses relations. C'est dans ce sens que ce chapitre mettra aussi en évidence le lien originel entre le péché de l'Homme et l'interprétation de cette relation différenciée entre les sexes. Le troisième chapitre confirmera cette situation historique paradoxale de la relation entre homme et femme, créée par Dieu et marquée par le péché, en distinguant le Cantique des Cantiques du reste de la tradition vétérotestamentaire. Il montrera qu'ainsi la relation entre homme et femme se révèle, pour Barth, comme une réalité en attente de l'œuvre salvifique du Fils réconciliateur. En révélant l'humain véritable comme « un être dans la rencontre », Jésus restaure la relation entre Dieu et l'Homme mais aussi celle des humains entre eux et celle entre l'homme et la femme. C'est alors comme une réponse concrète à cette *analogia relationis* trinitaire révélée dans l'œuvre du Père créateur et du Fils réconciliateur que se déploie l'éthique que nous présenterons dans le quatrième chapitre. En tant qu'œuvre de l'Esprit, elle se définit comme une invitation à articuler de façon libre et responsable nature et histoire, essence et existence, dans la relation de l'Homme avec Dieu comme dans sa relation avec l'autre sexe, et avec les autres humains. Après avoir souligné la nécessité d'une purification préalable de ce domaine par la confrontation au commandement de Dieu, ce chapitre présentera les trois repères de l'éthique barthienne selon lesquels tout être humain, est et doit être, « homme ou femme », « homme et femme » et « homme puis femme ». C'est ainsi que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, la relation différenciée entre homme et femme apparaît, dans le mariage mais aussi dans toutes les situations où ils coexistent, comme première et exemplaire de toutes les autres relations humaines.

Après avoir présenté cette éthique de la relation homme-femme à la lumière de l'analogie trinitaire révélée par la Parole de Dieu, le cinquième chapitre pourra enfin la confronter aux questions actuelles posées par cette approche barthienne par les théologiennes féministes et par les

théologiens favorables au mariage entre personnes de même sexe⁶¹. Ce dialogue avec la pensée contemporaine permettra de prolonger la réflexion inaugurée par l'auteur de la *Dogmatique* en définissant aussi trois repères éthiques pour les hommes et les femmes aujourd'hui. Le premier mettra en valeur l'idée d'une éthique de l'identité, non pas sexuelle, mais sexuée, où chaque être humain est invité à accueillir sa réalité sexuée, comme une articulation entre sexe et genre, tout en étant libre de choisir sa manière d'exister comme homme ou comme femme dans sa propre histoire au sein de la communauté humaine à laquelle il appartient. Nous montrerons ensuite que ce commandement qui invite à être soit homme soit femme s'articule, pour tout être humain quelles que soient ses attirances et ses relations sexuelles, avec celui d'exister comme un être dans la rencontre avec l'autre, et en particulier avec l'autre sexe. Loin d'évoquer une complémentarité obligatoire entre homme et femme, ce second repère définit leur relation comme une énigme, à la lumière de l'analogie trinitaire révélée par la Parole de Dieu. C'est cette énigme qui se dévoile dans l'événement d'une relation toujours singulière ; la sexualité, en tant qu'événement ultime possible de cette rencontre, pourra alors, elle aussi, être appréhendée comme une énigme. Au terme de ce parcours, le troisième repère proposera une interprétation personnelle de l'ordre relationnel. Il mettra l'accent sur l'enjeu d'attester la primauté de Dieu trinitaire révélée en Jésus-Christ en reconnaissant la différence irréductible entre homme et femme comme une différence ordonnée à la relation à l'image de celle entre l'Homme et Dieu.

⁶¹ Dans la bibliographie finale, après la présentation du corpus barthien et des ouvrages concernant la théologie de Barth en général, nous avons choisi de mettre à part les articles et ouvrages que nous avons répertoriés concernant son approche de la relation homme-femme.

Chapitre 1 : *L'analogia fidei* comme méthode de la Dogmatique.

Afin d'aborder de façon appropriée la question de l'homme et de la femme telle qu'elle se déploie au sein de la « doctrine de la création », ce premier chapitre précise donc les choix – épistémologiques et herméneutiques – qui fondent la théologie de l'auteur de la *Dogmatique* sur une articulation singulière entre Parole de Dieu et paroles humaines. Dans une première partie, nous évoquerons quelques aspects de son parcours théologique en soulignant ce qui a conduit ce jeune théologien à se plonger dans une lecture passionnée de l'épître aux Romains jusqu'à la publication du *Römerbrief*¹. Ce commentaire, décisif dans l'histoire intellectuelle et spirituelle de Barth, permet de mettre en place les grandes lignes de sa théologie dialectique et de percevoir d'emblée son approche résolument théologique de l'éthique². Après ce rapide parcours historique et biographique, une seconde partie s'attachera à présenter les « prolégomènes à la dogmatique » au sein desquels Barth définit la Parole de Dieu trinitaire comme le critère de la théologie, aussi bien dogmatique qu'éthique³. Quel que soit son domaine, la théologie barthienne se fonde sur la révélation de Dieu comme un Dieu vivant qui, dans la Bible, se révèle comme Père, Fils et Esprit dans l'histoire des Hommes⁴. C'est cette connaissance de Dieu qui, en étant toujours associée à une connaissance en acte, caractérise l'éthique⁵. Étroitement reliée à la dogmatique, cette éthique, que nous présenterons plus spécifiquement dans la troisième partie, se conçoit, elle aussi, non pas

¹ Deux éditions du *Römerbrief* ont été publiées en allemand, la première en 1919 et la seconde en 1921 et il y a eu, en tout, six rééditions. Il existe une différence significative entre les deux premières éditions mais nous ne pourrions dans le cadre de cette recherche aborder ce sujet. Nous nous contenterons d'une approche globale et très succincte du mouvement théologique d'ensemble en nous centrant sur l'enjeu éthique.

² Dans le cadre de sa thèse autour du débat théologique entre Karl Barth et Rudolf Bultmann, Christophe Chalamet définit la théologie dialectique comme une « théologie qui soutient l'impossibilité de rendre compte de son objet propre (la *Sache* ou la *res*) au moyen d'un seul mot, sans tension paradoxale, une théologie qui est consciente de ne pouvoir faire autrement que d'articuler ensemble des éléments qui dans l'objet lui-même sont en tension l'un avec l'autre, contre toute tentative d'harmonisation ou de résolution, contre toute tentative d'atténuer la radicalité, voire de ne retenir qu'un des deux pôles de la tension dialectique. » Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, (Lieux théologiques n°49), Genève, Labor et Fides, 2015, p. 11.

³ Après deux paragraphes introductifs, le premier volume de la *Dogmatique* est consacré à la « Doctrine de la Parole de Dieu » ou « prolégomènes à la dogmatique ». Le premier chapitre de ces prolégomènes présente « la Parole de Dieu critère de la dogmatique », il comprend les paragraphes 3 à 7. Le second chapitre « La révélation de Dieu » s'étend des paragraphes 8 à 18 et présente la doctrine trinitaire.

⁴ Comme évoqué précédemment, ce terme « Homme » représente de façon générale l'ensemble de l'humanité, composée d'hommes et de femmes. Dans le texte de la *Kirchliche Dogmatik*, il correspond à *Mensch*. L'allemand permet de bien distinguer lorsque Barth fait référence à l'humanité en général ou à l'homme [*Mann*] de sexe masculin. Malheureusement, cette distinction n'a pas été rigoureusement appliquée dans les traductions française et anglaise de la *Dogmatique*. Comme nous le verrons au fil de cette recherche, cette ambiguïté dans les traductions a favorisé certaines interprétations erronées de la théologie barthienne concernant l'homme et la femme.

⁵ De façon récurrente, dans les passages consacrés à l'éthique théologique, Barth évoque l'enjeu pour l'Homme, d'être, dans toute son existence, un auditeur en acte de la Parole de Dieu. Voir par exemple : KD I/2, § 16, p. 226= D I/2**, p. 5; KD I/2, § 22, p. 886= D I/2***, p. 338.

à partir d'une perception humaine de l'Homme et du bien a priori, mais à partir de Dieu révélé en Jésus-Christ⁶. L'éthique barthienne se conçoit comme une réponse humaine à l'œuvre de Dieu trinitaire reconnue comme bonne et c'est pour cela que Barth commence sa réflexion éthique dans le cadre de « la doctrine de Dieu »⁷. À travers ces trois parties, ce chapitre aspire à préciser les contours et les enjeux de l'*analogia fidei* qui définit la posture théologique de la *Dogmatique*. Il devrait permettre d'évaluer, à la lumière de sa réception, la pertinence et les limites de cette manière barthienne de faire de la théologie dans une perspective éthique. Il permettra aussi d'introduire aux trois chapitres suivants fondés sur l'hypothèse d'une *analogia relationis* entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme.

1.1 L'éthique théologique, une « impossible possibilité ».

Pour la théologie francophone, c'est la publication en 1933 de *Parole de Dieu et parole humaine*, à l'initiative de Pierre Maury, qui a permis de découvrir « la posture théologique inédite » de l'auteur du *Römerbrief*⁸. Comme le souligne Henry Mottu, ce recueil de conférences données entre 1916 et 1922 « a joué en France et en Suisse Romande le rôle qu'avait joué à l'époque l'épître aux Romains en Allemagne ». Or son titre même dévoile clairement « l'approche dialectique » qui caractérise la singularité de la théologie barthienne⁹. Pour entrer dans cette articulation entre Parole de Dieu et parole humaine, il est donc précieux de comprendre, dans un premier temps, ce qui a conduit le jeune Barth, théologien et pasteur de Safenwil, à revisiter la tâche de la théologie à partir de l'épître aux Romains. Cela nous permettra de montrer que, pour lui, la théologie ne se présente que comme « une impossible possibilité » humaine en Jésus-Christ¹⁰. Nous pourrons, dans un second temps, préciser les implications de cette approche dialectique pour l'éthique théologique en

⁶ Dans le premier volume de la *Dogmatique*, Barth aborde cette question du lien entre dogmatique et éthique au sein du paragraphe consacré à « la mission de l'Église » (§ 22). Il critique vigoureusement l'évolution progressive vers l'indépendance de l'éthique théologique. Dans cette éthique « libérée », le « critère n'était plus la Parole de Dieu mais l'idée du bien qui, cherchée et trouvée en dehors de la révélation, commandait leur conception de l'Homme chrétien » alors que « la sainteté de la vie chrétienne n'est perceptible qu'en Jésus-Christ ». KD I/2, § 22, p. 875-876= D I/2***, p. 327-328.

⁷ Cette « doctrine de Dieu » se déploie dans le cadre du second volume de la *Dogmatique*. Elle est composée de trois chapitres centrés sur la connaissance de Dieu et de son élection gratuite de l'humanité et d'un quatrième chapitre centré sur le commandement de Dieu.

⁸ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Les Bergers et les Mages, (1933¹) 1966. Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 11. Voir aussi, au sujet de la toute première réception de la théologie barthienne par l'Église Protestante de France, le recueil des correspondances entre Barth et le pasteur Pierre Maury. Karl BARTH, Pierre MAURY, *Nous qui pouvons encore parler (1928-1956)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1985.

⁹ Henri Mottu précise que « Maury avait d'ailleurs emprunté ce titre, bien meilleur que l'austère titre allemand *das Wort Gottes und die Theologie*, à l'édition anglaise : *The Word of God and the Word of Man*. Son succès fut immense. Deux mille copies vendues en quatre mois. Beaucoup décidèrent à ce moment-là de devenir pasteurs ». Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 11.

¹⁰ « Le discours du jeune Barth est tout entier habité par l'impossible possibilité du discours sur Dieu. On est, rappelons-le, en pleine crise, historique, politique, intellectuelle. » Denis MÜLLER, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, p. 65.

général et, en lien avec le sujet de notre recherche, pour le théologien Karl Barth, en tant qu'homme *simul justus simul peccator* devant Dieu.

1.1.1 La révolution théologique du Römerbrief.

En proposant une approche radicalement nouvelle de l'interprétation de l'Écriture, le *Römerbrief* a définitivement marqué la théologie du début du XX^e siècle. Publié en 1922, il a fait l'effet d'une bombe au sein de la théologie protestante allemande¹¹. Or ce sont deux questions en lien avec l'éthique théologique qui ont conduit Barth, jeune théologien et jeune pasteur, à se plonger dans la lecture de l'épître aux Romains et à en rédiger un commentaire qui marque, pour lui aussi, un tournant décisif¹². La première naît du constat tragique d'une responsabilité des théologiens libéraux allemands dans l'entrée en guerre de l'Allemagne en 1914 ; la seconde concerne sa propre responsabilité de pasteur, dont la tâche est de transmettre la Parole de Dieu à ceux qui l'entourent¹³. C'est cette dialectique humainement sans issue, entre la transcendance de Dieu et de sa Parole et la réalité de l'être humain et de sa parole, que Barth développe dans le *Römerbrief* et que nous tentons de présenter succinctement comme un préambule à la suite de notre recherche centrée sur la *Dogmatique*.

1.1.1.1 Deux « événements du monde » théologiquement déterminants.

Alors que ce qui allait être la première guerre mondiale commence, avec en août 1914 la déclaration de guerre de l'Empire allemand à la France et en septembre la bataille de la Marne, la déclaration de quatre-vingt-treize intellectuels allemands vient apporter un appui sans équivoque à la politique belliqueuse de Guillaume II¹⁴. Parmi les théologiens signataires se trouvent de grandes

¹¹ « Le livre que vous tenez entre les mains est une bombe. Il fit en tous les cas cet effet dès sa parution, d'abord à la fin de l'année 1918, puis sous forme révisée à la fin de l'année 1921. Plus qu'un avant-propos, un "avertissement au lecteur" serait sans doute plus opportun, tant cet ouvrage est décapant et décoiffant. » C'est ainsi que le théologien Christophe Chalamet introduit l'édition francophone du second commentaire de l'épître aux Romains publié en allemand en 1922 et en français en 1972 (la première édition n'a pas été traduite en français). Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. I.

¹² « Karl Barth devient Karl Barth après le coup de semonce du commentaire de 1919 et sa réécriture de 1921-1922. C'est là un fait incontournable pour quiconque tente de comprendre le tournant de la théologie protestante au premier quart du XX^e siècle et le rôle central de Barth dans ce tournant. » Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 56.

¹³ « Le fait que Barth, en ce temps-là jeune pasteur à Safenwil, en Argovie (un canton de Suisse allemande qui subissait alors les contrecoups de l'industrialisation), ait commencé à réorienter sa réflexion théologique et éthique pendant la première guerre mondiale n'est pas anodin. » Christophe CHALAMET, « Une nouvelle théologie de la crise », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013/HS, n°276, p. 124.

¹⁴ Le Manifeste des 93 (également intitulé Appel des intellectuels allemands aux nations civilisées) fut publié le 4 octobre 1914 sous le titre *Aufruf an die Kulturwelt, An die Kulturwelt ! Ein Aufruf*. Dans ce manifeste, ces intellectuels allemands répondent aux accusations d'exactions portées contre l'armée allemande à la suite de l'invasion de la Belgique neutre. Parmi les 93 signataires se trouvent des prix Nobel, des scientifiques, des philosophes, des artistes, des médecins, et des enseignants de renommée internationale, mais aussi des théologiens comme Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Reinhold Seeberg, Adolf von Schlatter.

figures de la théologie libérale, comme Adolf von Harnack et Wilhelm Herrmann, qui ont marqué la formation théologique du jeune Barth¹⁵. Devant cet engagement de ses maîtres en faveur du militarisme et du nationalisme allemand, la désillusion de Barth est immense¹⁶. La théologie libérale, telle qu'il l'avait pratiquée, perd toute crédibilité. Cet alignement public stupéfiant des mentors de la théologie allemande sur la politique du Kaiser signe, pour Barth, « leur échec à résister à l'idéologie de la guerre » ; elle est « symptomatique de la faille désastreuse de leur éthique et plus profondément de leur théologie » en manifestant « l'impuissance prophétique de la chrétienté néo-kantienne »¹⁷. Nigel Biggar rappelle que le protestantisme libéral, dont Barth a hérité, a été façonné de façon déterminante par la philosophie morale d'Emmanuel Kant ; or cette dernière considère que « les actes spécifiquement religieux – c'est-à-dire la prière et le culte – sont des distractions oisives », puisqu'elles détournent du véritable contenu moral du christianisme défini comme « le traitement équitable des autres êtres rationnels »¹⁸. C'est ce devoir moral impératif de l'un envers l'autre qui se retrouve dans l'éthique chrétienne du néo-kantien Albert Ritschl, et de son disciple Adolf von Harnack, professeur alors respecté du jeune Barth. Cette éthique chrétienne libérale s'attache à « l'enseignement moral de Jésus sur la fraternité humaine et non pas à l'enseignement religieux de l'activité rédemptrice de Dieu le Père »¹⁹. Pour Gerald Mac Kenny, c'est cette « assimilation du christianisme à l'humanisme bourgeois comme une résurgence de l'ancien humanisme stoïcien » que Barth remet profondément en cause²⁰. Elle traduit, pour lui, un échec de la réforme protestante à maintenir fidèlement, au fil des siècles, une éthique

¹⁵ Lors de ses études dans différentes universités germanophones, Karl Barth fut « l'élève enthousiaste de Harnack (1851-1930) » puis du « néo-kantien Wilhelm Herrmann, (1846-1922) », avec lequel il avait le projet, qui n'a pas abouti, de rédiger une thèse de doctorat. Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 18-20.

¹⁶ Christophe CHALAMET, « La première guerre mondiale et la mise en crise de la théologie protestante germanophone et francophone », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2017/4, Tome 105, p. 558-563.

¹⁷ [Trad. personnelle] « *When on the very day that war broke out in August 1914, Herrmann, and Harnack and almost all of Barth's German theological mentors publicly aligned themselves with the Kaiser's war policy, Barth was stunned. He read their failure to resist the ideology of war as symptomatic of a disastrous flaw in their ethics and, more deeply in their theology.* » « *The prophetic feebleness of neo-kantian christinaity* » est le premier point de l'article de Biggar sur « l'éthique trinitaire de Barth ». Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, UP, 2000, p. 212-213.

¹⁸ [Trad. personnelle] « *The liberal Protestant heritage into which Barth was inducted had been decisively and variously shaped by Immanuel Kant (1724-1804). On of Kant's legacies was the tenet that specifically religious act – that is, of prayer and worship – are idle distractions from the true moral content of Christianity; and by "moral" here is meant the fair treatment of other rational beings.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », p. 212.

¹⁹ [Trad. personnelle] « *What made this ethic Christian was Jesus' moral teaching about the brotherhood of man (to use a phrase characteristic of one's of Ritschl's disciples, Adolph von Harnack (1851-1930) not his religious teaching about the redemptive activity of God the Father.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », p. 212.

²⁰ [Trad. personnelle] « *Barth's narratives of modernity consistently focus on the assimilation of Christianity to the bourgeois humanism that progressively gained ground in Europe from the sixteenth century to its triumph in the eighteenth, and which Barth describes as a resurgence of ancient Stoic humanism.* » Gerald MAC KENNY, *The analogy of Grace Karl Barth Moral Theology*, Oxford, University Press, 2010, p. 77.

véritablement fondée sur une théologie de la grâce²¹. Or c'est toujours sur cette théologie, comme discours humain sur Dieu et sur son œuvre gracieuse, que doivent se fonder la parole éthique et le discours politique.

Ce premier constat, en lien avec la situation nationale et internationale, trouve un écho particulier dans la première expérience pastorale de Barth à Safenwil²². En tant que pasteur d'un petit peuple de croyants, il prend conscience de sa propre responsabilité théologique, et donc aussi éthique et politique²³. Pour traduire les interrogations qui le traversent, Henri Mottu évoque sa conférence intitulée *Détresse et promesse de la prédication chrétienne*, où Barth décrit, « non sans humour, "la situation du pasteur lorsqu'il se trouve, le samedi, devant son bureau, le dimanche dans sa chaire" et qu'il cherche dans sa détresse "une issue à cette situation" »²⁴. Cette « situation critique », et sans issue à ses yeux, manifeste la responsabilité du pasteur qui, à travers ses paroles humaines, tente de transmettre la Parole de Dieu ; c'est le constat de la détresse mais aussi de l'espoir de salut dans ce contexte qui convoque Barth à chercher « l'essence de toute théologie »²⁵. Dans une étude ultérieure sur *La Parole de Dieu, tâche de la théologie*, il résumera cette situation par le fait que « nous devons parler de Dieu » alors que « nous sommes des êtres humains, et [que] comme tels, nous ne pouvons pas parler de Dieu »²⁶. Finalement, Barth va jusqu'à affirmer qu'« au moment où nous parlons de Dieu, nous parlons d'autre chose que de Dieu »²⁷. Telle est la dialectique entre parole humaine et Parole de Dieu, que tout Homme doit reconnaître en acceptant l'embarras et la détresse qu'elle suscite. Seule cette reconnaissance permet d'appréhender la tâche de transmettre la Parole de Dieu non pas comme une impasse mais comme une promesse²⁸. C'est

²¹ « Barth attributes this assimilation to the failure of the Protestant Reformation [...] to maintain consistently its theme of divine grace. [...] So important is this theme that we may describe Barth's moral theology as an attempt to overcome this failure and its effects, to bring ethics into line with the theology of grace. » Gerald MAC KENNY, *The analogy of Grace*, p. 77.

²² Pendant dix années, qui s'avèreront décisives, « Barth sera pasteur de Safenwil, un village argovien (au cœur de la Suisse) surtout composé de paysans et d'ouvriers ». Il sera vite surnommé « le pasteur rouge de Safenwil » car « ses prédications sont centrées sur le social et sur le politique ». Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 19.

²³ En regard de la crise suscitée par la première guerre mondiale, Christophe Chalamet souligne « la crise industrielle qui frappait alors les ouvrières et les ouvriers argoviens qui représentaient une bonne partie des paroissiens de Barth à Safenwil ». Christophe CHALAMET, « Une nouvelle théologie de la crise », p. 124.

²⁴ Henri Mottu fait référence à cette étude présentée lors d'une conférence pastorale à Schulpfort en juillet 1922. Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 127-159. Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 15.

²⁵ « C'est cette situation critique elle-même qui m'a fait découvrir l'essence de toute théologie. La théologie peut-elle faire autre chose qu'exprimer cette situation sans issue et la question sans réponse du pasteur, autre chose que de décrire aussi véridiquement que possible l'embarras dans lequel se met l'homme qui ose aborder cette tâche ? Peut-elle être autre chose qu'un cri jailli d'une grande détresse et qu'un grand espoir de salut ? » Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 130-131.

²⁶ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 203-204.

²⁷ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 16-17.

²⁸ Tel un « vase de terre », « notre faiblesse et notre folie » devient un trésor, en étant « le lieu de la Parole de Dieu ». Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 229. Anthony FENEUIL, « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », dans *Transversalités*, n°149, 2019/2, p. 85-102.

le souci de prendre en compte cette dialectique, en lien avec la corruption explicite de l'engagement politique de ses maîtres, qui conduit Barth à revisiter radicalement les fondements de la théologie. Il cherche à repartir à zéro, non pas pour élaborer une nouvelle théologie, mais pour proposer une nouvelle manière de faire de la théologie permettant d'honorer cette dialectique entre parole humaine et Parole de Dieu. Il déploie dès lors une « théologie de la crise » qui remet en question aussi bien la théologie libérale que la théologie orthodoxe en cherchant à proposer « un nouvel apprentissage de l'ABC théologique »²⁹.

Le défi de cette conversion théologique est d'affirmer, avant tout autre chose, « la priorité de Dieu et de sa transcendance »³⁰. Il s'agit de mettre en valeur une théologie qui pense et parle de Dieu, à partir de Dieu tel qu'il se révèle dans sa Parole, au lieu de penser Dieu et de parler de lui à partir de l'Homme comme le fait, à ses yeux, la théologie libérale³¹. C'est « ce processus de révision radicale qui culminera en 1921 avec l'achèvement de la deuxième édition du commentaire de l'Épître aux Romains » en permettant, en écho à Kierkegaard, de « révéler "l'infinie distinction qualitative" entre le temps et l'éternité, entre l'être humain et Dieu »³². Barth cherche ainsi à reconquérir « l'objectivité de Dieu », non pas en revenant à un Dieu objectivable, à un « "objet" qui serait Dieu, car Dieu n'est jamais un objet de pensée » ; mais en considérant Dieu comme un Dieu vivant qui se révèle et se pose lui-même devant la pensée humaine et vis-à-vis d'elle³³. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, la *Sache*, c'est-à-dire Dieu tel qu'il se révèle dans l'Écriture comme

²⁹ Heinz BOLLI ed, *Schleiermacher-Auswahl, mit einem Nachwort von K. Barth*, Gütersloh, 1968, p. 294. Voir aussi Christophe CHALAMET, « Une nouvelle théologie de la crise », p. 121- 136.

³⁰ « *The priority of the transcendent God* » est le second point abordé par Biggar au sujet de « l'éthique trinitaire de Barth ». « *The ethical failure of his liberal heritage was not responsible for introducing Barth the notions of God's priority and transcendence, but it did clear the way for them to come to the fore of his thinking.* » C'est ensuite à partir de là que Biggar développe « *The christological qualification* » et surtout « *The trinitarian structure* ». Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », p. 213-220.

³¹ « Je n'ai jamais imaginé faire autre chose que, justement, de la *théologie*. La question est simplement de savoir laquelle ! L'idée selon laquelle l'important, aujourd'hui, est, avant tout, de se défaire de la théologie et de penser, et surtout de dire et d'écrire, des choses intelligibles à tout un chacun, je la considère comme une idée absolument hystérique et inconsidérée. Ma question est, au contraire, celle-ci : ne s'agirait-il pas que ceux qui prétendent avoir l'audace de dire et d'écrire de telles choses à l'adresse de tout un chacun, se mettent, tout d'abord, une bonne fois, d'accord *entre eux* sur le *sujet*, un peu mieux que ce n'est le cas aujourd'hui ? » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 12.

³² « It [*The priority of the transcendent God*] began in his mind in a process of radical revision that was culminate in the completion of the second edition of his commentary *The Epistle to the Romans* in 1921. During this period, he was struck by the discovery that Christianity is not in the first place about human being and religion and morality at all but about God. [...] Barth made this discovery, partly through reading the Bible (see his 1916 lecture, "*the strange New World within the Bible*"); and partly through reading Kierkegaard (1813-55), with its famous "*infinite qualitative distinction*" between time and eternity, human beings and God. » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », p. 213. Dans la préface de la seconde édition, Barth affirme : « Si j'ai un "système", il consiste en ce que je tiens mon regard fixé aussi opiniâtrement que possible sur ce que Kierkegaard a nommé la « différence qualitative infinie » du temps et de l'éternité, et cela dans sa signification négative et positive. « Dieu est dans les cieux, et toi, tu es sur la terre. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 17.

³³ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 40.

objet de la théologie, est « toujours un *Gegenstand*, un vis-à-vis »³⁴. Dieu est un étranger pour l'Homme, il est le tout Autre, mais en étant « un sujet qui vient à notre rencontre dans une Parole qui fait événement »³⁵. Tel doit être, selon l'auteur du *Römerbrief*, le centre de la réflexion théologique et c'est à partir de ce Dieu, sujet de sa Parole, que Barth choisit de recommencer tout le parcours de foi, depuis l'étude de la Bible jusqu'aux problèmes du christianisme aujourd'hui. C'est pour cela qu'il se met en quête de « l'étrange nouveau monde de la Bible » en commençant par lire attentivement l'épître de Paul aux Romains³⁶. En s'opposant « au monde ancien [*die alte Welt*] », ce « monde nouveau [*die neue Welt*] », caractérisé par des « nouveaux actes de Dieu [*neuen Taten Gottes*] », bouleverse et doit bouleverser notre manière de penser et de vivre³⁷. C'est cette initiative divine révolutionnaire qui conduit Barth à définir la théologie, et donc l'éthique théologique, comme « l'impossible possibilité du monde nouveau »³⁸.

1.1.1.2 « *L'impossible possibilité* » de la théologie en Jésus-Christ.

La théologie est impossible pour l'Homme. Voilà ce que révèle la Parole de Dieu en affirmant la primauté de Dieu et de sa transcendance, et en révélant la différence qualitative infinie entre Dieu et l'humain. À travers cette dialectique résonne un « non » radical devant les aspirations humaines, philosophiques ou théologiques, visant à définir le tout Autre à partir de l'Homme et de sa raison. Seul Dieu parle bien de Dieu et la théologie repose sur un acte de Dieu et non sur un acte de l'Homme. Tel est le « grand dérangement » que le jeune Barth présente comme la « condition même de la théologie » et qu'il développe au début de son commentaire des chapitres 12 à 15 de l'épître aux Romains³⁹. Cela ne met pas un terme à la réflexion théologique mais cela signifie que, quel que soit son domaine, la théologie ne peut vivre que perpétuellement interrompue par la lecture de l'Écriture, comme Parole de Dieu ici et maintenant en lien avec « les événements de la vie

³⁴ Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 31

³⁵ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 40.

³⁶ Karl BARTH, « Le nouveau monde de la Bible » dans *Parole de Dieu et Parole Humaine*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966 (1933¹), p. 23-42. (Conférence donnée dans l'église de Leutwill en automne 1916).

³⁷ « Barth aimait renverser les choses. Au moment où, pendant et après la première guerre mondiale, on parlait de la révolution et on la faisait, il parlait de "la révolution [qui] vient de Dieu" comme de la "véritable révolution". Au moment, après la deuxième guerre mondiale, où l'on était en quête d'un "nouvel humanisme", Barth parlait de "l'humanisme de Dieu". » Christophe CHALAMET, « Une nouvelle théologie de la crise », p. 125.

³⁸ « Sans aucun mérite, sans aucun fondement visible, sans aucune possibilité pour l'homme de faire quelque chose pour ou contre ! Une irruption inconcevable de Dieu même, du Dieu inconnu, dans l'enchaînement des choses, tel que nous le connaissons, l'impossible possibilité du monde nouveau ! Impossible pour les hommes, possible pour Dieu ! » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 77.

³⁹ Cette dernière partie du commentaire des chapitres XII à XV de l'épître aux Romains est intitulé « le grand désarroi, le problème de la morale ». Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 404.

quotidienne [*die alltäglichen Geschehen*] »⁴⁰. Cette interruption provoquée par une lecture conjointe de la Bible et du journal implique que la théologie doive sans cesse être recommencée afin que se révèle à travers elle l'événement toujours actuel de la Parole de Dieu pour le monde⁴¹. Tel est, selon l'auteur du *Römerbrief*, le sens de l'exhortation de Paul « à ne pas vous adapter à la figure existante de ce monde-ci, mais bien à sa transformation à venir, par le renouvellement de votre pensée, afin de discerner ce qu'est la volonté de Dieu, ce qui est bon et ce qui est agréable et ce qui est parfait »⁴². C'est à partir de cette interruption et du vide qu'elle suscite que peut s'ouvrir, pour Barth, la possibilité d'une théologie en Jésus-Christ, Verbe fait chair.

Après avoir affirmé la primauté de la transcendance de Dieu et son infinie distinction qualitative par rapport à l'Homme, Barth montre qu'en Jésus-Christ l'impossibilité de la théologie devient possibilité⁴³. Jésus-Christ révèle le « oui » de Dieu pour l'humanité en accomplissant lui-même le mouvement éternel de Dieu vers l'Homme⁴⁴. En Jésus-Christ s'opère une transformation, « si radicale qu'elle unit d'une manière indissoluble le temps et l'éternité, la justice humaine et la justice de Dieu, l'Au-delà et l'ici-bas »⁴⁵. Ce Dieu « totalement autre » qui vient au monde et à l'Homme n'est pas le Dieu de la métaphysique mais le Dieu de Jésus-Christ. C'est la connaissance de ce Dieu-là, révélé dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ qui devient possible pour la théologie⁴⁶. Parce qu'il n'y a pas de distinction entre ce que Dieu est en lui-même et ce que Dieu est dans sa révélation, c'est en Jésus-Christ que se situe l'altérité totale de Dieu ; c'est à cet endroit

⁴⁰ « Le problème de la morale, c'est [...] bien la vie de l'homme, telle que nous la connaissons dans la nature et la culture, à savoir cette vie-ci, dans la mesure où celui précisément qui mène un tel entretien [sur Dieu] doit la vivre, lui-même, et effectivement la vit, en quelque façon, de minute en minute, d'une manière suprêmement nécessaire et tangible. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 404.

⁴¹ « La lecture d'écrits de toutes sortes, appartenant typiquement au monde, des journaux surtout, est à recommander instamment pour comprendre l'*Épître aux Romains*. En effet, la pensée, quand elle est authentique, est une pensée de la vie et, pour cette raison, et en cela, pensée de Dieu. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 405.

⁴² « C'est dans ce sens, par conséquent, que : "Je vous exhorte, frères !" Interrompez-vous, vous qui pensez, qui pèlerinez, qui adorez à l'unisson, interrompez-vous dans votre pensée, afin qu'elle soit pensée de Dieu, interrompez-vous dans votre dialectique, afin qu'elle reste dialectique, interrompez-vous dans votre connaissance de Dieu, afin qu'elle soit ce qu'elle veut dire : afin qu'elle soit, elle-même, le grand désarroi, l'interruption salutaire que Dieu, en Christ, prépare pour l'homme, afin de le rappeler auprès de lui dans la paix de son royaume. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 406.

⁴³ « La clé herméneutique de tout discours théologique bien conçu n'est autre, pour Barth commentant les Romains, que le paradoxe "Jésus-Christ". » Jean-Denis KRAEGE, *L'Écriture seule, pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et Barth*, (Lieux théologiques n°27), Genève, Labor et Fides, 1995, p. 205.

⁴⁴ Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage d'Henri Mottu. Ce oui de Dieu pour l'Homme en Jésus-Christ est déjà perceptible dans le *Römerbrief* mais il se confirmera de plus en plus au fil du parcours théologique de Barth jusqu'à l'affirmation, dans une de ses dernières conférences, de « l'humanité de Dieu » où « le théologien de la transcendance de Dieu se retourne sur son propre parcours et met désormais l'accent sur le Dieu proche de nous ». Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 109. Karl BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon; trad. Jacques Senarclens, *L'humanité de Dieu*, Cahiers du renouveau XIV novembre 1956, Genève, Labor et Fides (conférence prononcée à l'Assemblée de la société pastorale suisse à Aarau le 25 septembre 1956).

⁴⁵ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 78.

⁴⁶ « Dieu ne se donne à connaître qu'en Jésus de Nazareth qui est paradoxalement identifiable au Christ. » Jean-Denis KRAEGE, *L'Écriture seule*, p. 205.

précis de l'histoire du monde que le Dieu inconnu peut être connu et reconnu⁴⁷. Le point de départ de la réflexion théologique de l'auteur du *Römerbrief* se trouve dans cet acte de révélation qui rétablit définitivement, toujours à l'initiative de Dieu, la relation avec la créature. Dans cette théologie, « l'altérité totale » de Dieu est préservée. Dieu reste le Dieu caché, le monde ne cesse d'être le monde et l'Homme reste l'Homme, mais ce dernier peut en Jésus-Christ entendre la Parole de Dieu. Lorsque Dieu se révèle en venant lui-même à l'Homme, toutes les catégories mondaines, même la mort, se manifestent autrement. Après avoir entendu le « non » de Dieu dans l'événement de la Croix, la reconnaissance du « oui » de Dieu dans l'événement de la Résurrection, comme un « oui dans le non » permet d'affirmer une rupture entre les deux conditions de l'existence humaine sans nier pour autant la continuité de la vie humaine⁴⁸. Tel est le paradoxe de la foi sur lequel se fonde la théologie de l'auteur du *Römerbrief*⁴⁹. Il ne sera jamais aboli car c'est ce paradoxe qui permet, dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, non seulement de connaître « la vie de Dieu » mais aussi de connaître « la vie de l'Homme reconnue par Dieu »⁵⁰.

1.1.2 Une éthique fondée sur le mouvement de Dieu vers l'Homme.

Cette première approche permet de préciser l'enjeu d'une réflexion théologique, aussi bien dogmatique qu'éthique, définie par la dialectique entre Parole de Dieu et parole humaine. Cette subtile articulation, décisive pour Barth, se déploie en vue d'une connaissance théorique de Dieu comme de l'Homme, à partir de Dieu ; mais elle se déploie aussi dans la perspective d'une reconnaissance pratique de l'œuvre de Dieu et à partir de là, de l'œuvre de l'Homme. La dialectique Parole de Dieu-parole humaine est d'emblée étroitement liée à celle qui se joue entre l'existence de Dieu et l'existence humaine, entre l'œuvre de Dieu et les œuvres humaines. L'éthique barthienne se définit à partir du mouvement de Dieu vers l'Homme avant d'être un mouvement de l'Homme vers Dieu. La foi en Jésus-Christ, mort et ressuscité, définit la présence du chrétien dans le monde

⁴⁷ « Le message du salut [...] parle de Dieu tel qu'il est, il désigne Dieu lui-même, Dieu seul. Il parle du Créateur qui devient notre Rédempteur et du Rédempteur qui est notre Créateur. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 43.

⁴⁸ « Ce que Dieu est et ce que Dieu fait sont et restent une chose, l'être et l'acte de l'Homme sont et restent une autre chose. Infranchissable est tracée entre ici et là-bas la ligne de mort... ligne de mort, qui, à la vérité, est la ligne de vie, la fin qui est le commencement, le Non qui est le Oui. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 108.

⁴⁹ « La vie ne vient toujours que de la mort, le commencement que de la fin le Oui, que du Non. [...] Entre Dieu et nous se dresse et se dressera jusqu'à la fin des jours la croix qui unifie, mais aussi qui crée une distance, pleine de promesses, mais aussi pleine d'avertissements. Le paradoxe de la foi jamais ne saurait être éludé et nulle part ne sera aboli. » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 109.

⁵⁰ « "Réveillé d'entre les morts, il ne meurt plus." (Rm 6,8) C'est précisément parce que et en ce que sa résurrection constitue κατ'ἐξοχήν l'événement "non saisi par la science historique" que "la mort ne règne plus sur lui". Cette vie-ci est indissolublement, est irrévocablement la vie ; elle est la vie de Dieu ; elle est la vie de l'Homme, reconnue par Dieu. Ayant la foi, nous avons, par conséquent, l'audace de faire nôtre cette connaissance de l'Homme qui s'effectue en partant de Dieu, nous avons l'audace de savoir que cette vie-ci, que la vie de Jésus ressuscité est notre vie : "Nous vivons avec lui !" » Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 199.

et c'est à partir de là que commence la réflexion éthique. Se reconnaître en Jésus-Christ comme à la fois justifié et pécheur devient la condition de toute la théologie barthienne et c'est ce qui se manifeste jusque dans la propre existence de Barth.

1.1.2.1 La présence du chrétien dans le monde.

Née d'un questionnement suscité par la situation personnelle de Barth dans le contexte de la première guerre mondiale, la révolution intellectuelle opérée par le *Römerbrief* vient déplacer les repères de la théologie mais aussi de l'éthique théologique⁵¹. Cette « théologie de la crise » se fonde sur le paradoxe de la foi en Jésus-Christ, où s'articulent le jugement de la croix et la promesse de la résurrection. C'est à partir de là que se déploie l'éthique barthienne en invitant l'Homme à considérer le monde et son humanité à partir de ces événements divins. Cette éthique de la crise s'appuie sur le « non » de Dieu vis-à-vis de l'Homme et du monde tel qu'il apparaît dans la crucifixion, pour témoigner de son « oui », inconditionnel et définitif dans l'Incarnation et surtout dans la Résurrection du Christ⁵². Pour évoquer cette situation et l'attitude théologique qu'elle implique pour tout chrétien dans le monde, en commençant par le théologien, Henri Mottu se réfère à la première *Dogmatique chrétienne* publiée en 1927⁵³. Dans la préface, Barth présente son nouveau programme en mettant en évidence l'endroit, qu'aucun théologien ne peut éviter, « où la théologie perd tout caractère inoffensif »⁵⁴. L'acte théologique est, en lui-même, un acte éthique qui implique l'engagement existentiel, libre et responsable, de celui qui prend le risque d'offrir sa parole humaine comme canal de la Parole de Dieu. Pour que sa parole participe à l'événement de la Parole de Dieu, le théologien doit se situer comme un Homme devant Dieu, comme un Homme vis-à-vis de Dieu. Il est lui-même sujet à la crise et au paradoxe provoqués par la rencontre du Dieu vivant dans la mort et la résurrection du Christ comme Parole de Dieu pour lui. Tel est le fondement

⁵¹ « La réorientation opérée par Barth pendant la Première Guerre Mondiale l'a conduit à renverser une certaine perspective libérale en théologie, à savoir : non pas penser le chemin qui va de l'être humain à Dieu, par la moralité par exemple-comme dans l'*Ethik* de Wilhelm Herrmann, [...] ou le chemin qui conduit au Royaume que nous bâtissons avec Dieu, comme dans certaines théologies apparentées au christianisme social, [...] mais commencer à penser le chemin de Dieu, de son Royaume, vers nous. » Christophe CHALAMET, « Une nouvelle théologie de la crise », p. 125-126.

⁵² Jean-Denis Kraege prend à ce sujet l'exemple de Rm 5,12 où « Barth se donne pour tâche de décrire la condition chrétienne à la lumière de ce que Paul en dit à cet endroit, soit à partir du couple "vieil homme-homme nouveau". La différenciation de ces deux modes d'existence est opérée par cet instant critique qu'est la venue du Christ, plus particulièrement par sa mort et sa résurrection. » Jean-Denis KRAEGE, *L'Écriture seule*, p. 216.

⁵³ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 38-39.

⁵⁴ À cet « endroit », une « double question se dresse contre le théologien ». La première lui demande : « que veux-tu dire toi, comme théologien, non pas comme historien de la Bible, de la Réforme, de l'époque moderne, non pas simplement en t'y référant, ni comme un intelligent spectateur de la religion, du christianisme, de la confession d'autres gens que toi, mais en engageant ta propre existence, en courant ton propre risque et en assumant ta propre responsabilité vis-à-vis de la "chose" (*Sache*) même et de tes auditeurs ? » Karl BARTH, « Dogmatique chrétienne » trad. par Jean-Louis LEUBA, *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 147-148.

de l'éthique qui, comme la théologie, ne repose sur aucun acte humain en dehors de cette posture de foi reçue par grâce de Dieu lui-même. Cette foi implique de reconnaître que « Dieu est un étranger pour les humains » et qu'il « porte un jugement ou une *krisis* sur eux, et surtout sur toutes leurs prétentions religieuses et morales » comme celle « de pouvoir comprendre sans ambiguïté la volonté de Dieu et d'obtenir ainsi une base solide pour l'éthique »⁵⁵. La théologie « prendra toujours la figure d'une science contestable et contestée ; elle aura toujours un statut d'épreuve de non-vérifiabilité humaine »⁵⁶. L'éthique, comme la théologie, semble donc invitée à accepter cette perpétuelle remise en question comme intrinsèque à sa raison d'être au service de la Parole de Dieu, dans et pour le monde. C'est dans ce sens que Barth présente chacun de ses ouvrages comme des esquisses et qu'à peine son œuvre terminée, il aspire déjà à tout recommencer. Pour lui, « toute œuvre humaine n'est qu'une ébauche, et un ouvrage théologique plus que toute autre œuvre »⁵⁷.

Lorsque cette posture de foi est posée comme unique fondement de la réflexion humaine, Barth se pose alors la question du contenu de la parole théologique et de ses conséquences éthiques⁵⁸. Dans sa conférence à Tambach en 1919, intitulée « le chrétien dans la société », Barth approfondit cette question du contenu de la parole théologique⁵⁹. Il commence alors par provoquer « ses auditeurs chrétiens-sociaux » en affirmant la nécessité de refuser les « traits d'unions » entre « le christianisme et le socialisme, le christianisme et le pacifisme, les mélanges, les amalgames, les sécularisations du Christ » ; en affirmant que « le chrétien, c'est le Christ ! », il exige que soit enfin respectée « l'altérité de Dieu tout comme l'autonomie de la société »⁶⁰. L'enjeu de l'éthique

⁵⁵ [Trad. personnelle] « According to this point of view, God is a stranger to humans and he stands in judgment or *krisis* upon them, and especially upon all their religious and moral pretensions. Foremost among these pretensions is that of being able to comprehend God's will unambiguously and so to achieve a secure foundation for ethics. » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethics », p. 213.

⁵⁶ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 45. Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme dans le cadre de son programme théologique*, Préface de Michel CORBIN : « Tel que plus grand ne puisse se penser », trad. Jean Carrère, Genève, Labor et Fides, (1958¹) 1985.

⁵⁷ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 11.

⁵⁸ « Que veux-tu dire en tant que théologien ? Non pas avec quelle clarté, avec quelle évidence, avec quelle habile adaptation à tes auditeurs [...mais] bien plutôt qu'en est-il de ce grand Quelque chose que tu as à dire ? » Karl BARTH, « Dogmatique chrétienne », p. 148.

⁵⁹ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 43-88. « It treats a theme in social ethics. It is not an easy work. At this point it is simply unclear [...but] Barth is best understood when we realize that his is not so much constructing a position as attempting to bring him to the reader a spiritual and intellectual process in which he found himself inescapably caught up. [...] The famous address on "the christian place in the society (known as the "Tambach lecture" because it was delivered at a conference of those with Religious Socialist leanings at Tambach in 1919) was Barth's first major treatment of an ethical them following his departure from the liberal tradition. » John WEBSTER, *Barth's Moral Theology Human Action in Barth's Thought*, Edinburg, T&T Clark, 1998, p. 20.

⁶⁰ Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 22. « Combien pleine d'espérance autant que singulièrement grave cette question : le chrétien dans la société ! Le chrétien dans la société. Ainsi donc la société n'est pas abandonnée à elle-même. [...] Le chrétien. Nous sommes tous d'accord qu'il ne s'agit pas ici des chrétiens, pas davantage de la foule des baptisés que de la petite phalange élue des chrétiens-sociaux, ni même de la très pure élite parmi les âmes très nobles et très pieuses. Le chrétien, c'est le Christ ! » Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 43-44.

au sein de la société humaine est que le chrétien reste fidèle à l'objectivité de Dieu et que ce soit à travers elle que se manifeste l'objectivité du monde selon Dieu. Selon Barth, cette reconquête de l'objectivité implique deux choses⁶¹ : La première est de ressaisir en profondeur le mouvement vertical de haut en bas, qui vient de Dieu et qui traverse tous les mouvements humains, dont la politique, en étant leur sens et leur moteur transcendant. La seconde vient de cette prise en compte de l'altérité de Dieu mais aussi de sa relation, avec le monde et avec l'Homme. Par « cette irruption du divin dans l'humain », « Dieu nous jette » dans une « inquiétude » qui doit nous amener à une opposition critique au monde tel qu'il apparaît⁶².

En écho à ces deux points, Henri Mottu résume la description barthienne de cette présence singulière des chrétiens dans la société en trois temps, à la fois distincts et unis dans une « puissante dialectique »⁶³. Le premier temps prend acte du mouvement de Dieu pour « discerner dans ce monde l'analogie du divin [*im Weltlichen die Analogie des Göttlichen*] »⁶⁴. Il s'agit d'accueillir la réalité par une affirmation du monde tel qu'il est, sans chercher un monde imaginaire, surnaturel ; c'est ce « oui » de Dieu au monde réel qui permet, selon Barth, d'être plus humaniste que les humanistes⁶⁵. Il conduit à refuser toute idolâtrie des réalités humaines comme des réalités « en soi » afin de les accueillir concrètement aujourd'hui « du point de vue de Dieu »⁶⁶. Alors peut résonner, dans un second temps, la critique de cette réalité, le « non » de Dieu pour ce monde tel qu'il apparaît ; il s'agit de laisser entendre la protestation radicale, l'indignation légitime contre la société qui a besoin d'être réformée pour correspondre aux promesses du Royaume de Dieu⁶⁷.

⁶¹ « Ainsi donc nos premières découvertes, c'est d'abord qu'il existe une grande promesse, une lumière d'en haut qui éclaire notre situation ; c'est ensuite le flagrant dualisme, l'opposition effrayante de ces deux grandeurs étrangères l'une à l'autre : le chrétien et la société. N'oublions ni l'une ni l'autre de ces découvertes ; elles sont notre espérance et notre détresse comme chrétiens et comme membres de la société. N'attendez nullement que je vous apporte une solution. Personne en cette matière, ne peut se vanter d'avoir une solution. Il n'y a qu'une solution et elle est en Dieu seul. » Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 51.

⁶² Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 57.

⁶³ Henri Mottu souligne que dans ces trois temps, « on reconnaît la triple scansion qui sera celle de la *Dogmatique ecclésiale* plus tard : création, rédemption, accomplissement ». Ces trois étapes occuperont une place centrale dans la suite de notre recherche et nous reprendrons en particulier les trois attitudes éthiques qu'elles impliquent dans le dernier chapitre pour une éthique de l'homme et de la femme aujourd'hui. Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 22.

⁶⁴ Il est intéressant de noter qu'Henri Mottu souligne ici que « nous sommes déjà dans l'analogie ! » faisant ainsi écho à la question de l'articulation entre dialectique et analogie au fil du parcours théologique de Barth, posée par Hans Urs von Balthasar et reprise par Bruce Mac Cormack et sur laquelle nous reviendrons. Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 23. Cf Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques*, p. 338.

⁶⁵ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 64-74.

⁶⁶ Barth affirme ainsi que « tout ce qui "est en soi" est mort, [...] toutes les "choses en soi" sont mortes ». Il donne alors plusieurs exemples comme le « *travail en soi* », la « *religion en soi* » ou « *l'art en soi* » mais aussi « *la famille en soi* ». Évoquant dans ce contexte « l'extravagante prétention à la liberté de la jeunesse contemporaine », il invite à « prendre le parti de ces jeunes en révolte » car c'est contre « *la famille en soi* » qu'est dirigée cette attaque, cette famille en soi qui ne fut pas une très sainte réalité mais bien l'idole insatiable de la bourgeoisie contemporaine ». Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 58-59.

⁶⁷ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 75-82.

Comme un « oui dans le non », le troisième temps permet enfin de reconnaître que la révolution de Dieu demeure à l'œuvre dans ce monde, par la force de la résurrection qui en est le moteur, elle transforme le monde et le mène à son accomplissement⁶⁸. C'est à partir de cette dialectique que le chrétien dans la société se définit comme celui qui « suit ce que Dieu fait » : il accueille la réalité, il la critique et à partir de là il reconnaît la possibilité de son dépassement par la force de la résurrection en Jésus-Christ⁶⁹. En tenant ensemble ces trois aspects, l'éthique qui se déploie à partir de cette dialectique tient sa force non pas d'« un contraste absolu entre une action divine supérieure et une action humaine (au mieux) inférieure ou (au pire) éliminée », mais du choix de « fonder à la fois la négation et l'affirmation en Dieu comme origine absolue »⁷⁰. Dans le cadre de cette recherche consacrée à l'éthique de l'homme et de la femme dans le contexte contemporain, nous espérons montrer la pertinence de cette dialectique qui se précise dans la *Dogmatique* grâce à son fondement trinitaire.

1.1.2.2 Karl Barth devant Dieu, un homme simul justus simul peccator.

En lien étroit avec ce que nous venons de présenter, nous avons choisi, après de longues hésitations, d'évoquer dans cette partie davantage historique, un aspect de la vie personnelle de Barth qui, pour plusieurs théologiennes féministes se présente comme un obstacle rédhibitoire à l'accueil de sa réflexion sur l'homme et la femme⁷¹. Ce détour dans l'intimité du théologien peut paraître surprenant et inapproprié dans le cadre de cette recherche mais il vient éclairer concrètement, à nos yeux, cette posture de foi du théologien comme de tout Homme, *simul justus simul peccator* devant Dieu⁷². Trois ouvrages, rédigés par des historiennes ou des théologiennes,

⁶⁸ Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 82-88.

⁶⁹ Henri Mottu souligne cet enjeu d'unité afin de ne pas se perdre dans le seul réalisme mais de ne pas non plus s'enthousiasmer pour la protestation en risquant de se projeter dans des utopies illusoires et enfin de ne pas non plus abuser du règne de gloire en choisissant de ne rien faire puisque c'est Dieu qui accomplit. Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 26.

⁷⁰ [Trad. personnelle] « *The force of the dialectic is not an absolute contrast between superior divine action and (at best) inferior or (at worse) eliminated human action; rather, the dialectic seeks to ground both negation and affirmation in God as absolute origin.* » John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 20-21.

⁷¹ Dans l'inventaire proposé par Ruth Hess des contributions internationales publiées entre 1964 et 2006 concernant la relation homme-femme, la première catégorie concerne « les recherches biographiques théologiques et historiques [*Biographisch-theologisches-geschichtliche Forschung*] ». Elle contient onze travaux, huit articles ou extraits d'ouvrage et trois livres, soit un quart des contributions recensées et la plupart évoque surtout le problème de la relation de Barth avec Charlotte von Kirschbaum ! Ruth HESS, « Die "A and B Discussion" », p. 352-353.

⁷² C'est le livre de Christiane Tietz, *Karl Barth Ein Leben im Widerspruch*, qui nous a conforté dans le fait d'évoquer ici cet aspect de la vie personnelle de Barth. Dans cet ouvrage, cette théologienne allemande, professeur de théologie systématique à l'université de Zurich et membre du conseil de la Fondation Karl Barth à Bâle, explore en effet le lien entre la biographie personnelle et politique de Barth et sa théologie. Dans cette perspective, après avoir présenté son enfance à Bâle, sa formation calviniste, son engagement comme pasteur en particulier comme « pasteur rouge » à Safenwil, la publication des deux *Römerbrief* en lien avec la première guerre mondiale, Christiane Tietz consacre le neuvième chapitre à la question de la relation de Barth avec Nelly, son épouse, et avec Charlotte von Kirschbaum,

ont en particulier retenu notre attention au sujet de la situation paradoxale dans laquelle Barth a vécu, écartelé entre sa femme Nelly, mère de leurs cinq enfants, et sa secrétaire et partenaire de travail, Charlotte von Kirschbaum⁷³. En 1987, le livre de Renate Koebler a cherché à faire sortir la théologienne Charlotte von Kirschbaum « de l'ombre de Karl Barth »⁷⁴. Une dizaine d'année plus tard, Suzanne Selinger évoque elle aussi la situation du couple de Nelly et Barth vis-à-vis de Charlotte von Kirschbaum en montrant que Barth assume « la responsabilité et la culpabilité » de cette situation même si, selon Suzanne Selinger, aucun des trois n'a le choix⁷⁵. Enfin plus récemment, c'est dans le cadre d'un article, puis d'une biographie plus large, que la théologienne allemande Christiane Tietz aborde avec précision ce « déchirement humain » au cœur de l'existence théologique de Barth⁷⁶. En citant de nombreux extraits de lettres, Christiane Tietz cherche, « sans tomber dans le voyeurisme », à révéler combien tous ont souffert de cette situation⁷⁷. En même temps, soucieuse d'éviter le moralisme, elle remarque d'après leurs lettres

en l'abordant donc sous un angle biographique mais aussi théologique. Christiane TIETZ, *Karl Barth Ein Leben im Widerspruch*, München, C.H.Beck, 2018.

⁷³ Barth s'est marié en 1913 avec Nelly Hoffman et d'après plusieurs biographies, son mariage a toujours été troublé et malheureux. En 1933, Barth décide de divorcer et l'écrit à Nelly en reconnaissant humblement que leur mariage a été une erreur depuis le début. Nelly refuse et Barth abandonne cette idée et ne lui posera plus la question. Karl Barth et Charlotte von Kirschbaum se sont rencontrés en 1924, il avait alors 38 ans et elle 25. Il était son professeur à l'université de Göttingen et elle était infirmière. Encouragée et financée par Barth pour se former au secrétariat, elle devient son assistante en 1926. Sa présence devenant indispensable à plein temps, elle vient habiter dans la maison familiale de Münster à partir de 1929. Elle continuera à travailler, avec et pour Barth, en habitant sous le même toit que sa famille, à Bonn puis à Bâle jusqu'en 1966. Elle terminera ses jours en 1970 après avoir été placée dans un sanatorium du fait d'une probable maladie d'Alzheimer dont les premiers symptômes étaient apparus dès 1962. Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth, a study in biography and the history of theology*. University Park-Pennsylvania, The Pennsylvania State University Presse, 1998, p. 1-20.

⁷⁴ Le prologue de son ouvrage est signé par l'épouse du fils de Karl Barth, Markus. Rose Marie Barth a connu et côtoyé Charlotte von Kirschbaum. Renate KOEBLER, *In the shadow of Karl Barth Charlotte von Kirschbaum*, (translated by Keith Crim), Oregon, Wipf and Stock, (1987¹) 2013.

⁷⁵ Elle cite pour cela Eberhard Busch avec lequel elle a eu de multiples échanges. « *In Eberhard Busch's description three "bore a burden which caused them unspeakably deep suffering. Tensions arose which shook them to the core"* ». Eberhard BUSCH, *Karl Barth: his life from Letters and Autobiographical Texts*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, p. 186; Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 11.

⁷⁶ Le chapitre neuf est de l'ouvrage de Christiane Tietz est intitulé : « *"Notgemeinschaft" zu dritt : Charlotte von Kirschbaum* ». Ce chapitre se déploie en particulier à partir des lettres, publiées en 2000 puis en 2008 par les héritiers de Barth. Dans les premières, issues de la correspondance de Barth avec Eduard Thurneysen entre 1925 et 1935, Barth évoque les difficultés de sa vie conjugale avec Nelly et sa relation avec Charlotte von Kirschbaum. Les secondes correspondent aux lettres entre Charlotte von Kirschbaum et Barth. Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 187-205.

⁷⁷ Christiane Tietz commence son article en se demandant dans quelle mesure il est éthiquement juste de se plonger ainsi dans la vie intime de Barth à travers son courrier personnel. Et c'est dans la décision des enfants de Barth de publier ces lettres qu'elle trouve la légitimité de cette lecture. « *Coming back to my questions if we are entitled to read these letters, I think those who knew best the situation and the persons involved have already answered the question by publishing those letters. They want us to know the whole story, because they wanted the rumors to end and to make visible how the relations actually were.* » Christiane TIETZ, « Karl Barth and Charlotte von Kirschbaum », *Theology today*, vol. 74(2), 2017, p. 88. Dans son livre, elle traduit une lettre de Franziska et Markus Barth concernant leur décision de publier ces lettres. « *As the only living children of Karl Barth, we decided, after a long time of reflection and because many who were close and not close have urged us to do so, to publish this partially very intimate correspondence. [...] In Eberhard Busch's book "Karl Barth. His life from Letters and*

que ni Nelly, ni Charlotte, ni Barth ne semblent savoir comment juger leur situation et elle souligne même à quel point « chacun d'eux, aussi honnêtement que possible, a essayé d'être responsable des deux autres »⁷⁸. Il semble que ce soit le souci de l'œuvre ecclésiale de Barth qui ait, d'une certaine manière, légitimé leur situation. C'est en particulier ce que les enfants ont compris de la position de leur mère Nelly dans ce contexte⁷⁹.

Pendant plus de trente-cinq ans, Charlotte von Kirschbaum a été la secrétaire et « l'assistante théologique » de Barth⁸⁰. À différentes reprises dans le troisième volume, l'auteur de la *Dogmatique* fait hommage à sa tâche laborieuse et il reconnaît et atteste de son aide précieuse jour après jour à ses côtés⁸¹. Plusieurs témoins confirment que, de son vivant, le travail de Charlotte von Kirschbaum fut honoré non seulement par Barth mais aussi par les théologiens de son entourage⁸². Pourtant, comme le souligne Renate Koebler, cette influence particulière d'une femme théologienne aux côtés de l'auteur de la *Dogmatique* semble avoir été longtemps négligée alors qu'elle fut certainement son meilleur partenaire intellectuel⁸³. Renate Koebler met dès lors en valeur le travail théologique personnel de Charlotte à travers son ouvrage *Die Wirkliche Frau* et dans ses interventions publiques, comme celle sur le « rôle de la femme dans la proclamation de la Parole »⁸⁴. À sa suite, Suzanne Selinger met en valeur le dialogue théologique qui s'est déployé,

Autobiographical Texts" it is made clear in an inadequate manner, how difficult the life of three in the same household was. "Unreasonable", we children say now. » Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 188.

⁷⁸ « The letters show how each of the three did not know what to think of the situation, of oneself, of one's own feelings. They struggled with interpreting the life they were living. [...] The letters furthermore reveal how much all three suffered from the situation and how each of them, as honest as possible, tried to be responsible to the other two. » Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 188.

⁷⁹ « Und doch hat es unsere Mutter durchgehalten und trug somit ihren großen Teil an der Arbeit unseres Vaters bei. Wusste sie doch, wie unersetzlich Lollo von Kirschbaum theologische Assistenz und unaufhörliche Mithilfe für das Durchführen des großen Werkes war. » D'après une lettre de Franziska et Markus Barth citée par Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 188.

⁸⁰ Suzanne Selinger souligne que ce sont les termes utilisés par Barth lui-même pour qualifier leur collaboration. Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 1.

⁸¹ « Je ne voudrais pas achever cette préface sans rendre témoignage à ma secrétaire Mademoiselle Charlotte von Kirschbaum, qui depuis vingt ans travaille inlassablement à mes côtés à la publication de la *Dogmatique*. Sans sa collaboration de tous les instants, je ne pourrais pas accomplir la tâche que je me suis imposée, et je ne verrais pas comment la poursuivre dans l'avenir, si elle a un avenir. Je sais ce que veut dire avoir une aide. » KD III/3, *Préface*, p. vii = D III/3*, p. ix.

⁸² « Barth was von Kirschbaum's mentor and tutor; they enjoyed an extraordinary rapport together; she was respected by many theologians, one whom called her "a theological blue-stockings". » Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 15.

⁸³ « It has been my concern to liberate Charlotte von Kirschbaum, as a theological partner and "suitable companion" to Karl Barth, from the shadow existence that became her lot after death. » Renate KOEBLER, *In the shadow*, p. 13.

⁸⁴ « Her book, which lets the reader see clearly the theologian Charlotte von Kirschbaum, is also at the same time a distinctive document for a deeper understanding of this person, for a deeper understanding of her decision to lead her life at the side of the famous theologian in spite of all difficulties. » Charlotte von KIRSCHBAUM, *Découverte de la femme. Les bases bibliques et théologiques d'une éthique réformée de la femme* [*Die Wirkliche Frau*, 1949, trad. Fernand Ryser], Genève, Édition du centre protestant d'études section féminine, 1951; Charlotte von KIRSCHBAUM, *Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung*, in *Theologische Studien* 30-40, ed. By Karl BARTH. Zürich, 1951.

au fil des années, entre Karl Barth et Charlotte von Kirschbaum. Elle souligne que cette dernière se sentait appelée à être à la suite de Barth au service de sa théologie et, à travers elle, de l'Église. Pour Suzanne Selinger, tous deux dépendaient et bénéficiaient de cette extraordinaire collaboration⁸⁵. Il est significatif, dans le cadre de cette recherche, de remarquer que la richesse de ce fastidieux travail côte-à-côte se révèle tout particulièrement dans le troisième volume de la *Dogmatique*. En son sein, Barth lui-même cite Charlotte von Kirschbaum comme une autorité sur le sujet de la relation entre homme et femme⁸⁶. Plusieurs auteurs actuels s'accordent en particulier sur le fait que l'originalité et la pertinence de la doctrine barthienne de l'*imago Dei*, sur laquelle nous reviendrons longuement, en est un des principaux fruits⁸⁷. Suzanne Selinger se demande si cette relation concrète entre eux n'est pas un des moteurs de la théologie barthienne sur l'homme et la femme. Pour elle, on ne peut lire les discussions théologiques de la doctrine de la création sur la relation « je-tu » sans penser à eux⁸⁸. Dans ce contexte précis, l'image de la tresse, où chaque brin apporte sa contribution propre pour un résultat commun, se révèle riche de significations⁸⁹. Elle permet d'évoquer la fécondité intellectuelle du dialogue entre ces deux théologiens même si l'un a davantage laissé sa marque dans l'histoire ! Sans aller plus loin dans le jugement de cette situation, nous ne pouvons que constater l'expression d'une souffrance et d'une culpabilité humaine de chacun des trois et des enfants, et en même temps, il convient de souligner leur choix d'être malgré tout au service de l'œuvre théologique de Barth et donc de l'Église du Christ⁹⁰. Christiane Tietz évoque dans ce sens une lettre de 1947 où Barth « a résumé la façon dont il se voyait dans la relation avec les deux femmes et ce qu'elle signifiait pour sa théologie » :

⁸⁵ Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 235-239; Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 14-15.

⁸⁶ KD III/4, p. 192-193= D III/4, p. 178-179.

⁸⁷ « *It is during Barth's dictation of the imago material that von Kirschbaum said "you stole that from me". In this light, his exegesis seems in considerable part to be the result of their discussion* ». Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 116; « *Barth's ideas concerning the imago Dei with the interpersonal relation did not entirely originate with him. In CD III/4, he credits Charlotte von Kirschbaum for contributing her authority on the subject of the correlation of the imago Dei with the I-Thou relationship between male and female, although to what extent and in what manner she influenced him is not known.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related. The Male and Female interpersonal relation in Karl's Barth Church Dogmatics », in *Scottish Journal of Theology*, 2008, 61 (4), p. 438.

⁸⁸ Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 91.

⁸⁹ « *We have here something like a braid, and it is tempting to say that the strands cannot be sorted out, that we should just accept the results and benefit from its richness.* » Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 90.

⁹⁰ Pour Christiane Tietz, Barth « était conscient de ne plus pouvoir éviter une certaine double vie mais il exigeait autant que possible de lui-même d'éviter de faire souffrir les deux autres et de leur donner de l'amour ». [Trad. personnelle] « *Er war sich bewusst, dass er fortan ein "gewisses Doppelleben" nicht vermeiden könne, erwartete aber von sich selbst, beiden jeweils so viel wie möglich Leid zu ersparen wie Liebe zu geben.* » Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 195.

Précisément la chose qui m'a été offerte comme le plus grand bienfait terrestre de ma vie est en même temps le jugement le plus ferme à l'encontre de ma vie terrestre. C'est ainsi que je me tiens sous le regard de Dieu, sans que je puisse l'éviter d'une manière ou d'une autre.... Il est tout à fait possible qu'à travers cela, un élément de l'expérience trouve place dans ma théologie, ou pour le dire mieux : un élément de la vie vécue. Il m'a été interdit d'une manière très concrète de devenir le légaliste que j'aurais pu devenir dans d'autres circonstances⁹¹.

Cette situation existentielle atteste concrètement, à nos yeux, la théologie dialectique que Barth inaugure dans le *Römerbrief* en proclamant l'absolue transcendance de Dieu vis-à-vis de l'humanité pécheresse. A travers elle, se confirme le fait que, pour Barth, l'éthique théologique consiste à reconnaître et à juger le péché qui détruit l'être humain mais aussi et surtout à affirmer la grâce miséricordieuse de Dieu au sein même de toutes les impasses humaines. La théologie, et tout particulièrement l'éthique, inaugurée par l'interprétation de l'Écriture ici et maintenant, ne peut alors pour Barth s'effectuer sans prière, c'est-à-dire sans invocation de cette grâce et de cette miséricorde inconditionnelle de Dieu⁹².

1.2 La Parole de Dieu trinitaire comme critère de l'éthique.

Le fait que Dieu se révèle et parle aux Hommes constitue donc pour Barth l'unique point de départ de toute théologie authentiquement chrétienne⁹³. Prenant sa source dans la lecture de l'épître aux Romains en lien avec les événements du monde, cette certitude que Dieu se donne à connaître à l'Homme dans sa révélation commande l'ensemble de la *Dogmatique*⁹⁴. Ce premier grand fondement est défini dans le premier chapitre intitulé « la Parole de Dieu, critère de la dogmatique » au sein duquel Barth approfondit le fait, inauguré par le *Römerbrief*, que seule l'Écriture apporte le contenu objectif de la révélation⁹⁵. C'est en elle que le théologien doit avant tout chercher ce qui est Parole de Dieu pour les hommes et les femmes de son temps. Le second fondement se situe en lien étroit avec le premier dans la mesure où, pour Barth, l'Écriture révèle Dieu trinitaire comme l'unique sujet de cette Parole. Dès le second chapitre de la *Dogmatique*,

⁹¹ [Trad. personnelle] « 1947 fasste Barth zusammen, wie er sich selbst in der Beziehung zu den beiden Frauen sah und was für seine Theologie bedeutete: "Gerade die Tatsache, welche die größte irdische Wohltat ist, die mir in meinem Leben geschenkt wurde, ist zugleich das strengste Urteil wider mein irdisches Leben. So stehe ich vor Gottes Augen, ohne dass ich ihm auf die eine oder andere Weise entkommen könnte sie... Es ist durchaus möglich, dass sich daher in meiner Theologie ein Element der Erfahrung findet, oder besser gesagt: ein Element von gelebtem Leben. Es wurde mir auf eine sehr konkrete Art verboten, der Legalist zu werden, der ich unter anderen Umständen hätte werden können. » Brief an William Lachat vom 18. März 1947, zitiert nach Briefwechsel Barth-von Kirschbaum I, XX f. Anm. I cité par Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 239.

⁹² KD I/2, § 21, p. 767 = D I/2 ***, p. 231.

⁹³ KD I/1, § 3, p. 47 = D I/1*, p. 45.

⁹⁴ Denis Müller souligne la nouveauté de cet usage « d'entrée de jeu de la catégorie théologique de révélation », puisque c'est elle, comprise « comme autorévélation de Dieu en Jésus-Christ, qui commande, comme contenu, la forme même de la dogmatique ». Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 121-122.

⁹⁵ KD I/1, § 3-7, p. 47-310 = D I/1*, p. 45-276.

intitulé « la révélation de Dieu », Barth présente avec précision sa doctrine trinitaire qui structure l'ensemble de sa réflexion⁹⁶. Pour lui, lire et interpréter l'Écriture comme Parole de Dieu se réalise uniquement à la lumière de cette révélation trinitaire puisque l'unique sujet de cette révélation est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit. En replaçant au cœur de toute réflexion théologique la Parole de Dieu comme révélation de l'unité et de la Trinité du Dieu de l'alliance, l'auteur de la *Dogmatique* a participé de façon décisive au renouveau trinitaire de la théologie du XX^e siècle⁹⁷. Au fil de cette recherche, à travers la question précise de l'éthique de l'homme et de la femme, nous espérons montrer que cette approche trinitaire peut aussi participer à un renouveau de l'éthique théologique.

1.2.1 Primauté de la Parole de Dieu, en éthique comme en dogmatique.

La théologie chrétienne est fondée sur le fait que Dieu se révèle et parle aux Hommes, et cette révélation apparaît de façon toute particulière en Jésus-Christ, Verbe fait chair. La dogmatique se définit, pour Barth, comme un exposé de la Parole de Dieu et puisque « la Parole révélée est justement identique à Jésus-Christ », elle doit être « christologiquement déterminée dans sa totalité et dans toutes ses parties »⁹⁸. Par ce choix épistémologique, Barth centre donc toute sa réflexion théologique, qu'elle soit dogmatique ou éthique, sur Dieu et sa révélation en Jésus-Christ. Il confirme ainsi son opposition à l'anthropocentrisme de la théologie libérale qui, à ses yeux, s'égare en cherchant à connaître aussi bien Dieu que l'être humain à partir de spéculations ayant leurs objets ailleurs que dans la révélation⁹⁹. Christophe Chalamet décrit à sa suite la théologie libérale

⁹⁶ Ce second chapitre comprend trois sections. La première, des § 8 à 12, concerne « Dieu trinitaire », la deuxième section, des § 13 à 15, considère « l'incarnation de la Parole de Dieu » et enfin la troisième section, des § 16 à 18, aborde la question de « l'effusion de l'Esprit saint ». Dans ce premier chapitre, nous nous intéresserons spécialement à la doctrine trinitaire de la première section. « *Nicht dass sie [die Trinitätslehre] äusserlich irgendeine hervorgehobene Stellung bekommt, sondern allein das kann natürlich, indem auch wir ihr eine solche geben, unser Anliegen sein: dass ihr Gehalt für die ganze Dogmatik entscheidend und beherrschend werde.* » KD I/1, § 8, p. 319 = D I/1**, p. 9.

⁹⁷ « Par une lecture tranquille de la *Kirchliche Dogmatik*, on acquiert la conviction de son rôle matriciel à l'égard de plusieurs intuitions trinitaires dominantes du XX^e siècle. [...] L'écriture prolixe de Karl Barth a ainsi disséminé de multiples intuitions, reprises ou débattues par les deux générations suivantes, catholiques et protestantes confondues. » Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, p. 11.

⁹⁸ « *Eine kirchliche Dogmatik muss freilich im ganzen und in allen ihren Teilen christologisch bestimmt sein, so gewiss das von der Heiligen Schrift bezeugte und von der Kirche verkündigte offenbarte Wort Gottes ihr eines und einziges Kriterium ist und so gewiss dieses offenbarte Wort eben mit Jesus Christus identisch ist. Wenn die Dogmatik sich nicht grundsätzlich als Christologie versteht und verständlich zu machen weiß, dann ist sie gewiss irgendeiner Fremdherrschaft verfallen, dann steht sie gewiss schon im Begriff, ihren Charakter als kirchliche Dogmatik zu verlieren.* » KD I/2, § 15, p. 135 = D I/2*, p. 114. Dans sa présentation introductive de la *Dogmatique*, Henri Bouillard souligne cette affirmation christologique essentielle que « Barth répète indéfiniment sous des formes diverses », qui « gouverne toute sa *Dogmatique* et en constitue le trait distinctif ». Henri BOUILLARD, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier éd. Montaigne, Paris, 1957, p. 224. Dans le même sens, Denis Müller reconnaît « cette extraordinaire "concentration christologique", comme on a pu l'appeler » qui est « la signature de toute la théologie de Barth, déjà dans le "commentaire de l'épître aux Romains", mais de manière systématique et répétitive, dans l'immense *Dogmatique*. » Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 43.

⁹⁹ Anthony Feneuil décrit le protestantisme libéral comme une théologie qui s'est « explicitement donnée comme programme l'adéquation avec l'esprit scientifique de son temps ». En cela, c'est une théologie « qui entre

comme « une théologie qui perd de vue l'altérité de Dieu, une théologie qui préfère parler de "l'idée de Dieu" [*die Gottesidee*] plutôt que de sa réalité »¹⁰⁰. Barth s'oppose à cette approche théologique qui traite la question de Dieu et de l'humain comme des réalités « en soi », en amont de la révélation chrétienne et qui le fait dès lors de façon fondamentalement abstraite, arbitraire et sans contenu objectif¹⁰¹. Comme le souligne le jésuite René Lafontaine, l'auteur de la *Dogmatique* refuse toute forme de réduction anthropologique du mystère de Dieu mais aussi du mystère de l'humain. Il considère que, « c'est dans la négation de l'humain que se manifeste la réalité de Dieu et avec elle la confirmation de l'humain »¹⁰². Pour Barth, cette Parole de Dieu révélée, qui constitue le matériel objectif du travail théologique, s'origine donc uniquement en Dieu et se trouve médiatisée et attestée, pour nous, dans l'Écriture sainte¹⁰³. La Bible, forme écrite de la Parole de Dieu, se présente comme le « témoignage de la révélation »¹⁰⁴. Selon cet axiome barthien, le théologien se définit comme un lecteur et interprète de l'Écriture dans l'Église en fondant sa réflexion sur cette identité indirecte entre la Bible et la révélation. À l'encontre d'une lecture fondamentaliste ou littéraliste, sa tâche consiste, à travers une exégèse rigoureuse, à laisser retentir la Parole du Dieu vivant qui s'y révèle, dans et pour son temps. L'Écriture sainte atteste de « la souveraineté du Dieu trinitaire dans le Verbe fait chair par l'Esprit saint »¹⁰⁵. Elle est « la Parole de Dieu dans l'Église et pour l'Église »¹⁰⁶ ; elle est « l'instrument concret » qui, en faisant mémoire de la révélation passée, rappelle l'obligation de l'annoncer, dans l'attente de l'ultime révélation

immédiatement en contact et en dialogue avec d'autres disciplines que l'on finira par appeler les sciences humaines ». Anthony FENEUIL et Ghislain WATERLOT, « Le protestantisme libéral : une théologie aux limites », *ThéoRèmes*, [En ligne], 8/2016, mis en ligne le 17 juin 2016, consulté le 03 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/775>. Voir aussi : Anthony FENEUIL, « Schleiermacher pour Barth, un problème éthique », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 69/1, 2013, p. 63-77.

¹⁰⁰ C'est une « une théologie qui tend à confondre religion et morale et qui surévalue l'agir humain au détriment de l'agir divin, une théologie qui se contente des méthodes historiques et critiques dans son rapport à la Bible au point de privilégier le contexte par rapport au texte, pour faire court : une théologie qui perd de vue le mystère de la révélation dont témoigne l'Écriture. » Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques*, p. 11.

¹⁰¹ Il souhaite se distinguer ainsi aussi bien des théologies fondamentales catholiques romaines que protestantes modernes. KD I/2, § 19, p. 505 = D I/2***, p. 2.

¹⁰² René LAFONTAINE, « Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin », dans *Nouvelle Revue théologique*, n°124, 2002, p. 529.

¹⁰³ KD I/1, § 4, p. 89-127 = D I/1*, p. 85-120.

¹⁰⁴ Au sein du premier chapitre consacré à la Parole de Dieu comme critère de la dogmatique, Barth décrit trois formes de cette Parole de Dieu, la forme prêchée, la forme écrite et la forme révélée. « La Parole, bien qu'unique, ne nous est donnée que sous cette triple forme, et c'est ainsi que nous devons chercher à la comprendre conceptuellement ». KD I/1, § 4, p. 124 = D I/*, p. 116. C'est plus loin, lorsqu'il approfondit sa réflexion sur « la Parole de Dieu pour l'Église », qu'il parle de l'Écriture sainte comme témoignage de la révélation. « *Wollen wir die Bibel als ein wirkliches Zeugnis von Gottes Offenbarung verstehen, dann müssen wir offenbar dauernd beides vor Augen haben und gelten lassen: die Einschränkung und das Positive, ihre Unterschiedenheit von der Offenbarung, sofern sie nur menschliches Wort von ihr ist, und ihre Einheit mit ihr, sofern die Offenbarung der Grund, Gegenstand und Inhalt dieses Wortes ist.* » KD I/2, § 19, p. 512 = D I/2***, p. 7.

¹⁰⁵ KD I/2, § 19, p. 505 = D I/2***, p. 2.

¹⁰⁶ « *Die Heilige Schrift ist Gottes Wort an die Kirche und für die Kirche.* » KD I/2, § 19, p. 526 = D I/2***, p. 18.

promise¹⁰⁷. Ce traitement barthien de la Parole de Dieu repose, pour Emmanuel Durand, sur la promesse accordée à l'Église d'une « eschatologie de la Parole »¹⁰⁸. En vertu de la puissance de son objet, qui lui donne sa structure et sa forme de témoignage, l'Écriture atteste la révélation à l'Église, et par elle, au monde. Comme le souligne son disciple Eberhard Jüngel, Barth considère que « la théologie de la révélation et sa dogmatique sont exégèses conséquentes, non pas pour s'écarter des problèmes de notre présent, mais pour entrer au contraire en dialogue avec eux au nom de Dieu »¹⁰⁹.

Le théologien, Homme parmi les Hommes, se présente comme un « témoin » de la Parole de Dieu en invitant les auditeurs de sa parole humaine à se mettre eux-mêmes « à l'école de Dieu »¹¹⁰. À la suite de Paul, le théologien atteste de cette « *analogia fidei* » selon laquelle « la connaissance de Dieu par l'Homme se trouve inversée en une connaissance de l'Homme par Dieu »¹¹¹. L'Homme peut connaître Dieu dans la mesure où il reconnaît qu'il est d'abord connu de ce Dieu qui lui parle. Cette posture théologique implique de rechercher sans cesse cette Parole de Dieu dans l'Écriture telle qu'elle se donne ici et maintenant. Benoît Bourguin présente ce processus interprétatif sous la forme de deux triades, tout en rappelant que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, « ce processus échappe à toute systématisation »¹¹². La première triade cherche à « rendre compte

¹⁰⁷ Cette considération de trois temps de la révélation divine, passée, présente et à venir est récurrente au sein de la *Dogmatique*. Elle révèle le souci de Barth de tenir dans le présent la tension entre l'origine accomplie et la promesse eschatologique. KD I/1, § 4, p. 114= D I/1*, p. 107.

¹⁰⁸ Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 456.

¹⁰⁹ Eberhard JÜNGEL, « " ...Pas de Dieu sans l'homme..." La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme », dans Pierre GISEL (dir.), *Karl Barth genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 201. À partir d'une lettre de Barth à Thurneysen du 11 novembre 1918, dans : K. Barth -E. Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. I : 1913-1921. K. BARTH, *Gesamtausgabe*, V. Briefe, 1973, 299-301, p. 300.

¹¹⁰ « *Indem er sich an seine Hörer wendet und von ihnen gehört zu werden begehrt, wird sein Anliegen doch nicht dies sein, dass sie ihn, den menschlichen Redner, sondern dass sie den hören, dessen Zeuge der menschliche Redner ist. Dass die Anderen mit ihm selbst zusammen Gott reden hören, dass sie sozusagen seine Mitschüler werden in der Schule Gottes oder konkret: in der Schule der heiligen Schrift, das wird das Ziel seines Redens sein.* » KD I/2, § 22, p. 854= D I/2***, p. 308.

¹¹¹ « *Diese analogia fidei ist doch wohl auch der Sinn der merkwürdigen paulinischen Stellen, in denen das menschliche Erkennen Gottes umgekehrt wird in ein Erkenntwerden des Menschen durch Gott.* » Dans le sixième paragraphe des prolégomènes à la dogmatique, intitulé « de la possibilité de connaître la Parole de Dieu [*Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes*] », Barth définit ainsi cette *analogia fidei* à partir de Rom 12, 6, en l'opposant à l'*analogia entis* qui, pour lui, propose de partir de l'Homme pour aller à Dieu. KD I/1, § 6, p. 257= D I/1*, p. 236. Philibert Secrétan distingue ainsi *analogia entis* et *analogia fidei* : « Alors que l'analogie de l'être (*analogia entis*) peut être considérée comme une pièce maîtresse de la métaphysique chrétienne, ou pour le moins d'une métaphysique sollicitée par la question de Dieu, la notion "d'analogie de la foi" (*analogia fidei*) doit être comprise comme proprement théologique ». Philibert SECRÉTAN, *L'analogie*, (Que sais-je ? 216), Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 79.

¹¹² Ce théologien catholique a réalisé une thèse se proposant « d'analyser l'herméneutique théologique » en s'interrogeant sur les relations entre exégèse et dogmatique à partir desquelles Barth cherche à restaurer « une théologie véritable ». Même si dans le cadre de sa recherche, il s'est concentré sur le quatrième volume de la *Dogmatique*, son travail méthodologique s'est révélé précieux en particulier dans le cadre de ces prolégomènes. « Le processus d'interprétation de la Bible, considérée comme Parole de Dieu, échappe à toute systématisation. Pour

de la fonction référentielle du texte » en invitant à une attitude « d'écoute, de compréhension et d'interprétation »¹¹³. Elle invite à aborder le texte biblique tel qu'il se donne objectivement, ici et maintenant, comme Parole de Dieu. Cette posture biblique se définit principalement comme un événement dont Dieu a l'initiative¹¹⁴. Elle implique ainsi la foi du lecteur puisqu'il s'agit, par grâce, d'entendre Jésus-Christ, Parole de Dieu, par la voix de ses témoins. Seule cette foi en Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ, par l'effusion de l'Esprit saint, permet, selon l'auteur de la *Dogmatique*, que la lecture de l'Écriture devienne « événement de la Parole » ; c'est selon cet événement, « où Dieu agit par sa Parole en l'Homme » que se définit, pour lui, *l'analogia fidei*¹¹⁵. Dans son ouvrage d'introduction à l'herméneutique biblique, Werner Jeanrond évoque, chez Barth, comme chez Augustin et Luther, une « pré-appréhension » de tout texte biblique¹¹⁶. Cette pré-appréhension prend en particulier la forme du *Credo* de l'Église primitive et l'acte de lecture se définit, à partir de cet acte de foi, comme un va-et-vient entre le mot et la *Sache*, c'est-à-dire entre le texte et Dieu lui-même¹¹⁷. Cette étape est première car elle cherche à parvenir à une « interprétation authentique du texte », en respectant « la primauté de ce qui est dit [*das Gesagte*] sur la parole qui le dit [*das Wort*] »¹¹⁸. Elle honore l'objectivité de la révélation divine en renvoyant le lecteur à la facticité de l'histoire de l'alliance¹¹⁹. Elle prend acte de l'incarnation du Logos qui atteste le choix de Dieu de transmettre sa Parole à travers des témoins humains. En effet, pour Barth, c'est parce que nous ne pouvons passer à côté de l'humanité de Jésus-Christ que nous ne pouvons négliger l'humanité de

autant, Barth se propose de mieux cerner le jeu de la liberté humaine qui y participe en énonçant deux triades. » Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 32-33.

¹¹³ KD I/2, § 19, p. 514-521 = D, § 19, p. 8-14. « La première, écoute, compréhension, interprétation [*Hören, Verstehen, Auslegen*], tente de rendre compte la fonction référentielle du texte, afin de parvenir à une authentique interprétation. » Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 33.

¹¹⁴ KD I/2, § 21, p. 796-797 = D I/2***, p. 257.

¹¹⁵ « Gerade wenn wir die im Glauben stattfindende Gottförmigkeit des Menschen und den in dieser Gottförmigkeit gesetzten „Anknüpfungspunkt“ für das Wort Gottes nicht als eine angeborene oder zugewachsene Eigenschaft des Menschen, sondern als das alleinige Werk der aktuellen Gnade Gottes verstehen, bleibt uns als letztes Wort an dieser Stelle nur übrig: Gott handelt in seinem Wort am Menschen. Darum, weil des Menschen Werk im Glauben dasjenige ist, an dem Gottes Werk geschieht, darum kann der Mensch das Wort Gottes erkennen. Er erkennt, indem er von Gott erkannt ist. Wir sind mit dieser letzten Wendung in der Erörterung des Begriffs der *analogia fidei* bereits auf das Dritte und Letzte gekommen, was in diesem Zusammenhang vom Glauben und von der Erkennbarkeit des Wortes Gottes für den Menschen zu sagen ist. » KD I/1, § 6, p. 257-258 = D I/1*, p. 236.

¹¹⁶ Selon lui, avant d'interpréter un texte biblique en particulier, Barth part d'une « pré-appréhension » de la signification théologique générale de la Bible, en l'occurrence celle de l'altérité de Dieu dans une proximité avec l'Homme. Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique développement et signification*, (Cogitatio Fidei 185), Paris, Cerf, 1995, p. 184.

¹¹⁷ Pour l'auteur de la *Dogmatique* « Dieu est la véritable *Sache* de l'Écriture ».

¹¹⁸ Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 27-33.

¹¹⁹ Cf. KD I/2, § 19, p. 522 = D I/2***, p. 14-15. « Le présupposé [de cette première étape] est que la révélation, exprimée en paroles humaines, a le pouvoir d'orienter l'auditeur vers l'objet révélé et, en le focalisant sur cet objet, de le conduire à l'objectivité. » Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 34.

la Bible¹²⁰. Par cette première triade, il s'agit donc non pas d'éluder le fait que la Bible est un document humain, mais plutôt d'accueillir que c'est à travers cette humanité des rédacteurs, comme des lecteurs, que la sainteté et la divinité de l'Écriture se révèle¹²¹. C'est donc bien comme rédigée et lue par des Hommes que l'Écriture doit être, pour Barth, considérée comme sainte, par le fait qu'elle se donne comme témoignage de la révélation de Dieu trinitaire.

La seconde triade permet d'entrer dans cette humanité du rédacteur comme des lecteurs ultérieurs, en invitant celui qui lit à « examiner, réfléchir et s'approprier » le texte biblique ici et maintenant. À travers ces étapes, Barth invite le lecteur à appréhender l'Écriture de façon rationnelle, libre et responsable¹²². Le premier de ces trois « moments pratiques du processus de l'explication scripturaire » consiste, selon Benoît Bourguine, à « examiner le texte »¹²³. Ce moment implique une analyse historico-littéraire rigoureuse, et c'est là que les diverses interprétations du texte, aussi bien synchroniques que diachroniques, ont, pour Barth, toute leur place¹²⁴. Elles permettent de prendre sérieusement en compte les problèmes posés par la structure littéraire du texte et ceux soulevés par les critiques historiques. La fidélité de la posture biblique qui caractérise la première triade n'exclut pas la nécessité de ce travail exégétique de recherche et d'examen critique du texte¹²⁵. Dans le cadre de cette recherche sur l'homme et la femme, c'est en lien avec cette étape du processus interprétatif que l'apport de certains travaux exégétiques féministes sera précieux

¹²⁰ « Es würde also, um das gleich vorwegzunehmen, nicht etwa empfehlenswert sein, um der Heiligkeit der heiligen Schrift willen an ihrer Schriftlichkeit, um ihrer Göttlichkeit willen an ihrer Menschlichkeit vorbeizusehen. Wir haben nicht an ihr vorbeizusehen, an ihr sowenig wie an der Menschlichkeit Jesu Christi selber, sondern wir haben sie anzusehen, denn wir werden ihre Göttlichkeit entweder hier oder aber gar nicht zu sehen bekommen. » KD I/2, § 19, p. 512-513 = D I/2***, p. 7.

¹²¹ « Wir stiessen in der Bibel auf in menschlicher Sprache von Menschen geschriebene Worte, wir haben in diesen Worten und also durch ihr Medium gehört von der Herrschaft des dreieinigen Gottes. Wir haben es also, wenn wir es mit der Bibel zu tun haben, zunächst mit diesem Medium, mit diesen Worten zu tun, mit dem Zeugnis, das als solches nicht selbst die Offenbarung, sondern eben, und darin liegt die Einschränkung, nur ihr Zeugnis ist. » KD I/2, § 19, p. 512 = D I/2***, p. 7.

¹²² Cf KD I/2, § 21, p. 810-830 = D I/2***, p. 269-285.

¹²³ KD I/2, § 21, p. 810 = D I/2***, p. 269.

¹²⁴ « Les approches synchroniques étudient les textes dans leur unité sans tenir compte, dans un premier temps, de l'histoire ou des étapes de leur rédaction. Elles cherchent à identifier ce qui leur est typique : composition, figures de style, intrigue, théologie ». « L'approche ou l'étude diachronique [historico-critique] des textes consiste à voir s'ils renvoient à des traditions orales, s'ils sont le résultat de plusieurs rédactions successives dans le temps, si certains passages sont antérieurs et d'autres postérieurs. » Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Jean-Louis SKA, Sylvie de VULPILLIERES (Dir.), *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2013, p. 69 et 37.

¹²⁵ Ainsi défini, ce moment fait écho à ce qu'en théologie catholique nous appelons la Tradition. L'exégète Paul Beauchamp la définit comme « quelqu'un qui a lu l'Écriture avant nous et nous en propose une clé, en nous déclarant qu'elle est bien conforme à l'Écriture ». Il convient cependant de noter que dans le binôme Écritures-Tradition, la théologie catholique précise davantage, quant à elle, le rôle de l'Église dans la transmission de ces diverses interprétations scripturaires après évaluation de leur conformité à l'Écriture. Paul Beauchamp poursuit dans ce sens en précisant que la tradition catholique est une « passation de la vérité évangélique dans l'Église, sous forme de passation du Livre non comme un bloc fermé, mais au contraire pénétré, traversé par une voix vivante ». Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 42-43.

même si, comme le souligne Katherine Sonderegger, leur approche se distingue voire s'oppose à celle de Barth¹²⁶. En partant de l'expérience des femmes pour interpréter l'Écriture, la théologie féministe semble se présenter comme une réminiscence de la théologie libérale que Barth a vigoureusement combattue¹²⁷. Il est vrai que leur souci d'enraciner anthropologiquement leur lecture biblique les conduit à dénoncer la « position trop exclusivement biblique et ecclésiale » de l'auteur de la *Dogmatique*¹²⁸. Pourtant si, de fait, leur herméneutique exégétique est différente, cela n'exclut en aucun cas de recourir à leurs travaux qui rejoignent ceux de Barth par leur aspiration à une interprétation sans cesse renouvelée de l'Écriture en réponse aux attentes du monde contemporain. C'est grâce à de meilleurs lecteurs, et dans ce cas de meilleures lectrices, que « la Bible peut redevenir à tout moment principe de renouvellement pour la communauté entière »¹²⁹. Dans la troisième partie de cette recherche, l'acte de lecture de certaines de ces théologiennes féministes aura donc une place toute particulière¹³⁰. Cependant, il convient ensuite de reconnaître avec l'auteur de la *Dogmatique* que la lecture d'un texte biblique, comme Parole de Dieu, ne s'arrête pas à cette analyse historico-littéraire. Après cette ouverture aux multiples interprétations scripturaires possibles, l'acte de lecture se poursuit par la mise en valeur de « la spontanéité de l'interprète » qui recherche ce qui dans le texte peut être Parole de Dieu pour aujourd'hui¹³¹. Cette responsabilité du lecteur implique de s'appuyer sur les différentes méthodes d'analyse du texte, en particulier historico-critique, mais pour les dépasser. Barth oriente avec obstination « l'exégèse vers un au-delà d'elle-même » et c'est dans ce sens qu'il propose de recourir à l'analyse historico-littéraire du texte non pas pour elle-même mais afin de chercher à comprendre le sens du texte ici

¹²⁶ « Barth held theological positions many feminists decry. He spent much of early career attacking a theology that begins with human experience, a starting point Barth traced to Friedrich Schleiermacher, the greatest Protestant theologian of the nineteenth century and now associated with much feminists today. » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 259.

¹²⁷ Dans son étude sur l'*imago Dei* au cours du XXème Jónsson Gunnlaugur souligne que « plusieurs des positions et des approches que Barth a combattues ont refait surface comme des indéniables réminiscences du siècle dernier » et il évoque, entre autres, les travaux des théologiennes féministes, comme Phyllis Tribble ou Rosemary Radford Ruether. Jónsson A. GUNNLAUGUR, *The Image of God Genesis 1,26-28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1988, p. 178.

¹²⁸ [Trad. personnelle] « Barth maintained that dogmatic theology answered only to the call of Jesus-Christ, heard in the words of Scripture, a position too exclusively biblical and ecclesiastical for many feminists today. » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 259.

¹²⁹ Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 3.

¹³⁰ De par leur lien avec l'approche barthienne, nous nous référerons avec une attention toute particulière aux travaux des théologiennes féministes suivantes : Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 129-160 ; Phyllis TRIBBLE, *God and the rhetoric of sexuality*, Londres, SCM Press Ltd, 1992 [1978¹] et Phyllis TRIBBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », *Journal of the American Academy of Religion*, XLI/1, March 1973, p. 30-48; Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle* ; Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God Talk*, et Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 258-281.

¹³¹ Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 33.

et maintenant¹³². C'est ce parcours rigoureux qui permet à l'auteur de la *Dogmatique* de considérer l'Écriture comme Parole de Dieu, non seulement du temps de leur rédaction et dans l'histoire de leur réception, mais aussi comme une parole actuelle pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

1.2.2 Dans sa Parole, Dieu se révèle comme un événement relationnel.

Pour Barth, la primauté effective accordée à la Parole de Dieu attestée dans l'Écriture oriente toute la théologie vers l'histoire de l'alliance qui s'accomplit en Jésus-Christ. Tel est le contenu objectif de la révélation qui s'offre à tout Homme en le conduisant vers le Dieu trinitaire qui est le sujet de cette révélation. Cette réalité de Dieu, Père, Fils et Esprit qui rejoint tout Homme en se révélant à lui, occupe une place décisive et régulatrice pour l'ensemble de la théologie de Barth puisque c'est à partir d'elle qu'il élabore le plan de son œuvre. Présentée dès le début de la *Dogmatique*, elle guide pas à pas sa lecture et son interprétation de l'Écriture comme témoignage de la Parole de Dieu¹³³. Comme le souligne Emmanuel Durand, toute connaissance authentique de la Parole de Dieu prend, pour le théologien de Bâle, la forme d'un événement de reconnaissance qui est fondé et déterminé par un événement préalable au sein même de la Trinité immanente¹³⁴. En passant « de la phénoménalité de la révélation à son fondement intra divin », Barth cherche à faire émerger la « racine » de la doctrine trinitaire de la forme historique de la révélation¹³⁵. Inaccessible à la raison naturelle autonome, la doctrine trinitaire ne se donne, pour lui, qu'à travers la médiation de l'histoire biblique du salut dans laquelle « Dieu se révèle comme le Seigneur »¹³⁶. Cette réalité d'un Dieu à la fois un et trine ne peut dès lors être appréhendée à partir de présupposés métaphysiques comme dans les sommes médiévales¹³⁷. Elle ne se révèle que par

¹³² Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 73.

¹³³ KD I/1, § 8-12, p. 311-514= D I/1**, Première section : « Le Dieu trinitaire », p. 1-178. « *Die Trinitätslehre mit ihren in der Bibel nicht explizit ausgesprochenen Konsequenzen, Unterscheidungen und Zusammenfassungen beschäftigt sich mit einem durch das biblische Zeugnis von der Offenbarung tatsächlich und in der zentralsten Weise gestellten Problem. Sie ist tatsächlich Exegese dieses Textes.* » KD I/1, § 8, p. 352= D I/1**, p. 38.

¹³⁴ « Le fait de révélation renvoie toujours en définitive et de façon exclusive à une possibilité intra divine. » Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 455-457.

¹³⁵ « *Den so verstandenen Satz: Gott offenbart sich als der Herr bzw. das, was dieser Satz bezeichnen will, also die durch die Schrift bezeugte Offenbarung selber nennen wir "die Wurzel der Trinitätslehre"* ». KD I/1, § 8, p. 324= D I/1**, p. 13.

¹³⁶ Au fil de son texte, Barth utilise l'interlettrage pour mettre en valeur certains termes-clés de sa réflexion comme il fait pour cette proposition. Nous le reproduisons ainsi tel quel chaque fois que ce procédé apparaîtra dans une citation. KD I/1, § 8, p. 323= D I/1**, p. 12. Cette proposition kérygmatisque est « traitée comme un jugement analytique ». À travers une « maïeutique du questionnement », la réponse à trois questions « achemine celui qui s'y attelle vers la doctrine trinitaire » : « Qui est Celui qui se révèle ? Comment se révèle-t-il, en quel acte, sous quelle forme concrète ? Quel est l'objet révélé et qui en est le destinataire ? » Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 457-458.

¹³⁷ Au sujet de ce *mysterium trinitatis*, « il n'y a pas de "rationalisation" possible, ni sur le plan philosophique, à cause de l'inadéquation fondamentale des concepts humains par rapport à leur objet, ni sur le plan théologique, parce que c'est la vérité elle-même qui, à travers la faiblesse de notre langage, crée sa propre évidence ». KD I/1, § 9, p. 388= D I/1**, p. 70. Le jésuite René Lafontaine souligne ainsi le « changement de paradigme herméneutique ». Alors que

grâce à travers la Parole de Dieu, sur le modèle des « théophanies bibliques », comme celle du buisson ardent¹³⁸. Le Dieu unique, Seigneur de l'alliance s'y manifeste pour l'Homme selon un modèle en trois temps, celui du voilement puis de l'auto-dévoilement et enfin le temps de la communication¹³⁹. Dieu se manifeste dans l'Écriture comme Celui qui se révèle, le Père, comme Celui qui est l'événement de la révélation, le Fils, et comme Celui qui est l'effet de cette révélation, l'Esprit¹⁴⁰. Tel est, pour le théologien de Bâle, le mystère trinitaire, en face duquel la Parole de Dieu ne cesse de placer l'Homme en l'invitant par grâce à le reconnaître à travers ses œuvres révélées dans l'Écriture sainte. L'événement de la révélation est appréhendé comme un dévoilement, dans l'économie, de ce qui se joue au sein même de la Trinité immanente. Seul cet événement, par la relation d'alliance qu'il implique, permet de connaître Dieu et, à travers Lui, de connaître l'humain à qui Dieu s'adresse¹⁴¹.

Comme le souligne Emmanuel Durand, ce recours barthien, à travers la révélation, à « la catégorie de l'événement », nous invite à envisager la personne divine, et, à sa lumière, la personne humaine, non comme de « simples états », mais comme des actes¹⁴². Cet « actualisme », révélé en particulier par la critique récurrente des réflexions « abstraites » et des idées « en soi », et par son souci du « concret », est, selon George Hunsinger, le premier grand motif de la théologie barthienne¹⁴³. En accordant une valeur théologique à l'acte concret incarné dans l'espace et le

« Thomas entamait son discours de la Somme par le traité consacré à l'essence divine, suivi par celui de la Trinité des personnes divines tel qu'il s'achève par la théologie des « missions » historiques et spirituelles du Fils et de l'Esprit », Barth comme Hans Urs von Balthasar « récusent les présuppositions métaphysiques de ce point de départ et se proposent de méditer le mystère de Dieu Un et Trine à partir de l'histoire du salut, comme unique source de la révélation de Dieu lui-même ». René LAFONTAINE, « Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar », p. 530.

¹³⁸ Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 458.

¹³⁹ « Le mouvement biblique de révélation présente en effet une sorte de phénoménalité constante : à l'instar de l'archétype offert par la scène de révélation du Nom divin à Moïse (Ex 3,13s.), le phénomène biblique de révélation se déploie structurellement sur fond d'incognoscibilité [*Unenthüllbarkeit*], comme voilement [*Verhüllung*], auto-dévoilement [*Selbstenthüllung*], et communication [*Mitteilung*]. » Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 458.

¹⁴⁰ KD I/1, § 8, p. 315= D I/1**, p. 5.

¹⁴¹ KD I/1, § 8, p. 315= D I/1**, p. 5.

¹⁴² « Barth pense volontiers dans la catégorie de l'événement [*Ereignis*] ou [*Geschehen*], tant pour décrire ce qui nous arrive que pour caractériser Dieu en son immanence, sa révélation et son incarnation. Tout cela doit être envisagé comme des actes, sans jamais être réduits à de simples états [*Zustand*]. L'influence de Hegel sur Barth est évidente mais elle est filtrée par une véritable relecture de sa pensée et par une "conversion" imposée à la théologie dont le centre n'est plus du tout l'esprit humain. » Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 455. Plus récemment, au sein de l'ouvrage collectif sur les réalisations du renouveau trinitaire, Emmanuel Durand précise cette volonté de Barth de « repenser l'être de Dieu sous la modalité de l'événement » en particulier à partir du rapport entre Trinité immanente et Trinité économique. Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé comme acte et événement chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée » dans Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, p. 31-32.

¹⁴³ « Actualism is the most distinctive and perhaps the most difficult of the motifs. It is present whenever Barth speaks, as he constantly does, in language of occurrence, happening, event, history, decisions and act. At the most general level it means that he thinks primarily in terms of events and relationships rather than monadic or self-contained substances. So pervasive is the motif that Barth's whole theology might be described as a theology of active

temps, de l'Homme mais aussi, en amont, de Dieu, il est un des piliers de l'éthique barthienne. L'événement christologique occupe dès lors une place essentielle d'un point de vue ontologique mais aussi dans l'ordre de la connaissance de l'Homme en acte, comme de Dieu en acte¹⁴⁴. En Jésus-Christ, Fils de Dieu, se révèle, dans un espace et un temps donnés, l'élection, comme relation inconditionnelle et déterminée de toute éternité, de Dieu pour l'humanité¹⁴⁵. Par son incarnation, par sa mort et sa résurrection, il révèle et accomplit cette élection trinitaire éternelle en réconciliant définitivement l'Homme élu et l'Homme rejeté¹⁴⁶. C'est en cela qu'il est reconnu comme Parole de Dieu, s'offrant « comme objet de la perception humaine, de l'expérience, de la pensée et de la langue humaines »¹⁴⁷. Centré sur le Christ et sur l'événement christologique, Barth élabore sa doctrine trinitaire, comme les premiers témoins de l'Église primitive, en reconnaissant dans cet « événement historique concret » de l'incarnation, une « forme [*Gestalt*] du dévoilement divin »¹⁴⁸. En se révélant comme Fils de Dieu, Jésus-Christ révèle la paternité de Dieu dans le Saint-Esprit. La consubstantialité des personnes divines se définit dès lors, historiquement, comme une « répétition [*Wiederholung*] » de Dieu, qui, dans sa révélation, « est trois fois différemment le même »¹⁴⁹. Pour Barth, les trois moments de l'événement pascal que sont la crucifixion, la résurrection et la pentecôte, doivent être compris comme un accomplissement des théophanies bibliques qui ont précédé. Œuvres de l'unique Seigneur, la croix atteste la personne du Fils, comme réconciliateur, la résurrection manifeste la puissance du Père créateur et enfin la pentecôte révèle

relations. » George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth the Shape of his Theology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 30-32.

¹⁴⁴ « Und so ist auch die Trinitätslehre geschichtlich betrachtet, in ihrer Entstehung und Ausbildung, nicht gleichmäßig an Vater, Sohn und Heiligem Geist interessiert gewesen, sondern auch hier war das Thema zunächst die zweite Person der Dreieinigkeit, Gott der Sohn, die Gottheit Christi. » KD I/1, § 8, p. 332 = D I/1**, p. 20.

¹⁴⁵ Nombreux sont ceux qui soulignent chez Barth cet accent théologique mis sur la détermination du Fils de Dieu à être pour l'humanité de toute éternité, à l'encontre de Calvin ou de Luther. Comme le souligne Marc Vial, « le coup de force barthien réside dans le fait d'avoir inscrit la doctrine de l'élection – qui classiquement relève de la sotériologie (chez un Calvin par exemple) – dans la doctrine de Dieu ». Marc VIAL, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel*, (études d'histoire et de philosophie religieuses, n°86), Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 80. Cette « place » pour l'Homme au sein même de la Trinité, cette solidarité entre le Fils de Dieu et l'humanité, a des conséquences anthropologiques importantes pour notre recherche. Alexander J. MAC KELWAY « Perichoretic Possibilities in Barth's Doctrine of Male and Female », in *The Princeton Seminary Bulletin*, vol VII, number 3, 1986, p. 238.

¹⁴⁶ « Das Unbegreifliche der Offenbarung als solcher, der Offenbarung als der Versöhnung, die nur von Gott aus Wirklichkeit sein kann, dieses Unbegreifliche ist das Faktum des Sohnes Gottes, der in unserer Mitte, also mitten in unserer Feindschaft gegen Gott, der Herr ist. » KD I/1, § 11, p. 430 = D I/1**, p. 106.

¹⁴⁷ KD I/1, § 8, p. 333 = D I/1**, p. 21. George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth*, p. 30-32.

¹⁴⁸ KD I/1, § 8, p. 343 et 333 = D I/1**, p. 30 et p. 21.

¹⁴⁹ « Der Name des Vaters, des Sohnes und des Geistes besagt, dass Gott in dreimaliger Wiederholung der eine Gott ist, und das so, dass diese Wiederholung selbst in seiner Gottheit begründet ist, also so, dass sie keine Alteration seiner Gottheit bedeutet, aber auch so, dass er nur in dieser Wiederholung der eine Gott ist, so, dass seine eine Gottheit damit steht und fällt, dass er in dieser Wiederholung Gott ist, aber eben darum so, dass er in jeder Wiederholung der eine Gott ist. » KD I/1, § 9, p. 369 = D I/1**, p. 53.

la filiation éternelle promise dans l'Esprit rédempteur¹⁵⁰. C'est ainsi, en tant que Père, Fils et Esprit que Dieu se révèle comme une « personne » unique qui ne cesse de venir à la rencontre de l'humain¹⁵¹. La Seigneurie du Dieu de l'alliance se révèle pour l'Homme dans cette « liberté de Dieu de se distinguer de lui-même, de devenir inégal à lui-même tout en restant lui-même »¹⁵². Dieu a l'initiative de se dévoiler et de se faire connaître à l'humain selon trois manières d'être [Seinweise] différentes, tout en restant voilé et inconnaissable par son unique essence. Il est le *Deus absconditus* que personne ne peut ni saisir, ni confisquer, ni exploiter mais que l'humain peut reconnaître par grâce dans l'événement de la révélation¹⁵³.

Afin d'honorer cette libre décision divine de se révéler à l'Homme en faisant alliance avec lui, Barth approfondit la dialectique en partant de cette Trinité économique pour penser la Trinité immanente¹⁵⁴. De façon significative, il commence par définir la Trinité comme « rapports réciproques [*Beziehung Untereinander*] » entre le Père, le Fils et l'Esprit avant de préciser ce qu'il en est de chacun, dans leur distinction respective¹⁵⁵. Il présente « la Trinité de Dieu [*Gottes Dreieinigkeit*] » comme un événement relationnel non seulement dans le cadre de l'économie trinitaire, mais aussi et avant tout, en Dieu lui-même¹⁵⁶. Ken Yamamoto souligne dans ce sens le

¹⁵⁰ Dans le cadre de notre travail ultérieur centré sur la doctrine de la création, il est pertinent de souligner que par cet accent sur l'économie, la paternité de Dieu et son action créatrice ne prend véritablement sens qu'avec l'incarnation et surtout la résurrection du Fils. « Dieu, comme Père et Créateur, nous reste inconnu aussi longtemps qu'il ne nous est pas connu par Jésus. » KD I/1, § 10, p. 411= D I/1**, p. 90. Selon les trois moments, évoqués par Emmanuel Durand comme structurant les théophanies bibliques : « Le Père se cache en effet totalement dans la passion du Christ ; il se dévoile à travers la résurrection du Fils, pour se communiquer enfin lui-même par l'effusion de l'Esprit ». Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 458.

¹⁵¹ « *Gerade aus dem trinitarischen Verständnis des in der Schrift offenbarten Gottes folgt nämlich, dass dieser eine Gott nicht nur als unpersönliche Herrschaft, d. h. als Macht, sondern als der Herr, also nicht nur als absoluter Geist, sondern als Person zu verstehen ist, d. h. aber als in und für sich seiendes Ich mit einem ihm eigenen Denken und Wollen. So begegnet er uns in seiner Offenbarung. So ist er dreimal Gott als Vater, Sohn und Geist.* » KD I/1, § 9, p. 378 = D I/1**, p. 61.

¹⁵² KD I/1, § 8, p. 337-338= D I/1**, p. 25.

¹⁵³ KD I/1, § 8, p. 339= D I/1**, p. 27.

¹⁵⁴ Cette dialectique conduit les paragraphes consacrés à « Dieu dans sa révélation » (KD I/1, § 8, p. 311-368= D I/1**, p. 1-51) et à la « Trinité de Dieu » (KD I/1, § 9, p. 367- 395= D I/1**, p. 51-84), et elle apparaît explicitement dans le paragraphe sur l'Esprit saint : « Toutes nos thèses relatives à la Trinité dite immanente nous sont apparues comme des confirmations, mieux, comme les inévitables prémisses logiques de la Trinité dite économique ou de manifestation ». KD I/1, § 12, p. 503= D I/1**, p. 169. Au sujet de ce rapport entre « Trinité immanente » et « Trinité économique », Emmanuel Durand souligne qu'il n'est traité chez Barth « qu'à l'occasion de telle ou telle question dogmatique précise ». On ne trouve pas encore chez lui « une systématisation de la question comme ce sera notamment le cas chez K. Rahner ». En revanche, plusieurs thèses de Barth sur ce rapport se présentent, pour Emmanuel Durand, comme des anticipations du *Grundaxiom* rahnérien, et il est évident que « ce dernier s'est largement inspiré de Barth, tout en allant bien au-delà de sa pensée ». Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 473-474.

¹⁵⁵ KD I/1, § 9, p. 367-404= D I/1**, p. 51- 83. Après ce paragraphe sur la « Trinité de Dieu » (§ 9), les suivants sont ainsi respectivement consacrés à Dieu le Père (§ 10) puis à Dieu le Fils (§ 11) et enfin à Dieu, l'Esprit saint (§ 12).

¹⁵⁶ Dans son ouvrage sur la Trinité de Dieu, qu'il présente comme une paraphrase de la théologie barthienne, Eberhard Jüngel a permis de déployer cette doctrine trinitaire de « l'historicité » de Dieu. Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck, 1966.

choix du terme allemand *Dreieinigkeit* pour rendre compte de cette unité [*Einheit*] comme d'un événement relationnel ; l'auteur de la *Dogmatique* décrit Dieu dans « l'unité d'un être-un [*Einseins*] » qui se présente aussi comme « un devenir-un [*Einswerden*] »¹⁵⁷. Barth lui-même éclaire ce choix en évoquant l'inadéquation du concept traditionnel de personne pour parler de cette distinction avant tout relationnelle au sein de l'unité de Dieu. Pour lui, le concept non biblique de personne, adopté par la tradition comme « principe herméneutique pour fonder la doctrine trinitaire » ne fut pas suffisamment défini théologiquement lors de son introduction et il ne l'a pas davantage été par la suite¹⁵⁸. Barth rappelle dans ce sens que même Thomas d'Aquin, qui se réfère à des présupposés métaphysiques pour comprendre la triplicité en Dieu, « n'a précisément pas tenté une interprétation sur la base du concept de personne mais sur la base du concept de relations »¹⁵⁹. Avec l'époque moderne, cette imprécision du concept philosophique de personne pour penser Dieu s'est amplifiée par l'introduction de la notion de « personnalité ». Cette dernière implique l'idée de « conscience de soi », qui ne peut être appliquée telle quelle à chaque « personne » divine sous peine de trithéisme¹⁶⁰. Tout en reconnaissant qu'il n'existe pas de concept vraiment adéquat à la réalité divine que l'humain cherche à exprimer, Barth se tourne à nouveau vers la révélation et choisit de prendre le risque de parler de « trois manières d'être [*Seinweise*] » de Dieu en considérant les relations différenciées révélées en actes, entre le Père, le Fils et l'Esprit¹⁶¹. Dieu est

¹⁵⁷ « À la différence du mot *Dreieinheit* [le mot *Dreieinigkeit*] pourrait prendre en considération ce qu'indique *einig* : pour la triplicité [*Dreiheit*] en Dieu, il s'agit bien de l'unité [*Einheit*] mais de l'unité d'un être-un [*Einseins*] qui est aussi un devenir-un [*Einswerden*]. » Ken YAMAMOTO, *Trinité et salut. Une nouvelle lecture de K. Barth et W. Pannenberg*, Zürich Berlin, LIT Verlag Munster, 2009, p. 203.

¹⁵⁸ KD I/1, § 9, p. 378= D I/1**, p. 61.

¹⁵⁹ KD I/1, § 9, p. 377= D I/1**, p. 60. De cette approche thomiste des personnes de la Trinité comme *res subsistentes in divina natura*, Barth accepte le fait que ces relations soient « subsistantes ». En revanche il considère comme « dangereuse » l'expression *res in divina natura* car *res* et *natura* impliquent l'idée d'un dédoublement voire d'une multiplication par quatre du sujet divin. KD I/1, § 9, p. 386= D I/1**, p. 68. René LAFONTAINE, « Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar », p. 531-532.

¹⁶⁰ « "Person" im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre hat mit „Persönlichkeit“ direkt nichts zu tun. Die Trinitätslehre lautet also nicht etwa dahin, dass in Gott drei Persönlichkeiten seien. Das wäre ja gerade der schärfste und schlimmste Ausdruck des Tritheismus, der hier abgewehrt werden soll. » KD I/1, § 9, p. 370= D I/1**, p. 54.

¹⁶¹ Barth préfère ce terme de « manière d'être » à celui de personnes pour décrire la réalité trinitaire. Dans les prolégomènes, et en particulier au sein du paragraphe neuf, « La trinité de Dieu », il décrit avec précision, en particulier à partir de ces rapports d'origine différents, cette unité et cette diversité en Dieu. « La proposition "Dieu est un en trois manières d'être, le Père, le Fils et l'Esprit" signifie donc que le Dieu unique, c'est-à-dire le Seigneur, le Dieu personnel, est ce qu'il est non seulement d'une seule manière mais – selon notre analyse biblique du concept de révélation – en tant que Père, en tant que Fils et en tant qu'Esprit ». KD I/1, § 9, p. 379= D I/1**, p. 62. Comme le fait Catherine Mowry Lacugna, il peut être tentant d'accuser de ce fait Barth de modaliste trinitaire. (Catherine MOWRY LACUGNA, *God for us. The Trinity and Christian Life*, New York, Harper Collins Publisher, 1993, p. 252-255). Cependant, dans une étude approfondie sur l'émergence de ce concept dans le paragraphe neuf de la *Dogmatique*, Emmanuel Durand montre qu'il ne s'agit en aucun cas pour Barth d'une « simple modalité de manifestation sans conséquence au plan de l'être divin ». Pour chaque hypostase divine, il maintient « de façon radicale une étroite correspondance entre sa "manière d'être" ad intra et son mode de manifestation ad extra, sans quoi la révélation ne saurait être à la fois un authentique auto dévoilement et une véritable auto communication de Dieu ». « Une règle épistémologique fondamentale permet en effet à Barth d'être fidèle à la correspondance

« simultanément trois fois le seul et même Dieu » et cette « répétition de lui-même » est « sa seule manière d'être Dieu » dans son économie et donc, en lui-même, dans son immanence¹⁶². Dieu choisit librement et volontairement de se dévoiler comme un être en relation tout en demeurant essentiellement le Dieu unique inaccessible.

Ces trois manières d'être de Dieu, révélées par l'Écriture sainte, doivent être considérées comme « l'indice d'une différence en Dieu lui-même » qui, en tant que relation différenciée, ne produit en lui aucune altération et renvoie sans cesse à son unité essentielle comme sujet de la révélation¹⁶³. Ces manières d'être ne se définissent pas comme une différence d'état ou de contenu [*Inhalt*], mais elles se définissent l'une par rapport à l'autre¹⁶⁴. L'économie trinitaire manifeste le Père, le Fils et l'Esprit à partir de leurs « rapports d'origine [*Ursprungsverhältnissen zueinander*] » différents¹⁶⁵. Dans l'histoire de l'alliance, la révélation dans le Fils de Dieu, réconciliateur, présuppose en effet, Dieu le Père, créateur, et c'est « parce que le créateur est le réconciliateur, qu'il peut être [l'Esprit] rédempteur »¹⁶⁶. Pour Barth, si les noms néotestamentaires de Père, Fils et Esprit sont « dans leur triplicité le nom du Dieu unique », il s'ensuit qu'il existe en Dieu lui-même, au sein de son immanence « - disons-le très prudemment - quelque chose d'analogue à la paternité et à la filialité », à l'engendrement et au fait d'être engendré et « une troisième réalité, commune aux deux autres »¹⁶⁷. Cette interprétation analogique évoque, à partir de schèmes humains, des « relations d'origine inégales » sans cependant impliquer une « inégalité d'essence et de dignité »¹⁶⁸. C'est à partir de ces relations que Barth comprend la doctrine

annoncée. [...] Le geste théologique appliqué à chaque hypostase divine consiste à remonter d'une action ad extra à l'identité intra divine du sujet qui la fonde ». Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 460-462. Ainsi, les paragraphes suivants traiteront de chacune des personnes divines en passant d'une action ad extra créatrice pour le Père, réconciliatrice pour le Fils et libératrice ou rédemptrice pour l'Esprit à leur identité respective, de Père éternel (§ 10), de Fils éternel (§ 11) et enfin d'Esprit éternel (§ 12).

¹⁶² KD I/1, § 9, p. 369= D I/1**, p. 53.

¹⁶³ Seule cette considération de l'unité divine faisant place à la distinction rend possible d'admettre sérieusement pour Barth que la révélation « soit une authentique présence de Dieu ». KD I/1, § 9, p. 372= D I/1**, p. 55.

¹⁶⁴ Cet aspect relationnel de la réalité trinitaire sera précieux dans l'analogie avec le vis-à-vis entre homme et femme.

¹⁶⁵ KD I/1, § 9, p. 382= D I/1**, p. 65.

¹⁶⁶ KD I/1, § 9, p. 383= D I/1**, p. 66.

¹⁶⁷ KD I/1, § 9, p. 383= D I/1**, p. 65. Barth présente ainsi cette analogie au sein du paragraphe sur la Trinité de Dieu et il la précise ensuite dans celui consacré à « Dieu le Fils » : « Entre les deux manières d'être de Dieu, celle où il devient manifeste en Christ et celle où il existe en tant qu'origine de cette manifestation, il y a une relation analogue à celle qu'on peut observer entre un père et son fils ; analogue disons-nous car la relation est d'une toute autre nature. Cette analogie implique à la fois la diversité et la continuité, la dualité et l'unité d'un seul et même être ». KD I/1, § 11, p. 454= D I/1**, p. 126 et KD I/1, § 9, p. 383= D I/1**, p. 65.

¹⁶⁸ « *Das unterschiedliche Stattfinden der drei göttlichen Seinsweisen ist zu verstehen aus ihren eigentümlichen Beziehungen, und zwar aus ihren eigentümlichen genetischen Beziehungen zueinander. Vater, Sohn und Geist sind dadurch voneinander unterschieden, dass sie ohne Ungleichheit ihres Wesens und ihrer Würde, ohne Mehrung oder Minderung der Gottheit in ungleichen Ursprungsverhältnissen zueinander stehen.* » KD I/1, § 9, p. 382= D I/1**, p. 65.

traditionnelle de la communion périchorétique¹⁶⁹. L'essence divine est une et, en son sein, les relations d'origines différentes impliquent, non pas une séparation, mais au contraire, « une participation précise de chacune des manières d'être aux autres manières d'être ; car là où est la différence, il y a aussi communauté »¹⁷⁰. Cette participation relationnelle différente de chacune des manières d'être se traduit par une distinction que Barth présente comme une « relation de subordination [*Unterordnungsverhältnis*] » ; le Fils, réconciliateur se révèle de fait après le Père, créateur¹⁷¹. C'est cette distinction entre le Père et le Fils qui se déploie dans le Saint-Esprit¹⁷². Cependant, Barth souligne aussi que cette subordination ne doit en aucun cas être comprise comme une différence induisant une hiérarchie dans l'être de Dieu, puisqu'elle est uniquement une différence de manière d'être. De plus, il invite aussi à reconnaître une réciprocité entre le Père et le Fils dans l'Esprit. En effet, « nous n'avons pu connaître le Créateur qu'en passant par la croix et la résurrection » et « nous n'avons pu connaître le Réconciliateur qu'en passant par le Créateur qui demeure, malgré notre inimité, le Seigneur de notre existence »¹⁷³. Cette distinction et cette réciprocité dans la révélation de l'œuvre des trois manières d'être de Dieu sera essentielle dans notre cheminement éthique. Il est dans ce sens précieux de souligner avec le théologien Ken Yamamoto que Barth intègre cette « asymétrie entre les trois personnes divines » non seulement dans les œuvres révélées mais déjà au sein même de la « réciprocité dont la périchorèse est

¹⁶⁹ « Depuis Jean Damascène (*Ekdosis* I 8, 14) ce fait a été exprimé par la théologie de la doctrine de la périchorèse (circumcession) des trois personnes divines. Cette doctrine précise que les manières d'être de Dieu se conditionnent et s'interpénètrent si parfaitement que chacune d'elles n'existe que dans les deux autres et inversement. Elle se base à juste titre, tantôt sur l'unité de l'essence divine, tantôt sur ses rapports d'origine comme tels car ces deux points de départ sont en somme identiques. » KD I/1, § 9, p. 390= D I/1**, p. 71.

¹⁷⁰ « *Dreieinigkeit Gottes heißt darum notwendig auch: Einigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes unter sich. Das Wesen Gottes ist ja eines, aber auch die verschiedenen Ursprungsbeziehungen besagen gerade keine Trennungen, sondern – wo Unterschied ist, da ist auch Gemeinschaft – eine bestimmte Teilnahme jeder Seinsweise an den anderen Seinsweisen, und zwar, weil die Seinsweisen ja identisch sind mit den Ursprungsbeziehungen, eine vollständige Teilnahme jeder Seinsweise an den anderen Seinsweisen. Genau so wie nach dem biblischen Zeugnis in der Offenbarung der eine Gott nur in den Dreien, die Drei nur als der eine Gott erkennbar werden, so auch keiner der Drei ohne die zwei Anderen, sondern jeder der Drei nur mit den zwei Anderen.* » KD I/1, § 9, p. 390= D I/1**, p. 71.

¹⁷¹ « *Wir müssen sie unterscheiden, diese zwei, und wir müssen sie offenbar auch so unterscheiden, dass wir das Unterordnungsverhältnis einsehen und anerkennen, das hier stattfindet. Wir müssen also sagen: der Versöhner ist nicht der Schöpfer, und als Versöhner folgt er dem Schöpfer, vollzieht er sozusagen einen zweiten göttlichen Akt – nicht einen solchen, den wir aus dem ersten abzuleiten, dessen Folgen aus dem ersten wir zu überblicken und als notwendig einzusehen vermöchten, aber doch einen zweiten, in seiner ganzen Neuheit und Unbegreiflichkeit auf den ersten bezogenen Akt.* » KD I/1, § 11, p. 434= D I/1**, p. 109.

¹⁷² « *Gerade der Heilige Geist könnte also, selbst wenn das bei Vater und Sohn möglich wäre, auf keinen Fall als dritte "Person" (im modernen Sinn des Begriffs) verstanden werden. Gerade der Heilige Geist ist in besonders deutlicher Weise, was auch Vater und Sohn sind: nicht ein drittes geistiges Subjekt, ein drittes Ich, ein dritter Herr neben zwei anderen, sondern eine dritte Seinsweise des einen göttlichen Subjektes oder Herrn[...] Er ist das Gemeinsame, besser gesagt: er ist die Gemeinschaft, er ist der Akt des Gemeinsamseins des Vaters und des Sohnes. Er ist der Akt, in welchem der Vater der Vater des Sohnes oder der Sprecher des Wortes und der Sohn der Sohn des Vaters, das Wort des Sprechers ist.* » KD I/1, § 12, p. 493= D I/1**, p. 161.

¹⁷³ KD I/1, § 11, p. 434= D I/1**, p. 109.

l'expression »¹⁷⁴. C'est cette reprise de la doctrine traditionnelle de la périchorèse qui lui permet de décrire une interpénétration et un échange immanent entre les trois personnes divines sans perte de leur distinction individuelle. Cette communion périchorétique entre le Père et le Fils dans l'Esprit, en tant qu'événement trinitaire préalable aux trois œuvres de la révélation, sera fondatrice dans l'approche barthienne de la relation entre homme et femme, comme créée, réconciliée et libérée en Dieu trinitaire¹⁷⁵.

1.3 L'éthique, une réponse de l'Homme à l'œuvre de Dieu.

Si la Parole de Dieu, attestée par l'Écriture sainte, est donc, selon Barth, le point de départ de toute réflexion théologique, la dogmatique et l'éthique se définissent comme la recherche d'une réponse de l'humain à cette œuvre trinitaire qui lui est adressée. Cette réponse est une reconnaissance, à la fois théorique et pratique, de Dieu comme un Dieu vivant qui se révèle comme Père, Fils et Esprit dans l'histoire des Hommes. L'éthique théologique, déployée de ce fait dès le second volume de la *Dogmatique* dans le cadre de la « doctrine de Dieu », se définit comme la possibilité accordée par grâce à l'Homme d'une reconnaissance de Dieu en acte¹⁷⁶. En tant que réponse active à l'initiative divine, la tâche de l'éthique théologique est de préciser cette correspondance historique concrète entre l'agir de Dieu et l'agir de l'Homme. C'est cette éthique de la foi, née de la réception de l'Écriture comme Parole de Dieu, qui permet une écoute attentive et un dialogue avec les anthropologies non théologiques. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, l'éthique théologique ne doit jamais oublier qu'elle est au service de la Parole que Dieu adresse à tout Homme. Même si elle s'inaugure dans la contemplation de Dieu et de son œuvre, elle est attentive à l'humanité de celui qui entend la Parole comme de celui qui la transmet. C'est dans ce sens qu'elle requiert une cohérence rationnelle et implique une véritable écoute des différentes anthropologies philosophiques et scientifiques qui l'entourent.

¹⁷⁴ « [Les trois manières d'être] identiques aux relations d'origine et comprises selon cet ordre comme asymétriques sont réciproquement constitutives l'une de l'autre en vertu de l'essence une qui est égale entre elle. » Ken YAMAMOTO, *Trinité et salut*, p. 200-205.

¹⁷⁵ Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 231-243.

¹⁷⁶ Les titres des quatre chapitres de cette « doctrine de Dieu » sont en eux-mêmes significatifs. Ils conduisent à la question éthique, mais en étant centrés sur Dieu et son action. Les chapitres cinq et six sont consacrés à la connaissance de Dieu (§ 25-27) et à la réalité de Dieu (28-31). Le chapitre sept déploie le thème de l'élection gratuite de Dieu (§ 32-35). Enfin le chapitre huit aborde la question éthique comme commandement de Dieu (§ 36- 39). Ils mettent en évidence l'articulation étroite, choisie par Barth, entre dogmatique et éthique, entre connaissance théorique et connaissance pratique.

1.3.1 *L'éthique humaine comme correspondance à l'éthique divine.*

Selon l'auteur de la *Dogmatique*, la tâche de l'éthique théologique commence donc par une éthique générale qui, en décrivant Dieu et son œuvre, est « une des tâches de la doctrine de Dieu »¹⁷⁷. Cette éthique générale se déploie en particulier dans le cadre de la doctrine de l'élection qui constitue une partie décisive de la *Dogmatique* en révélant le Christ comme le Dieu qui élit et l'Homme qui est élu¹⁷⁸. Cette révélation christologique est au cœur de « l'éthique divine » et c'est à partir d'elle que Barth décrit l'éthique spéciale comme l'événement humain d'une rencontre sanctifiante. Cette éthique spéciale, que nous présenterons donc après l'éthique générale, permet de préciser les conséquences concrètes de la rencontre de l'Homme avec le Père, le Fils et l'Esprit. Elle invite à considérer l'humain comme interpellé par la Parole de Dieu en tant que créature, puis en tant que pécheur gracié, et enfin en tant que libre héritier du Royaume.

1.3.1.1 *L'éthique générale, une des tâches de la « doctrine de Dieu ».*

À l'écoute de la Parole que Dieu adresse à tout Homme, l'éthique se présente donc non pas comme un problème théologique, mais comme « le problème théologique »¹⁷⁹. À la suite de Calvin, l'auteur de la *Dogmatique* refuse une certaine compréhension de la distinction luthérienne des deux règnes¹⁸⁰. L'éthique est, selon lui, subordonnée à la dogmatique mais, réciproquement, toute dogmatique doit se traduire en termes éthiques. Comme le souligne Denis Müller, « contrairement à un préjugé très ancré et conforté par une certaine réception barthienne, l'éthique ne fut pas, pour Barth, une pièce rapportée ou un appendice secondaire »¹⁸¹. Au contraire, les travaux du théologien John Webster ont confirmé qu'elle occupe une place conséquente au sein de

¹⁷⁷ Le chapitre VIII, consacré au « commandement de Dieu », commence par envisager l'éthique comme « l'une des tâches de la doctrine de Dieu ». KD II/2, § 36, p. 564-612= D II/2**, p. 1-44.

¹⁷⁸ « Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. Sie ist in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der erwählende Gott und der erwählte Mensch in Einem ist. Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt. Ihre Funktion besteht in der grundlegenden Bezeugung der ewigen, freien und beständigen Gnade als des Anfanges aller Wege und Werke Gottes. » KD II/2, § 32, p. 1= D II/2*, p. 1.

¹⁷⁹ « Dass das Problem der Ethik ein theologisches Problem – man kann auch ruhig sagen: das theologische Problem – ist, das ist wahr und das soll noch begründet und erklärt werden. Wie sollte es schon anders sein, wenn Theologie wirklich die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden und den Menschen zurecht richtenden Wortes Gottes ist? In die Wirklichkeit des Wortes Gottes eingeschlossen, hat sie selbstverständlich auch die Wirklichkeit des Menschen darzustellen, an den dieses Wort sich richtet der durch dieses Wort zurecht gerichtet wird. » KD I/2, § 22, p. 884= D I/2***, p. 336.

¹⁸⁰ Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 190. Voir aussi Gérard SIEGWALT, « Les deux règnes (concernant la relation entre Église et État) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Vol 70, 1990/2, p. 165-172.

¹⁸¹ Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 66.

sa réflexion dogmatique¹⁸². Il est donc intéressant de noter, dans ce sens, qu'au sein de la *Dogmatique*, Barth déploie progressivement la question éthique au fil de sa réflexion théologique en l'abordant dans chacune de ses « doctrines »¹⁸³. Si la connaissance et la reconnaissance de Dieu et de son action en Jésus-Christ fondent la dogmatique, elles fondent aussi l'anthropologie et l'éthique. C'est cette connaissance de l'Homme Jésus comme l'Homme véritable et la reconnaissance de l'œuvre de Dieu trinitaire comme bonne qui permet de considérer la bonté de l'Homme et de son action. Le « problème éthique est existentiel pour l'Homme » et il ne peut pas être considéré en dehors de l'événement christologique, « de manière abstraite, comme s'il existait en soi et pour soi, comme s'il n'était pas posé par la grâce de Dieu qui, de plus, le résout »¹⁸⁴. L'éthique théologique se définit donc uniquement, pour Barth, à partir de cette « éthique divine par opposition à toute éthique humaine »¹⁸⁵. Comme la dogmatique, elle s'origine en Dieu et dans l'écoute de sa Parole, et elle ne peut en aucun cas chercher ses fondements « sur les données d'une quelconque anthropologie générale »¹⁸⁶. Elle ne se préoccupe pas d'abord de l'humain et de sa nature, mais de l'événement [*Ereignis*] de la rencontre entre la grâce divine et cette nature humaine. Elle est centrée très concrètement sur la rencontre de l'Homme et de la Parole de Dieu qui est elle-même posée et établie en Jésus-Christ, Verbe incarné. C'est cette Parole adressée personnellement à l'Homme qui met en question sa vie, son vouloir, son action et c'est en elle « que l'existence humaine devient un problème relevant de la théologie : un problème si urgent, si essentiel que la théologie et la dogmatique doivent prendre nécessairement et d'un bout à l'autre le caractère d'une

¹⁸² Dans son ouvrage publié en 1998, John Webster a montré de façon décisive la place centrale accordée par Barth à la question éthique dès le début de sa réflexion théologique et ce jusqu'au point culminant du quatrième volume de la *Dogmatique* consacré à la doctrine de la réconciliation. Ce théologien moraliste anglican relève ainsi un fil conducteur éthique dès 1919 dans la lecture de Tambach, sur « la place des chrétiens dans la société », dans la seconde édition du *Römerbrief* en 1922, au sein des lectures de Calvin à Göttingen en 1922, et enfin bien sûr dans les cours d'éthique donnés en 1928 à Münster et en 1930 à Bonn et publiés à titre posthume comme une partie de « *Gesamtausgabe* ». John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*.

¹⁸³ Après avoir présenté la « dogmatique comme éthique » (§22) dans la « Doctrine de la Parole de Dieu », Barth consacre le huitième chapitre de la « doctrine de Dieu » au commandement de Dieu. Dans « la doctrine de la création », la partie éthique constitue le douzième chapitre intitulé « le commandement de Dieu, le Créateur » qui termine cette doctrine. La partie éthique qui conclut « la doctrine de la réconciliation » en abordant « le commandement de Dieu le réconciliateur » a été publiée après la mort de l'auteur. Et, en ce qui concerne l'éthique, il est particulièrement regrettable que la « doctrine de l'Esprit rédempteur » n'ait pu être rédigée.

¹⁸⁴ « *Es kann sich also für uns nicht etwa darum handeln, die ethische Frage als die menschliche Existenzfrage so zu verstehen, als wäre sie im leeren Raum gestellt, als gäbe es eine ethische Frage an sich und für sich, als wäre sie nicht zuerst durch die Gnade Gottes gestellt, eben durch die Gnade Gottes aber auch schon beantwortet. Wir können nicht so tun, als ob wir um das durch Gottes Gnade an den erwählten Menschen Jesus Christus ergangene und wieder durch Gottes Gnade durch diesen Menschen schon erfüllte Gebot Gottes als den Inbegriff des Guten nicht schon wüssten.* » KD II/2, § 36, p. 574= D II/2**, p. 10.

¹⁸⁵ « *[Was] Ereignis geworden ist, das ist im Unterschied und Gegensatz zu aller menschlichen die göttliche Ethik.* » KD II/2, § 36, p. 574= D II/2**, p. 10.

¹⁸⁶ KD I/2, § 22, p. 884= D I/2***, p. 336.

éthique »¹⁸⁷. Seule cette spécificité théologique de l'éthique fondée sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ peut, selon Barth, la préserver « du danger de l'arbitraire dans ses propositions, ses motivations et ses déductions » en lui permettant « de suivre une voie sûre et de découvrir des vérités fécondes »¹⁸⁸. L'éthique de la *Dogmatique* considère donc avant tout la bonté de l'œuvre de Dieu et c'est à partir d'elle que se fonde l'éthique générale déployée au sein de la doctrine de Dieu. Le bien ne se définit ni de façon abstraite à partir de concepts rationnellement accessibles, ni même à partir d'une idée générale de Dieu. Il se reçoit uniquement d'une écoute attentive de l'histoire de l'alliance comme œuvre de ce Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, révélé par l'Écriture. En décrivant l'éthique théologique à partir de la relation concrète entre Dieu trinitaire et l'Homme, Barth la distingue volontairement de l'éthique philosophique et il refuse aussi toute précedence d'une loi naturelle qui permettrait à l'Homme de connaître le bien et le mal par lui-même. La recherche du bien ne se conçoit, selon lui, que dans une réelle dépendance à l'histoire de l'alliance qui, de fait et à partir de là, occupe une place toute particulière au sein de la *Dogmatique*. « L'éthique divine » se présente comme l'achèvement divin dans l'histoire, de la création, de la réconciliation et de la rédemption.

Cette éthique qui vise l'accomplissement historique de l'alliance ici et maintenant, trouve son fondement dans la doctrine barthienne de l'élection. Cette doctrine atteste que la grâce est à l'origine de toutes les voies et de toutes les œuvres de Dieu et que cette initiative divine précède tout Homme. Pour le théologien de Bâle, l'élection constitue la clef non seulement du mystère de la réconciliation et de la libération définitive, mais aussi de la création¹⁸⁹. Elle est « l'arrière-plan de tous les autres énoncés concernant ce qui arrive entre Dieu et l'Homme »¹⁹⁰. Ce mystère de l'élection est donc aussi, pour Barth, la clef de l'éthique théologique. En affirmant ce choix libre de Dieu d'accorder gratuitement sa grâce à tout être humain, Barth se distingue de la doctrine traditionnelle de la double prédestination, en particulier de celle de Calvin¹⁹¹. Par sa lecture des épîtres pauliniennes, il considère que, si tous les humains sont enfermés dans la désobéissance, si

¹⁸⁷ KD I/2, § 22, p. 887 = D I/2***, p. 339.

¹⁸⁸ « *Es ist dieser Zusammenhang der Dogmatik, der die Ethik vor willkürlichen Behauptungen, Begründungen und Folgerungen schützt, der ihr erlaubt, einen sicheren Weg zu fruchtbaren Erkenntnissen zu gehen.* » KD III/4, § 52, p. 1 = D III/4*, p. 2.

¹⁸⁹ KD II/2, § 32, p. 100 = D II/2*, p. 96.

¹⁹⁰ KD II/2, § 33, p. 161 = D II/2*, p. 154.

¹⁹¹ Barth identifie l'idée de prédestination à celle d'élection gratuite. Dans la préface, Barth prévient son lecteur qu'il « a dû abandonner ici les voies suivies par la tradition théologique » à ce sujet : « 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, Vorwort, p. VII = D II/2*, p. VIII.

tous sont objets de la colère de Dieu, ils sont aussi tous objets de sa grâce miséricordieuse en Jésus-Christ¹⁹². Cette interprétation christologique de la prédestination le conduit à identifier cette dernière au décret divin de l'alliance¹⁹³. L'histoire de l'alliance rappelle en Jésus-Christ que « la meilleure chose qui puisse jamais être dite et entendue, c'est que Dieu choisit l'Homme » et qu'il se révèle ainsi comme « celui qui aime dans la liberté »¹⁹⁴. Cette élection de l'Homme dès la création, cette prédestination divine révélée par l'incarnation, est le fruit du libre amour de Dieu qui s'origine dans la réalité même de Dieu trinitaire. Dieu « désire créer et crée effectivement une communauté [*Gemeinschaft*] entre lui et nous », parce qu'en Lui, dans son essence et son existence éternelle, il est déjà communauté entre le Père et le Fils dans l'Esprit¹⁹⁵. Dans toutes ses œuvres, de la création à la libération définitive, en passant par la réconciliation, Dieu recherche et suscite un vis-à-vis [*Gegenüber*] avec l'Homme qui correspond à « ce qu'il veut et accomplit en lui-même, [...à] ce qu'il est déjà en lui-même »¹⁹⁶. Tel est ce Dieu qui, de toute éternité, a élu l'Homme en Jésus-Christ. Tel est le bien de ce Dieu dont l'être et l'acte sont d'aimer dans la liberté, en recherchant et en créant « une communion qui n'a pas d'autre raison d'être qu'elle-même »¹⁹⁷. Se révèle ainsi, pour Barth, « l'être personnel par excellence » qui, en tant qu'« être en acte », est un être qui aime librement¹⁹⁸. C'est uniquement dans ce libre vis-à-vis avec Dieu que l'Homme peut découvrir ce qu'est une personne, et surtout qu'il peut devenir lui-même une

¹⁹² Comme le souligne le titre de l'ouvrage d'Henri Mottu sur Barth, en Jésus-Christ, Dieu dit « Oui » à l'humanité. « Certes, Dieu est Dieu et l'humain reste l'humain (il n'y a jamais de "déification de l'homme"), mais Dieu n'est jamais sans l'être humain. Il n'est jamais tout seul. La Parole a été faite chair et elle a habité parmi nous. » Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 109.

¹⁹³ Le développement par Henri Bouillard de ce thème de la prédestination chez Barth apporte de précieux éclairages sur l'originalité de cette approche. Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine*, première partie : l'interpellation divine, Paris, Aubier, 1957, p. 125-164.

¹⁹⁴ « *Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist.* » KD II/2, § 32, p. 1 = D II/2*, p. 1.

¹⁹⁵ « *Indem und bevor Gott Gemeinschaft mit uns sucht und schafft, will und vollbringt er sie ja in sich selber. In sich selber will er ja nicht für sich, nicht einsam sein, ist er vielmehr der Vater, der Sohn und der Heilige Geist und also lebendig in seinem eigensten Miteinander und Füreinander und Ineinander, ist die ungebrochene Einheit seines persönlichen Seins, Wissens und Wollens zugleich ein Ratschlagen, Beschließen und Handeln: nicht in der Einsamkeit, sondern in der Gemeinschaft. So ist das, was er sucht und schafft zwischen sich und uns tatsächlich nichts Anderes als das, was er will und vollbringt und also ist in sich selber. [...] Dieses Gute erkennen und anerkennen wir, wenn wir Gottes Sein jetzt näher bezeichnen mit dem Satz: er ist der Liebende. Er ist darin Gott, es besteht darin das Göttliche Gottes, dass er liebt und das ist sein Lieben: dass er Gemeinschaft mit uns sucht und schafft.* » KD II/1, § 28, p. 308-309 = D II/1**, p. 21.

¹⁹⁶ KD II/1, § 28, p. 308 = D II/1**, p. 21.

¹⁹⁷ KD II/1, § 28, p. 310 = D II/1**, p. 22-23.

¹⁹⁸ Barth définit cet acte par trois verbes, savoir [*Wissen*], vouloir [*Wollen*] et agir [*Handeln*]. Ces trois actions originelles et spécifiques « qui distinguent un "je" d'un "il" quelconque, un acte d'un simple devenir, sont et restent l'attribut et la prérogative de l'être de Dieu en tant qu'Il aime et non de l'être de l'Homme. » KD II/1, § 28, p. 319-320 = D II/1**, p. 31-32.

personne en correspondant à Dieu, dans son être et dans son existence¹⁹⁹. Il s'agit de reconnaître que l'Homme Jésus, par sa communion avec le Père dans l'Esprit, et avec les Hommes, est la seule personne humaine véritable²⁰⁰.

En regard de cette reconnaissance théorique de l'élection divine, l'éthique barthienne se définit alors comme sa reconnaissance pratique. Attester en Jésus-Christ que tout Homme est élu comme partenaire de l'alliance implique de s'interroger concrètement sur la volonté de Dieu, ses attentes, ses exigences vis-à-vis de celui qui est son élu²⁰¹. Le commandement de Dieu se définit, en réponse à l'élection, comme « l'intention du Dieu qui élit à l'endroit de l'Homme qu'il a élu »²⁰². L'alliance se détermine à partir de l'indicatif de la grâce donnée mais aussi par l'impératif que ce don implique²⁰³. La responsabilité de l'Homme, tout en étant réelle, se présente comme seconde en regard de la responsabilité première de Dieu vis-à-vis de lui²⁰⁴. L'agir humain responsable se conçoit comme un agir précédé qui vise à « correspondre [*entsprechen*] » librement à l'agir de Dieu. Le péché consiste alors à refuser cette précedence divine et la correspondance qu'elle implique ; il consiste à refuser l'œuvre gracieuse du Dieu de l'alliance en cherchant à connaître le bien et le mal de son propre chef²⁰⁵. Barth s'oppose ainsi à « toute éthique arbitrairement élaborée par l'Homme » ; il se distingue à nouveau d'une approche de l'éthique en général et a priori, mais aussi de la théologie morale catholique²⁰⁶. Pour lui, ces approches accordent une trop grande primauté à la raison humaine et ne prennent, de ce fait, pas assez au sérieux le péché et la situation

¹⁹⁹ « *Eigentlich und ursprünglich heißt also Personsein eben das sein, was Gott ist, heißt also der in Gottes Weise Liebende sein.* » KD II/1, § 28, p. 319= D II/1**, p. 31.

²⁰⁰ KD II/1, § 28, p. 321= D II/1**, p. 32. Nous reviendrons longuement sur cette anthropologie christologique dans le quatrième chapitre.

²⁰¹ « *Der Begriff des in Jesus Christus geschlossenen Bundes zwischen Gott und dem Menschen erschöpft sich insofern nicht in der Lehre von Gottes Gnadenwahl, als die Gnadenwahl selbst und als solche danach verlangt, als Gottes an den Menschen gerichtetes Gebot verstanden zu werden.* » KD II/2, § 36, p. 567= D II/2**, p. 4.

²⁰² KD II/2, § 36, p. 565= D II/2**, p. 2.

²⁰³ KD II/2, § 36, p. 567= D II/2**, p. 4.

²⁰⁴ « *Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil der den Menschen für sich in Anspruch nehmende Gott eben damit in ursprünglicher Weise sich selbst für diesen verantwortlich macht.* » KD II/2, § 36, p. 564= D II/2**, p. 1. Denis Müller souligne cette « hypothèse à tout point "renversante" d'une responsabilité originaire de Dieu envers l'homme » qui pose une précedence de la liberté de Dieu pour l'Homme. Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 137.

²⁰⁵ « *Merkwürdig genug: gerade weil der Mensch von Gottes Gnade herkommt und also schlechterdings von Hause aus jener Frage unterworfen ist, gerade weil Gott ihn, bevor er war, bevor die Welt war, so nahe zu sich selbst hinzu gezogen hat, indem er ihm diese Bestimmung zum Gehorsam gegen sein Gebot gegeben hat – gerade darum liegt ihm auch das Unmögliche, liegt ihm die Sünde so nahe: statt sich daran genügen zu lassen, durch Gottes Gnade die Antwort auf jene Frage zu sein, vielmehr sein zu wollen wie Gott, von sich aus (wie eben Gott es tut) zu erkennen, was gut und böse ist, und also jene Antwort selber und von sich aus geben zu wollen.* » KD II/2, § 36, p. 573= D II/2**, p. 9.

²⁰⁶ On dénonce souvent le pessimisme de Barth vis-à-vis de l'humanité en mettant en perspective un optimisme catholique. Mais il convient de bien préciser que dans ce passage déjà, et encore plus explicitement dans sa conférence de 1956 à Aarau, Barth affirme que si la grâce de Dieu proteste contre l'humanité, c'est une protestation positive. « Elle dit non seulement "non" mais encore bien davantage "oui" à l'Homme » en l'Homme Jésus, qui, en accomplissant le commandement de Dieu, « ne donne pas une réponse à la question éthique » mais « est lui-même la réponse à cette question, posée par cette même grâce divine ». KD II/2, § 36, p. 573= D II/2**, p. 10.

de tout être humain pécheur devant Dieu²⁰⁷. L'éthique barthienne se conçoit uniquement comme une réponse à une question posée par la grâce, à l'être humain qui se reconnaît pécheur. Le commandement de Dieu est la forme dynamique de cette grâce et la libre obéissance de l'Homme en est l'attestation dans un acte historique²⁰⁸. Loin d'être une éthique déontologique définie par une série de règles et de principes généraux fixés d'avance, elle est une éthique dynamique qui se déploie dans l'événement historique de l'alliance. Cet événement [*Ereignis*] éthique est lui-même révélé et accompli dans l'humanité du Christ qui est, en lui-même, la réponse éthique, en se révélant comme le Dieu saint et l'Homme sanctifié. C'est uniquement à partir de lui que Barth décrit le commandement de Dieu qui se révèle à l'Homme comme exigence de Dieu, décision de Dieu et jugement de Dieu²⁰⁹. Récapitulées en Jésus-Christ, ces trois significations de l'unique commandement divin sont en lien étroit avec la révélation trinitaire de Dieu, Créateur, Réconciliateur et Rédempteur. Jésus accomplit et révèle la réconciliation en présupposant la création et dans la perspective de la libération définitive. À travers Lui, l'humanité est invitée à se reconnaître à la fois comme créature soumise aux exigences de Dieu, comme pécheur gracié par sa décision réconciliatrice et comme libre héritier du Royaume à venir selon son jugement. La conduite de l'Homme ne sera, de ce fait, considérée comme bonne que dans la mesure où elle est libérée par ces trois sens du commandement divin, dont l'unité n'est jamais donnée en soi de façon synthétique et rigide, une fois pour toutes. Le commandement de Dieu devra sans cesse être discerné à partir de ces trois significations que Barth considère de façon dynamique comme des « "stations" marquant la route qu'il faut suivre »²¹⁰. Parcourir cette route, aller à la découverte du commandement de Dieu qui élit l'Homme, « suivre le mouvement qui est conforme à la vie interne de Dieu lui-même », telle est dès lors la tâche de l'éthique spéciale²¹¹.

Mais avant d'aborder cette éthique spéciale, il nous semble important d'approfondir la dialectique éthique mise en place entre agir divin et agir humain. Comme le souligne Henri Bouillard, Barth renverse « la problématique ordinaire » en envisageant « directement l'action que Dieu exerce en vue de la sanctification de l'humain » et en laissant surgir à partir d'elle la question

²⁰⁷ KD II/2, § 26, p. 590 = D II/2**, p. 25.

²⁰⁸ « *Dass und inwiefern dieses Gebieten Gottes Ereignis ist, wird die theologische Ethik als Erstes zu zeigen und als grundlegenden und alles umfassenden Satz zu entfalten haben[...]* Wir werden nicht genug Gewicht darauf legen können, dass unter dem beherrschenden Prinzip der theologischen Ethik, unter dem heiligenden Gebot Gottes – dem entsprechend, dass wir Gott selbst nicht anders kennen denn als handelnden Gott – ein göttliches Handeln – und also eben ein Ereignis, nicht eine seiende, sondern eine geschehende Wirklichkeit zu verstehen ist. » KD II/2, § 36, p. 608 = D II/2**, p. 41.

²⁰⁹ KD II/2, § 37-38-39.

²¹⁰ KD II/2, § 36, p. 612 = D II/2**, p. 44

²¹¹ KD II/2, § 36, p. 573 = D II/2**, p. 10.

éthique de l'agir de l'Homme²¹². Le théologien moraliste Denis Müller précise dans ce sens que, par ce vigoureux renversement, le théologien de Bâle détourne « analogiquement et métaphoriquement tous les concepts classiques de l'éthique rationnelle moderne pour les transférer en Dieu »²¹³. Amour et liberté, mais aussi action, responsabilité et décision deviennent pour lui des « capacités de Dieu » avant d'être définies pour l'Homme²¹⁴. Par ce renversement, Barth cherche à les appréhender telles qu'elles sont révélées aux Hommes et non telles qu'elles peuvent être rationnellement comprises « a priori ». Il réagit ainsi à la théologie libérale en dénonçant « l'invasion » dans le domaine théologique de réalités humaines qui, « au nom d'un humanisme mal compris », ont restreint ou édulcoré l'inspiration évangélique²¹⁵. Il refuse toute réflexion théologique et en particulier éthique qui, en mettant en avant la subjectivité morale comme « le plus haut processus naturel », n'est pas profondément enracinée dans la transcendance divine²¹⁶. Henri Bouillard reconnaît la légitimité de cette réaction car « le souci de justifier la morale chrétienne aux yeux d'une philosophie rationaliste ou romantique a souvent conduit les théologiens libéraux à la dépouiller de ses plus hautes exigences, [et] à affadir le sel de l'Évangile »²¹⁷. Pourtant, cette posture théologique qui refuse toute éthique fondée sur « une image hypostasiée de l'Homme » a suscité de nombreuses réactions et critiques²¹⁸. Elle risque d'être une impasse pour l'éthique théologique en instaurant entre Dieu et l'être humain, soit une trop grande distance, soit une opposition. Dans les deux cas, la primauté de Dieu et de sa Parole et la prééminence de sa grâce risquent d'être considérées comme s'opposant à la nature et à l'existence humaines. Après avoir reconnu la légitimité de la réaction de Barth vis-à-vis de l'éthique des théologiens libéraux, Henri Bouillard lui reproche malgré tout de déséquilibrer la dualité fondatrice de toute éthique, en accordant trop d'importance à l'inspiration de la foi au détriment de la détermination de la conscience morale²¹⁹. Pour ce théologien catholique, si Barth indique bien « ce par quoi l'éthique

²¹² Les deux parties de l'ouvrage d'Henri Bouillard *Parole de Dieu et existence humaine*, consacré à la *Dogmatique*, sont en elles-mêmes très éclairantes. La première partie, intitulée, « l'interpellation divine », est centrée sur Dieu et sa révélation, en commençant par la réconciliation en Jésus-Christ pour ensuite aborder la prédestination et la création. La seconde partie intitulée, « la réponse de l'homme », considère avec Barth la « réalisation subjective du salut » en développant à la fois la connaissance de Dieu et l'éthique théologique. Henri BOUILLARD, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*.

²¹³ Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 138.

²¹⁴ Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 138.

²¹⁵ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 241.

²¹⁶ John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 11-39.

²¹⁷ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, chapitre IV, « l'éthique théologique », p. 219-283.

²¹⁸ KD II/2, § 32, p. 1 = D II/2**, p. 1.

²¹⁹ « Si la révélation du dessein divin ne rencontre pas un sujet à qui la question éthique soit déjà connaturelle, l'idée ne pourra même pas surgir en l'homme que ce dessein lui impose une obligation quelconque. » Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 234.

chrétienne est chrétienne, il explique moins bien ce par quoi elle est éthique »²²⁰. Pour Bouillard, rien ne doit « faire oublier que la détermination éthique » relève aussi « de la conscience humaine discernant les structures fondamentales de l'existence et la signification des conduites », même si, en cela, elle n'est ni théologique ni spécifiquement chrétienne²²¹. La révélation du dessein de Dieu, à travers son commandement, implique, pour Bouillard, la reconnaissance d'une certaine autonomie de la conscience, alors que, à ses yeux, Barth considère cette dernière comme condamnée par elle-même²²².

Cette approche a longtemps conduit les théologiens à appréhender Barth comme un pur dogmaticien. Pour eux, l'éthique du théologien de Bâle était considérée soit comme inexistante, soit comme trop négative²²³. Dans ce contexte, l'ouvrage du pasteur anglican John Webster, publié en 1998, marque un tournant décisif en dépassant cette mécompréhension de l'éthique barthienne et en révélant sa véritable place au sein de son œuvre théologique²²⁴. Pour Webster, il n'y a pas, chez Barth, de négation de l'éthos moral humain, mais plutôt une transformation de ce dernier à partir de l'action divine. La transcendance de Dieu, la perfection et la liberté de son action ne viennent pas exclure la conscience et la liberté humaines, mais elles viennent au contraire les libérer et les établir²²⁵. Seulement, pour Barth, cette transformation libératrice se réalise dans la rencontre personnelle de l'Homme avec Dieu, et non dans une absolutisation de l'autonomie humaine. L'éthique se décrit comme l'événement de ce vis-à-vis, où l'être humain, comme Dieu, est acteur dans une réciprocité et une liberté réelles bien qu'asymétriques. Par cette relation décisive entre Dieu et l'Homme, cette « théanthropologie » dont Dieu a l'initiative, Barth opère, selon Webster, un « décentrement » de la morale²²⁶. En réaction aux morales modernes centrées sur la réalisation de l'Homme par lui-même, il affirme que c'est « comme analogue, mais en aucun cas comme porteur ou médiateur de l'action de Dieu [que] l'action humaine est libre d'être elle-même dans sa propre sphère limitée (donc réelle) »²²⁷. John Webster souligne l'intérêt de cette approche

²²⁰ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 244.

²²¹ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 238.

²²² Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 234-235.

²²³ « *That conventional treatment of Barth often revolved around an anxiety that the sheer abundance of Barth's depiction of the saving work of God in Christ tends to identify real action with divine action and leave little room for lengthy exploration of moral thought and activity.* » John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 1.

²²⁴ Pour Denis Müller, John Webster est « certainement le meilleur spécialiste actuel de l'éthique barthienne ». Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 239.

²²⁵ John WEBSTER, *Barth's Moral Theology Human Action in Barth's Thought*, Edinburg, T&T Clark, 1998, p. 30.

²²⁶ « *Regnum naturae is capable of being an analogy of the regnum gloriae. [...] We find here a rudimentary form of the notion of complementarity of the divine and the human expressed later in the notion of "theanthropology".* » John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 26-29.

²²⁷ [Trad. personnelle] « *As analogous to, but in no sense the bearer or mediator of God's action, human action is free to be itself in its own limited (therefore real) sphere.* » John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 26.

barthienne de la liberté dans le contexte contemporain en montrant que, si le théologien de Bâle commence par dépouiller la liberté humaine de son statut axiomatique moderne, c'est uniquement pour la reconstruire par analogie avec la liberté de Dieu²²⁸. La liberté est redéfinie, non pas de façon théorique, mais à partir d'une description de la liberté de Dieu dans l'histoire de l'alliance. Comprise à partir de la Trinité créatrice, réconciliatrice et rédemptrice, la liberté divine se présente alors en Dieu lui-même et pour lui-même, mais aussi avec et pour l'Homme comme la liberté d'être avec l'autre. Elle ne se définit pas comme une liberté omnipotente et indéfectible, mais comme une liberté de relations²²⁹. Selon Barth, « la condition fondamentale qu'il faut remplir pour reconnaître et comprendre cette affirmation est de nature spirituelle et non pas intellectuelle », puisqu'il « s'agit de surmonter et d'écarter le complexe de la peur, qui nous fait voir en Dieu un étranger, un adversaire et même un ennemi »²³⁰. Seule cette relation d'alliance, ainsi définie, entre Dieu et l'Homme permet à ce dernier de comprendre et d'accueillir la Parole de Dieu comme son commandement. Libérée et sanctifiée par « l'exigence, la décision et le jugement de Dieu », la conduite humaine peut alors être bonne dans la mesure où elle correspond par grâce à l'initiative divine²³¹.

1.3.1.2 *L'éthique spéciale comme l'événement d'une rencontre sanctifiante.*

À partir de l'histoire de l'alliance révélée par l'Écriture sainte, l'éthique générale permet donc de reconnaître la bonté de Dieu et de son œuvre. C'est elle qui conduit à définir moralement la personne humaine véritable, comme le partenaire de cette alliance, c'est-à-dire comme l'Homme dont l'agir correspond à l'agir premier de Dieu²³². Pour agir bien, l'Homme doit par grâce être un « auditeur obéissant » de la Parole de Dieu comprise en Jésus-Christ comme un commandement divin qui est bon pour l'Homme²³³. « L'éthique "spéciale" [*die "spezielle" Ethik*] » se situe dans le prolongement de l'éthique générale, mais en proposant un « déplacement d'accent et de point de vue » puisqu'elle regarde désormais « en bas » vers l'Homme et son agir. Cette éthique spéciale cherche à préciser comment le commandement de Dieu s'adresse à « tel individu qui, à sa place et dans sa situation, ne ressemble à aucun autre » et comment la sanctification qu'il opère prend forme

²²⁸ John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 100-104.

²²⁹ John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*, p. 103.

²³⁰ KD III/3, § 49, p.166 = D III/3*, p. 141.

²³¹ « *Sie ist des Menschen Heiligung: Gutes menschliches Handeln ist das durch Gottes Gebot, durch Gottes Anspruch, Entscheidung und Gericht befreite Handeln. Das ist die allgemeine Antwort, die die theologische Ethik auf die ethische Frage zu geben hat.* » KD III/4, § 52, p. 3 = D III/4*, p. 3.

²³² « *Der wahre Mensch ist aber der handelnde, und zwar der gut handelnde Mensch, wie ja auch der wahre Gott der handelnde, und zwar der gut handelnde Gott ist.* » KD III/4, § 52, p. 1 = D III/4*, p. 1.

²³³ KD III/4, § 52, p. 2 = D III/4*, p. 2.

dans son action humaine concrète²³⁴. Toujours orientée vers Dieu et vers l'alliance, elle aspire à décrire l'œuvre de la grâce « dans les étranges bas-fonds de l'action humaine réelle, c'est-à-dire dans la zone où l'Homme est appelé à vouloir, à décider, à agir concrètement » et librement²³⁵. Telle est l'éthique spéciale qui se définit, pour Barth, comme l'événement d'une rencontre sanctifiante entre Dieu et l'Homme²³⁶. Elle se distingue des disciplines qui présentent le commandement de Dieu comme « un texte fixé d'avance, écrit ou oral, comprenant des consignes bibliques dans lesquelles on croit reconnaître des règles et des prescriptions universellement valables »²³⁷. À la suite de Dietrich Bonhoeffer qu'il cite ici, Barth refuse que l'éthique soit un livre « dans lequel on nous dirait ce qu'il faudrait que le monde fut » ou un « manuel de l'action morale garantie parfaite »²³⁸. Si séduisant soit-il, ce « chemin tout tracé de la casuistique » est, pour lui, « impraticable »²³⁹. Car lorsque l'éthique spéciale devient casuistique, l'éthicien entend « se placer sur le trône de Dieu » en distinguant et en jugeant lui-même ce qui est bien et mal²⁴⁰. Il opère une « mainmise sur le commandement de Dieu et sur Dieu lui-même », comme ce fut régulièrement le cas, selon Barth, dans l'histoire judéo-chrétienne²⁴¹. Réduit « à un ensemble de propositions

²³⁴ KD III/4, § 52, p. 3= D III/4*, p. 3.

²³⁵ « *Aber eben dem Werk der Gnade, dem Wort und Gebot Gottes folgt sie jetzt hinein in die merkwürdige Niederung des wirklichen menschlichen Handelns und also hinein in jenen Bereich des konkreten menschlichen Wollens, Entscheidens, Tuns und Lassens, hinein in jene Ereignisse, in denen je dieser Mensch je diese Bedingung und Möglichkeit und in ihr sich selbst verwirklicht, hinein in die in sich zusammenhängende Folge dieser Ereignisse.* » KD III/4, § 52, p. 4-5= D III/4*, p. 4.

²³⁶ « Nous ne saurions assez insister sur le fait que le principe dominant de l'éthique théologique, donc la Parole sanctifiante de Dieu, est à comprendre comme un *événement*, comme une réalité que l'on ne peut absolument pas voir si on ne la conçoit pas comme quelque chose qui arrive. [...] Elle n'est pas un être d'où l'on pourrait tranquillement déduire en particulier un devoir. Elle se *donne* à connaître, et ce faisant elle est entendue ; l'homme est rendu responsable et son agir s'effectue dans cette rencontre. » Karl BARTH, *Éthique I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 62.

²³⁷ KD III/4, § 52, p. 5= D III/4*, p. 5.

²³⁸ KD III/4, § 52, p. 9= D III/4*, p. 8.

²³⁹ « Par sa clarté formelle », « son objectivité souveraine », l'éthique casuistique semble « offrir précisément ce qu'on attend d'une éthique, et en particulier d'une éthique spéciale ». En donnant « des renseignements précis sur le bien et le mal à l'Homme qui a agi ou qui va agir », elle tire « immédiatement d'embarras les consciences hésitantes ». « Chacun sera reconnaissant au moraliste qui, grâce à ses compétences, parvient avec une telle autorité à le soulager dans les difficultés souvent très grandes qu'il éprouve à s'orienter et à prendre des décisions concrètes. » KD III/4, § 52, p. 5-6 = D III/4*, p. 5.

²⁴⁰ KD III/4, § 52, p. 9= D III/4*, p. 8.

²⁴¹ En annexe, Barth retrace rapidement les différents moments de l'éthique casuistique. Elle possède pour lui sa première forme dans l'exégèse rabbinique. Dès les premiers siècles du christianisme, elle s'est déployée ensuite dans l'éthique à travers « les ouvrages éthiques du juriste Tertullien », ou dans le « *De officiis* d'Ambroise ». Puis elle connut son essor au Moyen Âge avec l'apparition des pénitentiaires. Ainsi, « la *Secunda secundae* de Thomas d'Aquin peut être très bien considérée comme un de ces "pénitentiaires", établi sur une base scientifique plus large » et « l'éthique de l'ordre des jésuites a conduit la casuistique catholique jusqu'à un certain point de perfection ». Mais ensuite du côté protestant, même si la Réformation a fait pressentir un changement, en revenant à la Parole de Dieu, elle n'a pas réussi à préciser suffisamment la juste articulation éthique entre le témoignage de cette Parole et la liberté chrétienne. Et de ce fait, dès le XVI^e, « les parties éthiques de la *Syntagma* de Polanus et du *Compendium* de Wolleb montrent comment on était déjà alors en train de revenir à la vieille méthode ». KD III/4, § 52, p. 6-10= D III/4*, p. 5-10.

éthiques générales tirées de la Bible, du droit naturel et de la tradition », le commandement de Dieu devient dans ce cas un instrument au service d'une connaissance, soi-disant parfaite, de l'action humaine²⁴². Négligeant aussi bien Dieu que l'Homme, cette conception « extrinsèque et mécanique » de la morale porte atteinte au « mystère de l'événement éthique »²⁴³. Au lieu d'être comme tout Homme « un être réceptif qui a tout à apprendre » de Dieu, l'éthicien cherche « à se placer en dehors de la liberté et du risque de cet événement », et ce, même s'il se réclame de la grâce²⁴⁴. En se considérant comme une « sorte d'expert [*Sachverständiger*] ou de fidéicommissionnaire [*Treuhänder*] en matière d'éthique », il cherche à être comme Dieu, en connaissant le bien et le mal et en introduisant une loi entre « la décision divine et la sienne ou celle des autres »²⁴⁵. Or cette loi, loin d'être appréhendée comme la Parole d'un Dieu vivant, se présente comme une règle générale ou plutôt comme un conglomerat de règles à appliquer telles quelles.

Pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette considération de la loi chrétienne, selon le modèle législatif humain, traduit une « méconnaissance du commandement de Dieu tel qu'il apparaît dans l'Écriture sainte » en lien avec l'histoire de l'alliance²⁴⁶. Le décalogue, le sermon sur la montagne, les différentes exhortations morales s'insèrent toujours dans un contexte précis pour tel Homme, à tel moment et en tel lieu. Le commandement divin vise à insérer chacun d'une manière précise dans cette histoire d'alliance et de salut que Dieu dirige encore aujourd'hui. Il s'y révèle, non pas comme « une vérité intemporelle » mais comme « une réalité historique »²⁴⁷. En négligeant cette inscription historique du commandement de Dieu et en érigeant une loi rigide entre le Dieu vivant et l'être humain, l'éthique casuistique détruit finalement aussi bien la liberté de Dieu que celle de l'Homme, révélées en Jésus-Christ. Loin d'être l'événement d'une rencontre sanctifiante, cette conception legaliste présente la morale comme l'observation mécanique d'un code de prescriptions. Elle oublie que le commandement de Dieu est, en vertu de la grâce divine, un appel à la liberté humaine et elle dissimule le fait que l'Homme est directement et personnellement responsable de sa réponse en acte. Selon Barth, dans l'éthique casuistique, l'être humain n'est plus « dans le coup », or c'est avec l'Homme « lui-même » que Dieu veut faire

²⁴² KD III/4, § 52, p. 10= D III/4*, p. 10.

²⁴³ KD III/4, § 52, p. 10= D III/4*, p. 10.

²⁴⁴ KD III/4, § 52, p. 10= D III/4*, p. 9.

²⁴⁵ KD III/4, § 52, p. 10= D III/4*, p. 9-10.

²⁴⁶ KD III/4, § 52, p. 11= D III/4*, p. 11.

²⁴⁷ « Denn gerade in der heiligen Schrift begegnet uns das Gebot Gottes nicht in Gestalt von Regeln, Prinzipien, Grundsätzen, allgemeinen moralischen Wahrheiten, sondern in Form von lauter geschichtlich eigenartigen und einmaligen konkreten Befehlen, Verboten und Weisungen. » KD III/4, § 52, p. 11-12= D III/4*, p. 11.

alliance à travers son commandement²⁴⁸. Obéir à Dieu ne signifie pas pour l'Homme faire ce que Dieu veut, mais s'offrir à lui dans ce qu'il fait et par là-même se choisir et se réaliser soi-même dans son action. Telle est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, la liberté humaine véritable révélée en Jésus-Christ, offerte par grâce dans le commandement de Dieu, mais négligée voire détruite par l'éthique casuistique²⁴⁹.

Distinguée de la casuistique, l'éthique spéciale est donc centrée sur l'événement éthique que Barth définit comme une rencontre gracieuse qui insère telle personne humaine dans l'unique histoire du salut en lui donnant les repères pour correspondre à cette histoire. George Hunsinger souligne à travers le motif barthien du « personnalisme » que la vérité, théorique ou comme ici éthique, se définit uniquement dans cette rencontre personnelle entre Dieu et l'Homme²⁵⁰. Le théologien de Bâle met l'accent sur cet « ethos prophétique de l'Homme audacieux » qui doit, pour se décider lui-même librement, prendre sur lui afin de comprendre, ici et maintenant, le commandement de Dieu dans ce qu'il a de plus concret et de plus particulier. La tâche de l'éthique spéciale, et donc du moraliste, apparaît comme « un service d'instruction destiné à préparer à l'événement éthique »²⁵¹. Il s'agit pour cela d'en révéler, à partir de la Parole de Dieu, les éléments permanents puisque, si Dieu s'attache à rencontrer l'Homme de façon particulière et toujours unique dans l'histoire, il reste de toute éternité le Dieu unique, fidèle à lui-même et à son œuvre en s'adressant à tous les Hommes de tous les temps. C'est cette « constance » et cette « continuité » du commandement de Dieu et de l'action humaine qui rendent possible et même nécessaire la « connaissance du caractère propre de l'événement éthique et des critères présidant à la décision qu'il entraîne »²⁵². Dans cette perspective, l'auteur de la *Dogmatique* se réfère à nouveau à la fécondité de « l'étroite interdépendance de l'éthique et de la dogmatique » dans la rencontre de Dieu et de l'Homme en Jésus-Christ. Cet événement christologique n'est pas « un simple fait destiné à être reconnu comme tel » mais il est aussi « un événement connaissable »,

²⁴⁸ « *Es geht ja Gottes Verlangen dem Menschen gegenüber schlechterdings nach ihm selbst – also nicht nur danach, dass er dies und das, was er ihm vorlegt, faktisch wolle oder nicht wolle, tue oder lasse, sondern danach, dass er sich selbst von sich aus zu dem ihm Vorgelegten bekenne, dass er es zur Sache seiner eigenen Wahl und Entschliessung mache.* » KD III/4, § 52, p. 13 = D III/4*, p. 12.

²⁴⁹ Cette approche barthienne fait écho, à nos yeux, à l'interprétation proposée par Dominique Greiner de la phrase si controversée du Pape François : « qui suis-je pour juger ? ». Dominique Greiner montre en effet que le pape ne remet pas en cause la possibilité d'un jugement moral, dans ce cas précis au sujet de l'homosexualité, mais qu'il « repousse une conception non-relationnelle de la vérité sous-jacente à tout jugement » en mettant en valeur l'accompagnement et l'annonce du salut en Jésus-Christ. Dominique GREINER, « "Qui suis-je pour juger ?" sur un propos du Pape François », dans *Transversalités*, n°136, Janvier-Mars 2016, p. 19.

²⁵⁰ « *Personalism, the sixth and last motif, signifies that in Barth's theology truth is ultimately a matter of encounter. Truth is not something neutral but something self-involving, and so is apprehended not by a solitary intellect, but by the whole person in fellowship with God.* » George HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 152.

²⁵¹ KD III/4, § 52, p. 18 = D III/4*, p. 17.

²⁵² KD III/4, § 52, p. 17-18 = D III/4*, p. 16-17.

une « parole s'inscrivant dans la chair et prononcée pour la chair »²⁵³. Il révèle concrètement le mystère de l'événement éthique selon lequel, « toujours et partout, Dieu intervient comme un facteur primaire et souverain, tout en se tournant vers l'Homme ; [et] en même temps, toujours et partout l'Homme intervient comme un facteur secondaire et subordonné, tout en étant respecté par Dieu comme un être indépendant »²⁵⁴. Jésus-Christ, Parole de Dieu et Homme véritable, est à la fois Dieu qui commande librement et l'Homme qui agit librement. Or nous l'avons vu, pour Barth, en Jésus-Christ se révèlent les trois manières d'être de Dieu, Créateur, Réconciliateur et Rédempteur et à travers elles, les trois manières de Dieu de « donner à l'humain ses commandements »²⁵⁵. Par conséquent, selon la Parole de Dieu, « l'Homme agissant » apparaît davantage dans « l'exposé d'une histoire, la description d'un cheminement », que dans la définition d'une essence humaine²⁵⁶. En regard de Dieu, il s'y révèle comme la « créature » avec laquelle Dieu fait alliance, comme « le pécheur » envers lequel Dieu s'est montré miséricordieux et enfin comme « l'enfant du Père, mû par l'Esprit » qui vit dans l'attente de la révélation dernière²⁵⁷. Ainsi, « l'événement éthique devient clair et compréhensible sans que cela porte préjudice à son mystère » et à son caractère toujours unique d'événement dont Dieu a l'initiative²⁵⁸. La tâche de l'éthique spéciale consiste alors simplement à accompagner cette histoire entre Dieu et l'Homme « de manière à renvoyer au mystère de leur rencontre à partir de chaque point de ce cheminement et en respectant sa particularité »²⁵⁹. Seule cette rencontre crée la réalité éthique qu'il s'agit de discerner car, même si l'Homme n'en est qu'imparfaitement conscient, il « vit toujours un moment de cette histoire dont la cohérence reste déterminante »²⁶⁰. Tel est, pour le théologien de Bâle, le

²⁵³ Cf. KD I/1, § 6, p. 194-261 = D I/1, § 6, p. 181-238. « *Das ist die allgemeine dogmatische Voraussetzung, an die sich die Ethik hier halten darf. Sie darf sich, wenn sie sicher gehen will, nur an sie halten; aber eben an sie kann und darf sie sich halten.* » KD III/4, § 52, p. 25 = D III/4*, p. 23.

²⁵⁴ « *Dass der immer und überall schlechthin primäre und übergeordnete und nun doch dem Menschen zugewendete Gott und der immer und überall schlechthin sekundäre und untergeordnete und nun doch von Gott als ihm gegenüber selbständiges Wesen ernstgenommene Mensch auf dem Plan ist, das ist zunächst das sicher Dauernde in allen jenen Ereignissen.* » KD III/4, § 52, p. 24 = D III/4*, p. 23.

²⁵⁵ « *Man wird im Rückblick auf schon geschehene Begegnungen mit seinem Gebot, ebenso wie im Ausblick auf noch künftige, schlechthin sicher sein dürfen: der da gebietet, ist der als Vater souveräne Herr seines Geschöpfes, der sich selbst in seinem Sohn für dieses dahingegeben, der es als Geist in alle Wahrheit leiten und so vollenden wird.* » KD III/4, § 52, p. 26 = D III/4*, p. 24.

²⁵⁶ KD III/4, § 52, p. 26 = D III/4*, p. 24.

²⁵⁷ KD III/4, § 52, p. 26-27 = D III/4*, p. 24-25.

²⁵⁸ KD III/4, § 52, p. 26 = D III/4*, p. 24.

²⁵⁹ « *Nehmen wir nun diesen Bescheid über Gott und über den Menschen als im Worte Gottes gegeben an, dann liegt die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer speziellen Ethik in grundsätzlicher Klarheit vor uns. Ihre Aufgabe wird, umfassend verstanden, darin bestehen, jene Geschichte Gottes und des Menschen – von der Schöpfung zur Versöhnung, zur Erlösung – zu begleiten: von jeder Stelle dieses Weges aus und entsprechend ihrer Eigenart auf das Geheimnis ihrer Begegnung hinzuweisen.* » KD III/4, § 52, p. 27 = D III/4*, p. 25.

²⁶⁰ « *Es ist genug, dass er besteht, dass Gott ihn kennt und regiert. Das ist ja auch da der Fall, wo der Mensch sich seiner gar nicht bewusst, wo er noch nicht oder nicht mehr Christ ist. Was sollte auch das schon ändern daran, dass jeder Moment auch seiner Existenz von Gott her gesehen und also in Wahrheit ein Moment in dieser Geschichte ist?* »

texte que l'éthique spéciale « a pour tâche de lire, de comprendre et d'expliquer en fonction de l'événement éthique »²⁶¹. C'est son « principe matériel, sa constance et son cadre » qui doivent être discernés pour que l'agir de l'Homme corresponde à l'agir de Dieu²⁶².

C'est donc au fil de la *Dogmatique* et dans le cadre de chacune des trois doctrines, de la création, de la réconciliation et de la rédemption, que Barth prévoit de préciser ce texte de l'éthique spéciale qui doit ensuite être discerné dans la rencontre singulière de chaque être humain avec Dieu. Dans le cadre de notre recherche, nous nous intéresserons principalement au premier grand secteur de cette éthique concernant la relation entre le Créateur et la créature. Il s'agira de se demander, à partir de cette œuvre « particulière » de Dieu, quelles sont les volontés et les exigences de son commandement en tant que Créateur vis-à-vis de l'Homme, créé homme et femme²⁶³. Mais cette étude centrée sur la création ne pourra se faire qu'en lien avec les deux autres domaines de l'éthique, que sont la réconciliation et la rédemption et qui, de fait, apparaissent déjà dans la doctrine barthienne de la création. Comme nous l'avons souligné dès l'introduction, ces trois œuvres de Dieu trinitaire, révélées par l'histoire de l'alliance et tout particulièrement en Jésus-Christ, sont fondamentales pour le théologien de Bâle. Ensemble mais différemment, elles manifestent les trois significations de l'unique commandement de Dieu pour l'Homme. C'est donc aussi à partir d'elles que nous chercherons à déployer l'analogie entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme. Dès ses cours d'éthique donnés à Münster et à Bonn, Barth rappelait la nécessité pour l'Homme d'approcher chacun de ces domaines de l'unique Parole de Dieu de façon différenciée mais il soulignait aussi la difficulté pour la raison humaine d'appréhender de façon successive la Parole du Créateur, celle du Réconciliateur et celle du Rédempteur comme l'unique œuvre du Dieu unique. La pensée et le discours humains sont impuissants pour « exprimer simplement et simultanément » cette réalité multiple « fondée en dernier recours dans la réalité trinitaire "du mouvement en Dieu" »²⁶⁴. S'il est légitime pour le théologien d'aborder de façon indépendante chacune des trois significations du commandement de Dieu, il convient toujours de le faire à la lumière de l'ensemble du mystère trinitaire²⁶⁵. Il s'agit donc sans cesse de chercher à

Der Gott, der der Schöpfer, Versöhner und Erlöser ist, ist der Gott der Frommen und der Gott der Gottlosen und dadurch, dass er ihr Gott ist – und nicht durch das, dessen sie sich bewusst oder nicht bewusst sind – ist das bestimmt und geordnet, was sie vor ihm und also in Wahrheit sind. » KD III/4, § 52, p. 27-28= D III/4*, p. 26.

²⁶¹ KD III/4, § 52, p. 28= D III/4*, p. 26.

²⁶² KD III/4, § 52, p. 28= D III/4*, p. 26.

²⁶³ KD III/4, § 52, p. 36= D III/4*, p. 33.

²⁶⁴ Karl BARTH, *Ethique II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 8.

²⁶⁵ « Es ist klar, dass solche Unterscheidung bedeutet: wir können seine verschiedenen Gestalten nur je für sich und also nacheinander und nebeneinander ins Auge fassen und also nicht in dem Zugleich und also in der Gleichzeitigkeit, in der der eine Gott es in Wirklichkeit gibt, in der es sein eines Gebot ist. Genauso, wie wir ja auch Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist, wie wir Gott den Schöpfer, den Versöhner und den Erlöser nur je für sich und

tenir ensemble, comme le fait la doctrine de la périchorèse, l'unité différenciée du commandement de Dieu sans pour autant renoncer, comme dans la doctrine des appropriations, à distinguer les trois manières d'être de Dieu dans son commandement²⁶⁶. C'est dans ce sens que nous pouvons aborder la doctrine de la création, comme le premier des trois thèmes, puisque c'est en son sein que Barth s'intéresse à l'homme et à la femme²⁶⁷. En révélant l'humanité, homme et femme, comme créée par et pour l'alliance, cette doctrine définit les exigences de Dieu vis-à-vis de ses créatures destinées à entrer dans l'alliance avec lui. Cependant, cette considération isolée de la destination de la réalité humaine créée reste « inadéquate » ; elle demeure une « vérité provisoire et particulière », une indication sur le chemin, puisqu'elle n'est qu'un des aspects de la Parole de Dieu et de son commandement²⁶⁸. Comme le montre le plan choisi par l'auteur de la *Dogmatique* pour aborder la question de l'homme et de la femme, la réalité de la création devra sans cesse être complétée par la décision pascalle de Dieu qui en Jésus-Christ dit « non » au péché et « oui » à l'humanité, car cette œuvre de réconciliation entre l'Homme et Dieu révèle un autre aspect fondateur de l'événement éthique. Elle se poursuivra aussi à travers l'œuvre de l'Esprit par la promesse d'un jugement eschatologique mais aussi d'une libération et d'un accomplissement de l'Homme en Dieu pour la vie éternelle. C'est, à nos yeux, dans ce sens que Barth aborde le commandement de Dieu créateur pour l'homme et la femme, en présentant aussi leur réconciliation en Jésus-Christ et leur libération définitive dans l'Esprit à l'œuvre dans l'Église du Christ. Or, parmi les différents travaux consultés sur l'approche barthienne de l'homme et de la femme, aucun n'appréhende ce mouvement d'ensemble et c'est donc lui que nous aspirons à mettre en lumière à travers la révélation d'une *analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme en lien avec l'histoire de l'alliance²⁶⁹.

also nacheinander und nebeneinander bedenken und mit Namen nennen, das Glaubensbekenntnis nur in der Folge der drei Artikel rezitieren können, obwohl und indem es doch anfängt mit den Worten: credo in unum Deum! » KD III/4, § 52, p. 36= D III/4*, p. 33-34.

²⁶⁶ KD III/4, § 52, p. 36= D III/4*, p. 33.

²⁶⁷ Au sein de la *Dogmatique*, c'est aussi finalement la seule véritable partie détaillée de l'éthique spéciale puisque les deux autres parties n'ont pu être rédigées du fait de la mort de Barth. Il faut cependant noter qu'en raison du lien étroit entre dogmatique et éthique et de son thème, le quatrième volume de la *Dogmatique* consacré à la doctrine de la réconciliation aborde dans son ensemble des questions centrales de l'éthique. Une grande partie de l'ouvrage de John Webster est consacrée à différents aspects éthiques de ce quatrième volume. John WEBSTER, *Barth's Moral Theology*.

²⁶⁸ KD III/4, § 52, p. 37= D III/4*, p. 34.

²⁶⁹ La précieuse synthèse de Ruth Hess, évoquée dans l'introduction, présente quarante-sept contributions internationales autour de l'approche barthienne de l'homme et de la femme. La plupart de ces travaux publiés entre 1964 et 2006 sont en anglais, certains en allemand mais aucun en français. Ruth Hess classe ces contributions en quatre types. Le premier concerne les recherches biographiques, théologiques et historiques, que nous avons déjà présentées. Le second s'attache aux « travaux d'analyse structurelle [*Strukturanalytische Arbeiten*] ». Il contient vingt-quatre contributions, trois livres d'une cinquantaine de pages publiés dans les années 1990, et vingt-et-un articles ou extraits d'ouvrages. Le troisième type contient quatre « contributions corrélatives [*Korrelative*

1.3.2 Une éthique de la foi en quête d'intelligence.

Ainsi définie, l'éthique de Barth s'origine, comme la dogmatique, dans l'écoute de la Parole de Dieu. En elle, Dieu se révèle comme un Dieu de relations, et c'est la reconnaissance en Jésus-Christ et dans l'Esprit de cette alliance comme bonne qui met en route le questionnement moral. Toutes les questions éthiques doivent de ce fait d'abord être appréhendées à partir de ces relations, révélées concrètement dans la création, la réconciliation et la rédemption. Cependant, ce choix épistémologique et herméneutique n'implique en aucun cas de renoncer à l'humanité de celui à qui s'adresse cette Parole. Il y a bien dans l'éthique théologique de Barth une exigence rationnelle, même si elle s'inaugure dans le cadre de l'interprétation de l'Écriture. L'auteur de la *Dogmatique* sollicite la raison humaine et interpelle la conscience morale pour interpréter et transmettre au mieux les textes bibliques comme Parole de Dieu pour tout Homme ici et maintenant. L'enjeu est de montrer la cohérence interne de cette éthique de la foi et c'est dans cette perspective que Barth n'hésite pas à solliciter aussi toutes sortes de travaux philosophiques et scientifiques²⁷⁰. Ce premier chapitre centré sur la méthode théologique de la *Dogmatique* se termine donc sur cette quête d'intelligence de l'éthique de la foi proposée par le théologien de Bâle. Dans un premier temps, en particulier à partir de la réception de théologiens catholiques francophones, nous soulignerons les risques mais aussi la pertinence de cette approche éthique dans le contexte de la pensée scientifique contemporaine²⁷¹. En restant humble vis-à-vis de la Parole de Dieu qu'elle cherche à transmettre, cette éthique possède une véritable légitimité scientifique qui, comme nous le présenterons dans un second temps, permet d'entrer dans un dialogue avec les autres sciences afin d'attester pour tout Homme de la vérité anthropologique et éthique de la révélation.

Beiträge] », un livre et trois articles ou extraits d'ouvrages, qui mettent en perspective l'approche de Barth et celle de la féministe Luce Irigaray. Enfin un quatrième et dernier type regroupe huit « contributions thématiques [*Thematische Beiträge*] », trois livres et cinq articles ou extraits d'ouvrages. Ruth HESS, « Die "A and B discussion" », p. 348-366. La liste de l'ensemble des contributions sur l'approche barthienne de l'homme et de la femme, répertoriées par Ruth Hess ou découvertes dans le cadre de cette recherche, se trouve dans la bibliographie finale. Mais il convient de noter qu'aucune ne considère véritablement la question sous l'angle de l'*analogia relationis* trinitaire en lien avec le mouvement d'ensemble de la *Dogmatique*.

²⁷⁰ Henri Mottu précise dans ce sens que, au sein de l'Église de Dieu, la dogmatique de Barth, et donc l'éthique qui lui est étroitement liée, « est critique, les yeux tournés vers l'intérieur mais aussi vers l'extérieur, vers les "croyants" mais aussi vers les incroyants, pour éviter que l'Église ne se parle qu'à elle-même ». Dans tous les domaines, la théologie « travaille donc au plus près du savoir universitaire, au sein du monde profane, solidaire des autres sciences avec lesquelles elle dialogue ». Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 54-55.

²⁷¹ Pour cette première approche davantage méthodologique, nous avons choisi de nous centrer sur différentes réceptions francophones et en particulier catholiques de la théologie et de l'éthique barthienne. Nous n'évoquerons de ce fait que quelques théologiens barthiens anglo-saxons de référence, comme Georges Hunsinger ou John Webster.

1.3.2.1 L'éthique, une science singulière en dialogue avec les autres sciences.

Par son approche centrée avant tout sur le Dieu de la révélation, Barth, nous l'avons vu, réagit contre les théologies dont le point de départ est anthropologique ou psychologique. Il dénonce principalement la théologie libérale, d'Harnack ou de Schleiermacher, mais il s'oppose aussi à la théologie catholique, en refusant une possibilité naturelle préalable de connaître Dieu²⁷². Henri Bouillard, dont l'œuvre sur Karl Barth a longtemps été la référence en terre catholique francophone, lui reproche de ne pas prendre en compte les présuppositions, ontologiques et anthropologiques, de la révélation et de sa réception. Selon Bouillard, Barth est conduit, malgré lui, à parler de Dieu et de l'humain en se plaçant « du point de vue de Dieu » et en excluant toute autonomie propre du moment de la connaissance de foi²⁷³. Plus récemment, Werner Jeanrond s'appuie sur l'opposition traditionnelle entre Bultmann et Barth, pour accuser ce dernier d'exclure « toute activité autonome de la pensée humaine »²⁷⁴. Selon Jeanrond, Barth met de côté aussi bien la réflexion critique sur les principes d'interprétation des textes que les défis lancés par l'horizon de l'interprète contemporain. Benoît Bourguine reconnaît dans ce sens que « Barth a mauvaise réputation », puisqu'il semble condamner la « raison théologique à l'autisme » par négligence de la coordination entre « le discours de la foi » et « celui de la philosophie et des sciences de son temps »²⁷⁵. Pourtant, en réponse à ces critiques traditionnelles d'une « orthodoxie » ou d'un fondamentalisme barthien, il convient d'évoquer une réception nouvelle de son œuvre qui invite aujourd'hui à appréhender différemment sa manière de faire de la théologie²⁷⁶.

Dans sa réflexion sur « la théologie comme *scientia de singularibus* », Vincent Holzer reconnaît que Barth a le mérite d'avoir libéré « le concept de révélation de toute inféodation à une science a priori »²⁷⁷. Pour lui, l'auteur de la *Dogmatique* propose une théologie centrée non pas sur

²⁷² À l'encontre de la tradition catholique qui reconnaît que « outre la connaissance propre de la raison capable par nature d'arriver jusqu'au Créateur, il existe une connaissance qui est propre à la foi » (*Fides et Ratio*, § 8 ; *Dei Filius* III DS 3008), Barth se refuse à accorder une connaissance de Dieu propre à la raison qui précéderait la connaissance propre à la foi.

²⁷³ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, p. 77.

²⁷⁴ Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique*, p. 221.

²⁷⁵ Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », communication au colloque de Namur du 10/03/2011 au 11/03/2011, in Françoise MIES *Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée*, (Donner raison, Théologie, 41), Bruxelles, Éditions Lessius, 2013, p. 139.

²⁷⁶ Lors d'une conférence européenne en 2006, Benoît Bourguine évoquait ainsi « un renouveau international des études barthiennes » qu'il convient de faire connaître dans l'aire francophone. Il semble, et la littérature le confirme, que cette lecture renouvelée de Barth soit davantage répandue au sein de la théologie anglo-saxonne. Benoît BOURGUINE « Belgien, Frankreich und Französische Schweiz. Die Rezeption der Hermeneutik », p. 5.

²⁷⁷ Vincent Holzer reconnaît que, pour certains, la faiblesse des positions de Barth, voire son irrecevabilité théologique, réside dans l'incompatibilité qu'il semble mettre en place entre « une science générale de la croyance et le caractère singulier de la révélation chrétienne » et entre « une ontologie générale et le caractère historique et événementiel de la révélation ». Holzer montre qu'il « ne partage pas ce point de vue » et il se demande si cette position barthienne ne présente pas au contraire « une force qui pourrait garantir à la théologie une position épistémologique acceptable

l'ordre des significations humaines, qu'elles soient philosophiques ou historiques, mais sur l'ordre de l'objet qu'elle vise, c'est-à-dire la révélation de Dieu et sa venue en Jésus-Christ. Barth apporte la preuve de la cohérence interne de sa réflexion en ne se fondant que sur le principe, christologique et trinitaire, comme objet théologique de certitude. C'est dans ce consentement de Barth à la particularité de la théologie que, dans le contexte actuel d'extrême spécialisation des savoirs, Vincent Holzer reconnaît sa véritable légitimité scientifique²⁷⁸. La théologie peut faire « la preuve de son universalité non seulement sapientielle mais aussi théorétique »²⁷⁹. Dans ce sens, George Hunsinger, évoque, « avec quelques hésitations », le « rationalisme » comme le dernier motif de cette théologie barthienne²⁸⁰. Il décrit Barth comme valorisant « la raison à l'intérieur des limites de la seule révélation »²⁸¹. Plus récemment c'est ce souci de préciser la scientificité de la théologie barthienne au sein même de la posture de foi initiale, qui a conduit Benoît Bourguine à proposer de précieux outils herméneutiques ; ces derniers permettent de la considérer comme une « théologie véritable » par son articulation réajustée entre exégèse et dogmatique²⁸². La « pré appréhension », évoquée précédemment par Werner Jeanrond, nous semble alors correspondre à ce que Benoît Bourguine appelle « l'herméneutique de la facticité »²⁸³. À travers elle, Barth se réapproprie légitimement « le présupposé fondamental de la dogmatique chrétienne »²⁸⁴. C'est selon ce présupposé que l'exercice de la pensée théologique se laisse informer, dans un premier temps, par la facticité de la révélation et de la foi. Ces récents travaux de théologiens contemporains permettent, à nos yeux, de légitimer cette approche barthienne dans le contexte actuel et mettent

dans le champ diversifié des savoirs ? » Pour Holzer, « il est possible que Barth ait ouvert la voie d'une théologie libre de trop d'attaches contraignantes (ce qui implique de nouvelles conditions de lecture du barthisme) ». Vincent HOLZER, « La théologie comme *scientia de singularibus* (Karl Barth) : la théologie et sa requête de scientificité », dans Éric GAZIAUX (ed.), *Les enjeux d'une théologie universitaire : conférences du dixième anniversaire de Théodoc* (20-21 novembre 2014), Louvain-Paris-Bristol, Peeters, 2016, p. 17-37.

²⁷⁸ Vincent HOLZER, « La théologie comme *scientia de singularibus* », p. 26.

²⁷⁹ Vincent HOLZER, « La théologie comme *scientia de singularibus* », p. 29.

²⁸⁰ Pour comprendre la théologie barthienne, George Hunsinger évoque quatre grands motifs, l'actualisme, le particularisme, l'objectivisme et le personnalisme et deux motifs supplémentaires, le réalisme et le rationalisme. « *The final motif to be considered, with some hesitation, be called "rationalism". Here again it must be emphasized- as is also true for each of the previous motif- the term is meant to be defined by Barth's theology, not Barth's theology by the term. [This rationalism] has nothing to do, for example, with the idea that theological truth is somehow to be established by relying on reason alone, or with the idea that reason in itself is a source of knowledge superior to and independent of revelation.* » George HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 49.

²⁸¹ « *The rationalism peculiar to Barth's theology, being internal and not external to faith, might instead be described as "reason within the limits of revelation alone". Faith in revelation is understood as the inviolable presupposition on whose basis rational reflection in theology is to occur.* » George HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 49-50.

²⁸² Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 5-9.

²⁸³ « La facticité de la révélation qui correspond à l'indéductibilité, l'inévitabilité et la nécessité avec lesquelles ce fait s'impose à la dogmatique, doit faire l'objet d'une interprétation de manière à être intégrée comme un moment de la nécessité intérieure de la vérité chrétienne. C'est alors seulement que la théologie peut, selon Barth, consciente de son domaine et de sa logique propre, rendre compte de son objet. » Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique*, p. 261.

²⁸⁴ Benoît BOURGINE, « Belgien, Frankreich und Französische Schweiz. Die Rezeption der Hermeneutik », p. 7.

en valeur la spécificité théologique de son éthique. La singularité épistémologique du théologien de Bâle, soulignée par Vincent Holzer, et l'herméneutique déployée par Benoît Bourguine, offrent les critères d'un travail de la rationalité humaine à partir même de la réalité christologique et trinitaire de la révélation chrétienne. Cette manière spécifique de faire de la théologie permet une « auto-implication du sujet-théologien » ; elle « concourt à l'exigence de probité rationnelle » indispensable à toute démarche scientifique ; et elle révèle « du même coup son caractère partiel, analytique, limité » puisqu'elle n'est jamais identique à son objet, qui est Dieu lui-même dans sa révélation²⁸⁵.

La réflexion de Barth au sujet des théories de l'évolution dans le troisième volume de sa *Dogmatique* illustre bien à nos yeux cette capacité d'entrer en dialogue avec les questions de son temps par un discernement rationnel fondé sur le donné révélé. Attentif à la question posée par le darwinisme sur la spécificité de l'être humain au sein du cosmos, Barth commence par dénoncer la tentation d'une « théologie apologétique »²⁸⁶. Cette dernière cherche, selon lui, des preuves décisives dans les sciences naturelles alors que la révélation constitue la seule véritable preuve de la singularité humaine. C'est l'incarnation de Jésus-Christ qui manifeste et rend définitivement visible la singularité de l'humanité, en révélant le choix unique de Dieu pour elle et la relation unique d'alliance établie de toute éternité avec elle. Les découvertes scientifiques dans ce domaine ne peuvent, pour Barth, ni prouver, ni démentir ce donné révélé ; en revanche, certaines de ces recherches permettent de mettre en lumière la pertinence rationnelle de cette distinction humaine révélée. Dans ce sens, après avoir évoqué plusieurs travaux scientifiques, l'auteur de la *Dogmatique* choisit de se référer au concept de « prématurité physiologique » de l'humain mis en évidence par les travaux d'Adolf Portmann²⁸⁷. En révélant que l'Homme est « un animal né trop tôt », ce zoologiste suisse offre, selon Barth, « une science exacte de l'Homme, ou plutôt de la manière d'être propre à l'Homme dans son milieu non humain »²⁸⁸. Sans combattre directement les thèses darwinistes, Portmann fait ressortir à titre indicatif une singularité de l'humain au sein du monde animal grâce aux ressources de la biologie. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le style de Portmann

²⁸⁵ Vincent HOLZER, « La théologie comme *scientia de singularibus* », p. 37.

²⁸⁶ KD III/2, § 44, p. 92 = D III/2*, p. 87.

²⁸⁷ Adolf Portmann (1897-1982) est un zoologiste de Bâle. Il a publié en 1944 un ouvrage intitulé *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* auquel Barth fait référence. Dans la préface d'un livre de Portmann, *La forme animale*, réédité en français en 2013, le philosophe et spécialiste de cet auteur Jacques Dewitte rappelle que si les ouvrages de Portmann sont relativement peu connus, des auteurs comme « Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Hans Jonas » ont été marqués par sa pensée. Nicolas LE DEVEDEC, « Adolf Portmann, *La forme animale* », *Lectures* [En ligne], Les compte-rendus, mis en ligne le 16 juin 2014, consulté le 09 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/14943> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.14943>.

²⁸⁸ KD III/2, § 44, p. 99-102 = D III/2*, p. 94-97.

est très instructif car il reste conscient des limites de son approche scientifique fondée sur l'analyse de faits et ne cherche pas à ériger « cette certitude modeste » en contre-dogme. Dans ce travail d'anthropologie théologique, comme dans tous les domaines de la théologie, une fois la facticité de la révélation posée, chaque approche scientifique peut être entendue pour elle-même. Elle peut même être convoquée pour déployer la réflexion théologique à condition qu'elle ne soit pas, au préalable, érigée en dogme. C'est cette même posture théologique que nous souhaitons adopter vis-à-vis des questions actuelles posées par les études de genre. En ce début du XXI^e siècle, la question autour de la différence sexuée qui peut aller jusqu'à la négation d'une humanité, homme et femme, fait écho à nos yeux à la remise en cause par Darwin et ses successeurs de la singularité de l'être humain. A la suite de Barth, nous choisissons donc de prendre le risque de ne pas chercher dans les sciences biologiques ou les sciences humaines le moyen de répondre à cette question en nous mettant à nouveau à l'écoute de la Parole de Dieu, telle qu'elle se donne dans l'Écriture.

1.3.2.2 *Le défi de l'éthique, attester pour tous de la vérité de la Parole de Dieu.*

Cependant, cette attitude résolument théologique ne nous empêchera pas de convoquer avec discernement ces études de genre dans la mesure où elles mettent en lumière la subtilité de l'identité humaine et en particulier de l'identité liée au sexe. En mettant en valeur une distinction entre le fait d'être mâle ou femelle et le fait d'exister comme homme ou femme, les études de genre révèlent la dimension éthique en soulignant la liberté et la responsabilité humaines vis-à-vis de cette réalité du sexe et de sa signification. Afin de préciser comment se référer à ces études de genre dans le cadre de cette recherche, il est intéressant de s'arrêter sur la manière dont l'auteur de la *Dogmatique* se tourne vers la philosophie personaliste sans perdre de vue la révélation. Dès l'introduction de son paragraphe sur la Trinité de Dieu, Barth présente le Seigneur Dieu comme « le "tu" divin qui rencontre le "je" humain »²⁸⁹. Il utilise un langage qui est familier aux philosophies personalistes, comme celle de Martin Buber²⁹⁰. Ce recours, encore implicite, au vis-à-vis « je-tu » pour évoquer la relation entre Dieu et la créature humaine, se confirme ensuite dans le troisième volume de la

²⁸⁹ « Der Gott, der sich nach der Schrift offenbart, ist Einer in drei eigentümlichen, in ihren Beziehungen untereinander bestehenden Seinsweisen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. So ist er der Herr, d. h. das Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich verbindet als das unauflösliche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott offenbar wird. » KD I/1, § 9, p. 367= DI I/1**, p. 51.

²⁹⁰ « The central claim of dialogical personalism [...] is that the human being is constituted in encounter with another. [...] Dialogical personalism holds that the individual, the "I" is in an important sense incomplete without another, the "Thou". » Mark J. MAC INROY, « Karl Barth and personalist philosophy: a critical appropriation », *Scottish Journal of Theology*, 64 (1), 2011, p. 47. Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 2012³ (1969¹. 1^{ère} publication allemande en 1923). « L'intuition centrale de la vie et de l'œuvre bubérienne réside dans sa philosophie nouvelle de la relation ». Le face-à-face est ainsi « l'expérience fondatrice qui organise logiquement et existentiellement la saisie bubérienne du monde ». Robert MISRAHI, *Martin Buber. Philosophe de la relation, philosophe de tous les temps*, Paris, Ed Seghers, 1968, p. 26-27.

Dogmatique. Il s'y précise même par le fait qu'un tel vis-à-vis se révèle comme constitutif de l'humanité et de son alliance avec Dieu, mais aussi au préalable de Dieu lui-même dans sa réalité trinitaire ; « Dieu existe dans une relation et une communion : il est lui-même un "je" et un "tu", il est à soi-même un vis-à-vis [*Gegenüber*] en tant que Père du Fils et que Fils du Père, pour être à la fois un seul et même Dieu par le lien de l'Esprit saint. »²⁹¹ Le vis-à-vis du « je » humain avec le « tu » de son semblable se révèle alors lui aussi constitutif de l'humanité, puisqu'elle est créée à l'image de Dieu trinitaire et qu'elle est manifestée comme co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] en Jésus-Christ. « L'être humain porte la marque de l'alliance authentique et stable où il lui est permis de trouver et de posséder un co-humain, où le "je" est associé au "tu", et l'homme à la femme »²⁹². Sans entrer dans les questions théologiques de fond qui sont au cœur de notre recherche, il convient pour l'instant de reconnaître la présence dans ces affirmations théologiques d'un langage et de concepts très proches de ceux déployés par les philosophes personalistes du début du XX^e siècle²⁹³. De fait, le personalisme est, selon George Hunsinger, un des six principaux motifs de la pensée barthienne²⁹⁴. Il semblerait donc logique d'évoquer une influence précoce et profonde de cette philosophie sur la pensée de l'auteur de la *Dogmatique*²⁹⁵. Pourtant, une attention aux propos de Barth lui-même à ce sujet révèle que s'il utilise ces concepts qui font partie de son environnement de pensée, il prend aussi ses distances vis-à-vis de ces sagesse philosophiques²⁹⁶. Il reconnaît que l'anthropologie théologique, et la sienne en particulier, peut être amenée « à formuler des thèses tout à fait semblables à celles qui ont déjà été utilisées pour décrire l'humanité »²⁹⁷. Il se réjouit même de constater que, dans la ligne générale de sa recherche, il se

²⁹¹ KD III/3, § 45, p. 390-391 = D III/3, p. 349-350

²⁹² « *Der Mensch trägt ja das Zeichen des echten, festen Bundes, in welchem er sein Mitmensch, in welchen das Ich das Du, der Mann die Frau finden und haben darf.* » KD III/2, § 45, p. 388 = D III/2*, p. 348.

²⁹³ Avant d'en souligner les différences, Mark J. Mac Inroy souligne en particulier dans le dixième chapitre de la *Dogmatique* consacré à « la créature » ces nombreuses similitudes avec la pensée de Martin Buber. Mark J. MAC INROY, « Karl Barth and personalist philosophy », p. 56.

²⁹⁴ George HUNSINGER, *How to Read Karl Barth*, p. 40-42.

²⁹⁵ « *Scholarship on Karl Barth's engagement with so-called "personalist philosophy" has claimed that the following three sources exerted a significant influence on this aspect of Barth's thought: (1) the founders of an interdisciplinary known as "Patmos circle"; (2) Barth's fellow dialectical theologians, Emil Brunner and Friedrich Gogarten; (3) Martin Buber, in particular his classic work I and Thou.* » Mark J. MAC INROY, « Karl Barth and personalist philosophy », p. 45 et 48.

²⁹⁶ Dans une des annexes qui conclut le deuxième point du paragraphe quarante-cinq, sur « la forme fondamentale de l'humanité », Barth situe explicitement son approche vis-à-vis de ces philosophies. KD III/2, § 45, p. 333-336 = D III/2, p. 299-301. Dans son approche historique, Suzanne Selinger souligne la concomitance de la publication du premier *Römerbrief* de Barth en 1922 et de *Ich und Du* de Martin Buber en 1923. Ces deux ouvrages sont pour elle des conséquences directes du drame de la première guerre mondiale. En suscitant la naissance du mouvement de la théologie dialectique pour l'un et du personalisme dialogique pour l'autre, ces deux ouvrages se rejoignent pour elle dans une image relationnelle de Dieu et dans leur critique de l'individualisme. Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 126-127.

²⁹⁷ KD III/2, § 45, p.333 = D III/2*, p. 299.

trouve « en accord jusqu'à un certain point, avec les plus sages d'entre les sages de ce monde », comme « le païen Confucius, l'athée Feuerbach et le juif Martin Buber »²⁹⁸. Pour lui, cette similitude, qui se distingue d'une concordance parfaite, se présente a posteriori comme une simple confirmation²⁹⁹. En revanche, elle ne représente en aucun cas un point d'appui pour sa théologie, puisque, comme le souligne Mark J. Mac Inroy, Barth ne fonde sa compréhension de l'être humain comme être-dans-la-rencontre que sur sa christologie et sa théologie trinitaire³⁰⁰. L'auteur de la *Dogmatique* considère ultimement que, malgré leurs réelles proximités, ces connaissances philosophiques de l'humain par lui-même demeurent imparfaites. Il rappelle que « l'anthropologie théologique a l'avantage de posséder un critère - la connaissance de la grâce divine et la connaissance de l'Homme Jésus - qui lui permet de tourner le dos de prime abord et sans la moindre hésitation à toute méconnaissance humaine de soi »³⁰¹.

Ainsi les connaissances rationnelles, philosophiques et scientifiques ont toute leur place dans l'herméneutique théologique de Barth. Si elles ne servent pas à prouver ou à justifier ce qui est révélé par la Parole de Dieu, elles sont en revanche précieuses, voire indispensables, pour en exposer la cohérence et la pertinence³⁰². Le réel souci d'universalité du théologien de Bâle ne se situe pas dans la nécessité d'apporter la preuve de la révélation de Dieu, mais dans celui d'expliquer ce qui est révélé, ici et maintenant, avec le désir de correspondre à la rationalité de tous³⁰³. Quel que soit son sujet, l'auteur de la *Dogmatique* propose une véritable approche rationnelle, qui, tout en étant rapportée à une vérité déjà acquise par la lecture de l'Écriture sainte, fait usage de concepts généraux et choisit de dialoguer avec différentes autres approches rationalistes. Il prend ainsi acte de l'humanité du théologien et de ceux à qui s'adresse son discours sur Dieu comme sur l'Homme. Comme le souligne Benoît Bourguine, Barth rejette « le mythe de l'impartialité de l'observateur » en reconnaissant que la théologie dépend aussi « des possibilités d'interprétation qui relèvent de la "philosophie" de l'herméneute » ; il rappelle que « contester la possibilité d'user de la philosophie dans l'explication de l'Écriture revient à se mettre en contradiction avec la voie d'Incarnation

²⁹⁸ Il définit cette ligne générale de sa recherche par le fait que « l'Homme est de nature un être existant avec son semblable et non pas sans lui, [...et] que son humanité consiste essentiellement dans sa liberté intérieure pour autrui ». KD III/2, § 45, p. 333-334= D III/2*, p. 299-300. Nous reviendrons longuement sur cette ligne de Barth qui est au cœur de notre recherche.

²⁹⁹ KD III/2, § 45, p. 334= D III/2*, p. 300.

³⁰⁰ « Qu'il y ait cependant des approximations et des similitudes, nous ne devons pas nous en étonner mais y voir au contraire une confirmation de nos propres résultats : confirmation dont nous n'avons pas besoin, sur laquelle nous ne nous appuyerons pas, mais dont nous n'avons pas non plus à rougir quand elle nous frappe. » KD III/2, § 45, p. 333= D III/2*, p. 299. Mark J. Mac INROY, « Karl Barth and personalist philosophy », p. 46.

³⁰¹ KD III/2, § 45, p. 334= D III/2*, p. 300.

³⁰² Benoît BOURGUINE, *L'herméneutique théologique*, p. 123.

³⁰³ Benoît BOURGUINE, *L'herméneutique théologique*, p. 123.

choisie par la Parole de Dieu »³⁰⁴. C'est dans ce sens que, malgré ses positions tranchées, et parfois virulentes, sur la place en théologie de la philosophie, cette dernière se révèle très présente dans ses écrits. Il suffit pour cela de constater les nombreuses références philosophiques qui jalonnent l'ensemble de la *Dogmatique*. Dans le cadre de la doctrine de la création, Benoît Bourguine souligne par exemple la « confrontation serrée au fil de dizaines de pages » que Barth engage avec des philosophes comme Descartes, Leibniz ou Schopenhauer³⁰⁵. Mais il est aussi très intéressant, en particulier dans le cadre de notre recherche, de constater que cette posture barthienne permet de considérer toutes les sciences comme de véritables interlocuteurs pour la théologie. Comme l'a montré l'exemple du recours de Barth aux travaux du zoologiste Adolf Portmann, l'essentiel dans ce dialogue est de rester sur une ligne de crête, en reconnaissant que ces apports scientifiques légitimes sont déterminés non par la révélation, mais par d'autres principes rationnels³⁰⁶. Henri Bouillard lui-même, tout en signalant le risque théocentrique de la posture barthienne, reconnaissait déjà que sa théologie a le mérite de ne pas survoler l'humanité en restant toujours dans le cadre de la connaissance humaine et donc de ses limites³⁰⁷. Finalement, il semble que ce soit une question d'accent entre les partisans d'une théologie davantage soucieuse de son enracinement premier dans la révélation divine, comme chez Barth ou Balthasar, et ceux d'une théologie plus attentive aux conditions humaines de réception et de transmission de la révélation comme chez Tillich et Rahner³⁰⁸. L'enjeu se situe dans l'attention accordée à l'équilibre entre ces deux polarités.

Soucieux de cette délicate question, le philosophe Anthony Feneuil reconnaît avec Barth que ce qui distingue le philosophe du théologien ne se fonde pas « sur une espèce séparée de rationalité », mais sur leur posture existentielle³⁰⁹. Alors que le philosophe, qui n'est engagé qu'à son propre égard, déploie un monologue, le théologien s'engage, quant à lui, devant Dieu et sa théologie se conçoit comme un dialogue. C'est alors au nom de ce dialogue premier avec Dieu,

³⁰⁴ Benoît BOURGUINE, *L'herméneutique théologique*, p. 35.

³⁰⁵ « Curieux positiviste néo-orthodoxe, en vérité, que ce Barth qui recourt à la pensée de Schopenhauer dans *Die Welt als Wille und Vorstellung* pour comprendre la création comme bienfait. Drôle de fondamentaliste qui s'interdit de réfléchir à la réalité du monde sans convoquer les *méditations métaphysiques* de Descartes dans une note d'une quinzaine de pages. Étrange prédicateur qui ressent le besoin de situer la conception chrétienne de la bonté de la création vis-à-vis de l'optimisme cosmologique de Leibniz et de son disciple Wolff. Tout cela mérite donc qu'on y regarde de plus près. » Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 140.

³⁰⁶ KD I/1, § 8, p. 312= D I/1**, p. 2.

³⁰⁷ Si nous connaissons « Dieu par Dieu et seulement par Dieu », et l'Homme [Mensch] par Dieu et seulement par Dieu, « c'est quand même nous qui lisons ! » Henri BOUILLARD, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*, première partie : p. 260 (pour la connaissance de l'humain) et seconde partie, p. 77 (pour la connaissance de Dieu).

³⁰⁸ Au sujet de ce rapport entre philosophie et théologie chez Barth et Tillich voir : Benoît BOURGUINE, « Barth et Tillich, de Job à Kierkegaard » dans Lucie KAENNEL, Bernard REYMOND, *Les peurs, la mort et l'espérance. Autour de Paul Tillich*, LIT Verlag, Berlin, 2009, p. 99-121.

³⁰⁹ Anthony FENEUIL, *Le serpent d'Aaron sur l'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson*, Lausanne, Être et devenir. L'âge d'homme, 2015, p. 138.

révélé en Jésus-Christ, que le théologien se doit de dialoguer avec ses contemporains. Selon Anthony Feneuil, la perpétuelle remise en question de Barth et son humour manifestent sa conscience de sa propre relativité humaine et des ambiguïtés de la dialectique théologique qu'elle implique³¹⁰. Le théologien Daniel L. Migliore a précisément consacré un article à ce sens de l'humour qui, avec la liberté, caractérise pour lui la théologie barthienne³¹¹. La pensée de Barth se définit comme une pensée en dialogue et, de ce fait, toujours en mouvement³¹². Comme le souligne Christophe Chalamet, en écho à la thèse de Bruce Mac Cormack, l'auteur de la *Dogmatique* maintient ainsi, pour le monde dans lequel il vit, la tension entre voilement et dévoilement de Dieu dans sa révélation³¹³. Cela permet à ces deux théologiens contemporains spécialistes de Barth d'affirmer que, malgré son recours décisif à l'*analogia fidei*, l'auteur de la *Dogmatique* « n'a jamais cessé d'être un théologien dialectique »³¹⁴. Cette dialectique théologique se révèle au cœur même de l'*analogia fidei* au sein de laquelle s'articulent l'acte premier de Dieu et l'acte second par lequel l'Homme s'approprie la foi et ses conséquences³¹⁵. Si en tant qu'homme Barth cherche à proposer, dans la foi, « une vérité divine », il ne s'agit jamais, pour lui, de la considérer comme « le dernier mot humain de la vérité »³¹⁶. En tant que proposition de foi, cette vérité divine, à la

³¹⁰ Anthony FENEUIL, *Le serpent d'Aaron*, p. 147-153.

³¹¹ « While it is certainly correct to speak of his theology as Christ-centered, to say that it was rooted in a long-life, uninterrupted conversation with the Bible and to note how important prayer was in his life and theology, all such characterizations of Barth's work would still miss something essential if they overlooked his remarkable freedom and playfulness. » Daniel L. MIGLIORE, « Karl Barth: Theologian with a Sense of Humor », in *The Princeton Seminary Bulletin*, vol VII, number 3, 1986, p. 276.

³¹² « Une pensée en mouvement » est le titre choisi par Denis Müller pour son troisième chapitre consacré à la présentation de la *Dogmatique*. Il évoque dans ce sens « l'actualisme théologique de Barth ». Denis MÜLLER, *Karl Barth*, p. 119-183.

³¹³ Dans le cadre de sa thèse, Bruce Mac Cormack a remis en question la thèse d'Hans Urs von Balthasar selon laquelle Barth, à partir de son commentaire du *Proslogion* d'Anselme Cantorbéry, serait passé de la théologie dialectique, héritée de son professeur Wilhelm Herrmann, à une théologie analogique. Mac Cormack montre au contraire une continuité dans la théologie barthienne et ce jusqu'aux derniers volumes de la *Dogmatique*. Bruce MAC CORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

³¹⁴ « Ce double fait : le voilement et le dévoilement de Dieu dans sa révélation, nous oblige à recourir à la notion d'analogie ». KD II/1, § 25, p. 266=D II/1*, p. 238. « La recherche récente l'a montré : Karl Barth n'a jamais cessé d'être un théologien dialectique. L'analogie de la foi, qui s'intéresse au moment où, malgré leur infinie dissemblance, une parole humaine devient parole de Dieu, est elle-même une expression de sa dialectique théologique. » Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques*, p. 13.

³¹⁵ « Le mouvement de la connaissance, l'acte par lequel l'Homme s'approprie la foi (depuis la première saisie intuitive jusqu'à la formulation en concepts), cet événement où la révélation de l'*analogia fidei* et la clarté qui en découle pour la dogmatique (non seulement pour la dogmatique mais pour elle aussi) revêtent une forme terrestre, tout cela représente en face de l'acte divin un acte second, uni au premier pour la foi il est vrai mais, précisément pour la foi, différent de l'acte de Dieu. Mais l'acte second ne supprime pas le premier ! À travers les questions humaines qu'elle pose, la dogmatique annonce déjà la réponse divine. Tout en cherchant, elle sait. Tout en apprenant, déjà elle enseigne. Plongée dans l'incertitude humaine comme toutes les autres sciences, elle certifie la vérité la plus certaine, et depuis longtemps manifestée. C'est pourquoi elle doit avancer toutes ses propositions comme des propositions de foi (eu égard à leur objet particulier) avec la certitude d'exprimer non pas une vérité humaine mais une vérité divine. » KD I/1, § 1, p. 11=D I/1*, p. 10-11.

³¹⁶ Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*.

fois théorique dans la dogmatique et pratique dans l'anthropologie et surtout l'éthique, ne se conçoit que comme un événement dont Dieu seul a l'initiative. Comme il le montre lui-même dans l'introduction de sa conférence sur *L'humanité de Dieu*, cette quête théologique humaine est sans cesse à renouveler puisqu'elle est perpétuellement suscitée par la rencontre de la Parole de Dieu avec le monde contemporain auquel elle ne cesse de s'adresser³¹⁷.

1.4 Bilan : De l'*analogia fidei* à l'*analogia relationis* trinitaire.

En accordant la primauté de la réflexion théologique à Dieu et à sa Parole, Barth présente l'éthique, comme la dogmatique, selon une *analogia fidei* en Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ. C'est à partir de ce fondement théologique que ce premier chapitre a cherché à préciser les conditions humaines d'écoute et d'appropriation, dans la foi, de cette Parole qui se donne dans l'Écriture. En tant que témoignage de la révélation, la Bible présente Dieu comme Père, Fils et Esprit en décrivant son action dans l'histoire des Hommes. Dieu trinitaire se manifeste comme un être qui est et existe dans un événement relationnel en lui-même et avec l'être humain. Telle est l'éthique divine qui, selon l'auteur de la *Dogmatique*, fonde toute éthique théologique. Elle place l'Homme sous une Parole qui doit le redresser en mettant en question ses propres actions par rapport à cet agir premier de Dieu trinitaire. En lien avec la doctrine de l'élection manifestée en Jésus-Christ, l'éthique commence de façon générale en invitant l'Homme à reconnaître Dieu et son œuvre de création, de réconciliation et de libération comme bonne. Dans son prolongement, l'éthique spéciale est ensuite l'événement d'une rencontre sanctifiante à travers laquelle l'Homme, interpellé par la Parole de Dieu, est invité à répondre à cette initiative divine en cherchant à lui correspondre par son être en action. C'est dans cette perspective que l'Écriture se présente comme Parole de Dieu pour l'Homme, ici et maintenant. La théologie qui fonde cette démarche éthique se conçoit comme le déploiement d'une méthode qui permet cette écoute obéissante de l'œuvre de Dieu, afin d'y découvrir par grâce ce qui est bon pour l'Homme. Elle aspire à conduire vers l'événement éthique en respectant la transcendance de celui qui parle, sans pour autant négliger la

³¹⁷ En 1956, Barth introduit ainsi cette conférence sur *L'humanité de Dieu* : « Je ne crois pas me tromper en disant que le sujet d'aujourd'hui devrait en même temps marquer un changement d'orientation dans la théologie évangélique, changement qui ne contredirait pas, mais modifierait pourtant un renversement précédent, opéré en gros il y a une quarantaine d'année. Ce n'était pas alors tellement l'humanité de Dieu, mais sa divinité qui nous pressait si fortement [Barth fait référence à une conférence donnée au même endroit en 1920 où il résistait à la théologie libérale de son maître Adolf von Harnack] [...] [Que ce thème de l'humanité de Dieu] nous soit proposé aujourd'hui et que je n'aie pu refuser de l'aborder, est le signe que notre précédent renversement n'était pas le dernier mot de la vérité. Il ne pouvait d'ailleurs pas l'être. Et le tournant que nous prenons maintenant ne le sera pas non plus. » Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*, p. 5-7.

conscience et la liberté de celui à qui Dieu s'adresse. Dès le début de la *Dogmatique*, l'*analogia fidei* se présente ainsi dans une perspective à la fois dogmatique et éthique.

Afin, dans les trois chapitres suivants, de considérer la relation entre homme et femme à partir de cette méthode théologique proposée par Barth pour recevoir l'Écriture comme Parole de Dieu pour aujourd'hui, il est précieux de retenir de ce premier chapitre trois grandes étapes de l'herméneutique barthienne. La première concerne la posture de foi qui, selon l'auteur de la *Dogmatique*, accompagne tout acte de lecture des textes bibliques en engageant l'existence propre de l'Homme vis-à-vis de Dieu son Créateur, Sauveur et Rédempteur. Pour Barth, cette posture de foi implique une attitude d'humilité, de dépendance et d'écoute de Dieu qui, en toutes choses, précède l'Homme. Sans exiger une exemplarité de vie personnelle qui serait illusoire, elle sous-entend en revanche l'implication humaine de celui ou de celle qui s'engage humblement mais personnellement, de façon libre et responsable, dans cette recherche de la Parole, que Dieu lui adresse et adresse aux Hommes à travers lui, aujourd'hui. Cette attitude de foi se caractérise, pour le théologien de Bâle, par une lecture de la Bible à la lumière de la doctrine trinitaire formulée par l'Église du Christ dans le *Credo*. L'Écriture fournit le contenu objectif de la révélation et donc, en particulier pour cette recherche, le contenu objectif de la révélation concernant la relation entre homme et femme. Cette posture biblique ainsi fondée, la seconde grande étape occupe une place charnière en exigeant une interprétation rigoureuse et précise des passages bibliques étudiés. Elle implique d'entrer dans un travail rationnel d'analyse historique et littéraire du texte lui-même, mais aussi des travaux de ceux qui l'ont précédemment lu et interprété. C'est en référence à cette seconde étape que, dans le dernier chapitre de cette recherche, nous confronterons la lecture barthienne des deux récits de création et de certains passages pauliniens avec les travaux plus récents, des exégètes féministes en particulier. Enfin, à l'issue de cette analyse historique et littéraire, une troisième étape conduit à chercher au-delà du texte et de son contexte, son sens comme Parole de Dieu ici et maintenant. Barth invite le lecteur à chercher ce que le texte révèle de Dieu trinitaire et de son action, dans l'histoire de l'alliance qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui. C'est cette contemplation qui, par grâce, vient susciter le questionnement éthique au sein des événements du monde, en vue d'une correspondance humaine à cette initiative divine toujours actuelle. Cette ultime étape se déploie ensuite grâce à un dialogue avec les divers travaux scientifiques contemporains, afin de chercher comment transmettre cette Parole de Dieu et l'éthique humaine qu'elle suscite. Cette invitation à rendre la Parole de Dieu accessible à tous par des mots et un langage humain se traduit en particulier, pour Barth, par le souci de mettre en valeur la cohérence rationnelle de l'éthique théologique. Sans renier la spécificité théologique de la réflexion, il s'agit de solliciter d'autres

travaux anthropologiques, philosophiques ou scientifiques, comme ceux de Martin Buber ou d'Adolf Portmann par exemple. Dans le cadre de cette recherche, c'est ce qui nous permettra de solliciter en particulier les apports des études de genre.

Ainsi définies, ces trois grandes étapes correspondent à la manière propre de Barth de faire de la théologie, avec la Bible dans une main et le journal dans l'autre, afin d'entrer en dialogue avec nos contemporains, à la suite du Christ et dans son Esprit. Selon l'*analogia fidei*, qui conduit les deux premiers volumes de la *Dogmatique*, c'est grâce à cette lecture de l'Écriture en lien avec les événements du monde que, malgré leur infinie dissemblance, une parole humaine peut se risquer à devenir une parole de Dieu. En s'opposant à une certaine compréhension de l'*analogia entis*, cette analogie de la foi présente deux caractéristiques décisives pour notre recherche. La première se situe dans le fait qu'elle doit être considérée non pas à partir de l'Homme, mais à partir de Dieu trinitaire et surtout à partir de sa révélation comme Père, Fils et Esprit dans l'histoire de l'alliance. Cette analogie révélée par la Parole de Dieu se présente comme un fait divin, objectif et définitif et elle fonde l'éthique par le fait qu'elle est appelée à se dévoiler aujourd'hui encore dans une histoire. La seconde caractéristique invite alors à contempler l'événement relationnel trinitaire révélé en Jésus-Christ comme le fondement de cette analogie. C'est dans cet événement relationnel qui est un fait et une histoire en Dieu et entre Dieu et l'Homme qu'il convient d'envisager l'analogie comme une ressemblance sur fond de dissemblance. Ce fondement trinitaire et christologique met l'accent sur l'enjeu d'une dialectique entre les relations divines et les relations humaines qui sont donc par analogie, à la fois semblables et différentes. Dans la perspective anthropologique et éthique de cette recherche, ces deux caractéristiques de l'analogie de la foi invitent à ne pas séparer ou opposer nature et histoire, essence et existence en Dieu comme en l'Homme.

C'est à partir d'elles que nous chercherons donc à confirmer l'hypothèse d'une *analogia relationis* entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme, et à préciser l'éthique que peut impliquer une telle analogie qui apparaît dans le troisième volume de la *Dogmatique*, dès le premier récit de création. Cette analogie de relation se présente, à nos yeux, comme un prolongement concret de l'*analogia fidei* déployée dans les deux premiers volumes³¹⁸. De ce fait, les trois

³¹⁸ L'index général des notions de la *Dogmatique* permet de constater que le concept d'*analogia fidei* se déploie au sein de la doctrine de la Parole de Dieu et de la doctrine de Dieu et qu'alors le concept d'*analogia relationis* n'est pas utilisé. KD I/1, § 1, p. 11=D I/1*, p.11; KD I/1, § 6, p. 257= D I/1*, p. 236 ; KD I/1, § 11, p. 460=D I/1**, p. 131 ; KD I/1, § 12, p. 179-180= D I/1**, p. 149 ; KD I/2, § 16, p. 294= D I/2**, p. 61-68 ; KD I/2, § 19, p. 521-522=D I/2***, p. 14; KD II/1, § 26, p. 89s=D II/1*, p. 81s ; D II/1**, § 28, p. 67. En revanche au sein du troisième volume ce concept ne se trouve plus tel quel alors qu'apparaît et se déploie celui d'*analogia relationis* en KD III/2, § 45, = D III/2*, p. 238s-350 selon l'index général (mais il faudrait à nos yeux ajouter KD III/1, § 41, p. 219-220-226= D III/1, p. 208-209-214 ; où ce concept apparaît déjà explicitement). Karl BARTH, *Index général de la Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 80. De plus, il est significatif de remarquer aussi que dans « la

prochains chapitres, qui présentent la relation entre homme et femme à la lumière de l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit, s'organiseront autour d'un plan identique en trois étapes en écho à celles évoquées ci-dessus. La première présentera la posture théologique à partir de laquelle Barth aborde chaque texte biblique concernant l'homme et la femme comme Parole de Dieu en lien avec les œuvres du Créateur puis du Réconciliateur et enfin du Rédempteur. La seconde étape, davantage exégétique, s'attachera à présenter la lecture barthienne de certains passages bibliques choisis en lien avec la relation entre homme et femme. Enfin, la troisième étape proposera une synthèse plus personnelle autour de l'*analogia relationis* trinitaire qui constitue le fil conducteur de cette recherche.

doctrine de la Parole de Dieu » et « dans la doctrine de Dieu », Barth oppose l'*analogia fidei* à l'*analogia entis* puis dans le troisième volume, c'est l'*analogia relationis* qui s'oppose à l'*analogia entis*. C'est à nos yeux pour bien signifier l'enjeu du débat autour de l'usage de ce concept d'analogie en théologie, que Barth choisit d'utiliser ce terme en latin.

Chapitre 2 : Une *analogia relationis* entre Dieu trinitaire et l'humain créé, homme et femme en vis-à-vis.

Après avoir précisé la méthode théologique de Barth, il s'agit donc d'aborder maintenant la relation entre homme et femme telle qu'elle se déploie dans le troisième volume de la *Dogmatique* consacré à la « doctrine de la création », en commençant par l'œuvre de création, comme première des œuvres de Dieu trinitaire¹. Pour présenter la réalité de la création, et donc en particulier celle de la créature humaine comme homme et femme, Barth choisit donc de partir des deux premiers chapitres du livre de la Genèse qui inaugurent toute l'Écriture². Seuls ces récits permettent de comprendre le monde et, en son sein, l'humanité, en les reconnaissant avant tout comme œuvres de Dieu créateur. Pourtant, dans son avant-propos, il souligne que, même en théologie, un tel fondement scripturaire a perdu de son actualité et c'est pour cette raison qu'il commence par préciser sa manière de lire théologiquement ces premiers chapitres de la Genèse en lien avec l'histoire de l'alliance. C'est à partir de cette articulation singulière entre création et alliance qu'il propose ensuite une lecture détaillée, verset par verset des deux premiers récits de création et que, selon notre hypothèse, il révèle et précise l'institution d'une *analogia relationis* entre Dieu trinitaire et l'humain créé homme et femme en vis-à-vis.

Ce chapitre s'ouvre donc avec une partie consacrée à l'approche générale et méthodologique de la doctrine de la création. Son but est de présenter la spécificité et la pertinence de cette lecture qui considère la création en lien avec l'ensemble de l'histoire de l'alliance comme l'œuvre du Père créateur tout en affirmant que le Fils est la clef du mystère de la création. La seconde partie, exégétique, se déploie ensuite à partir de la lecture barthienne de la création de l'homme et de la femme dans le premier et le second récit du livre de la Genèse. Enfin, la troisième partie permettra, à partir de deux extraits de la *Dogmatique* particulièrement significatifs, de confirmer l'hypothèse de l'institution d'une *analogia relationis* trinitaire lors de la création de l'homme et de la femme. En se révélant comme un don et une promesse de Dieu confiée aux

¹ C'est conduit par « l'obligation d'exposer la matière de la *Dogmatique* d'une manière complète et suivie », en exposant selon l'histoire du salut la création puis la réconciliation et enfin la rédemption, que Barth dit « se risquer à traiter » ici un pareil sujet, sur lequel il se sent « moins confiant et assuré ». KD III/1, Vorwort, p. VII= D III/1, avant-propos, p. VII.

² « Der theologische Ansatz, neben dem es für mich keinen anderen gibt, machte es fast zwangsläufig notwendig, dass ich zunächst die Lehre vom Werk des Schöpfers als solchem in der längst aus der Mode gekommenen Form einer prinzipiellen Entfaltung des Inhalts der beiden ersten Kapitel der Bibel wiederzugeben hatte. Sie bildet den Mittelpunkt des hier vorliegenden Buches. » KD III/1, Vorwort, p. VII= D III/1, avant-propos, p. VII.

Hommes, cette *analogia relationis* trinitaire vient dès lors susciter dès l'origine la question éthique de l'humain créé en vis-à-vis.

2.1 La création, première des œuvres de Dieu trinitaire.

L'auteur de la *Dogmatique* introduit donc sa réflexion en précisant la posture sur laquelle repose sa lecture théologique des deux premiers récits du livre de la Genèse. Cette posture se déploie, à nos yeux, selon trois aspects. Le premier, définit la foi en Dieu, créateur du ciel et de la terre, comme condition a priori pour accueillir ces récits comme Parole de Dieu. Conscient des diverses interprétations possibles de la création dans la première moitié du XX^e siècle, Barth inaugure sa réflexion sur la création en s'appuyant sur le *Credo*³. C'est cette confession de foi en Dieu trinitaire qui le conduit à définir le Christ, Fils éternel de Dieu, comme « la clef du mystère de la création »⁴. Avec le second aspect, il invite à considérer ces récits comme une description historique de la première des œuvres de ce Dieu trinitaire. Pour lui, il s'agit de lire ces récits comme une « histoire » de la création en lien avec l'histoire de l'alliance qui lui fait suite⁵. En présentant les réalités du monde comme respectivement créées, pour et par l'alliance, le premier et le second récit de création établissent, pour lui, le champ nécessaire et approprié de l'histoire du salut, sans pour autant s'identifier à elle⁶. C'est à partir de cette articulation entre création et alliance que se déploie le troisième aspect qui permet d'évoquer l'institution d'une analogie entre le Créateur et les réalités créées. Cette *analogia relationis* vient prolonger concrètement, dans une perspective anthropologique et éthique, la réflexion précédente de Barth sur l'*analogia fidei*, en révélant la relation comme un fait accompli, selon le premier récit de création et comme une histoire, selon le second récit. Tels sont les trois aspects de la posture théologique de Barth que nous présenterons et que nous discuterons en lien avec notre recherche. C'est à partir d'elle que nous lirons ensuite, avec Barth, les passages concernant la création de l'homme et de la femme au sein des deux premiers récits du livre de la Genèse.

³ Cf. « Der Glaube an Gott den Schöpfer ». KD III/1, § 40, p. 1-44= D III/1, p. 1-43.

⁴ « Wir haben festgestellt, dass Jesus Christus, unter allen Gesichtspunkten betrachtet, geradezu der Schlüssel zum Geheimnis der Schöpfung ist. » KD III/1, § 40, p. 30= D III/1, p. 29.

⁵ Cf. « Schöpfung und Bund ». KD III/1, § 41, p. 44-377= D III/1, p. 43- 355.

⁶ KD III/1, § 41, p. 46= D III/1, p. 45.

2.1.1 Jésus-Christ, Fils de Dieu, « clef du mystère de la création ».

Pour élaborer sa doctrine de la création, Barth choisit donc de lire les deux premiers récits de la Genèse même si, dans son avant-propos, il reconnaît qu'on lui reprochera de ne pas avoir sollicité d'emblée les sciences naturelles⁷. Pour comprendre théologiquement le cosmos et, en son sein, l'humain, il refuse de partir d'une approche fondée sur la rationalité humaine comme celle que proposent les sciences mais aussi la philosophie ou la théologie naturelles. Pour lui, si une certaine connaissance de l'humain, comme du monde, peut être accessible par l'observation et le raisonnement, la connaissance théologique de ces réalités comme créées est, par nature, inaccessible à la raison humaine. L'*analogia fidei*, qu'il a définie dans les deux premiers volumes en opposition avec l'*analogia entis*, s'applique, pour lui, non seulement à la connaissance de Dieu mais aussi à celle de l'humain. De ce fait, pour connaître théologiquement l'Homme, Barth invite à se tourner vers le témoignage de Dieu qui, dans sa révélation, devient événement au sein de ce monde créé. C'est dans cette perspective qu'il choisit de lire les deux premiers récits de création à la lumière de la confession de foi en Dieu trinitaire. Pour lui, le premier article du *Credo*, « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre », lorsqu'il est étroitement relié aux suivants, offre la formule la plus simple et la plus complète de la doctrine de la création⁸. En confessant un Dieu unique, créateur, mais aussi réconciliateur et rédempteur, la foi chrétienne proclame que la création est, comme toutes les autres œuvres divines révélées, une œuvre trinitaire.

Par cette approche, Barth rejette toute déduction d'un créateur à partir des réalités créées et il refuse toute référence à un principe universel créateur. Ces raisonnements naturels considèrent la création comme une émanation de l'Un ou du Bien ; ils ne sont de ce fait que des tentatives humaines de déterminer le créateur « en vertu de causes externes ou de lois issues d'ailleurs », alors qu'il ne peut l'être que de l'intérieur, en vertu de sa réalité trinitaire⁹. La foi chrétienne, en confessant que le Dieu qui a créé le ciel et la terre est Père¹⁰, révèle, pour Barth, que Dieu est

⁷ « Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis es mir klar wurde, dass es hinsichtlich dessen, was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfsstellungen geben kann. » KD III/1, Vorwort, p. VII-VIII = D III/1, avant-propos, VII-VIII.

⁸ KD III/1, § 40, p. 1-44 = D III/1, p. 1-43.

⁹ KD III/1, § 40, p. 10 = D III/1, p. 10.

¹⁰ Plus loin, Barth reconnaît que cette juxtaposition explicite et directe des notions de Père et de Créateur ne se trouve pas dans la Bible. S'il y recourt malgré tout, à partir de la confession chrétienne et plus largement, il avertit le lecteur de ne pas lui prêter une portée exagérée, en particulier parce que dans la perspective de la création comme œuvre trinitaire, le Père n'est pas Créateur de manière isolée. KD III/1, § 41, p. 52 = D III/1, p. 51.

créateur en vertu de l'engendrement éternel du Fils par le Père dans l'Esprit¹¹. Ces « rapports d'origine », nous l'avons vu, définissent Dieu de l'intérieur comme un en « trois manières d'être [Seinsweise] » et cette définition de Dieu créateur, est, de fait, pour Barth, inaccessible à la raison naturelle¹². Or, ce sont précisément ces rapports internes entre le Père et le Fils dans l'Esprit qui déterminent la création comme un acte libre par lequel Dieu se manifeste au-dehors¹³. Cet « actualisme » de Dieu trinitaire, révélé par cette première œuvre de l'histoire du salut, inaugure l'éthique divine dans l'attente d'une réponse de l'humain ainsi créé. C'est dans ce double sens, anthropologique et éthique, que Barth affirme alors, à la lumière de la confession de foi que, derrière la création, il n'y a « qu'un seul être pensable : le Dieu Trinitaire dans toutes ses perfections ; et une seule dimension : la profondeur de la sainteté et de la grâce de son décret »¹⁴. La connaissance de la création, et par conséquent de la créature humaine, implique donc une connaissance de cette tri-unité divine qui se révèle, pour l'auteur de la *Dogmatique*, comme un événement relationnel entre un « je » et un « tu »¹⁵. L'événement créateur se définit comme une extériorisation de cet « événement » interne à la vie divine et cela implique de considérer la création comme un fait accompli, dans « un parfait sans pareil [*das Perfekt sondergleichen*] », et comme le commencement d'une relation dans la durée¹⁶. Par cette référence à la Trinité créatrice comme événement relationnel, Barth récuse aussi toute idée d'un créateur grand horloger, cause suprême et première, qui ensuite « abandonne son œuvre à un autre ou à elle-même »¹⁷. Il montre que si le créateur reste le Créateur, radicalement différent de sa créature, il demeure bien, tel quel, présent en établissant avec le monde, et en particulier avec l'humain, une relation définitive. Barth ne conçoit dès lors la vérité de la création qu'à partir de cette relation historique créée entre Dieu et le monde ; cela implique de reconnaître que cette relation préexiste dans la vie même de la Trinité et

¹¹ « *Schöpfung bezeichnet im Unterschied zu aller uns bekannten Begründung und Verursachung die göttliche Aktion, die nur in der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, die also nur im inneren Leben Gottes selbst, nicht aber im Leben der Kreatur eine wirkliche Analogie, einen echten Vergleichspunkt hat.* » KD III/ 1, § 40, p. 12= D III/1, p. 13.

¹² « *Vater, Sohn und Geist sind dadurch voneinander unterschieden, daß sie ohne Ungleichheit ihres Wesens und ihrer Würde, ohne Mehrung oder Minderung der Gottheit in ungleichen Ursprungsverhältnissen zueinanderstehen.* » KD I/1, § 9, p. 382= D I/1**, p. 65.

¹³ KD III/1, § 40, p. 10= D III/1, p. 11.

¹⁴ « *Sie [die Schöpfung] hat keine äußere Voraussetzung, sie folgt allein auf den ewigen Willen Gottes. Was von ihr aus rückwärts zu bedenken ist, das ist allein das dreieinige Wesen Gottes in allen seine Vollkommenheit, allein die Tiefe der Heiligkeit und der Gnade seines Ratschlusses.* » KD III/1, § 41, p. 44= D III/1, p. 44.

¹⁵ KD III/1, § 41, p. 51= D III/1, p. 50.

¹⁶ Cette affirmation s'appuie sur le lien établi par Barth dès les prolégomènes, et qui sous-tend toute sa réflexion dogmatique, entre la Trinité économique et la Trinité immanente. Cf. KD I/1, § 12, p. 503= D I/1**, p. 169.

¹⁷ « *Dass dieser ihr Anfang nicht aufhört, sondern auch ihre Dauer bestimmt, dass der Schöpfer der Schöpfer bleibt und als solcher seinem Geschöpf gegenwärtig – handelnd gegenwärtig und nicht wie ein Schiffsbauer das Schiff, wie ein Uhrmacher die Uhr sein Werk hinter sich zurück-, einem Anderen oder sich selbst überlassend – das ist auch wahr.* » KD III/1, § 40, p.12= D III/1, p. 12.

que, bien qu'éternelle, elle s'accomplit définitivement dans la temporalité par l'événement du Verbe fait chair.

Lorsque nous croyons en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, Barth rappelle que nous confessons déjà notre foi en Jésus-Christ, non seulement parce qu'il est, de toute éternité, le Fils du Père, mais aussi parce que c'est son témoignage qui révèle que le ciel, la terre et l'être humain reçoivent de Dieu leur être et leur existence¹⁸. Puisque dans la confession de foi comme dans l'Écriture, tout est dit en vue de Jésus-Christ, c'est à partir de lui qu'il convient de lire les deux premiers récits de la Genèse. Le point de repère pour aborder la doctrine de la création est « le Messie attendu par Israël [...] qu'Ésaïe appelle Emmanuel, c'est-à-dire "Dieu avec nous" »¹⁹. En Jésus-Christ, l'Écriture révèle la réalité trinitaire de Dieu et sa relation avec la créature humaine mais elle révèle aussi, et surtout, qu'en lui la relation entre le Créateur et sa créature, voilée par le péché, est définitivement restaurée. Jésus-Christ se présente de ce fait, pour Barth, comme le seul à pouvoir communiquer à l'être humain la connaissance véritable, claire et certaine de la création²⁰. Ce « lien noétique [*dem noetischen Zusammenhang*] » fondamental entre le Christ et la création reçoit de la révélation son « fondement ontique [*ontischen Grund*] »²¹. Le Christ qui est « la Parole par laquelle nous avons connaissance de la création », est aussi la Parole par « laquelle Dieu a accompli la création, la maintient de jour en jour et la gouverne »²². Par ce double fondement, le Christ est donc bien la « clef du mystère de la création », et la connaissance des réalités créées, comme celle du créateur, ne peut être qu'une connaissance de foi²³. C'est à partir de cette posture de foi, en faisant appel à la raison humaine comme reliée à Dieu et déterminée par lui, que Barth va déployer le contenu des deux premiers récits de la Genèse. Elle seule permet de rester dans « la tâche objective de la discipline dogmatique » en décrivant le créateur et son œuvre à partir de la

¹⁸ KD III/1, § 40, p. 19= D III/1, p. 19.

¹⁹ « Es ist wirklich nicht abzusehen, inwiefern es ratsam sein sollte, hinsichtlich des Schöpfungsdogmas von einem anderen Punkt auszugehen als von dem, auf den die Bibel von Anfang an und von allen Seiten hinweist und dessen eigene Leuchtkraft umgekehrt auch alle ihre einzelnen Hinweise von Anfang an hell und einleuchtend macht. Dieser Punkt ist der von Israel erwartete und nach der ihm gegebenen Verheißung wirklich erschienene Messias, der Herr der Kirche: das Haupt der ganzen zusammengehörigen Gemeinde des Alten und des Neuen Testaments, der Mann, der nach Jes 7,14 Immanuel heißt: Gott mit uns. » KD III/1, § 40, p. 25= D III/1, p. 25.

²⁰ « Die Wirklichkeit der Schöpfung in der Person Jesu Christi erkennt, und zwar in ihr allein klar und gewiss erkannt wird. » KD III/1, § 40, p. 29= D III/1, p. 29.

²¹ KD III/1, § 40, p. 29= D III/1, p. 29.

²² KD III/1, § 40, p. 29= D III/1, p. 29.

²³ « Die Lehre von der Schöpfung ist nicht weniger als der ganze übrige Inhalt des christlichen Bekenntnisses Glaubensartikel, d. h. die Wiedergabe einer Erkenntnis, die kein Mensch jemals sich selbst verschafft hat noch verschaffen wird – die ihm weder angeboren noch auf dem Wege der Wahrnehmung und des verknüpfenden Denkens zugänglich ist – für die er kein Organ und keine Fähigkeit besitzt, sondern die er ganz allein im Glauben faktisch vollziehen kann. » KD III/1, § 40, p. 1-2= D III/1, p. 2.

révélation²⁴. Ce choix épistémologique fondamental lui évite « de s'engager dans les tracas de l'amateurisme » qui, à ses yeux, n'auraient pas manqué de se manifester dans une réflexion à partir des sciences naturelles²⁵. Seul ce respect des champs propres de chacune des sciences, naturelles ou théologiques, garantit, pour Barth, une liberté et un épanouissement de la réflexion et peut permettre, dans un second temps, un dialogue fécond qu'il encourage²⁶.

Dans le contexte du XX^e siècle, plusieurs théologiens catholiques ont reconnu la légitimité de cette posture barthienne de foi en regard de la création et ce, malgré la critique de la théologie naturelle qu'elle implique. Henri Bouillard fut un des premiers à mettre en valeur ce « chemin inverse » opéré par Barth, qui commence par poser un acte de foi en Dieu créateur et en son œuvre créatrice, pour ensuite appréhender la réalité du monde et de l'humain²⁷. Plus récemment, Luis Ladaria reconnaît que « de nombreuses considérations de Barth ne peuvent être tirées de la Genèse qu'à partir de la révélation néotestamentaire de la Trinité »²⁸. Pour lui, cette approche a le mérite de rappeler que la création, loin d'être « l'atrium des gentils » est bien un traité théologique à part entière : « la doctrine de la création dans le Christ, par le Christ et vers le Christ doit être nette dès le premier instant »²⁹. Mais au-delà de cet enjeu interconfessionnel, c'est surtout en réponse aux défis modernes posés à l'interprétation traditionnelle de la création que se révèle la pertinence de cette approche barthienne. Dans le cadre de sa thèse sur l'histoire de l'interprétation de *l'Imago Dei* à partir du premier récit du livre de la Genèse entre 1882 et 1982, le théologien luthérien Jónsson Gunnlaugur met en évidence trois défis de la modernité vis-à-vis de la foi en la création³⁰. Le premier vient de la reconnaissance de la source P, ou source sacerdotale, comme nouvelle hypothèse documentaire du Pentateuque³¹. Ce défi posé par l'exégèse historico-critique sera décisif

²⁴ « Ich sah die für die Dogmatik sachgemäße Aufgabe hier in der Tat ausschließlich darin, jene «Sage» nachzusagen, und ich fand diese Aufgabe dann doch auch schöner und lohnender als die dilettantischen Quälereien, denen ich mich im anderen Fall hätte hingeben müssen. » KD III/1, Vorwort, p. VIII = D III/1, avant-propos, p. VIII.

²⁵ KD III/1, Vorwort, p. VIII = D III/1, avant-propos, p. VIII.

²⁶ Même, s'il reconnaît que demeure le problème délicat des limites de chacun de ces domaines propres. KD III/1, Vorwort, p. VIII = D III/1, avant-propos, p. VIII.

²⁷ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 168.

²⁸ Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme***, p.194.

²⁹ Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme***, p. 36-37.

³⁰ Jónsson A GUNNLAUGUR, *The Image of God*, p. 15-24.

³¹ « Quatrième et dernière source du Pentateuque selon l'hypothèse documentaire classique, P fut, dans un premier temps, appelé Élohiste parce qu'il emploie l'appellation divine *Elohim* ("Dieu") de Gn 1,1 jusqu'à Ex 6,3. Il fut aussi considéré comme la source la plus ancienne du Pentateuque, celle qui lui fournissait sa structure de base, d'où le nom de *Grundschrift* ("Écrit fondamental"). Depuis le temps de Wellhausen, la plupart des exégètes considère que P a été rédigé durant l'exil à Babylone ou même au moment du premier retour. Le style de l'écrivain sacerdotal (*Priestly Writer* en anglais) est caractéristique. Il affectionne les répétitions et les constructions symétriques, le vocabulaire est souvent abstrait et les constructions hiératiques. En général, on lui attribue un grand intérêt pour le culte ». Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Jean-Louis SKA, Sylvie de VULPILLIERES (Dir.), *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2013, p. 45.

dans la confrontation de la lecture barthienne des récits de création avec celle de l'exégète féministe Phyllis Bird³². Le second défi se déploie dans le cadre de l'histoire des religions par la découverte d'une étonnante proximité entre ces récits et le poème babylonien *Enuma Elish*. Enfin, le troisième défi, auquel Barth fait directement allusion lorsqu'il évoque les sciences naturelles, concerne la théorie de Darwin sur l'évolution, notamment dans son livre publié en 1871 sur « la filiation de l'homme et la sélection liée au sexe »³³. Comme le souligne John Webster, c'est précisément dans le cadre du développement de cette réflexion scientifique moderne autour de l'idée de création, que l'auteur de la *Dogmatique* fait le choix d'une posture résolument théologique³⁴. Selon Webster, Barth était « fortement convaincu de la nécessité de délimiter ce que la théologie chrétienne dit au sujet de la création et de l'humanité, de ce qui peut être dit à leur sujet par d'autres champs d'expérience et d'enquête humaines »³⁵. Selon Benoît Bourguine, l'auteur de la *Dogmatique*, fait ainsi « droit à la spécificité de l'ordre théologique de la création » et propose une « re-théologisation » de cette doctrine, dans ce domaine « où la modernité scientifique a rendu la théologie moins sûre d'elle-même »³⁶. La théologie recouvre « son autonomie et sa créativité lorsqu'elle reçoit l'idée de création comme mystère », en se distinguant clairement « de la voie expérimentale de la science ou de la voie philosophique d'une élucidation du sens de l'être »³⁷. Selon Barth, les récits de création ne cherchent pas, comme la philosophie et les sciences, ou comme la théologie naturelle, à mettre en relief ce que l'être humain est et fait en lui-même, puisqu'ils s'attachent au contraire à définir la relation avec Dieu comme fondamentalement constitutive de son être. C'est dans ce sens, que Barth propose de lire ces récits à travers le prisme de la révélation trinitaire en Jésus-Christ.

³² Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 129-160. Phyllis BIRD, « Bone of my Bone, Flesh of my Flesh », in *Theology Today*, 50(4), p. 521-534. Ces recherches sont régulièrement citées comme offrant "un reel consensus historico-critique". Jónsson A GUNNLAUGUR, *The Image of God*, p. 184-187.

³³ Cf KD III/2, § 44, p. 93-104= D III/2*, p. 88-98.

³⁴ John WEBSTER, « Creation and humanity » in John B WEBSTER (dir.), *Outstanding Christian thinkers: Barth*, London, Continuum International Publishing Group, 2000, p. 94-95.

³⁵ [Trad. personnelle] « Barth was strongly persuaded of the necessity to demarcate what Christian theology says about creation and humanity from what might be said about them in other fields of human experience and inquiry. » John WEBSTER, « Creation and humanity », p. 94-95.

³⁶ Le postulat de foi de Barth conduit « à prendre distance du positionnement jusque-là adopté tant du côté catholique que du côté protestant. Du côté catholique, on a voulu penser Dieu à partir du monde au lieu de penser le monde à partir de Dieu. [...] Du côté de la théologie protestante, Barth accuse le XIX^e siècle libéral d'avoir à la suite de Schleiermacher ravalé le dogme au rang d'un sentiment pieux, le sentiment de dépendance. Cette première étape permet de procéder à une re-théologisation de la doctrine de la création ». Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 140-141.

³⁷ Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 141.

2.1.2 Une lecture des récits de création en lien avec l'alliance.

En tant que « première des œuvres de Dieu », la création trouve donc, pour Barth, son origine dans la volonté et la décision éternelles de Dieu trinitaire³⁸. Ce dernier, qui seul est et reste celui qui vient avant cette réalité première, établit une relation durable avec les réalités créées et en particulier avec l'humain. La création est « le cadre dans lequel l'histoire de l'alliance de grâce va s'inscrire »³⁹ et l'alliance est la « la succession des événements dans lesquels Dieu conclut son alliance avec l'Homme, l'exécute et la mène à son terme »⁴⁰. Tendue vers cette « histoire », la création ne prend sens que par son insertion dans le « contexte irréductible et objectif » des autres œuvres divines qui visent à poursuivre et à accomplir dans l'histoire, ce que Dieu est en lui-même et qu'il révèle dans son acte créateur⁴¹. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, c'est dans ce lien avec l'histoire de l'alliance que se joue la spécificité chrétienne de la doctrine de la création. En effet, les récits de création évoquent bien une « réalité historique [*Geschichtliche Wirklichkeit*] » concrète, inscrite dans le temps et l'espace, même s'ils mettent en scène une histoire qui, en tant que première des œuvres de Dieu, demeure naturellement inaccessible à l'être humain⁴². Par cette inscription historique de la création, Barth réaffirme que, loin d'illustrer des vérités et des règles générales, les premiers chapitres de la Genèse manifestent déjà que le Dieu de l'Écriture est un Dieu qui se révèle et agit lui-même au cœur du temps humain⁴³. Cette considération, essentielle pour notre approche éthique, le conduit à distinguer deux sortes de temporalités. D'un côté, il y a le temps « rempli » ou temps « réel [*Wirkliche Zeit*] », qui, en cohérence avec l'acte créateur, reçoit son contenu et son accomplissement de Dieu lui-même, à travers les événements de l'alliance⁴⁴. Mais de l'autre, il y a le temps « vide » ou « perdu », qui est le temps de l'être humain isolé de Dieu et tombé dans le péché⁴⁵. Pour Barth, le temps réel se définit en particulier grâce au temps

³⁸ « Das Besondere der Schöpfung besteht aber darin, dass sie unter Gottes Werken das erste ist. Mit ihm beginnt die Bibel und mit ihm auch das Bekenntnis. Denn mit ihm beginnen alle von Gott selbst verschiedenen Dinge. Haben sie in Gottes ewigem Willen und Beschluss ihren inneren Anfang, so haben sie hier, in der Schöpfung, ihren äußeren. Und darin besteht die eigentümliche Würde der Schöpfung. » KD III/1, § 41, p. 44 = D III/1, p. 43.

³⁹ KD III/1, § 41, p. 46 = D III/1, p. 45.

⁴⁰ « Die Schöpfung zielt auf die Geschichte. [...] Gemeint ist: die Geschichte des von Gott begründeten Bundes, des Gnadenbundes zwischen ihm und dem Menschen – die Folge der Ereignisse, in denen Gott diesen seinen Bund mit dem Menschen schließt, durchführt und zu seinem Ziele bringt und so im Bereich des Geschöpfes wahr macht, was er von Ewigkeit her bei sich selber beschlossen hat. » KD III/1, § 41, p. 63 = D III/1, p. 61.

⁴¹ KD III/1, § 41, p. 46 = D III/1, p. 45.

⁴² KD III/1, § 41, p. 63 = D III/1, p. 61.

⁴³ « Die Geschichte ihrerseits schon mit der Schöpfung beginnt, dass diese selbst und als solche auch geschichtlichen Charakter hat, zeiterfüllendes Ereignis ist. Das darf nicht unterschlagen oder verdunkelt werden. Die Schöpfung ist keine zeitlose Wahrheit, obwohl mit ihr auch die Zeit beginnt, obwohl sie sich auf alle Zeiten erstreckt, obwohl Gott zu jeder Zeit auch der Schöpfer ist. » KD III/1, § 41, p. 63 = D III/1, p. 62-63.

⁴⁴ Dans la partie davantage anthropologique, Barth présentera le Christ comme « l'Homme réel [*der Wirkliche Mensch*] ». KD III/2, § 45, p. 158-241 = D III/2*, p. 145-219.

⁴⁵ KD III/1, § 41, p. 81 = D III/1, p. 79.

vécu par Jésus-Christ puisque c'est pour lui qu'est originellement ouvert le temps de la création. Par son incarnation mais aussi « par le tournant, le passage, la décision qui se sont opérés dans sa mort et sa résurrection », Jésus-Christ révèle l'accomplissement temporel de la création qui, sans lui, ne fait, que « tendre » vers cette histoire (au sens d'une tension eschatologique)⁴⁶. C'est en Jésus-Christ, et à sa suite, que se manifeste le temps de l'éthique humaine, entre celui de la création et celui de la libération définitive.

Barth reconnaît que la création, telle qu'elle nous est révélée par l'Écriture, ne correspond pas aux critères habituels de temporalité et d'historicité⁴⁷. En écho aux deux temps évoqués, il définit deux types d'histoires. D'un côté, il y a l'histoire [*Geschichte*] qui, comme celle de la création, est décidée par Dieu de toute éternité. Directement liée à Dieu, cette histoire est, comme lui, unique. C'est une histoire que l'être humain ne peut ni voir ni saisir de lui-même. En regard, il y a une autre histoire [*Historie*] qui se situe du côté des réalités créées et qui se déploie en une multitude d'histoires [*Historie*] relatant des événements situés à l'intérieur de la réalité naturelle⁴⁸. Ces dernières racontent des séries de faits accessibles à l'humain. Il peut les dominer, les saisir et les comprendre. Inaugurée par la création, l'histoire de l'alliance de grâce [*Die Geschichte des Gnadenbundes*], se définit, pour Barth, à travers ces deux types d'histoires. C'est à travers la révélation de cette histoire du salut au cœur même de l'histoire de l'humanité qu'il s'agit de contempler l'éthique divine à laquelle l'éthique humaine doit correspondre. La création se présente comme une « histoire non historique [*unhistorische Geschichte*] » puisque Dieu seul en a l'initiative et qu'il en est l'acteur principal ; mais en même temps elle se révèle pour l'être humain sous la forme d'un récit historique, inscrit dans un temps et un espace donnés⁴⁹. Le choix des rédacteurs bibliques, en particulier du second récit, de présenter l'œuvre du Créateur sous une forme narrative confirme cette invitation à la considérer comme une « histoire non historique » qui a la particularité d'ouvrir « l'histoire historique » et ainsi d'inaugurer l'enjeu éthique⁵⁰. Le témoignage biblique concernant la création ne doit donc pas être appréhendé comme un traité à

⁴⁶ « *Die wirkliche Zeit ist dann primär die Lebenszeit Jesu Christi, die Wende, der Übergang, die Entscheidung, die in seinem Tod und in seiner Auferstehung vollzogen sind, samt der Vorzeit und Nachzeit dieses Geschehens in der Geschichte Israels und in der Existenz der christlichen Kirche.* » KD III/1, § 41, p. 82=D III/1, p. 80.

⁴⁷ « *Geschichte, die wir nicht zu sehen und zu begreifen vermögen, ist aber jedenfalls keine historische Geschichte.* » KD III/1, § 41, p. 84= D III/1, p. 82.

⁴⁸ KD III/1, § 41, p. 84= D III/1, p. 82.

⁴⁹ KD III/1, § 41, p. 83= D III/1, p. 81.

⁵⁰ KD III/1, § 41, p. 84= D III/1, p. 82.

part dans l'histoire du salut, mais comme « la présupposition et la préparation » de toute l'histoire qui lui succède jusque dans sa destination eschatologique⁵¹.

Le terme de tradition [*Sage*⁵²], choisit par Barth, permet de mettre en résonnance ces différents éléments en définissant ces récits comme une « représentation divinatoire et poétique » d'un événement "pré-historique" concret qui a lieu ici-bas dans les limites du temps et de l'espace⁵³. Cette représentation est « divinatoire » parce que la vision du devenir historique qu'elle propose a été devinée par les rédacteurs à partir de l'histoire de l'alliance dans laquelle ils s'inscrivaient⁵⁴. Elle est aussi « poétique » puisqu'elle prétend décrire cette vision tout en signifiant, par sa forme narrative, sa distance avec « l'histoire historique » proprement dite. Cette place accordée par Barth, à l'humanité des rédacteurs dès les récits de création, est un point important dans le cadre de cette recherche. Il permettra d'accueillir certaines critiques féministes sur l'interprétation traditionnelle de ces premiers récits du livre de la Genèse, sans pour autant remettre en cause ce qu'ils révèlent de l'œuvre du Créateur. Cette considération barthienne des récits de création comme *Sage*, est historiquement et théologiquement pertinente dans le contexte actuel. Elle invite à reconnaître que c'est précisément ainsi, à travers l'humanité des rédacteurs, que ces récits sont Parole de Dieu, en donnant accès aux événements constitutifs de l'histoire humaine, à ses origines, à ses racines, à ses matrices⁵⁵. Cette lecture invite à regarder « vers le lieu où tout est obscur, du point de vue de l'histoire [*Historie*], mais à partir duquel précisément l'histoire [*Historie*] peut devenir et être claire »⁵⁶. C'est dans ce sens, que Barth distingue cette *Sage* de la tradition mythologique qui ne parle de la création qu'en apparence⁵⁷. Pour le théologien de Bâle, les mythes enferment les hommes sur eux-mêmes, en ne connaissant que l'humain dans

⁵¹ « *Die Voraussetzung und Vorbereitung der ganzen auf sie folgenden Geschichte.* » KD III/1, § 41, p. 84= D III/1, p. 81.

⁵² Note de Fernand Ryser : « En allemand, *Sage* signifie littéralement le bruit (qui court), la renommée, le dit ». KD III/1, § 41, p. 88= D III/1, p. 85.

⁵³ « *Die biblische Schöpfungsgeschichte aber ist, entsprechend dem singulären Charakter ihres Gegenstandes, reine Sage, so wie es – beides als Ausnahme von der Regel – an anderen Stellen der Bibel auch reine und als solche kaum ernstlich anzufechtende Historie gibt. Die Anschauung, Darstellung und Beschreibung der Schöpfungsgeschichte beruht ganz auf einer anderen Möglichkeit als der der auf Wahrnehmung und Begriff beruhenden und im Umkreis von Wahrnehmung und Begriff ableitenden, vergleichenden und koordinierenden und auf demselben Weg nachprüfaren Berichterstattung. Diese andere Möglichkeit, auf Grund derer auch die unhistorische, die praehistorische Geschichte anerkannt und dargestellt werden kann, ist die der divinatorischen und dichtenden Geschichtssage.* » KD III/1, § 41, p. 89-90= D III/1, p. 87.

⁵⁴ KD III/1, § 41, p. 90= D III/1, p. 87. Plus loin, Barth parlera des récits de création comme offrant « un coup d'œil rétrospectif, de caractère poétique et prophétique » qui « part de l'histoire que Dieu gouverne pour embrasser sa création ». KD III/1, § 41, p. 347= D III/1, p. 327.

⁵⁵ « *Man muss sich die Zwangsvorstellung von der Minderwertigkeit oder gar Verdächtigkeit oder gar Verwerflichkeit einer unhistorischen Darstellung und Beschreibung der Geschichte aus dem Kopf schlagen und bis auf den letzten Rest abgewöhnen.* » KD III/1, § 41, p. 88= D III/1, p. 85.

⁵⁶ KD III/1, § 41, p. 91= D III/1, p. 88.

⁵⁷ KD III/1, § 41, p. 92= D III/1, p. 89.

son univers et en ne présentant les dieux que comme des figurants ; dans les mythes, il n'y a « aucune histoire [*Geschichte*], aucun Créateur et aucun Seigneur » puisque « dans le mystère de leur devenir, ils [les humains] se meuvent en eux-mêmes et reposent sur eux-mêmes »⁵⁸. À l'inverse, les premiers récits bibliques sont bien des récits de création puisque la réalité de Dieu, sa différence avec la créature, son action et sa liberté divine, qui dans les mythes ne sont qu'accessoires, sont ici des éléments essentiels, inscrits dans l'histoire avec laquelle ils forment un tout⁵⁹. Les récits de création sont, pour Barth, « l'exact contre-pied » des mythes en révélant que l'être humain ne peut ni s'enfermer sur lui-même ni s'attester lui-même, puisqu'il est dès l'origine, dans son être comme dans son existence, en relation avec son Créateur⁶⁰. L'auteur de la *Dogmatique* met ainsi en garde contre le risque, toujours latent, en particulier dans notre perspective éthique, d'appréhender les premiers chapitres de la Genèse comme des mythes qui proposeraient un donné créé, objectif naturel et fixé d'avance sur lequel devrait se construire une éthique déontologique. Barth invite au contraire à les lire comme mettant progressivement en place les fondements et les conditions de possibilité d'une histoire d'alliance entre un Dieu vivant et une créature humaine vivante⁶¹. En présentant l'œuvre de création pour et par l'alliance, les deux récits de création participent à la révélation de l'éthique divine qui suscite l'éthique humaine dans l'événement d'une rencontre.

Mais avant d'aller plus loin sur cette lecture du premier et du second récit de la Genèse, il convient de discuter ce choix de Barth de relier ainsi les notions de création et d'alliance. Cette approche qu'il propose en écho à celle de l'exégète Gerhard von Rad⁶² constitue une manière nouvelle d'appréhender la création telle qu'elle se révèle dans l'Écriture⁶³. Dès 1957, Henri

⁵⁸ « *Im Mythos versteht ja der Mensch, dass er und seine Welt im letzten Grunde, in ihrer Identität mit jenem Einen und Ganzen gerade keine Geschichte, keinen Schöpfer und keinen Herrn haben, sondern auch im Geheimnis ihres Werdens in sich selbst bewegt sind und ruhen.* » KD III/1, § 41, p. 93= D III/1, p. 91. Cette définition du mythe sera essentielle lorsque, au sujet de la différence sexuée, Barth évoquera le traditionnel mythe des androgynes et qu'il présentera la pensée de Simone de Beauvoir à ce sujet comme « l'invention d'un nouveau mythe ». KD III/4, § 54, p. 180=D III/4*, p. 167.

⁵⁹ KD III/1, § 41, p. 94= D III/1, p. 91.

⁶⁰ KD III/1, § 41, p. 95= D III/1, p. 92.

⁶¹ KD III/1, § 41, p. 102= D III/1, p. 99.

⁶² En 1936, cet exégète luthérien allemand a publié un article dont la thèse principale était que « dans la croyance authentiquement yahviste, la doctrine de la création n'a jamais atteint la stature d'une doctrine pertinente et indépendante. Nous l'avons trouvée invariablement liée voire subordonnée, à des considérations sotériologiques ». Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien testament. 1 Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. E. de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 136.

⁶³ Pour Santiago Sanz, une théologienne catholique espagnole ayant réalisé sa thèse sur ce thème, le rapprochement des notions de création et d'alliance a son origine d'une part dans la pensée biblique de l'exégète luthérien allemand, Gerhard von Rad déployée vers 1936 et d'autre part, dans la théologie de Barth. Santiago SANZ, *Création et alliance dans la théologie contemporaine. Une synthèse des principales clés d'interprétation*, Université pontificale de la Sainte-Croix, Rome, 2017, p. 9-22.

Bouillard soulignait les limites mais aussi l'originalité de cette articulation. Il reconnaissait que, dans le contexte du début du siècle où le dogme théologique de la création est confronté aux données scientifiques modernes, Barth a eu « le mérite d'attirer vivement l'attention sur le fait que dans la Bible, la création se présente en rapport avec l'alliance et dans le Nouveau Testament, en rapport avec le Christ »⁶⁴. Dans le même sens, Hans Urs von Balthasar précise les risques d'un tel rapprochement en se demandant si la distinction entre nature et grâce, et entre création et salut est suffisamment marquée⁶⁵. Dans ce souci d'articuler création et alliance, nous reconnaissons le refus barthien d'une théologie à double entrée, évoquée dans le premier chapitre. La théologie ne peut prétendre traiter sur le même pied d'égalité le livre de la nature, qui présenterait un certain ordre de création accessible à la raison naturelle et le livre de la grâce, qui relève, lui, de la seule révélation⁶⁶. Sans aborder trop précisément les longs débats sur ce thème qui ont marqué la théologie du XX^e siècle, entre catholiques et protestants mais aussi au sein de la théologie protestante elle-même⁶⁷, il est intéressant de repérer dans le cadre de cette recherche certains enjeux pour la théologie morale catholique de cette articulation entre création et alliance⁶⁸. Comme le montre Henri Bouillard, certains théologiens reprochent à cette approche barthienne de ne pas accorder de consistance propre à la création, en présentant la nature créée comme « un simple apprêt » à la grâce ; ils l'accusent de raviver une forme de « platonisme » ou de « docétisme » de la création sans chercher à la définir pour elle-même⁶⁹. Si, comme le reconnaît Bouillard, « ce jugement est sans doute trop sévère⁷⁰ », il permet de rappeler la ligne de crête, choisie par l'auteur de la *Dogmatique*, en vue d'une articulation théologique équilibrée entre le point de vue de Dieu et le point de vue de l'Homme. Barth souligne ainsi le risque, en particulier dans la théologie naturelle catholique, de porter ombrage à la primauté de la Parole de Dieu en neutralisant « l'inouïe

⁶⁴ Henri BOUILLARD, *Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 165 et 194.

⁶⁵ Dans la célèbre œuvre de Balthasar sur Barth, nous retenons en particulier le onzième chapitre consacré à « la forme plénière de l'analogie ». Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa Théologie*, Paris, Cerf, (1976¹) 2008, p. 179-254.

⁶⁶ « On peut être interpellé par la défiance barthienne d'une théologie "en partie double" qui prétendrait traiter sur pied d'égalité le livre de la grâce et le livre de la nature. » Benoît BOURGINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 144.

⁶⁷ Cf Pierre GISEL, *Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire de la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 78s et p. 230

⁶⁸ « Le rapport entre les catégories de création et d'alliance est une question qui occupe la théologie depuis le milieu du XX^e siècle et qui est devenue un de ses thèmes caractéristiques. La question n'est pas nouvelle, puisqu'elle fait référence à des thèmes classiques de la théologie tels que le rapport création-salut et celui entre naturel et surnaturel. Sa nouveauté découle du fait qu'il y a désormais un désir de partir d'une perspective plus profondément enracinée dans l'Écriture Sainte, c'est-à-dire de concepts véritablement bibliques. » Santiago SANZ, *Création et alliance*, p. 7.

⁶⁹ Henri Bouillard cite en particulier la critique de Regin Prenter. Regin PRENTER, *Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths*, in *Theologische Zeitschrift*, t. II (1946), p. 168-176. Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 193-194.

⁷⁰ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 197.

du Dieu qui vient à l'Homme »⁷¹. C'est pour se situer entre ces deux tendances, qu'il cherche, à la lumière de l'unité différenciée de l'agir trinitaire, à penser la dialectique entre création et alliance comme entre nature et grâce, sans résoudre pour autant la tension entre ces réalités différentes.

Pour Hans Urs von Balthasar, le théologien de Bâle invite à reconnaître qu'il est théologiquement impossible de séparer ce qui est de l'ordre de la nature de ce qui est de l'ordre de la révélation, mais en même temps qu'il n'est pas possible non plus de se limiter à une déduction de la nature humaine à partir de l'histoire de l'alliance⁷². La doctrine barthienne de la création s'articule avec l'alliance sans exclure pour autant une nette distinction entre ce qui relève de la création, et donc de l'ordre de la nature, et ce qui relève de la réconciliation (et de la rédemption)⁷³. Cette dialectique qui conduit sa lecture des deux premiers chapitres de la Genèse, ne signifie donc pas que la création est la cause de la réconciliation mais elle fonde une légitime corrélation sous le mode de la liberté, divine et humaine, entre la création et le salut. Pour Balthasar, cette doctrine se conçoit dans un intervalle entre ces deux impossibilités en affirmant une relative autonomie de l'ordre de la nature mais à l'intérieur de l'ordre de la grâce⁷⁴. La révélation « présuppose » la création mais elle se présente aussi, dans l'incarnation et la rédemption, comme une œuvre de Dieu « inconcevablement nouvelle » qui dépasse l'ordre de la nature⁷⁵. La création établit le terrain, le cadre de l'alliance, mais ce qui les relie n'est en aucun cas un lien de causalité puisque la réconciliation et la rédemption sont, comme la création, des actes de liberté de Dieu dans ses trois manières d'être. La nature humaine créée doit donc être appréhendée comme « le théâtre de la grâce » et la grâce comme « le mystère, le sens caché de la nature » ; c'est en étant référée au-delà d'elle-même, que la nature reçoit dans l'histoire gracieuse de la révélation une « profondeur de perspective » nouvelle⁷⁶. Ainsi se révèle dès la création le partenariat fondateur de Dieu avec la

⁷¹ « Selon Barth, on ne peut ici servir deux maîtres car l'histoire de la théologie montre qu'en réalité seul le livre de la nature sera bientôt suivi dictant sa loi au livre de la grâce et rejetant en option la connaissance de Jésus-Christ. » Benoît BOURGINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 144.

⁷² Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p.189.

⁷³ « Können wir das Herrsein Gottes hier mit dem Herrsein Gottes dort nicht verwechseln, nicht direkt identifizieren, darum müssen wir dort (im Blick auf die Schöpfung) von einer ersten, hier (im Blick auf die Versöhnung) von einer zweiten Seinsweise Gottes reden. So gewiss wir sagen müssen: die Versöhnung bzw. die Offenbarung ist nicht die Schöpfung oder eine Fortsetzung der Schöpfung, sondern über die Schöpfung hinaus ein unbegreiflich neues Werk Gottes, so gewiss müssen wir sagen: der Sohn ist nicht der Vater, sondern der eine Gott ist hier – in diesem Werk – nicht ohne den Vater, aber nun eben der Sohn oder das Wort des Vaters. » KD I/1, § 11, p. 431-432= D I/1**, p. 106-107.

⁷⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p.188.

⁷⁵ Balthasar souligne dans ce contexte le recours de Barth au concept de présupposé [*Voraussetzung*] « au sens que la position véritable et originaire de Dieu dans l'acte de se poser, présuppose quelque chose d'autre ». Ainsi s'articulent création et alliance autour de ce « concept unitaire de présupposé [qui] contient en lui une dualité d'ordres qui seule rend possible son unité ». Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 187 et 189.

⁷⁶ « Die Gnade ist gerade das Geheimnis, gerade der uns verborgene Sinn der Natur, und wenn die Gnade sich offenbart, dann hört zwar die Natur nicht auf – wie sollte sie aufhören, da Gott nicht aufhört, ihr Schöpfer zu sein? »

créature humaine, et c'est sur lui que Barth choisit d'honorer l'éthique de l'Homme libre devant Dieu, en réponse à cette liberté divine révélée dans l'histoire. Dans son ouvrage sur *l'être image de Dieu et le stewardship de l'humain dans la création*, le théologien Douglas John Hall reconnaît que ce lien, établi avec justesse par Barth entre création et alliance, met en valeur le caractère relationnel de l'ensemble de la révélation biblique et donc de l'éthique qui en découle. « Tout cela dévoile ce qui semble être le dynamisme naturel de Dieu en faveur d'une relationalité toujours plus actualisée : "Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple" »⁷⁷. C'est dans ce sens, comme le rappelle John Webster, qu'il convient de lire le témoignage biblique concernant la création. Il présuppose et prépare toute l'histoire du salut qui lui succède jusque dans sa destination eschatologique et c'est en cela qu'il suscite le questionnement éthique en vue d'une libre participation concrète de la créature humaine à cette histoire d'alliance dont Dieu à l'initiative⁷⁸.

2.1.3 Une analogia relationis trinitaire révélée dès la création.

Cette articulation entre « l'histoire » de la création et l'histoire de l'alliance permet de lire les récits de création comme révélant l'événement relationnel trinitaire qui la précède. C'est à travers une « correspondance [*Entsprechung*] » entre la réalité trinitaire du Créateur et les réalités créées, que ces récits révèlent le lien entre création et alliance. L'action divine de création possède une « analogie véritable » au sein de la vie interne de Dieu lui-même⁷⁹. Le « mystère de nature historique de la création » se situe dans le fait « que Dieu ait voulu et établi, en dehors de sa propre réalité, une correspondance de ce qui forme, en tant qu'acte constitutif de son être divin, le mystère de sa propre existence et de sa propre essence »⁸⁰. Telle est l'analogie instituée par l'acte créateur entre Dieu et les réalités créées, et en particulier entre Dieu et l'Homme. Ainsi définie comme une correspondance d'actes, cette analogie révèle l'éthique divine comme un acte trinitaire ad-intra et ad-extra qui suscite en réponse une éthique humaine. Le lien précédemment rappelé entre la Trinité économique et la Trinité immanente permet de reconnaître cette correspondance en actes dans les

– da ist aber inmitten der Natur mehr als Natur, da wird die Natur selber zum Schauplatz der Gnade, da wird die Gnade als die Herrschaft über die Natur und also in ihrer Freiheit ihr gegenüber sichtbar. » KD II/1, § 31, p. 572= D II/1**, p. 262. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p.189-190.

⁷⁷ Douglas John HALL, *Être image de Dieu le stewardship de l'humain dans la création*, trad. L.Vaillancourt, (Cogitatio Fidei 213), Paris, Cerf, 1998, p. 194.

⁷⁸ Cf. John WEBSTER, *Outstanding Christian thinkers: Barth*, London, Continuum International Publishing Group, 2000, p. 94-112.

⁷⁹ « Schöpfung bezeichnet im Unterschied zu aller uns bekannten Begründung und Verursachung die göttliche Aktion, die nur in der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, die also nur im inneren Leben Gottes selbst, nicht aber im Leben der Kreatur eine wirkliche Analogie, einen echten Vergleichspunkt hat. » KD III/1, § 40, p. 13= D III/1, p. 13.

⁸⁰ « Dass Gott ausserhalb seiner eigenen Wirklichkeit eine Entsprechung dessen wollte und vollbrachte, was als der konstitutive Akt seines Gottseins das Geheimnis seiner eigenen Existenz und seines eigenen Wesens bildet, das ist das historische Geheimnis der Schöpfung. » KD III/1, § 40, p. 13= D III/1, p. 13.

corrélations entre les trois manières d'être de Dieu en lui-même et leurs actions respectives dans la création comme première œuvre de l'alliance⁸¹. Pour Barth, c'est d'abord en tant que Père, qui s'engendre lui-même en son Fils et qui, avec le Fils, est de toute éternité sa propre origine dans le Saint-Esprit, que Dieu est Créateur. Il inaugure l'histoire de l'alliance en se manifestant comme le Seigneur, souverain de tout ce qui est et existe autrement que lui⁸². Le Fils engendré, qui se révélera en Jésus-Christ, Verbe fait chair, est la Parole créatrice, prononcée et entendue de toute éternité ; la communion entre le Père et le Fils correspond « d'une manière toute autre mais non pas dissemblable », à celle entre le Créateur et sa créature humaine⁸³. Cette correspondance en actes qui se définit comme une correspondance de relations est alors véritablement rendue possible par le fait que se réalise déjà dans la création, la mission rédemptrice du Fils comme volonté éternelle de Dieu d'aimer l'humanité en s'abaissant pour elle⁸⁴. Enfin, c'est dans la manière d'être de l'Esprit que cette correspondance entre les œuvres créées et le mystère trinitaire s'affirme le plus profondément et le plus clairement⁸⁵. Les rapports d'origine entre le Père et le Fils impliquent des relations asymétriques qui constituent, pour Barth, le principe de distinction dans l'être-même du Dieu unique. Au cœur de cette différenciation originelle, l'Esprit est, avec le Père qui engendre et le Fils qui est engendré, cette communion et cette auto-communication « s'opérant et subsistant entre eux de toute éternité »⁸⁶. En révélant, dès l'œuvre créatrice, cette unité et cet accord relationnels qui existent et subsistent dans la diversité du Père et du Fils, l'Esprit saint permet à la créature d'exister en coexistant avec Dieu malgré leur radicale différence. L'Esprit participe à cette analogie créatrice en garantissant et en fondant à l'avance la promesse divine de réconciliation et de rédemption. Cette correspondance originelle entre ce Dieu de l'alliance et la création comme histoire, offre à l'auteur de la *Dogmatique* la clef de lecture des deux premiers chapitres du livre de la Genèse⁸⁷.

⁸¹ KD I/1, § 12, p. 503= D I/1**, p. 169.

⁸² KD III/1, § 41, p. 52= D III/1, p. 51.

⁸³ « *Es findet also die ewige Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn oder zwischen Gott und seinem Wort jene Entsprechung (ganz anderer, aber doch nicht unähnlicher Art) in der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Geschöpf.* » KD III/1, § 41, p. 53= D III/1, p. 52.

⁸⁴ « *Der Blick Gottes auf diesen seinen Sohn, den Menschensohn, das Wort im Fleische, ist der echte Realgrund der Schöpfung: kraft keiner anderen Notwendigkeit gewiss als der seiner Liebe, aber kraft der Notwendigkeit, in der er die Welt (Joh. 3, 16) so: in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes lieben wollte und von Ewigkeit her schon liebte.* » KD III/1, § 41, p. 54= D III/1, p. 53.

⁸⁵ « *Man kann insofern wohl sagen, dass eben im Heiligen Geist das Geheimnis des trinitarischen Wesens Gottes am tiefsten, aber auch am klarsten wird. Ist er doch zugleich in Gott selbst das Verborgenste und in der Beziehung Gottes zum Menschen die große, helle, unwidersprechliche Offenbarung der Einheit und der Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes.* » KD III/1, § 41, p. 59-60= D III/1, p. 58.

⁸⁶ KD III/1, § 41, p. 59= D III/1, p. 58.

⁸⁷ L'alliance porte ainsi « le sens théologique de la création ». Jean-Yves LACOSTE, *Notes sur le temps*, p. 87.

Le premier récit présente la création comme le « fondement externe de l'alliance [*Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes*] »⁸⁸. Il révèle que les réalités sont créées pour l'alliance, en décrivant le cadre matériel, l'espace et le temps propices à l'histoire d'alliance qui suivra⁸⁹. Les différentes œuvres créées jour après jour concrétisent la volonté éternelle de Dieu de se tourner vers elles, de répondre d'elles, de prendre soin d'elles⁹⁰. Leur origine comme leur destination, leur être comme leur existence, se situent entièrement dans ce que le Créateur veut pour elles. Elles sont en cela, « la condition *sine qua non* [*Voraussetzung*] » de la réalisation de l'alliance⁹¹. Les créatures, décrites dans le premier chapitre de la Genèse, apparaissent radicalement différentes de Dieu sans pour autant lui être étrangères. Elles doivent être considérées comme un « acheminement vers l'alliance [*der Weg zum Bunde*] »⁹². Par volonté divine, toutes les réalités créées occupent une position déterminée et ordonnée qui leur permet d'être et d'exister, différemment mais ensemble, pour l'alliance. En résumant ces réalités créées comme le « ciel et la terre », le premier article du *Credo* rappelle, pour Barth, cette relation différenciée qui caractérise leur création comme fondement externe de l'alliance. Vis-à-vis du Créateur, il y a le ciel et il y a la terre, mais il y a aussi, ensemble, le ciel et la terre. Cette affirmation de foi invite à considérer à la fois la différence et la relation des créatures avec leur Créateur mais aussi la relation différenciée des créatures entre elles. Le théologien de Bâle souligne l'unité ordonnée voulue par le Créateur dans la coexistence du ciel et de la terre comme réalités créées différentes tout en reconnaissant que la différenciation entre les créatures est relative en regard de la radicale différence qui les sépare de Dieu⁹³. Or, dans le fil de la pensée de Barth, dès qu'il est question de l'ensemble des réalités créées, c'est de l'humain dont il est question car c'est justement en lui « que le ciel et la terre sont juxtaposés dans l'ordre voulu par le Créateur »⁹⁴. Placé par Dieu entre ciel et terre ou plutôt, « sur la terre et sous le ciel », l'humain est et existe entre ces deux réalités créées différentes, qui, vis-à-vis de Dieu, ne font qu'une⁹⁵. En lien étroit avec la correspondance trinitaire, cette

⁸⁸ KD III/1, § 41, p. 197-258= D III/1, p. 188-227.

⁸⁹ KD III/1, § 41, p. 107= D III/1, p. 104.

⁹⁰ KD III/1, § 41, p. 103= D III/1, p. 101.

⁹¹ Au fil de ce passage, Fernand Ryser traduit ce terme de *Voraussetzung* par présupposition. KD III/1, § 41, p. 105= D III/1, p. 102.

⁹² KD III/1, § 41, p. 106= D III/1, p. 104.

⁹³ « *Er ist innerhalb des Ganzen die obere, die äußerlich und innerlich ausgezeichnete Kreatur. Die Erde ihrerseits ist nicht ohne Gott; sie ist aber auch nicht ohne den Himmel; sie ist unter ihm, und so nimmt dann auch sie teil an seiner Auszeichnung, so hat sie aber auch ihre eigene, im Verhältnis zu Gott gewiss nicht mindere, gerade von Gott her freilich eine durch ihr innerkreatürliches Verhältnis zum Himmel bestimmte und geordnete Würde. Himmel und Erde in dieser ihrer Verschiedenheit bilden ein Ganzes. Sie sind darin eins, dass sie nicht Gott, sondern von Gott verschieden und nun doch beide von Gott gewollt und gesetzt sind. Und so sind sie das Ganze der von Gott verschiedenen Wirklichkeit.* » KD III/1, § 40, p. 18= D III/1, p. 18.

⁹⁴ KD III/1, § 40, p. 1= D III/1, p. 18.

⁹⁵ KD III/1, § 40, p. 18= D III/1, p. 18.

élection divine, éternelle et gratuite de la créature humaine reçoit sa raison d'être fondamentale dans le Logos. C'est, en vue de l'incarnation de ce dernier que furent créés « le ciel, la terre, et en leur sein l'humanité »⁹⁶. Dans la lecture barthienne du septénaire, le temps, le ciel, la terre et les végétaux, les luminaires, les créatures vivantes et les animaux du sol, sont créés en vue de l'humain et de sa destination à l'alliance avec son Créateur⁹⁷. « Habitant de la demeure créée et aménagée par Dieu », l'humain est « la créature par excellence »⁹⁸. En manifestant la volonté de Dieu de « voir exister un témoin » de son œuvre, la création de ce partenaire privilégié termine cette première œuvre du Dieu de l'alliance. Si, pour Barth, Dieu reste Créateur et ne cessera de créer, ce sera toujours pour conserver, confirmer ou renouveler son acte créateur en vue de l'alliance⁹⁹. Cependant, si l'œuvre créatrice se termine avec la création de l'humain, et en particulier celle de l'homme et de la femme, l'humanité ne se révèle pas pour autant comme un but en elle-même. En distinguant la fin de la création le sixième jour, de son achèvement le septième jour, le récit met en valeur le repos de Dieu. Il installe une distance entre l'activité créatrice de Dieu dans l'histoire et le début de l'activité humaine nécessaire à l'accomplissement de cette destination¹⁰⁰. C'est dans cette distance mise en valeur par l'idée d'analogie que s'inaugure, pour Barth, l'éthique humaine. En soulignant ce jour du repos de Dieu, et de l'Homme à sa suite, l'auteur de la *Dogmatique* rappelle que la créature humaine est invitée à entrer dans l'éthique en contemplant d'abord la transcendance du Créateur et la bonté de son œuvre.

En écho à ce premier récit de création, le second éclaire ce même rapport entre création et alliance mais sous un angle différent¹⁰¹. Le premier récit, par sa perspective architecturale englobant l'ensemble du cosmos et orientée vers la création de l'humain, déploie, nous l'avons vu, une approche de l'extérieur. Le second récit considère, lui, la création de l'intérieur en révélant que son fondement interne est l'alliance entre la créature et le Créateur¹⁰². Bien que plus éloigné des récits traditionnels de création, ce second récit décrit bien, aussi, pour Barth, l'histoire de la

⁹⁶ « *Er [Der Sohn] ist der, um deswillen Gott den Menschen von Ewigkeit her geliebt und um deswillen er des Menschen Existenz und Wesen als dieses Geschöpf, auf der Erde, unter dem Himmel, gewollt und als Schöpfer in die Wirklichkeit gesetzt hat.* » KD III/1, § 40, p. 19= D III/1, p. 18-19.

⁹⁷ KD III/1, § 41, p. 150-203= D III/1, p. 144-194.

⁹⁸ KD III/1, § 41, p. 203= D III/1, p. 194.

⁹⁹ KD III/1, § 41, p. 204= D III/1, p. 194.

¹⁰⁰ KD III/1, § 41, p. 240 = D III/1, p. 227.

¹⁰¹ « *Es ist derselbe Gegenstand, mit dem wir uns nochmals zu beschäftigen haben. Wir benennen ihn nochmals so, wie wir ihn bis jetzt benannt haben: Gottes Schöpfung als Voraussetzung der äußerlich auf ihr beruhenden, weil technisch durch sie ermöglichten und äußerlich, zeitlich, auf sie folgenden. ihre Geschichte innerlich fortsetzenden Geschichte des Verkehrs zwischen Gott und Mensch – die Schöpfung als Weg und Mittel zum Bunde. [...]. Es ist aber so, dass derselbe Gegenstand auch noch eine andere Seite hat, dass er auch von dieser Seite und also noch einmal ganz anders zu sehen ist und gesehen sein will.* » KD III/1, § 41, p. 259= D III/1, p. 244.

¹⁰² « *Der Bund als innerer Grund der Schöpfung. [...] Es ist gewissermaßen eine Schöpfungsgeschichte von innen, mit der wir es Gen. 2, 4b-25 zu tun bekommen.* » KD III/1, § 41, p. 263= D III/1, p. 248.

création¹⁰³. Racontant en particulier celle de l'humain en plusieurs étapes, il met en scène le fait que l'humanité n'existe ni par accident, ni par hasard. Il révèle que son existence a un sens, qu'elle est là en vertu de la nécessité de « l'amour dans lequel Dieu veut et établit un autre être, afin d'être pour lui »¹⁰⁴. En vertu de la réalité divine trinitaire, la créature humaine apparaît dans ce récit comme la révélation de la gloire divine jusque-là cachée en Dieu. Cette révélation se déploie sous la forme d'une histoire, et donc dans une proximité encore plus palpable avec l'histoire de l'alliance qui lui fait suite et donc de l'enjeu éthique qu'elle implique¹⁰⁵. Dans l'acte créateur, ainsi raconté, se révèle, pour Barth, le « libre amour qui caractérise l'être de Dieu lui-même : le Père dans le Fils, et le Fils dans le Père, par l'Esprit saint »¹⁰⁶. Le récit met en scène cet amour divin créateur selon lequel Dieu a décidé de toute éternité d'entrer, en son Fils, en communion avec l'humain. Jésus-Christ n'est plus ici uniquement le terme de la création mais il en est aussi le commencement. Ainsi, pour l'auteur de la *Dogmatique*, ce récit ne fait plus apparaître la création comme une présupposition, une prophétie de l'alliance mais plutôt comme sa préfiguration, son anticipation ; elle devient un signe unique de l'alliance, un « sacrement authentique »¹⁰⁷. Cette histoire originelle met en place « en tant qu'histoire de l'être de la créature à ses débuts, tous les éléments qui se rencontreront et s'associeront ensuite » dans l'histoire de l'alliance¹⁰⁸. Le lien imposé par le récit lui-même avec l'histoire de la chute, s'inscrit dans cette approche temporelle¹⁰⁹. Étroitement reliés dans un unique récit, les deuxième et troisième chapitres du livre de la Genèse révèlent, pour Barth, sous une forme volontairement historique, que l'alliance entre Dieu et les humains « devient événement dès l'instant où l'Homme [*Mensch*] créé par Dieu, lui désobéit et doit alors supporter

¹⁰³ Par sa forme, le premier récit s'apparente plus que le second à un récit de création. La forme narrative de ce second récit le rapproche davantage de l'histoire de l'alliance ultérieure. Mais Barth insiste sur le fait que ce sont bien deux récits de création avec deux approches complémentaires, puisqu'ils exposent uniquement l'action Divine créatrice qui est radicalement inaccessible à l'Homme. KD III/1, § 41, p. 259-260 = D III/1, p. 244-245.

¹⁰⁴ KD III/1, § 41, p. 260 = D III/1, p. 246.

¹⁰⁵ « Und das Erste, was hier vor allem Inhaltlichen zu beachten ist, ist dies, dass wir es – maßgebend für alle folgenden Stücke dieser Sage – mit einem neuen Gottesnamen zu tun bekommen. Der Gott, dessen Tun als Schöpfer jetzt beschrieben werden soll, ist von vornherein Jahve-Elohim: der Gott, der Israel seinen Namen offenbart, der unter diesem Namen Israel erwählt und berufen und als sein Herr mit ihm gehandelt hat. So nahe sind wir hier der nach Vollendung der Schöpfung beginnenden Bundesgeschichte, dass Gott schon in der Schöpfungsgeschichte diesen Namen tragen muss. » KD III/1, § 41, p. 265 = D III/1, p. 250.

¹⁰⁶ KD III/1, § 41, p. 260 = D III/1, p. 246.

¹⁰⁷ « Nicht wie die Schöpfung den Bund verheißt, ankündigt, weissagt, sondern wie sie ihn, ohne mit ihm identisch zu sein, selber schon vorbildet und insofern vorwegnimmt – nicht wie sie ihn vorbereitet, sondern wie sie, indem sie das tut, selber schon ein einziges Bundeszeichen, ein wahres Sakrament ist – nicht Jesus Christus als Ziel, sondern Jesus Christus als der Anfang (gerade weil er das Ziel ist, auch als Anfang!) der Schöpfung – das ist es, was jetzt in den Vordergrund gerückt wird und besonders bedacht und zu Ehren gebracht sein will. » KD III/1, § 41, p. 262-263 = D III/1, p. 248.

¹⁰⁸ KD III/1, § 41, p. 262 = D III/1, p. 247.

¹⁰⁹ KD III/1, § 41, p. 264 = D III/1, p. 249.

les conséquences de sa désobéissance »¹¹⁰. En juxtaposant dans une cohérence narrative, l'alliance fidèle de Dieu, fondement interne de la création, et la désobéissance humaine originelle, à partir de laquelle devra se déployer l'éthique humaine, ce second récit présente la situation de la création comme la trame de l'histoire de l'alliance. Il décrit « le mur sur lequel se détachent l'ombre et la lumière » en révélant dans quel contexte « voulu et ordonné par Dieu », auront lieu les actes d'obéissance et de désobéissance de la créature humaine¹¹¹. En mettant l'accent sur la condition dans laquelle se trouve l'humain dans l'histoire, l'auteur de la *Dogmatique* respecte la distinction qui pouvait, nous l'avons vu, sembler effacée par sa dialectique entre création et alliance, entre l'ordre de la nature et celui de la grâce.

Avant d'entrer, avec Barth, dans une lecture précise des deux passages du livre de la Genèse concernant la création de l'humain, homme et femme, il nous semble important de considérer le nouvel aspect de l'analogie révélé à l'occasion de cette entrée dans le mystère de la création comme première des œuvres de Dieu trinitaire. En effet, même si Barth ne propose à aucun moment un traité synthétique de l'analogie, la question de l'usage de ce concept en théologie, et en particulier en théologie protestante¹¹², est un thème qui revient régulièrement et qui se développe implicitement au fil des différentes doctrines de la *Dogmatique*¹¹³. Dans les deux premiers volumes, nous l'avons vu, Barth légitime l'usage théologique de ce concept du fait de sa présence dans l'épître aux Romains, mais il le définit comme une *analogia fidei* en opposition à une certaine compréhension catholique de l'*analogia entis*¹¹⁴. Il est alors significatif de constater que, dans ce

¹¹⁰ KD III/1, § 41, p. 264= D III/1, p. 249.

¹¹¹ « Sie beschreibt, selber in Form von Geschichte, die Situation, die den Hintergrund jenes Ereignisses bildet: die Wand, von der sich der Schatten und das Licht jenes Ereignisses – wirklich beides! – abheben, den Rahmen, in welchem sich jenes Ereignis abspielen wird. Sie beschreibt die Schöpfung als Zeichen und Zeugnis des Geschehens, das auf sie folgen wird. Insofern nimmt sie es voraus, ist sie sein Vorbild. Sie sagt natürlich nicht, dass der Mensch gegen Gott sündigen und dass Gott dem Menschen auch so Treue halten müssen wird. Sie stellt die Freiheit, in der in dieser folgenden Geschichte von beiden Seiten gehandelt werden wird, nicht in Frage. Sie beschreibt aber das von Gott als dem Schöpfer alles dessen, was ist, gewollte und geordnete Verhältnis, in welchem nachher von beiden Seiten gehandelt werden wird. » KD III/1, § 41, p. 265= D III/1, p. 250.

¹¹² Ce terme d'abord mathématique puis philosophique a été principalement déployé en théologie catholique à la suite de Thomas d'Aquin dans le sens de l'*analogia entis*. En ce qui concerne la théologie protestante, il a été abordé par le théologien luthérien Quenstedt au XVII^e mais il ne réapparaît ensuite qu'au XX^e à travers cette *analogia relationis* évoquée par Dietrich Bonhoeffer et développée par Barth puis par son disciple Eberhard Jüngel. Cf Olivier BOULNOIS, « Analogie » dans Jean-Yves LACOSTE (Dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 49-52. Philibert SECRETAN, *L'analogie*, p. 79-88.

¹¹³ « Since Barth has not developed any systematic treatise on the doctrine of analogy, what I hope to say in this paper is rather implicit in his Church Dogmatics, especially the volumes I/1, II/1, III/2, IV/1 and IV/3. » Lee JUNG YOUNG, « Karl Barth's use of Analogy in his Church Dogmatics », in *Scottish Journal of Theology*, 22 n°2, June 1969, p. 129.

¹¹⁴ Comme le souligne Philibert Secretan, « Barth n'a hésité à lancer contre l'*analogia relationis* les foudres que l'on sait, quitte à revenir par la suite à des sentiments moins abruptes. Pour le théologien de Bâle, il ne saurait pas plus y avoir de théologie naturelle – c'est ainsi qu'il comprend l'analogie de l'être – que de foi philosophique (K. Jaspers) ; la "foi seule" le conduira à une reformulation hardie de l'analogie ». La réponse catholique à K. Barth, en particulier grâce à Hans Urs von Balthasar permet de considérer que « l'*analogia entis* conserve sa validité lorsqu'il s'agit de

troisième volume, Barth ne se réfère plus à cette *analogia fidei* mais évoque une correspondance de relations qu'il définit comme une *analogia relationis* à partir du récit de la création de l'humain à l'image et à la ressemblance de Dieu¹¹⁵. Comme l'analogie de foi, cette analogie de relation, révélée dans le cadre de la création, a Dieu pour seule origine, mais elle vient en dévoiler un nouvel aspect en fondant cette origine sur l'événement relationnel trinitaire révélé dans l'acte créateur. Comme le souligne Benoît Bourguine, l'événement créateur semble venir confirmer, pour Barth, la nécessité d'appréhender l'analogie comme une *analogia trinitatis* qui en cela se distingue résolument de toute une *analogia entis*¹¹⁶. En étant définie comme une correspondance d'actes dont Dieu est l'origine, cette analogie vient prolonger et préciser concrètement l'*analogia fidei* ; et en cela, elle confirme le lien théologique, présenté dans les prolégomènes, entre dogmatique et éthique. Dans ce sens, il nous semble possible de considérer, à la suite de Lee Jung Young, que l'*analogia fidei* relève davantage d'une présupposition épistémologique et que l'*analogia relationis*, révélée par l'acte créateur et accomplie dans l'événement christologique, se réfère, elle, à une présupposition ontologique (à condition de bien se référer à l'ontologie barthienne qui se distingue d'une ontologie métaphysique classique)¹¹⁷.

La lecture conjointe des deux récits de création en lien avec l'histoire de l'alliance permet de préciser cette analogie, même si, par respect pour la Parole de Dieu toujours nouvelle qui s'y révèle, il convient de rappeler la mise en garde de Barth contre toute tentative de faire violence à ces deux récits en les abordant comme « un tout organique »¹¹⁸. Sur cette ligne de crête, il est malgré tout possible de repérer dans la lecture barthienne de ces deux récits des clefs pour appréhender cette analogie de relation et l'éthique qui en découle¹¹⁹. La création décrite par le premier récit semble nous inviter à considérer ce qui, dans l'analogie instituée, se révèle comme une réalité de fait, alors que celle décrite par le second récit nous invite davantage à considérer cette analogie à travers une histoire. Nous l'avons vu, le septénaire décrit le cadre « matériel »

penser, dans l'*analogia fidei* la différence radicale de nature ou d'être entre l'homme et Dieu ». Philibert SECRETAN, *L'analogie*, p. 83-84.

¹¹⁵ KD III/1, § 41, p. 219-220-226= D III/1, p. 208-209-214.

¹¹⁶ « À l'*analogia entis*, il faut préférer l'*analogia trinitatis* pour rendre compte de l'événement singulier de la création. » Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 142.

¹¹⁷ Lee JUNG YOUNG, « Karl Barth's use of Analogy in his Church », p. 129. Voir par exemple à ce sujet : Bruce MAC CORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, et « *Grace and being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology* », in John Webster (éd.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 92-110.

¹¹⁸ KD III/1, § 41, p. 260= D III/1, p. 245.

¹¹⁹ Cette prise en compte, au sujet de l'analogie instituée par l'acte créateur, d'une distinction possible chez Barth entre ce que révèlent le premier et le second récit est très personnelle. Nous n'avons pas trouvé d'articles ou de livres évoquant cette possible approche différenciée des deux récits et Henri Bouillard affirme même à ce sujet que « les deux aspects que l'auteur distingue se mêlent en réalité dans l'explication de l'un et de l'autre récit ». Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 189.

établi par Dieu dans un espace et un temps créés pour accueillir sa grâce. Les réalités qui s'y révèlent jour après jours se présentent comme des réalités conformes « à un plan soigneusement étudié et parfaitement clair »¹²⁰. Instituée, de fait, par l'acte créateur, la nature de ces réalités et en particulier celle de l'être humain se présente définitivement comme une œuvre de Dieu destinée à l'alliance. Tel est, pour Barth, le premier aspect de l'analogie et donc de la définition ontologique de la créature humaine qu'elle implique. Ce premier aspect est alors, à nos yeux, complété par le second récit qui révèle l'alliance comme fondement interne de la création. La forme narrative choisie par le rédacteur pour décrire avec précision la création de l'être humain met d'emblée en valeur l'histoire de la créature humaine à la lumière de l'événement relationnel trinitaire et de sa révélation. Ainsi, pour Benoît Bourguine, cette lecture barthienne souligne le fait que dans son acte créateur « Dieu ne fait pas l'Homme en un instant et d'un seul coup » puisqu'il permet aussi à la créature humaine d'accéder progressivement à elle-même¹²¹. Ce second récit, qui présente la création de l'intérieur révèle que l'être humain « n'est pas constitué tout fait, clef en main » mais que, par volonté du Créateur, il devient aussi « ce qu'il est dans le temps »¹²². En se déployant dans une histoire, la succession des événements selon la logique narrative choisie par le rédacteur devient, pour Barth, signifiante en elle-même. Elle présente l'aspect historique, et donc éthique, de l'analogie instituée par l'acte créateur qui participe de la définition ontologique de l'être humain comme « être dans la rencontre ». Au cœur de cette réalité historique évoquée dès la création se révèle la condition de l'Homme à la fois créé et pécheur mais se révèle aussi, pour Barth, la promesse de la réconciliation dans l'événement christologique. Comme le reconnaît Jean-Yves Lacoste, c'est ce qui permet à l'auteur de la *Dogmatique* d'affirmer que le Christ est la « clef du mystère de la création » puisque l'alliance « n'est pas une réalité christologique anonyme » mais « préliminaire » qui permet de soutenir la dialectique entre création et alliance¹²³. Dans son ouvrage sur le temps, Jean-Yves Lacoste fait écho à la définition barthienne du temps « réel » qui fonde l'enjeu d'une éthique humaine, en définissant « la création comme horizon herméneutique de toute christologie du temps »¹²⁴. Pour lui, l'auteur de la *Dogmatique* nous apprend « comment la christologie, sous forme de théologie de l'alliance, préexiste dans la création »¹²⁵. C'est dans cette perspective que les deux chapitres suivants, consacrés à l'anthropologie christologique et à

¹²⁰ KD III/1, § 41, p. 107= D III/1, p. 104.

¹²¹ Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 146.

¹²² Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 146.

¹²³ Jean-Yves LACOSTE, *Notes sur le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 86.

¹²⁴ Il s'agit de reconnaître « par avance les mesures christologiques de son savoir : l'illusion de qui voudrait penser la théorie de la création indépendamment de la christologie ne peut être le lot d'une pensée pour laquelle le dernier mot de Dieu est concrètement le premier transmis et compris ». Jean-Yves LACOSTE, *Notes sur le temps*, p. 86.

¹²⁵ Jean-Yves LACOSTE, *Notes sur le temps*, p. 86.

l'éthique humaine comme œuvre de l'Esprit, permettront de déployer dans le cadre de l'histoire de l'alliance cette analogie de relation que ces récits de création révèlent comme définitivement instituée entre Dieu et l'Homme. Mais pour l'instant, il s'agit de nous mettre à l'écoute des deux récits décrivant la création de l'homme et de la femme, afin de préciser, selon notre hypothèse, ce qu'ils révèlent, pour Barth, de cette analogie instituée par l'acte créateur entre Dieu trinitaire et la créature humaine.

2.2 Deux récits de création de l'homme et de la femme en lien avec l'alliance.

Après cette approche générale des récits de création, nous pouvons donc entrer dans une lecture plus précise des passages décrivant la création de l'humain en tant qu'homme ou en tant que femme. En cohérence avec la méthode exposée précédemment, cette étape a le souci d'accorder une primauté aux textes bibliques du livre de la Genèse tels qu'ils se donnent, pour revenir, dans la dernière partie de ce chapitre, à leur unité dogmatique à travers l'analogie qu'ils révèlent. Dans un premier temps, c'est donc l'œuvre du sixième jour décrite dans le premier récit de création qui retiendra notre attention par son interprétation relationnelle originale de l'*imago Dei*¹²⁶. Selon Barth, ce récit révèle que c'est en tant qu'homme ou femme que l'humain est créé, de fait, à l'image et à la ressemblance de Dieu trinitaire. Dans un second temps, nous poursuivrons cette lecture barthienne avec le second passage consacré à « l'achèvement de la création de l'humain, dans le fait qu'homme et femme sont associés »¹²⁷. Après le premier récit qui révèle la création, et donc celle de l'homme et de la femme, comme fondement externe de l'alliance, le second récit vient révéler que l'alliance est le fondement interne de cette création. En présentant cette alliance fondatrice à travers la description des faits et gestes de Dieu dans une histoire, ce récit révèle aussi l'accueil et la réponse historique de l'homme et de la femme par rapport à ce vis-à-vis créé et ce jusque dans leur désobéissance.

¹²⁶ KD III/1, § 41, p. 197-258= D III/1, p. 188-227.

¹²⁷ « *Die Vollendung der Erschaffung des Menschen dadurch, dass dem Mann die Frau zugesellt wird.* » KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309. Lecture des versets 18 à 25 du second chapitre de la Genèse. KD III/1, § 41, p. 329-377= D III/1, p. 309-356.

2.2.1 La création de l'homme et de la femme en vis-à-vis, fondement externe de l'alliance (Gn 1).

« ²⁶Dieu [’ēlōhîm] dit : " Faisons l’homme [hā’ādām] à notre image, selon notre ressemblance et qu’il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre !" ²⁷Dieu créa l’homme [hā’ādām] à son image, à l’image de Dieu [’ēlōhîm] il le [’ōtô] créa ; mâle [zākār] et femelle [ûneqēbâ] il les [’ōtām] créa. ²⁸Dieu les bénit et Dieu leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre !" ¹²⁸ ».

Par sa lecture de ces deux versets, l’auteur de la *Dogmatique*, en écho au travail de Charlotte von Kirschbaum¹²⁹, participe à la longue tradition théologique autour de l’*imago Dei* en proposant une lecture relationnelle originale qui, en lien avec l’alliance, relie la création de l’humain à l’image de Dieu et sa création comme homme et femme en vis-à-vis. Afin d’appréhender avec justesse cette interprétation barthienne de l’image de Dieu, cette lecture du premier récit de création, se déploiera en deux temps. Le premier présentera cette interprétation relationnelle de l’*imago Dei* qui se distingue de l’interprétation fonctionnelle, plus traditionnelle, en se fondant sur l’événement relationnel trinitaire de Dieu en lui-même. Dans un second temps, nous examinerons plus précisément le lien établi par Barth entre cette interprétation relationnelle de la création de l’humain à l’image de Dieu et sa création comme homme et femme.

2.2.1.1 Une interprétation relationnelle de l’*imago Dei*.

L’interprétation barthienne de l’*imago Dei* se fonde sur plusieurs termes significatifs qui révèlent en particulier qui est ce Dieu créateur et quelle est son action¹³⁰. C’est dans ce sens que l’auteur de la *Dogmatique* commence en soulignant l’impératif pluriel, « Faisons l’Homme [*Lasset uns Menschen machen*] », qui donne à ce passage une « solennité inhabituelle »¹³¹. Dieu, ne dit pas comme pour les œuvres précédentes, « "Que soit !" ou "Que la terre produise !" », ou " Que foisonnent !" ou " Que volent !" »¹³². Mais par cette introduction nouvelle qui est plus « qu’une simple solennité de forme et d’expression », Dieu s’implique, en personne et en acte, dans

¹²⁸ Genèse 1, 26-28. Dans le cadre de cette thèse, sauf indication différente, les citations bibliques sont issues de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB). Entre crochet, se trouvent certains termes hébreux qui nous paraissent importants pour l’interprétation de Barth et pour les exégètes contemporains convoqués dans cette recherche.

¹²⁹ Charlotte von KIRSCHBAUM, *Découverte de la femme*, p. 13.

¹³⁰ Dans sa lecture de ce passage de la *Dogmatique*, Nathan Mac Donald souligne que pour lire le premier récit de la création, Barth s’appuie sur des mots et des expressions-clés qui révèlent les réalités créées comme fondement externe de l’alliance. Ils sont donnés comme des repères fondateurs pour l’histoire de l’alliance qui va suivre. Nathan MAC DONALD, « The *Imago Dei*: Reading Genesis 1:26-28 and Old Testament Scholarship with Karl Barth », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 10 Number 3, July 2008, p. 312-313.

¹³¹ KD III/1, § 41, p. 204= D III/1, p. 194.

¹³² KD III/1, § 41, p. 204= D III/1, p. 194.

la création de l'humain¹³³ ; c'est sa personne même que le récit révèle comme plurielle puisqu'il n'est pas question, pour Barth, de voir dans ce pluriel la consultation par Dieu « d'un entourage céleste » ou de l'Homme lui-même¹³⁴. « Faisons l'Homme » manifeste un « entretien de Dieu avec lui-même [*Ein Gespräch Gottes mit sich selbst*] », « un appel à une unanimité intra-divine d'intention et de décision [*Aufruf zu einer innergöttlichen Einmütigkeit der Absicht und Entschliebung*] »¹³⁵. Comme pour les Pères de « l'ancienne Église », ce recours à la première personne du pluriel fait écho, pour Barth, à la doctrine trinitaire, même si le récit en lui-même ne le précise pas¹³⁶. Il révèle l'existence d'un « vis-à-vis [*Gegenüber*] », d'une confrontation au sens littéral¹³⁷, en Dieu lui-même qui est aussi en même temps une communion, une communauté [*Gemeinschaft*], d'être et d'action. Seul ce vis-à-vis trinitaire peut créer dans l'espace et le temps, un vis-à-vis qui, en dehors de lui, soit à son « image [*Urbild*] » et à sa « ressemblance [*Vorbild*] »¹³⁸. C'est en cela que cette dernière œuvre du Créateur se présente comme « quelque chose de tout à fait nouveau, de libre, de gratuit, en relation avec l'être et la vie de Dieu » qui « loin de nier, de trahir ou d'abandonner » la divinité du Créateur, vient au contraire la révéler. Cette « non-solitude de Dieu [*die Nicht-Einsamkeit Gottes*] » a certes présidé à toute la création, mais en devenant visible à ce moment précis, elle manifeste l'œuvre de Dieu dans cette analogie particulière instituée entre la Trinité créatrice et l'être humain¹³⁹. Créé à l'image de ce « nous » divin, l'être humain se présente comme l'unique « second vis-à-vis de Dieu [*Zweites Gott Gegenüber*] »¹⁴⁰. Il reçoit « sa raison d'être légitime » et sa « possibilité d'exister » de ce « modèle [*Urbild*] » trinitaire auquel il « correspond [*entspricht*] »¹⁴¹. En situant l'image du côté de Dieu et de son œuvre, et non comme une propriété de l'Homme, Barth récuse la distinction traditionnelle entre image et ressemblance ; Dieu seul, par sa forme de vie trinitaire et sa volonté créatrice, révèle la réalité de son partenaire humain créé pour l'alliance avec lui¹⁴². L'être humain ne peut en aucun cas être propriétaire de l'image de Dieu selon laquelle il est créé, et sa ressemblance avec Dieu ne

¹³³ Barth souligne, en citant des théologiens et exégètes comme Calvin, Gunkel et von Rad, que « l'emploi de ce pluriel insolite est lié à l'importance particulière de la création de l'humain ». KD III/1, § 41, p. 215= D III/1, p. 204.

¹³⁴ Barth se distingue dans ce sens des travaux de F Delitzsch et de B Jacob. KD III/1, § 41, p. 215= D III/1, p. 205.

¹³⁵ KD III/1, § 41, p. 204= D III/1, p. 194- 195.

¹³⁶ KD III/1, § 41, p. 215= D III/1, p. 205.

¹³⁷ Barth se réfère de façon récurrente au terme de « *ein Gegenüber* » au sujet de la création de la dualité de l'homme et de la femme. Il est le plus souvent traduit comme « un vis-à-vis ». Mais Fernand Ryser le traduit aussi parfois plus littéralement, comme ici, par le terme de « confrontation » qui exprime bien la différence en jeu dans ce vis-à-vis. KD III/1, § 41, p. 204-205= D III/1, p. 195.

¹³⁸ KD III/1, § 41, p. 205= D III/1, p. 196.

¹³⁹ KD III/1, § 41, p. 204= D III/1, p. 195.

¹⁴⁰ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 196-197.

¹⁴¹ KD III/1, § 41, p. 205= D III/1, p. 196.

¹⁴² Dans le prolongement des Réformateurs et surtout de Calvin, Barth ne reprend pas la traditionnelle distinction entre image et ressemblance déployée en particulier par Irénée de Lyon et Thomas d'Aquin.

relève pas d'une responsabilité humaine. Lorsque le récit précise la création de l'Homme « selon la ressemblance [*Vorbild*] » de Dieu, il souligne simplement à nouveau, pour Barth, que c'est en tant qu'œuvre de Dieu que l'Homme est créé à son image¹⁴³. Image et ressemblance doivent être considérées comme un don de Dieu trinitaire à la créature humaine. Elles expriment sa liberté et sa volonté de « créer en l'Homme [*Mensch*] un être correspondant à son propre être »¹⁴⁴. L'interprétation relationnelle de l'*imago Dei* se fonde, pour Barth, sur cette réalité relationnelle de Dieu trinitaire en vis-à-vis, en lui-même et avec l'être humain.

Cependant si la créature humaine se révèle créée à l'image de Dieu en vis-à-vis avec lui, elle l'est aussi en étant créée « pour le vis-à-vis avec son semblable avec sa nature propre et authentiquement différente » puisque c'est lors de sa création comme homme et femme qu'elle se révèle créée à l'image de Dieu trinitaire¹⁴⁵. L'auteur de la *Dogmatique* relie ainsi étroitement dans ce récit, la création de l'humain, homme et femme, et sa création en vis-à-vis [*Gegenüber*] avec son semblable [*Seinesgleichen*]. Afin de bien percevoir, dans le cadre de cette recherche, les enjeux anthropologiques et éthiques de cette lecture de l'*imago Dei*, il est intéressant de nous arrêter sur cet aspect général de la création de l'humain comme vis-à-vis d'un autre être humain avant de considérer la spécificité du vis-à-vis homme-femme. Barth affirme en effet que c'est dans ce double vis-à-vis, avec Dieu et avec son semblable, que l'humain est créé à l'image du vis-à-vis trinitaire. Ce sont en particulier les travaux de Wilhelm Vischer¹⁴⁶ et surtout ceux de Dietrich Bonhoeffer¹⁴⁷ qui lui ont permis de souligner cet aspect de façon décisive. Pour Vischer, le premier récit, comme tous les récits bibliques qui lui font suite, ne s'intéresse pas à « l'Homme [*Mensch*] *in abstracto* mais à l'Homme [*Mensch*] comme partenaire de l'histoire de l'alliance »¹⁴⁸. Or c'est sa création en vis-à-vis qui rend possible l'alliance et permet de la définir comme une « différenciation [*Unterschiedenheit*] » et « une relation [*Beziehung*] » entre Dieu et l'être humain au sein d'un rapport historique particulier¹⁴⁹. Dietrich Bonhoeffer permet alors sur ce point précis de l'*imago Dei* « d'avancer encore davantage dans l'exacte compréhension du texte » en prenant au sérieux la notion de vis-à-vis qui se « concrétise dans une différenciation et une relation libres », entre « un

¹⁴³ KD III/1, § 41, p. 222= D III/1, p. 210.

¹⁴⁴ KD III/1, § 41, p. 222= D III/1, p. 210.

¹⁴⁵ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 199.

¹⁴⁶ Barth cite Wilhelm VISCHER, *Das Christus-zeugnis des A.T.*, vol. I, 1934, p.59s. KD III/1, § 41, p. 218= D III/1, p. 207.

¹⁴⁷ Dietrich BONHOEFFER, *Création et chute, exégèse théologique de Genèse 1 à 3*, Bayard, Paris, (1933¹) 1999, p. 50-58.

¹⁴⁸ KD III/1, § 41, p. 218= D III/1, p. 207.

¹⁴⁹ KD III/1, § 41, p. 218= D III/1, p. 207.

être humain et un autre être humain »¹⁵⁰. Barth souligne que l'image de Dieu se situe pour Bonhoeffer « dans le fait très simple de devoir vivre "l'un en face de l'autre, l'un avec l'autre, l'un pour l'autre" » comme homme et femme¹⁵¹. Pour l'auteur de *Création et chute*, la liberté humaine est définie à l'image de la liberté créatrice de Dieu ; elle n'est ni une qualité, ni une activité en soi, elle est la liberté d'être en vis-à-vis avec son semblable, comme avec le Dieu de l'alliance¹⁵². Ainsi « l'Homme [*Mensch*] est pour l'Homme [*Mensch*] ce que Dieu est pour lui, en sorte que l'*analogia relationis*, sens de cette ressemblance, ne saurait être confondue avec quelque *analogia entis* »¹⁵³.

Pour Barth comme pour Bonhoeffer, c'est bien dans ce libre vis-à-vis existentiel que se situe la ressemblance avec Dieu et il est intéressant de préciser deux conséquences générales de cette interprétation relationnelle de *l'Imago Dei*. La première concerne le fait que ce vis-à-vis se situe entre les créatures humaines. Par son fondement trinitaire ainsi révélé, il se distingue de tous les autres vis-à-vis que l'être humain peut avoir avec les réalités créées « en dehors et à côté de lui ». Les relations de l'être humain avec ces dernières sont des relations de « juxtaposition [*Nebeneinander*] » ou « d'association [*Miteinander*] », alors que celles avec son semblable sont des relations de « confrontation [*Gegeneinander*] » et de « réciprocité [*Füreinander*] » à l'image de celles entre le Père et le Fils dans l'Esprit¹⁵⁴. Par analogie avec le vis-à-vis « je-tu » en Dieu lui-même, le vis-à-vis entre les humains se définit dans une histoire relationnelle entre deux partenaires à la fois semblables et différents¹⁵⁵. C'est ainsi, que dès la création, l'Homme est le seul à être créé à l'image de Dieu dans ce vis-à-vis avec Dieu et avec son semblable, en particulier de

¹⁵⁰ KD III/1, § 41, p. 219= D III/1, p. 208.

¹⁵¹ « *In dem einfach geschehenden, einfach sich ereignenden "Gegenüber-, Miteinander-, Aufeinander angewiesen-sein" des Menschen als Mann und Frau.* » KD III/1, § 41, p. 219= D III/1, p. 206.

¹⁵² L'interprétation de ces versets proposée par Dietrich Bonhoeffer au sein de son ouvrage, *Création et chute*, est ici très éclairante. Bonhoeffer est le premier à évoquer dans ce contexte de la création de l'humain, mâle et femelle à l'image de Dieu, une *analogia relationis* sur laquelle Barth va lui-même fonder sa réflexion. La liberté, qui constitue le fil conducteur de ce passage n'est, en aucun cas pour Bonhoeffer, une propriété humaine « qui s'appuierait sur la substance ou qui serait individualiste ». « La liberté, c'est une relation et rien d'autre. Et même une relation entre deux partenaires. Être libre, c'est être libre pour l'autre ». De même que Dieu n'est pas libre pour lui-même, mais pour l'humain, l'humain n'est pas libre pour lui-même mais pour Dieu et pour l'autre être humain. Ainsi « l'être humain n'est pas seul, il est en dualité, et son état de créature consiste précisément dans le fait qu'il est orienté vers l'autre ». Dietrich BONHOEFFER, *Création et chute*, p. 52-54.

¹⁵³ Il s'agit de la première référence au sein de la Dogmatique à cette notion latine d'*analogia relationis* que Barth emprunte donc à Dietrich Bonhoeffer. KD III/1, § 41, p. 219= D III/1, p. 208. Barth reprend à son compte et déploie cette distinction instituée par Bonhoeffer, dans ce contexte de la création de l'être humain homme et femme à l'image de Dieu entre *analogia entis* et *analogia relationis*. « La ressemblance, l'*analogia* de l'être humain avec Dieu, n'est pas une *analogia entis*, mais une *analogia relationis* [...] qui est la relation que Dieu lui-même institue et elle n'est *analogia* que dans cette relation instituée par Dieu. La relation d'une créature à une autre créature est une relation instituée par Dieu, car elle consiste en liberté et la liberté vient de Dieu. » Dietrich BONHOEFFER, *Création et chute*, p. 54.

¹⁵⁴ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 196-197.

¹⁵⁵ Barth déploie ici sa réflexion grâce à certains outils de la philosophie personnaliste. Le vis-à-vis du « je » et du « tu », de Martin Buber lui permet ainsi de décrire à la fois la forme de vie divine et la forme de vie humaine. KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 196.

l'autre sexe¹⁵⁶. La seconde conséquence se situe en regard des interprétations traditionnelles de l'*imago Dei*. Ces dernières déterminent l'image de Dieu en considérant l'être humain seul, à partir de ce qu'il est ou fait, dans des qualités, des attributs ou des comportements humains particuliers. Or, pour Barth, seul le vis-à-vis créé, avec Dieu et au sein de l'humanité, détermine, à partir de la réalité trinitaire du Créateur, l'image de Dieu en l'Homme¹⁵⁷. Dans le prolongement des Réformateurs, Barth refuse ainsi toute approche substantialiste de l'image de Dieu¹⁵⁸. Pour lui, cette interprétation, qui a pris des formes différentes au fil des siècles, ne prête attention au texte biblique que d'après une certaine vision de l'Homme et en particulier de l'Homme seul¹⁵⁹. On ne peut de ce fait « opter pour l'une ou l'autre qu'en fonction de son anthropologie personnelle et non pas en fonction de normes exégétiques »¹⁶⁰. Or, pour lui, d'après le texte biblique, la ressemblance avec Dieu ne se situe jamais en considérant « *in abstracto* » l'Homme isolé. Elle n'est ni au niveau de l'âme, ni au niveau du corps ni dans la capacité humaine de procréer¹⁶¹. Elle ne se situe pas non plus dans la vocation de l'Homme à dominer l'ensemble des réalités créées qui n'est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, qu'une conséquence de la création de l'humain à l'image de Dieu. En considérant l'être humain dans sa relation à Dieu, cette interprétation fonctionnelle se rapproche du texte biblique, mais elle ne prend pas suffisamment en compte le vis-à-vis de l'humain avec son semblable, et en particulier le vis-à-vis entre homme et femme à l'image du vis-à-vis trinitaire.

2.2.1.2 Image de Dieu et humanité, homme-femme.

Pour Barth, "Il les créa homme et femme [*als Mann und Frau*]" vient signifier que c'est précisément ainsi que l'Homme est créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu trinitaire¹⁶².

¹⁵⁶ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 197.

¹⁵⁷ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 197.

¹⁵⁸ Daniel K. Miller souligne cet héritage luthérien qui conduit Barth à placer l'*imago Dei* du côté de la relationalité plutôt que de la substance. Daniel K. MILLER, « Responsible Relationship: *imago Dei* and Moral distinction between Humans and Other Animals », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 13 Number 3 July 2011, p. 328.

¹⁵⁹ Barth évoque rapidement différents auteurs au fil de la tradition chrétienne. Il commence par les Pères de l'Église comme Ambroise, Athanase et Augustin. Il cite ensuite Luther, Herder et Hegel puis Biedermann, Lipsius, Dorner, Seeberg et Troeltsch et conclut de façon identique pour tous, en regrettant l'approche anthropologique préalable à la lecture du texte biblique pour lui-même. KD III/1, § 41, p. 216-217= D III/1, p. 206.

¹⁶⁰ KD III/1, § 41, p. 217= D III/1, p. 206. Bien que, nous le verrons, l'exégète Phyllis Bird soit très critique sur l'interprétation barthienne de ce passage du premier chapitre de la Genèse, elle reconnaît cependant la pertinence de cette analyse barthienne. Elle souligne « l'effort louable » de l'auteur de la *Dogmatique* pour « fonder la théologie sur l'exégèse informée par les études bibliques contemporaines ». Phyllis A. BIRD, « "Male and Female He created them" », p. 132.

¹⁶¹ Barth répond sur ce point à Gunkel en affirmant que « l'activité créatrice de Dieu et l'acte de procréation d'Adam sont deux choses différentes et la ressemblance d'Adam avec Dieu n'est pas comparable avec celle de Seth avec Adam ». KD III/1, § 41, p. 217= D III/1, p. 206.

¹⁶² KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 197.

Selon le récit, la ressemblance de « l'humain [*Mensch*]¹⁶³ », homme et femme, avec Dieu, réside dans le fait que, par création, l'humanité se définit par cette existence de l'un et de l'autre, de « l'un en face de l'autre et [de] l'un pour l'autre »¹⁶⁴. La créature humaine apparaît à la fois une et duelle et c'est en cela qu'elle est créée à l'image de l'être et de l'existence de Dieu qui est un et trine. C'est véritablement, pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette différence et cette relation entre « un être humain et un autre être humain » qui se révèlent dans ce « vis-à-vis [*Gegenüber*] » et cette « appartenance mutuelle [*Zusammengehörigkeit*] de l'homme et de la femme » ; et c'est ce qui, pour le récit biblique, définit l'essence de l'être humain et donc sa ressemblance avec Dieu¹⁶⁵. Faisant écho ici à la réalité trinitaire du Créateur, Barth réaffirme qu'il est vain de chercher l'image de Dieu en dehors de ce vis-à-vis entre homme et femme. « L'essence de l'être humain, sous la forme de la coexistence des individus distincts que sont l'homme et la femme » s'y révèle comme une répétition [*Wiederholung*] « dans un être créé et donc d'une manière différente » de ce que le Dieu unique est en lui-même¹⁶⁶ ; c'est ce qui rend chaque être humain capable, selon la volonté de Dieu, « d'entrer en rapport avec lui [et] de se lier à lui en dépit de la distance qui sépare la créature du Créateur »¹⁶⁷. Dans ce premier récit qui inaugure toute l'Écriture, Barth affirme que, à ce moment précis de la création de l'humain, l'acte créateur de l'homme et de la femme, institue bien une *analogia relationis* entre Dieu et l'humanité. C'est cette analogie comme œuvre de Dieu trinitaire, sur laquelle nous reviendrons, qui le conduit à attester que la nature humaine ne se révèle pas comme une nouvelle nature mais comme une « communion [ou une communauté] de nature [*natürliche Gemeinschaft*] » avec celle de Dieu lui-même¹⁶⁸.

Par cette affirmation, Barth reconnaît qu'il est étonnant que cette communion de nature entre l'humanité et la divinité se manifeste, non pas dans ce qui distingue l'humain de l'animal mais dans cette « différenciation sexuée [*geschlechtliche Differenzierung*] » qu'ils ont en commun¹⁶⁹. C'est

¹⁶³ Dans ce verset vingt-sept du premier chapitre de la Genèse, Barth considère que le terme *hā'ādām* désigne l'humanité en général et il le traduit systématiquement par *Mensch*.

¹⁶⁴ KD III/1, § 41, p. 219= D III/1, p. 208.

¹⁶⁵ KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

¹⁶⁶ « *Das Wesen des Menschen in der Gestalt der Koexistenz der verschiedenen Individuen des Mannes und der Frau eine geschöpfliche und darum andersartige Wiederholung dessen darstellt, dass der eine Gott in sich selber nicht nur Ich, sondern Ich und Du ist.* » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

¹⁶⁷ « *So will und schafft er den Menschen zu seinem Partner, so als verhandlungsfähig und bündnisfähig für ihn: trotz des Abstandes und in dem ganzen Abstand, in dem der Mensch als Geschöpf von ihm, dem Schöpfer, verschieden und geschieden ist.* » KD III/1, § 41, p. 207= D III/1, p. 198.

¹⁶⁸ KD III/1, § 41, p. 208= D III/1, p. 198.

¹⁶⁹ Dans ce contexte, et dans le cadre de notre recherche, nous avons choisi de traduire *geschlechtliche Differenzierung* par « différenciation sexuée » et non comme Fernand Ryser par « différenciation sexuelle ». Comme le montre par exemple Garry Deddo, la profonde préoccupation de Barth, ce n'est pas uniquement la sexualité, au sens de relation sexuelle, mais c'est plus largement le fondement ontologique qu'implique en amont la différence entre l'homme et la femme, qui correspond pour Barth, dans le langage actuel, à la fois au sexe et au genre sans distinction et sans

ce qui explique « que l'exégèse ait toujours tenté d'éluder cette explication du texte par lui-même et qu'au lieu de se fonder sur elle, elle se soit lancée dans toutes les définitions les plus arbitraires de l'*imago Dei* »¹⁷⁰. Comme l'animal, l'humain se révèle pluriel par le fait qu'il est créé sexué mais cette réalité ne remet pas en cause sa singularité. Selon le récit, l'humain est effet la seule créature à être un « *ens sui generis* » puisqu'il est le seul de son espèce, en étant l'unique second vis-à-vis de Dieu, alors que les animaux sont créés selon une pluralité d'espèces. Ainsi la différence entre homme et femme se présente comme « la seule véritable différenciation d'Homme à Homme, de même que le rapport du "je" et du "tu" est aussi la seule vraie différenciation au sein de l'unique essence divine »¹⁷¹. Tout en apparentant l'être humain à l'animal, « le rapport de sexe à sexe [*das geschlechtliche Verhältnis*] » permet, par grâce, à « la dualité de l'homme et de la femme [*die Zweiheit von Mann und Frau*] » de refléter la nature divine¹⁷². Telle est, pour Barth, la dignité attribuée par création à la différence des sexes puisque, par « une grâce particulière et incompréhensible », Dieu établit une correspondance entre sa propre unité dans la différence et cette unité créée de l'homme et de la femme dans leurs différences¹⁷³. En étant « le seul principe réel de différenciation et de relation » de l'humain, la relation différenciée entre homme et femme apparaît comme « la forme la plus primitive et la plus concrète » de l'humain en vis-à-vis avec

séparation. Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations. Trinitarian Christological and Human: towards an Ethic of the Family*, New York, Lang, 2015, tome 1, p. 113.

¹⁷⁰ « Fand man es im Besonderen zu dürftig, zu banal, zu wenig tiefsinnig oder wohl gar moralisch bedenklich, dass das gottebenbildliche Wesen des Menschen so schlicht und geradezu in seiner Existenz als Mann und Frau bestehen solle? Aber wenn es nun einmal – und sogar zweimal fast definitionsmäßig – so dasteht, warum ließ man sich dann nicht zwingen, statt aller sonstigen Spekulation nun eben darüber nachzudenken und sich zunächst einmal zu vergewissern, ob denn gerade die Unterscheidung und Beziehung von Mann und Frau so belanglos oder gar anrüchig wirklich sein möchte, wie man anzunehmen offenbar geneigt war? » KD III/1, § 41, p. 219-220= D III/1, p. 208.

¹⁷¹ « Zwischen diesem Gott und dem ihm so entsprechenden Menschen findet nun aber [...] insofern ein in der ganzen belebten Schöpfung einzigartiges Verhältnis darin statt, dass es zwar, wie dort immer wieder betont wird, unter den Pflanzen und unter den Tieren des Wassers, der Luft und der Erde Gruppen und Arten gibt, nicht aber unter den Menschen: insofern also, als der Mensch allen anderen Lebewesen gegenüber darin ein *ens sui generis* ist, dass die auch bei ihm stattfindende Verschiedenheit der Geschlechter die einzige zwischen Mensch und Mensch reale Wesensverschiedenheit bildet: entsprechend dem, dass jenes Verhältnis von Ich und Du auch in dem einen göttlichen Wesen die einzige reale Unterscheidung ist. » KD III/1, § 41, p. 221= D III/1, p. 209.

¹⁷² KD III/1, § 41, p. 208= D III/1, p. 199. Comme évoqué dans une note précédente, ce terme [*das geschlechtliche Verhältnis*] fait référence, pour Barth, à la relation entre les sexes en générale qui englobe la question de la sexualité au sens de la relation sexuelle, de l'union corporelle mais ne se résume pas à elle. On retrouve chez Dietrich Bonhoeffer cette même interprétation des termes allemands utilisés et cette dernière est soulignée par son traducteur. Dietrich BONHOEFFER, *Création et chute*, p. 80. Par ailleurs, les exégètes, Phyllis Bird et Nathan Mac Donald, spécialistes de l'Ancien Testament, regrettent que Barth évoque ici la création de l'homme et de la femme alors que dans ces versets l'auteur biblique utilise lui les termes de mâle et femelle. Nous reviendrons sur ce point important lorsque nous présenterons ces travaux exégétiques plus contemporains dans le cinquième chapitre de cette recherche. Phyllis BIRD, « "Male and Female He created them" », p. 136; Nathan MAC DONALD, « The *Imago Dei* », p. 320.

¹⁷³ KD III/1, § 41, p. 210= D III/1, p. 200-201.

Dieu et avec les autres humains¹⁷⁴. Toutes les autres différences et relations humaines entre « les groupes, les espèces, les races, les peuples, etc... ne sauraient entrer en ligne de compte » puisque dans ce premier récit de telles distinctions ne sont pas mentionnées¹⁷⁵. Le vis-à-vis révélé lors de la création de l'homme et de la femme est « le caractère humain fondamental – non pas en soi – mais uniquement parce qu'il a plu à Dieu de faire de l'Homme, auquel il a donné cette forme de vie, une image et un témoin de sa propre vie divine »¹⁷⁶. Ce vis-à-vis homme-femme est « le paradigme » de toutes les relations de « confrontation [*Gegeneinander*] » et de « réciprocité [*Füreinander*] » de l'humain avec son semblable comme de l'humain avec Dieu¹⁷⁷. Tout le reste se rapporte à ce caractère effectif de la créature humaine qui lui donne, par grâce, autorité et puissance pour être fécond, remplir la terre et la dominer. C'est ainsi que, sans jamais devenir un but en soi, cette supériorité des créatures humaines et leur domination sur le reste de la création, se présentent, pour Barth, non pas comme une cause mais comme une conséquence de la ressemblance de l'humain, homme et femme, avec Dieu¹⁷⁸.

Cette création de l'homme et de la femme en vis-à-vis afin qu'ils « reproduisent la forme de vie divine à leur propre niveau » se présente donc comme un fait préalable, donné et garanti par la création¹⁷⁹. Mais, si, pour Barth, ce don définitif de Dieu n'est lié à aucun acte humain, il conditionne en revanche toute l'activité humaine à venir et c'est dans ce sens qu'homme et femme reçoivent une « bénédiction spéciale » pour les accompagner dans l'exercice de leur fécondité et de leur souveraineté. Pour que commence l'histoire humaine et que cette dernière soit bien une histoire d'alliance avec Dieu, homme et femme se révèlent dépendants de cette relation avec leur Créateur. Pour que, semblable à l'animal, l'humanité puisse se perpétuer dans de nouveaux individus et se multiplier, hommes et femmes doivent recevoir de Dieu la « permission [*Erlaubnis*] » et la « promesse [*Verheißung*] » contenues dans la bénédiction. Mais, pour Barth,

¹⁷⁴ « *Das ist die eigentümliche Würde, die dem Geschlechtsverhältnis hier zugeschrieben wird. Indem es rein geschöpfllich, indem es dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam ist, ist es als einziges reales Prinzip der Unterscheidung und Beziehung, als die Urgestalt, in der der Mensch Gott gegenübersteht und als die Urform alles Verkehrs von Mensch zu Mensch das Humane und damit auch das geschöpfliche Ebenbild Gottes.* » KD III/1, § 41, p. 209= D III/1, p. 199.

¹⁷⁵ « *Nach Gen. 1 zweifellos nur dies: dass eben die geschlechtliche Differenzierung die einzige ist, in welcher der Mensch geschaffen ist, dass eine Erschaffung und Existenz des Menschen in Gruppen und Arten, in Rassen, Völkern und dergl. nicht in Frage kommt: keine reale Unterscheidung und keine reale Beziehung als eben die von Mensch zu Mensch und in deren ursprünglichster und konkretester Gestalt diese Unterscheidung und Beziehung: vom Mann zur Frau, von der Frau zum Mann.* » KD III/1, § 41, p. 208= D III/1, p. 198.

¹⁷⁶ « *Das ist vielmehr das eigentlich und unterscheidend Menschliche des Menschen – nicht in sich, aber weil es Gott gefallen hat, den Menschen in dieser Lebensform zum Abbild und Nachbild, zum Zeugen seiner eigenen Lebensform zu machen.* » KD III/1, § 41, p. 210= D III/1, p. 200.

¹⁷⁷ KD III/1, § 41, p. 209= D III/1, p. 199.

¹⁷⁸ KD III/1, § 41, p. 218= D III/1, p. 207.

¹⁷⁹ KD III/1, § 41, p. 210= D III/1, p. 200.

cette bénédiction divine se révèle surtout indispensable lorsqu'ils exercent leur souveraineté. Dans ce cas, l'activité de la créature humaine se « rapproche dangereusement – dans ce qui la distingue justement de celle de l'animal – de l'activité créatrice de Dieu, et elle court le risque d'être à la fois suprêmement impie et totalement vaine »¹⁸⁰. Cette permission et cette promesse divine rappellent que, par nature, l'humanité, homme et femme, n'est « qu'une copie et non un original [*Abbildlichkeit und nicht Urbildlichkeit*] » et que c'est parce qu'elle est « une image et non un prototype [*Nachbildlichkeit und nicht Vorbildlichkeit*] » de la forme de vie divine qu'elle dépend de sa bénédiction¹⁸¹. De génération en génération, cette « Parole bienveillante » du Créateur va accompagner l'homme et la femme afin qu'ensemble ils confirment, dans leur histoire commune, la correspondance établie par création¹⁸². C'est par conséquent comme un don et une promesse, que le vis-à-vis révélé par la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu, constitue, pour Barth, le sommet des fondements externes de l'alliance. Le récit du repos de Dieu le septième jour vient confirmer cette dépendance du don à la grâce en soulignant cette subtile articulation, qui caractérise l'éthique théologique, entre un déjà-là de la création et un pas encore de l'histoire. C'est en se situant avant tout comme témoins de l'action de Dieu qui se révèle dans cette première des œuvres trinitaires, qu'homme et femme sont invités à entrer dans l'histoire de l'alliance avec Dieu et entre eux¹⁸³. Dans le troisième chapitre, centré sur l'anthropologie barthienne, nous verrons comment les Écritures vétéro- et néotestamentaires viennent confirmer et développer dans une histoire, cette première approche de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu ; mais en amont, il est précieux de constater que c'est précisément cette histoire d'alliance entre le Créateur et la créature humaine qui est inaugurée dans le second récit de création.

2.2.2 *L'alliance, fondement interne de la création de l'humain, homme et femme (Gn 2 et 3).*

« ¹⁸Le Seigneur Dieu dit : "il n'est pas bon pour l'homme [hā'ādām] d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée."¹⁹Le Seigneur Dieu modela du sol toute bête. [...] ²⁰l'homme[hā'ādām] désigna par leur nom tout bétail, tout oiseau du ciel et toute bête des champs, mais pour lui-même, l'homme [hā'ādām] ne trouva pas l'aide qui lui soit accordée.²¹Le Seigneur Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme [hā'ādām] qui s'endormit ; il prit l'une de ses côtes et referma la chair à sa place.²²Le Seigneur transforma la côte qu'il avait prise à l'homme [hā'ādām] en une femme [īššā^h] qu'il lui amena.²³L'homme [hā'ādām]

¹⁸⁰ KD III/1, § 41, p. 211= D III/1, p. 201. Il est intéressant de souligner qu'en distinguant ces deux types d'activités humaines, Barth n'accorde pas une place centrale à la fécondité humaine qui se rapproche pour lui de celle des animaux. Pour lui c'est surtout dans l'exercice de sa souveraineté que l'humain, homme et femme, se rapprochent le plus de l'activité souveraine de Dieu.

¹⁸¹ KD III/1, § 41, p. 212= D III/1, p. 202.

¹⁸² KD III/1, § 41, p. 212= D III/1, p. 202.

¹⁸³ KD III/1, § 41, p. 109 =D III/1, p. 105.

s'écria : "Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme [*'iššā^h*] car c'est de l'homme [*'iš*] qu'elle a été prise. »²⁴ Aussi l'homme [*'iš*] laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme [*'ištô*], et ils deviennent une seule chair.²⁵ Tous deux étaient nus, l'homme [*hā'ādām*] et sa femme [*'ištô*], sans se faire mutuellement honte. [...] ³⁶ La femme [*'iššā^h*] vit que l'arbre était bon à manger, séduisant à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance. Elle en prit un fruit dont elle mangea et en donna aussi à son mari qui était avec elle et il en mangea.⁷ Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes.⁸ Or ils entendirent la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin au souffle du jour. L'homme [*hā'ādām*] et la femme [*'ištô*] se cachèrent devant le Seigneur Dieu au milieu des arbres du jardin¹⁸⁴ ».

Poursuivant sa lecture, Barth montre que ce second récit coïncide parfaitement avec le premier en décrivant lui aussi la création de l'humain, comme homme et femme, mais il apporte une dimension nouvelle en la présentant comme une histoire. Ce récit commence par la création de l'humain seul, à partir de la terre et à son service mais sa création ne s'achève, pour Barth, qu'au moment où « homme [*Mann*] et femme sont associés »¹⁸⁵. Afin de présenter cette lecture barthienne du second récit révélant la création de l'homme et de la femme, il est précieux de distinguer deux étapes à partir de l'articulation évoquée précédemment entre histoire divine et histoire humaine. La première étape s'attache à la parole et aux gestes du Créateur et elle se caractérise, dans la lecture barthienne, par l'usage privilégié du terme *Mensch* évoquant la création de l'humanité en général. Dans le prolongement du premier récit, cette première étape demeure centrée sur Dieu qui constate qu'« il n'est pas bon que l'Homme [*Mensch*] soit seul » et qui crée la femme comme un « vis-à-vis [*Gegenüber*] » ; elle se termine lorsque Dieu amène la femme à l'Homme [*Mensch*] qui alors devient homme [*Mann*]¹⁸⁶. La seconde étape retrace ensuite la « première histoire » humaine décrite par ce récit et elle se caractérise, chez Barth, par l'usage privilégié du terme d'homme [*Mann*]. Dans cette étape, Dieu ne se présente plus comme l'acteur principal puisque le récit révèle l'histoire de l'accueil, en paroles et en actes, de cette œuvre divine par l'homme [*Mann*] et par la femme. La présentation distincte de ces deux étapes permet de souligner la pertinence, encore actuelle à nos yeux, de cette lecture barthienne du second récit de création ; mais elle permet aussi une approche critique de son interprétation de la différence entre l'homme et la femme en lien avec une question autour de la traduction du terme *hā'ādām*, par Homme [*Mensch*] ou par homme [*Mann*].

¹⁸⁴ Genèse 2, 18-25, puis Genèse 3, 6-8. (TOB)

¹⁸⁵ [Trad. personnelle]: « *Die Vollendung der Erschaffung des Menschen dadurch, dass dem Mann die Frau zugesellt wird.* » KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309.

¹⁸⁶ KD III/1, § 41, p. 331= D III/1*, p. 311. Cette traduction de la deuxième partie du verset dix-huit par le terme de *Gegenüber* occupe une fonction décisive. Il revient vingt-sept fois dans cette lecture barthienne de la création de la dualité de l'homme et de la femme dans le cadre de ce deuxième chapitre de la Genèse.

2.2.2.1 Le vis-à-vis homme-femme comme achèvement de l'humanité.

Alors que le premier récit était tendu vers la création finale de l'humain, homme et femme, à l'image de Dieu, ce second récit est construit dans son ensemble comme l'histoire de la première créature humaine. Or dans cette « histoire "pré-historique" [*praehistorische Geschichte*] » qui concerne l'humain en général, c'est-à-dire aussi bien la femme que l'homme, Dieu se révèle dans un premier temps comme l'acteur principal¹⁸⁷. C'est en cela que l'auteur de la *Dogmatique* reconnaît le choix du rédacteur de partir de sa propre histoire d'alliance pour évoquer, dans trois péripécies successives, l'œuvre de Dieu telle qu'elle a pu se passer à l'origine. Dans la première péripécie, l'humain apparaît dans son humilité en se révélant créé à partir de la terre et pour la terre¹⁸⁸. En écho au premier récit, il est clair, pour Barth, que c'est « l'humain en général, en tant qu'homme et femme » qui est « dans cet assemblage d'éléments détachés et tirés du sol, par lui-même sec et stérile »¹⁸⁹. Grâce « à un acte extrêmement direct, tout à fait personnel et spécial », cet humain est animé par le souffle de Dieu et c'est en devenant un être vivant qu'il se présente comme le destinataire de l'élection éternelle. La seconde péripécie vient préciser les implications de cette élection pour l'humain dans ce jardin où Dieu l'a placé¹⁹⁰. Mais c'est, pour Barth, avec la troisième péripécie, que cette alliance pré-historique atteint « son apogée et son terme [*seine Höhe und sein Ende*] », en présentant Dieu qui achève cette humanité par la création de « la dualité incomparable de l'homme et de la femme [*in der ungleichen Zweiheit von Mann und Frau*] »¹⁹¹. Ainsi se révèle la volonté de Dieu de « créer l'Homme dans cette forme fondamentale de sociabilité et de communion qui est l'essence humaine »¹⁹². Cette ultime étape de l'œuvre créatrice s'ouvre par une parole où Dieu prend le temps de s'adresser à lui-même pour reconnaître qu'« il n'est pas bon que l'Homme [*Mensch*] soit seul » et qu'il lui faut « un partenaire », « une aide semblable à lui », « qui lui soit son vis-à-vis »¹⁹³. Comme dans le premier récit, cette « sorte de pause de la divinité » signe, pour Barth, que « le point culminant » de l'ensemble est atteint et qu'il va être question « du moment décisif de l'acte créateur »¹⁹⁴. Cependant, avant de le décrire,

¹⁸⁷ KD III/1, § 41, p. 259= D III/1, p. 245.

¹⁸⁸ Versets 4b à 7 du chapitre deux de la Genèse. KD III/1, § 41, p. 265-283= D III/1, p. 250-266.

¹⁸⁹ KD III/1, § 41, p. 268= D III/1, p. 253.

¹⁹⁰ Versets 8 à 17. KD III/1, § 41, p. 283-329= D III/1, p. 266-309.

¹⁹¹ Versets 18 à 25. KD III/1, p. 329-377= D III/1, p. 309-356.

¹⁹² « *Das Alles bekommt nun doch erst damit Leben und Substanz, dass wir erfahren, wie Gott den Menschen erschuf in jener Grundform aller Geselligkeit und Gemeinschaft, die das Wesen des Menschlichen ist.* » KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 310.

¹⁹³ KD III/1, § 41, p. 330= D III/1, p. 310.

¹⁹⁴ « *Die Übereinstimmung mit 1, 26 ist nicht zu übersehen: unmittelbar vor dem Höhepunkt des Schöpfungsaktes – an beiden Orten nur an dieser Stelle! – gewissermaßen ein göttliches Innehalten, ein Wort von Gott selbst an sich selbst gerichtet. Die Wirkung ist dort wie hier dieselbe: der Hörer und Leser muss bemerken, dass die Spitze der Klimax*

Barth précise qu'il ne s'agit pas, comme pourrait le laisser entendre la forme narrative de ce second récit, de considérer la création de l'humain par étapes successives dans le temps. Cette approche impliquerait de penser la précédenance d'un humain asexué ou androgyne et donc d'une humanité *in abstracto*, ce que Barth refuse catégoriquement. Il s'agit plutôt de « dire dans le langage de la tradition, c'est-à-dire sous forme narrative », « qui est et ce qu'est cet humain tout entier [*der ganze Mensch*] » à travers ces différentes facettes progressivement révélées qui s'achèvent dans ce vis-à-vis entre homme et femme¹⁹⁵. Le récit révèle que c'est bien cet « humain tout entier », homme et femme, qui est formé et animé par Dieu, qui doit cultiver la terre et qui est placé en présence des deux arbres¹⁹⁶.

Après avoir été appréhendée selon le premier récit comme une réalité de fait, la création, et en particulier celle de l'homme et de la femme, se révèle maintenant comme une réalité historique d'alliance, en lien avec celle entre le Créateur et sa créature. C'est ainsi, pour Barth, que cette histoire de la création préfigure celle de l'alliance et qu'elle révèle que c'est l'homme et la femme ensemble, qui en seront « les héros problématiques »¹⁹⁷. En écho au premier récit, le dialogue introductif de Dieu avec lui-même¹⁹⁸ rappelle que c'est parce que Dieu n'est pas solitaire que l'humain, créé pour devenir son partenaire, ne peut pas, non plus, être seul. Cette destination de l'Homme à être l'allié de Dieu éclaire la volonté divine de lui créer un vis-à-vis [*Gegenüber*], c'est-à-dire « un être semblable à lui qui soit en même temps différent de lui »¹⁹⁹. L'auteur de la *Dogmatique* pense que seule cette similitude et cette différence qui caractérisent l'alliance, peuvent supprimer la solitude humaine. L'humain doit pouvoir « se reconnaître » dans ce vis-à-vis sans pour autant « ne reconnaître que soi-même » ; il a besoin, pour être une créature « bonne »,

erreicht ist, dass nun vom entscheidenden Moment des ganzen Schöpfungsaktes die Rede sein soll. » KD III/1, § 41, p. 330= D III/1, p. 310.

¹⁹⁵ Comme précédemment, lorsque Barth évoque cette dualité, il fait référence à la différence des sexes [*Geschlechtlichkeit*] dans son ensemble et pas uniquement à la sexualité. En traduisant parfois par « couple » cette dualité, Fernand Ryser ne rend pas suffisamment compte de cette interprétation englobante de la différence entre homme et femme. Et on retrouve cette lecture, à nos yeux, trop exclusivement centrée sur l'acte sexuel et sur le couple chez plusieurs lecteurs de Barth. Voir par exemple Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodiges*, p. 25.

¹⁹⁶ « Lorsqu'il est dit que l'Homme [*Mensch*] est tiré de la terre, puisqu'il est animé et est chargé de cultiver le sol, et qu'enfin il est installé dans le paradis, où il est confronté avec les deux arbres, il s'agit chaque fois de moments déterminés de l'être de l'Homme [*Mensch*] tout entier. » KD III/1, § 41, p. 330= D III/1, p. 310.

¹⁹⁷ KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309-310.

¹⁹⁸ Plus loin en annexe, Barth évoque le fait significatif que « la déclaration de Dieu : " je lui ferai une aide..." a été traduit dans la *Septante* par ποιήσωμεν et dans la vulgate par *faciamus*. De bonne heure déjà, le parallélisme avec Genèse 1,26 a été si fortement ressenti qu'on a cru devoir introduire ici également ce mystérieux pluriel ». KD III/1, § 41, p. 371= D III/1, p. 350.

¹⁹⁹ « *Gesucht ist ein Wesen, das dem Menschen gleich, aber auch von ihm verschieden sei.* » KD III/1, § 41, p. 331= D III/1, p. 311.

« d'un être qui soit pour lui un "tu" aussi vrai qu'il est un "je" »²⁰⁰. C'est dans cette perspective, en vue de son alliance avec Dieu, que la dernière facette révélée de la créature humaine est celle du vis-à-vis entre homme et femme. La nature humaine se révèle ainsi formellement préparée à la grâce en correspondant à la manière dont Dieu « entre en relation [*Gegenübertreten*] avec l'humain et agit en sa faveur »²⁰¹. Il est significatif, pour Barth, que grâce à la forme historique de ce second récit, l'œuvre du Créateur se déploie ensuite en plaçant l'humain créé devant « un choix et une décision » au sujet de ce vis-à-vis que Dieu a créé pour lui²⁰². Parce qu'à travers son œuvre de création, Dieu se révèle comme « celui qui aime dans la liberté », la créature humaine est invitée à reconnaître cet amour de Dieu dans la liberté qui constitue le fondement interne de sa création en choisissant dans son histoire d'aimer, elle aussi, librement. C'est précisément là que se situe, pour Barth, l'enjeu d'une éthique théologique pour l'homme et la femme « libres dans la communauté ». L'histoire tout entière de cette création se révèle tendue vers la première exclamation par laquelle l'Homme créé libre confirme qu'il reçoit de Dieu ce vis-à-vis comme un achèvement de sa création²⁰³. C'est ce qui conduit Barth à affirmer que, le fait que Dieu amène la femme à l'Homme « fait partie intégrante de l'acte de création »²⁰⁴. Nous reviendrons sur ce choix et cette décision humaine afin de poursuivre pour l'instant la contemplation de Dieu créant la femme à partir de l'Homme endormi²⁰⁵.

Pour l'auteur de la *Dogmatique*, ce second récit, en décrivant avec précision les faits et gestes du Créateur, met en évidence quatre points importants au sujet de la création de l'Homme puis de la femme. Afin de bien comprendre ces différents points, sur lesquels l'Homme aura à se situer librement, Barth souligne le caractère « audacieusement anthropomorphique [*kühn gewagten Anthropomorphismus*] » de la description biblique, et le risque sous-jacent de dissiper ainsi à travers une interprétation humaine le mystère de la création²⁰⁶. Cette précieuse remarque renvoie à

²⁰⁰ « *Damit der Mensch gut geschaffen sei, bedarf er eines Wesens, das ihm gleich, aber auch von ihm verschieden sei, in dem er sich selbst wiedererkennen, aber nun doch nicht nur sich selbst wiedererkennen sollte: eines Wesens, das für ihn Du ist, so gewiss er Ich ist und für das er selbst Du ist, so gewiss es selbst Ich ist. Eben in diesem Modus wird Gott selbst dem Menschen gegenübertreten, mit ihm verkehren, für ihn handeln.* » KD III/1, § 41, p. 331= D III/1, p. 311.

²⁰¹ KD III/1, § 41, p. 331= D III/1, p. 311.

²⁰² « *Das ganze Gewicht liegt vielmehr, wenn man den Zusammenhang beachtet, darauf, dass der Mensch von Gott vor eine Wahl und Entscheidung gestellt wurde, die er erkennend vollziehen und zu der er sich mit seinem Wort bekennen sollte. Er sollte seinen Partner, die "Hilfe, die ihm ein Gegenüber sei", nicht nur bekommen, sondern als solche entdecken und in Freiheit in Empfang nehmen.* » KD III/1, § 41, p. 333= D III/1, p. 313.

²⁰³ « *Die ganze Geschichte zielt auf diesen Ausruf des Menschen. In ihm und erst in ihm ist auch Gottes Schöpferwerk zu seinem Ziel gekommen.* » KD III/1, § 41, p. 332= D III/1, p. 312.

²⁰⁴ « *Auch dieses Zuführen ist also ein integrierendes Moment des ganzen hier beschriebenen Schöpfungsaktes.* » KD III/1, § 41, p. 341= D III/1, p. 320.

²⁰⁵ Gn 2, 21-22.

²⁰⁶ KD III/1, § 41, p. 339-340= D III/1, p. 319-320.

la tradition [*Sage*] selon laquelle se déploient, pour lui, les deux récits de création. En décrivant l'humain [*Mensch*] plongé dans un profond sommeil, le rédacteur de ce second récit signifie, pour Barth, qu'il est conscient de son ignorance face au mystère de son origine et de celle de l'autre sexe. Pourtant, à la lumière de sa propre histoire d'alliance avec Dieu et en contemplant a posteriori l'œuvre achevée, il cherche malgré tout, en écho aux récits des origines, des peuples qui l'entourent, à décrire à sa manière ce qui a pu se passer. Dans ce contexte, son principal souci est de présenter cette création non pas comme un processus naturel, mais comme une véritable action de Dieu. Il s'agit de révéler que la création est la première des œuvres de Dieu en vue de l'histoire d'alliance. C'est par conséquent ainsi, à travers ces limites humaines, en soulevant et en rendant même plus aigus les nombreux problèmes insolubles liés au « comment » de cette action, que le récit, comme « tradition [*Sage*] relative à la création », renvoie, pour Barth, « au mystère insondable que constituent l'existence de la femme [*die Existenz der Frau*] et la relation entre les sexes [*des Geschlechtsverhältnisses*] »²⁰⁷. Il manifeste que la vérité divine qu'il atteste « n'est pas le moins du monde cachée, mais bien révélée à l'Homme [*Mensch*], c'est-à-dire à l'homme [*Mann*] et à la femme, considérés dans leur communion réelle [*in ihrem wirklichen Zusammensein*] »²⁰⁸.

Cette vérité se dévoile alors à travers quatre détails du récit qui établissent, pour Barth, quatre piliers concernant la création de l'homme et de la femme et en regard desquels l'être humain devra se situer en paroles et en actes dans son histoire²⁰⁹. Le premier pilier vient de la « côte que Dieu a prise de l'Homme pour en former la femme »²¹⁰. Ce détail du récit définit la femme comme le vis-à-vis recherché puisqu'elle n'est « pas seulement un être différent de lui [l'Homme *Mensch*], ni même un autre Homme [*einen anderen Menschen*], mais un être tel, qu'il peut et doit reconnaître comme une partie de lui-même »²¹¹. La femme vient accomplir par son existence particulière quelque chose que l'humain ne pouvait accomplir seul. Le second pilier s'appuie sur la blessure imposée à l'humain pendant son sommeil. Le récit rappelle ainsi que ce dernier n'a « pas le pouvoir de se dépouiller lui-même de cet élément – ou de ce membre – de son corps »²¹². L'auteur de la *Dogmatique* décrit l'Homme comme, « en quelque sorte dépossédé de lui-même » puisque, Dieu lui prend une partie de lui-même « sans aucune collaboration de sa part et après l'avoir conduit tout

²⁰⁷ KD III/1, § 41, p. 340= D III/1, p. 320.

²⁰⁸ KD III/1, § 41, p. 339= D III/1, p. 319.

²⁰⁹ KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 317.

²¹⁰ Barth parle bien d'une des côtes [*Rippe*] de l'Homme sans faire allusion à la possible traduction du terme hébreu définissant le « côté ». KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 318.

²¹¹ « *Der Mensch in der Frau nicht nur ein anderes Wesen anderer, fremder Herkunft, auch nicht nur einen anderen Menschen, sondern ein solches Wesen findet, das er als einen Teil seiner selbst.* » KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 317-318.

²¹² KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 318.

près de la mort »²¹³. De ce fait, l'Homme [*Mensch*] doit reconnaître qu'il ne peut ni produire la femme, ni la faire surgir de son être. Le troisième détail, que ce récit met en évidence, est le fait que l'Homme [*Mensch*] a souffert de ce dépouillement. « Il a subi une perte ; il n'est désormais plus tout à fait lui-même, car il a dû sacrifier un élément, un membre de son corps »²¹⁴. Il est passé proche de la mort et pourtant il ne garde aucune blessure, aucune cicatrice puisque « Dieu a refermé la chair ». Barth se demande de ce fait si, par cette précision, le récit ne souhaitait pas signifier que c'est seulement maintenant, qu'il est « sauvé » en devenant « intégralement lui-même », « un Homme complet [*ganzer Mensch*] », « comme homme [*Mann*] en relation avec la femme »²¹⁵. Ainsi par ce troisième pilier, Barth confirme que « l'achèvement de l'humanité » se situe pour lui dans « le fait qu'homme [*Mann*] et femme sont associés »²¹⁶.

À ce sujet, il est intéressant de remarquer les choix des traducteurs français et anglais concernant cette affirmation, cruciale dans le cadre de notre recherche. À nos yeux, en traduisant « *die Vollendung der Erschaffung des Menschen dadurch, dass dem Mann die Frau zugesellt wird* », par « l'achèvement de la création de l'homme par le fait que la femme lui est associée », Fernand Ryser ne souligne pas assez que c'est bien ici la création de l'humanité, et non celle de l'homme [*Mann*], qui est ainsi achevée par Dieu. La traduction anglaise qui parle de « *the completion of the man by adding to the male of the female* » nous semble plus proche de la signification en allemand même si sur ce sujet précis l'anglais comme le français reste tributaire de l'ambiguïté du terme *man*²¹⁷. Cette différence subtile de traduction est importante à souligner car elle a très probablement influencé certaines critiques de l'approche barthienne de l'homme et de la femme, en particulier en lien avec le quatrième pilier. En mettant l'accent sur la radicale différence entre les sexes, ce dernier pilier est le plus important et le plus décisif. Mais c'est aussi celui qui soulève la question délicate de l'interprétation de cette différence qui conduit l'auteur de la *Dogmatique* à affirmer une prééminence de l'homme [*Mann*]. Dans le cadre de ce quatrième pilier, Barth présente la femme comme créée à partir de l'homme [*Mann*] et affirme que « Dieu a formé la femme de la côte qu'il

²¹³ KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 318.

²¹⁴ KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 318.

²¹⁵ « *Mehr noch: ist er nicht jetzt erst, im Gegenüber zur Frau, in der er etwas aus und von sich selbst wiedererkennt, ganz er selbst, als Mann im Verhältnis zur Frau seinerseits erst ganzer Mensch geworden? Die Sage hat dieses Dritte damit bezeichnet, dass sie berichtet, wie Gott die Stelle, an der jene Entnahme stattgefunden, mit Fleisch verschlossen, das scheinbar getötete Leben gerettet, die scheinbar zerstörte Vollständigkeit des Menschen also wiederhergestellt habe.* » KD III/1, § 41, p. 338= D III/1, p. 318.

²¹⁶ « *Die Vollendung der Erschaffung des Menschen dadurch, dass dem Mann die Frau zugesellt wird.* » KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309.

²¹⁷ KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309 = CD III/1, p. 288.

avait prise de l'homme [Mann] ; il a utilisé l'homme [Mann] pour créer la femme »²¹⁸. Bien que la suite de sa réflexion sur ce qui distingue homme et femme soit intéressante, il convient de s'arrêter un instant sur cette interprétation barthienne qui est en lien avec l'ambiguïté du terme *hā'ādām* dans ce récit²¹⁹. Dans ce quatrième pilier, Barth n'évoque plus, comme dans les trois précédents, l'humanité en général [Mensch] mais se réfère explicitement à l'homme de sexe masculin [Mann]. Ce passage de *Mensch* à *Mann* s'explique, à nos yeux, par le fait que Barth ne contemple plus les faits et gestes du Créateur tels qu'ils sont décrits par le récit pendant le sommeil de l'Homme [Mensch], mais il se réfère déjà aux paroles de celui qui est devenu homme [Mann] dans la rencontre avec la femme suscitée par le Créateur. Or, selon les deux étapes choisies pour la lecture de ce deuxième récit de création, précisément à partir de l'herméneutique barthienne plus large, cette exclamation fait partie de la seconde étape du récit. Comme nous allons le voir, c'est à cette étape qu'après avoir décrit l'œuvre de Dieu, le récit se concentre sur l'histoire de l'accueil et de la réponse de l'Homme en regard de la création de ce vis-à-vis et c'est à partir de là que le récit décrit cette histoire du point de vue de l'homme [Mann]. Ce passage prématuré de *Mensch* à *Mann* conduit Barth à affirmer que Dieu se sert de l'homme [Mann] pour créer la femme et que cette dernière est prise de l'homme [Mann] ; il interprète alors la différence entre homme et femme comme une prééminence de l'homme [Mann]. Or par cette interprétation traditionnelle, Barth

²¹⁸ « Gott hat die Frau gebaut aus der dem Mann entnommenen Rippe; er hat den Mann ebenso gebraucht zur Erschaffung der Frau, wie er zu dessen eigener Erschaffung den Staub von der Erde gebraucht hatte. » KD III/1, § 41, p. 339= D III/1, p. 319.

²¹⁹ Marguerite Harl, qui a récemment retraduit le livre de la Genèse de la Septante en français, souligne le problème de la traduction grecque de la Bible hébraïque réalisée, pour le pentateuque, au troisième siècle avant notre ère. Elle remarque, que dans ce second récit de création, à la suite du premier, le terme *hā'ādām* est systématiquement traduit par le nom général *anthropos* jusqu'au verset seize et que, sans modification évidente du texte massorétique, il se réfère ensuite au terme Adam comme à un nom propre. Ainsi, dans cette traduction grecque, qui a servi de support aux rédacteurs du Nouveau Testament et probablement à de nombreux Pères de l'Église, c'est Adam qui reçoit l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est Adam qui nomme les animaux amenés par Dieu et qui ne trouve pas en eux l'aide qui lui est assortie. Et même « s'il n'est pas bon que l'*anthropos* soit seul », c'est sur Adam que Dieu jette un égarement pour prendre un de ses côtés et c'est à lui que Dieu amène la femme. Marguerite HARL, *La Bible d'Alexandrie LXX tome 1 La Genèse*, Paris, Cerf, 2010, p. 59-102. Or, comme le souligne André Wénin, ce choix traditionnel de traduction est aujourd'hui discutable, au moins par le fait qu'il ne met pas en valeur l'ambiguïté du terme *hā'ādām*, « alors que rien dans le texte hébreu n'oblige à penser que cet être nommé *hā'ādām* soit de sexe masculin ». André WENIN, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir de Genèse 1-3. », *Recherches de Sciences Religieuses*, 2013/3 Tome 101, p. 411. Pour lui « le terme '*adam* (sans article) peut être lu comme nom propre (Adam) seulement à partir de 4,25 ». Ce qui se discute cependant puisqu'il y a eu déjà quatre évocations de ce terme sans article aux versets 5 et 20 du chapitre deux et aux versets 17 et 21 du chapitre trois. André WENIN, « Homme et femme en Genèse, des différences fondatrices ? », *Études*, Juillet-Aout 2014, p. 68. C'est, de fait, cette traduction « androcentrée » que certains travaux, en particulier féministes comme ceux de Kari Elisabeth Børresen, de Phyllis Tribble ou plus récemment de Bettina Schaller cherchent aujourd'hui à revisiter en revenant au texte même. Kari Elisabeth BØRRESEN, « God's image, man's image? Patristic interpretation of Gn 1,27 and 1 Cor 11,7 », in Kari Elisabeth BØRRESEN (Ed.), *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Oslo, Solum Forlag, 1991, p. 189-190; Phyllis TRIBBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p.72-105. Bettina SCHALLER, « Il y a subordination et subordination ! » dans Pierrette DAVIAU, Laurianne SAVOY, Élisabeth PARMENTIER, *Une Bible des femmes*, p. 182.

s'inscrit dans une lecture temporelle de ce second récit alors que, nous l'avons vu, il a précédemment exclu cette approche d'une création par étapes au profit d'une narration révélant progressivement différentes facettes de la création de l'Homme [*Mensch*]. Ainsi, il nous semblerait plus juste, dans cette première partie consacrée à l'action du Créateur, de continuer à évoquer une création de la femme à partir de l'humain [*Mensch*] et donc de privilégier de ce fait une certaine précédence de l'humanité pour l'un comme pour l'autre. Dans le dernier chapitre de cette recherche, nous préciserons et développerons, à la lumière de certains travaux exégétiques contemporains, cette proposition d'une précédence de l'humanité.

Ceci étant, pour l'instant, il est surtout important de considérer, à travers ce quatrième pilier, le souci de Barth de mettre en valeur le fait que selon la révélation, homme et femme sont créés différents et que c'est cette différence qui se révèle dans cette première histoire. C'est à nos yeux dans ce sens que l'auteur de la *Dogmatique* s'interroge sur le devenir de cet « élément dont l'homme [*Mann*] a été dépouillé » et qui est devenu, de façon nouvelle et différente, la femme²²⁰. Il insiste sur le fait que « l'homme [*Mann*] ne peut pas reconnaître dans la femme uniquement une partie de lui-même » et qu'il doit discerner en elle « quoiqu'il en soit de cette coappartenance un être ayant sa nature propre et une structure indépendante »²²¹. Barth met ainsi l'accent sur la différence révélée dès l'origine entre homme et femme même si de fait le contexte contemporain nous invite à un regard critique sur son interprétation de cette différence en termes de précédence. Ainsi présentés, ces quatre piliers sont particulièrement pertinents pour repérer à partir de l'action de Dieu les enjeux, anthropologique et éthique, de la relation entre l'homme et la femme. Reconnaître que par création l'homme [*Mann*] est le vis-à-vis de la femme, et la femme est le vis-à-vis de l'homme [*Mann*] implique de reconnaître l'autre sexe comme une partie de soi-même (premier pilier), d'accepter d'être dépossédé de soi et d'en souffrir (deuxième et troisième piliers) et enfin, malgré cette coappartenance, de reconnaître l'autre sexe comme radicalement différent et donc radicalement indépendant (quatrième pilier). Ainsi, les trois premiers piliers marqués par l'évocation de l'humanité en général [*Mensch*] révèlent une véritable égalité et réciprocité entre l'homme et la femme comme créatures de Dieu. Quant au quatrième pilier, il soulève de fait la

²²⁰ « Was ist jetzt aus dem ihm entnommenen Element oder Glied geworden? Was ist jetzt aus dem ihm entnommenen Element oder Glied geworden? Wahrhaftig, es ist nicht mehr einfach das, was es in seiner ersten Zugehörigkeit zu ihm war und als was er es in dieser ersten Zugehörigkeit zu sich selbst kannte! Ist es noch Dasselbe, so ist es doch Dasselbe ganz anders und neu, ganz für sich, ganz in eigener Gestalt und in eigenem Wesen: unverkennbar als das Seinige, aber ebenso unverkennbar das Ihrige, unverkennbar vom Manne, aber eben so unverkennbar nicht der Mann, sondern die Frau. » KD III/1, § 41, p. 339= D III/1, p. 318-319.

²²¹ « Der Mann kann in der Frau nun doch nicht nur etwas aus und von sich selbst, sondern in dieser ihrer Zugehörigkeit zu ihm muss er zugleich ein Wesen selbständiger und eigener Art und Struktur erkennen. » KD III/1, § 41, p. 339= D III/1, p. 318.

question, aujourd'hui cruciale, de l'interprétation historique de cette différence ; mais il permet malgré tout d'affirmer que, comme le vis-à-vis en Dieu lui-même et celui entre Dieu et l'humain, « le vis-à-vis de l'homme et de la femme n'est pas un vis-à-vis arbitraire et réversible entre deux partenaires disposant d'eux-mêmes ou dont on peut disposer librement de quelque manière que ce soit »²²².

2.2.2.2 *Le vis-à-vis homme-femme au risque de l'histoire humaine.*

La description du Créateur achevant son œuvre se termine, pour Barth, sur le fait que « Dieu amène la femme à l'Homme »²²³. À travers ce dernier acte divin réalisé pendant le sommeil de l'Homme, le récit révèle que l'histoire tout entière est tendue vers cet accueil par l'humain de l'œuvre que Dieu a créée à partir de lui. Dieu met son œuvre à disposition de l'humanité en créant cet espace de liberté pour que la créature humaine confirme dans sa propre histoire que Dieu est son Créateur et qu'il achève sa création en lui amenant ce vis-à-vis²²⁴. C'est à travers cette exclamation, qui se révèle être celle de l'homme [*Mann*] et à travers l'histoire de ce premier homme et de cette première femme qui, dans ce second récit, lui fait suite jusqu'à la chute, que s'inaugure la question éthique. Afin de réaliser cette responsabilité éthique signifiée par ces premières paroles humaines, il est intéressant de revenir en amont à la lecture barthienne de l'épisode relatif à la nomination des animaux. Dans cette première œuvre du sixième jour, le récit révèle que, puisqu'il n'est pas bon que l'Homme [*Mensch*] soit seul, Dieu l'invite à trouver lui-même son vis-à-vis adéquat au sein des réalités créées²²⁵. Son choix doit déjà se manifester par « une parole libre [*das frei Wort*] » mais il s'avère que ce qu'il cherche ne se trouve justement pas dans les animaux créés²²⁶. En procédant ainsi, le récit met l'Homme [*Mensch*] en présence « d'une lacune encore béante au sein de la création » ; il invite l'Homme à la reconnaître comme telle, avant que Dieu ne crée le vis-à-vis qui se révélera adéquat²²⁷. Se manifeste ainsi, pour Barth, le fait que le vis-à-vis offert à l'Homme [*Mensch*] à ce moment précis n'est pas un destin, une fatalité qui lui tomberait dessus²²⁸. L'Homme était libre de choisir la solitude, de rester insatisfait et de demeurer inachevé ;

²²² « *Das Gegenüber von Mann und Frau ist nicht irgendein nach Belieben zu gestaltendes und wohl gar umzukehrendes Gegenüber zweier über sich selbst verfügender oder nach freier Verfügung so oder so zu disponierender Faktoren.* » KD III/1, § 41, p. 352= D III/1, p. 332.

²²³ « *Als dieses Wunderwerk stand es eben da vor dem Menschen, als nun das geschah, was die Sage mit den Worten beschreibt, dass Gott "sie dem Menschen zuführte".* » KD III/1, § 41, p. 340= KD III/1, p. 320.

²²⁴ KD III/1, § 41, p. 332= D III/1, p. 312.

²²⁵ KD III/1, § 41, p. 332= D III/1, p. 313.

²²⁶ KD III/1, § 41, p. 334= D III/1, p. 314.

²²⁷ KD III/1, § 41, p. 335= D III/1, p. 315.

²²⁸ « *Ein verunglücktes göttliches Experiment ist dieses ganze Verfahren nicht, sondern gerade so musste Gott verfahren, wenn die Gabe, die er für den Menschen bereit hatte. Kein über ihn kommendes Schicksal sein, wenn*

et c'est lorsque cet humain solitaire [*einsamer Mensch*] a « confirmé et démontré sa propre humanité » en excluant toute autre possibilité d'achever sa propre création que Dieu crée l'homme et la femme en vis-à-vis²²⁹.

Le « profond sommeil » dans lequel l'Homme est plongé permet dès lors de préciser ce choix en rappelant que l'Homme ne participe ni à sa propre création comme être vivant ni à son achèvement dans la dualité de l'homme et de la femme²³⁰. C'est seulement une fois l'œuvre accomplie que Dieu place à nouveau l'Homme devant la nécessité de choisir librement « le vis-à-vis qui lui est adéquat [*Die ihm ein gegenüber sei*] » et c'est à ce sujet que Dieu attend de lui une décision libre et responsable, en paroles et en actes. Il est ici intéressant de constater qu'en écho au premier récit de création, l'objet de ce choix ne se réduit pas, pour l'auteur de la *Dogmatique*, à la femme elle-même, mais il concerne aussi et surtout, à travers, elle le choix de la relation différenciée que ce vis-à-vis implique. Dieu ne se contente pas de créer le « "je" et le "tu", entre l'homme [*Mann*] et la femme, mais il crée aussi leur relation mutuelle » et c'est ce qui ne doit pas être « laissé au hasard et à l'arbitraire de l'Homme [*Mensch*] »²³¹. En amenant la femme à l'Homme, le Créateur invite à reconnaître que l'œuvre de Dieu s'achève « dans la relation "je" et "tu", de l'homme et de la femme, dans la rencontre mutuelle, dans l'unité des deux »²³². C'est là que s'inaugure l'articulation éthique, décisive pour Barth, entre histoire divine et histoire humaine, entre liberté divine et liberté humaine. À ce moment précis se joue non seulement le mystère de l'homme et de la femme mais bien « LE mystère par excellence, le centre même de tous les mystères de Dieu, le Créateur »²³³. C'est à cause et en vue de l'alliance que Dieu parachève l'humain, en le créant homme et femme, afin qu'il soit ainsi témoin du Dieu de l'alliance en lui correspondant librement dans l'histoire²³⁴. Cet événement créateur final préfigure ce qui sera plus tard confirmé, réalisé et accompli, à savoir que l'alliance de Dieu avec l'humain est le fondement interne de la création. Le sommeil de l'Homme à ce moment précis vient rappeler que ce dernier ignore cette correspondance qui est « cachée dans son existence de créature » et qu'il est incapable d'accéder par lui-même à ce mystère. Mais en décrivant Dieu amenant la femme à l'Homme

dieser selbst die ihm bestimmte und für ihn geschaffene Hilfe als solche erkennen, erwählen und bejahen sollte. »

KD III/1, § 41, p. 334= D III/1, p. 314.

²²⁹ KD III/1, § 41, p. 335= D III/1, p. 316.

²³⁰ KD III/1, § 41, p. 336= D III/1, p. 316.

²³¹ « *Er schafft nicht nur Ich und Du, Mann und Frau, sondern auch ihr Verhältnis zueinander als solches. Es ist gerade dieses kein Zufall und nicht des Menschen Willkür.* » KD III/1, § 41, p. 341= D III/1, p. 320.

²³² « *Die Vollendung der Erschaffung des Menschen in der Beziehung von Ich und Du, von Mann und Frau, in der wechselseitigen Begegnung, in der Zweisamkeit beider ist ja Gottes Werk.* » KD III/1, § 41, p. 340= D III/1, p. 320.

²³³ « *Die Vollendung des Menschen durch die Erschaffung der Frau ist nicht nur ein, sondern das Geheimnis, die Mitte aller Geheimnisse Gottes des Schöpfers.* » KD III/1, § 41, p. 337= D III/1, p. 317.

²³⁴ KD III/1, § 41, p. 337= D III/1, p. 317.

[*Mensch*], le récit révèle aussi, que c'est en accueillant l'humanité comme homme et femme, que chacun peut entrer dans le mystère de son humanité en reconnaissant Dieu comme son Créateur. Ainsi, l'humain dit « oui à sa propre nature en tant que modèle de la grâce de Dieu qui lui a été donnée »²³⁵. C'est dans cette articulation décisive entre le oui de l'humain à Dieu, son Créateur, et son oui au vis-à-vis entre homme et femme, que se situe, selon notre hypothèse, l'enjeu éthique de l'accueil de l'*analogia relationis* instituée par l'acte créateur.

L'interprétation barthienne de cette première parole de l'Homme [*Mensch*], qui ainsi devient homme [*Mann*], est alors très intéressante : « Celle-ci enfin est os de mes os et chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée "hommesse" [*Männin*], car celle-ci a été prise de l'homme [*Mann*] »²³⁶. Dans cette exclamation, Barth souligne, dans un premier temps, le recours à trois reprises au pronom démonstratif, « celle-ci ». Il révèle ainsi que l'enjeu de cet accomplissement de la relation entre l'homme et la femme se situe dans la perspective de l'histoire de l'alliance au sens large. L'être de l'humain s'achève en devenant « l'être dans la rencontre puisqu'il reçoit un prochain [*einen Nächsten*] qu'il aura pour toujours » et c'est à partir de là que « le monde qui entoure l'Homme devient le monde qui le concerne directement [*Die Umwelt wird zur menschlichen Mitwelt*] »²³⁷. L'usage répété de « celle-ci » évoque, pour Barth, l'apparition d'une véritable « élection [*Erwählung*] » selon laquelle l'humain passe de la constatation objective « d'un être différent [*ein anderes Wesen*] » à la reconnaissance subjective de « cet être différent [*zu diesem anderen Menschen*] » et c'est en cela qu'il devient homme [*Mann*] devant la femme²³⁸. Cependant, il est significatif de constater que, selon l'auteur de la *Dogmatique*, cette première exclamation inaugure surtout une relation personnelle de l'Homme avec Dieu. L'Homme « dit oui non pas à la femme mais à Dieu, en présence de la femme »²³⁹. En parlant de lui-même et de cet être créé différent à la troisième personne du singulier, l'Homme ne se situe pas encore pleinement dans un vis-à-vis personnel entre un « je » et un « tu », entre l'homme et la femme. C'est avant en rendant objectivement gloire à Dieu et à son œuvre désormais achevée que l'Homme

²³⁵ « Genug, dass der Mensch zu dem Ergebnis dieser Vorbereitung und Grundlegung und also zu seiner eigenen Menschlichkeit, zu seiner eigenen Natur als zu dem Vorbild der ihm zugewendeten Gnade Gottes Ja sagen darf. » KD III/1, § 41, p. 337= D III/1, p. 317.

²³⁶ « "Diese nun endlich! Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch! Diese soll Männin heißen; denn vom Manne ist Diese genommen". » KD III/1, § 41, p. 342= D III/1, p. 322. Barth s'appuie pour cela sur la traduction de Luther. Martin LUTHER, *Das Alte Testament* (1523), Kritische Gesamtausgabe, t.8, Weimar, Böhlau, 1954, p. 42.

²³⁷ « Es kommt zu einer Erwählung und auf Grund davon zu einem persönlichen Verhältnis. Es entfaltet sich das Sein des Menschen zum Sein in der Begegnung, in welcher der Mensch einen Nächsten bekommt und für immer haben wird. » KD III/1, § 41, p. 342-343= D III/1, p. 322.

²³⁸ KD III/1, § 41, p. 343= D III/1, p. 322.

²³⁹ « Nicht dass der Mensch zur Frau, sondern dass er angesichts der Frau, indem er sie bejaht, zu Gott Ja sagt, bildet diesen Abschluss. » KD III/1, § 41, p. 343= D III/1, p. 323.

pourra dire « tu » à la femme et se situer comme un « je » vis-à-vis d'elle²⁴⁰. Ainsi se révèle la tension éthique entre le oui de l'humain à Dieu et son oui à l'humanité comme homme et femme en vis-à-vis qui sous-tend l'analogie instituée par l'acte créateur. Mais en amont de cet enjeu éthique qui est au cœur de notre recherche, il s'agit surtout pour l'instant de constater que par cette lecture de la première exclamation humaine, Barth ouvre, à nos yeux, une voie précieuse pour le dialogue avec certaines approches contemporaines de ce passage. Alors que traditionnellement cette exclamation a été assimilée sans équivoque à un coup de foudre de l'homme [*Mann*] pour la femme, l'auteur de la *Dogmatique* met en valeur une subtile articulation entre le fait de reconnaître Dieu comme Créateur et le fait de reconnaître le vis-à-vis entre homme et femme. C'est à partir de la relation personnelle d'alliance de chacun avec Dieu créateur que se révèle le vis-à-vis entre homme et femme, comme un « je » et un « tu » qui se font face et où s'articulent « confrontation [*Gegeneinander*] » et « réciprocité [*Füreinander*] »²⁴¹.

Pour prolonger cette approche, il convient de remarquer que, lorsque Barth cherche à définir qui est « celle-ci enfin », il semble osciller à nouveau entre une description de la femme à partir des faits et gestes de Dieu, et donc à partir de l'humanité au sens large [*Mensch*], et une description à partir des termes de l'exclamation de ce premier Homme [*Mensch*] qui de fait est devenu homme [*Mann*]. Nous l'avons observé précédemment, cette ambivalence est présente dès le texte biblique lui-même puisque comme le remarque l'exégète Jacques Briend, le terme hébreu *hā'ādām*, est « plus proche de l'ambiguïté du français "homme" ou de l'anglais "man" que d'une nette distinction comme celle de l'allemand entre *Mensch* et *Mann* »²⁴². Fidèle à la tradition rabbinique, le récit joue délibérément sur l'ambiguïté de ce terme pour encourager le lecteur à se poser lui-même des questions²⁴³. Il invite à chercher le sens du texte qui ne se donne pas tel quel, et par conséquent, dans ce cas précis, à chercher le sens de la différence entre homme et femme qui ne

²⁴⁰ « Gerade das höchst Subjektive, auf das es hier abgesehen ist, hat seinen Schöpfungsgrund und seine Wahrheit in dem höchst Objektiven, dass der Mensch hier, weder sich selbst noch der Frau, sondern, auf die Frau zu blickend und zeigend, Gott, seinem jetzt vollendeten Werk die Ehre gibt. » KD III/1, § 41, p. 343= D III/1, p. 323.

²⁴¹ KD III/1, § 41, p. 206= D III/1, p. 196-197.

²⁴² Pour Briend, ce terme qui apparaît vingt-trois fois au sein des deuxième et troisième chapitres de la Genèse mérite une attention spécifique. Alors qu'il n'est apparu que deux fois dans le premier récit (v 26 et 27), il revient quinze fois dans le deuxième chapitre (v 5, 7, 7, 8, 15, 16, 18, 19, 19, 20, 20, 21, 22, 23, 24) et huit fois dans le troisième chapitre (v 8, 9, 12, 17, 19, 20, 21, 24). Le plus souvent il est accompagné d'un article sauf aux versets 5 et 20 du chapitre 2 et aux versets 17 et 21 du chapitre trois. Jacques BRIEND, « Gn 2-3 et la création du couple humain » dans Louis ROUSSEAU (dir.), *La création dans l'orient ancien*. Congrès de l'ACFEB à Lille en 1985, Paris, Cerf, 1987, p. 130.

²⁴³ André Wénin souligne cette spécificité de l'approche rabbinique pour laquelle le texte se présente « comme une invitation au questionnement et à la recherche incessante ». « Là où le chrétien cherche des éléments de réponses ou même des vérités, le juif trouve des questions, de quoi donner à penser ; aussi là où l'un tente de résorber les tensions du texte voire à les occulter, l'autre a tendance à les valoriser voire à les exacerber. » André WENIN, « Humain et nature, femme et homme », p. 402.

s'impose pas de lui-même. La traduction, et donc l'interprétation de ce terme *hā'ādām* au fil du second récit, se présente ainsi comme un des enjeux de l'exégèse contemporaine et il rejoint le problème de la traduction et de l'interprétation des termes *Mensch* ou *Mann* utilisés par l'auteur de la *Dogmatique* dans ce contexte précis²⁴⁴. Face à cette énigme du texte, Barth commence par définir la femme comme « l'aide qui est le vis-à-vis » adéquat qui manque à l'humanité en général, et qui ne se trouve nulle part ailleurs²⁴⁵. C'est dans ce sens qu'il présente la femme comme celle qui permet que l'Homme [*Mensch*] devienne un homme [*Mann*]²⁴⁶. Elle est cet humain « si proche et en soi si indispensable » qui achève l'humanité en lui donnant d'être non pas solitaire mais duelle²⁴⁷. Telle est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, la définition la plus simple et la plus générale de la femme à partir de l'Homme [*Mensch*]. De fait, en faisant écho aux points évoqués à partir des faits et gestes de Dieu, cette définition laisse la possibilité d'une véritable réciprocité entre homme et femme considérés tous les deux comme humains. Mais Barth poursuit en s'appuyant alors sur les termes de l'exclamation pour affirmer que le nom de la femme, « *iššā^h* [*Männin*] », confirme cette « humanité » spécifique de la femme qui est « la femme de l'homme [*die Frau des Mannes*] »²⁴⁸. Puis à nouveau, cherchant malgré tout à promouvoir la valeur propre de « la femme qui est à côté de l'homme », il met l'accent sur son humanité en affirmant qu'elle n'est en rien diminuée par le fait qu'elle a été prise de l'homme [*Mann*], puisqu'en elle s'achève toute l'humanité [*Menschlichkeit*]²⁴⁹. Ainsi pour Barth, si au verset vingt-trois « l'expression "sa femme" se rapporte à l'humain [*Mensch*] et non au mâle », c'est pour signifier la véritable « humanité de la femme » mais aussi pour « nier à l'homme une humanité en l'absence de la femme »²⁵⁰. C'est dans

²⁴⁴ Cette question rejoint le vigoureux débat plus large évoqué dès l'introduction sur l'usage traditionnel dans la langue française « du masculin à valeur générique ».

²⁴⁵ « "Diese nun endlich!" Das bezieht sich sicher auf die "Hilfe, die ihm ein Gegenüber sei", auf das ihm nach Gottes v 18 ausgesprochener Einsicht zu seiner eigenen Menschlichkeit fehlende und im Tierreich für ihn nicht zu findende Gute. » KD III/1, § 41, p. 343= D III/1, p. 323.

²⁴⁶ « "Diese nun endlich" macht ihn zu dem, was er in seiner Einsamkeit nicht sein konnte: zum von Gott vollendeten Menschen. Das ist die schlichteste und umfassendste Definition der Frau; sie ist dasjenige Wesen, zu dem der Mensch, indem er eben damit seinerseits zum Manne wird, im Gebrauch seiner menschlichen Freiheit sagen kann und muss: "Diese nun endlich", die sonst vergeblich gesuchte, von Gott aber für ihn geschaffene und ihm zugeführte "Hilfe, die ihm ein Gegenüber sei. » KD III/1, § 41, p. 343= D III/1, p. 323.

²⁴⁷ « Das also ist die Frau: die dem Menschen – dem durch ihre Existenz zum Mann gewordenen Menschen so Nahe und um seiner selbst willen so Unentbehrliche. » KD III/1, § 41, p. 344= D III/1, p. 323-324.

²⁴⁸ « Die Namengebung, zu der es nun kommt, besagt zunächst dasselbe. Ihr Sinn ist in keiner anderen Sprache adaequat wiederzugeben. "Männin" ist ein dürftiger Ersatz für *ischa*, weil uns dieses Wort nun einmal nicht geläufig ist. Alle anderen Übersetzungen zerstören gerade den Gleichklang, auf den es hier abgesehen ist. Die Namengebung, von der die Sage meldet, sagt eben dies, dass die Frau des Mannes Frau ist. » KD III/1, § 41, p. 344= D III/1, p. 324.

²⁴⁹ KD III/1, § 41, p. 344= D III/1, p. 324.

²⁵⁰ « Und so wird denn auch die Frau mit dem Possessiv «seine» nicht als die Frau des Mannes, sondern als die Frau des Menschen bezeichnet. [...] Das Possessiv gilt so, dass es die Menschlichkeit der Frau in sich schließt. Es gilt im Rahmen des Zahlwortes "beide", das Mann und Frau zusammenstellt, das auch dem Mann eine Menschlichkeit ohne das Dabeisein der Frau absprechen würde. » KD III/1, § 41, p. 353= D III/1, p. 332.

ce sens qu'il invite la femme à ne pas sacrifier cette humanité et « à coup sûr la perdre », « en voulant l'échanger » contre celle, différente de l'homme [Mann]²⁵¹. Pour Barth, accepter cette humanité ainsi créée, et l'ordre qu'elle implique, n'est de ce fait « nullement un acte humiliant pour la femme mais signifie au contraire que celle-ci reconnaît sa propre gloire qui, à certains égards, surpasse nettement celle de l'homme [Mann] »²⁵².

Au-delà du problème récurrent de l'interprétation de la différence en termes d'ordre, cette lecture barthienne invite surtout à reconnaître l'humanité, en tant qu'homme et femme, comme une œuvre du Créateur et à choisir à travers la relation différenciée qu'elle implique, la relation primordiale d'alliance de tout Homme avec Dieu. Barth souligne en cela la ressemblance dans ce second récit de la Genèse, entre cette dernière étape de création de l'humain et la première. Au moment où s'achève sa création, l'Homme est décrit comme « la matière que Dieu utilise sans qu'elle n'y soit pour rien et sans que rien en elle ne la rende apte à ce service »²⁵³. L'Homme joue finalement dans la création de la femme le même rôle que la terre de laquelle Dieu l'a tiré. En choisissant d'achever son œuvre, « non pas sans l'Homme [Mensch] mais à partir de lui et à travers lui », Dieu lui fait « un honneur incompréhensible » mais qui est aussi redoutable puisqu'il implique une blessure mortelle ; et c'est la femme qui, en sa personne, constitue alors, pour lui, « cet honneur », en étant « le témoin et l'incarnation de la libre faveur de Dieu » d'achever ainsi sa création²⁵⁴. En même temps, désormais, dans la relation avec la femme, la joie de la découverte se mêle à un sentiment de privation jamais tout à fait apaisé. Cette interprétation conduit alors l'auteur de la *Dogmatique* à révéler ce qui, pour lui, distingue précisément homme et femme. C'est l'homme [Mann] qui s'exprime en premier pour reconnaître la femme que Dieu a créée et c'est donc ainsi que, à l'origine, l'homme [Mann] précède la femme. Cet ordre créationnel se présente comme la seule et unique différence révélée et il s'agit bien d'une précédence, c'est-à-dire d'une situation de l'homme avant la femme dans l'espace et dans le temps, et non de sa préséance au sens honorifique du terme. Ainsi, Barth reconnaît qu'il peut paraître insolite que la femme soit présentée

²⁵¹ KD III/1, § 41, p. 345= D III/1, p. 324.

²⁵² « Auch ihre Anerkennung kann der Frau keine Schande bereiten, bedeutet vielmehr die Anerkennung ihrer Herrlichkeit, die in bestimmter, entscheidender Hinsicht sogar größer ist als die des Mannes. » KD III/1, § 41, p. 345= D III/1, p. 324.

²⁵³ « Man beachte die Analogie zum Beginn seiner eigenen Erschaffung: Von der Erde war er genommen und nun ist er bei der Erschaffung der Frau, in der seine eigene Erschaffung vollendet wird, selber, was dort die Erde ist: das Material, das, ohne dass es das verdient hätte, ohne dass es dafür geeignet wäre, von Gott zu seinem Werk gebraucht, zu seinem Dienst angenommen wird. » KD III/1, § 41, p. 345= D III/1, p. 325.

²⁵⁴ « Dass Gott den Menschen, ohne dass dieser ein Vermögen dazu hatte, aus und durch sich selber vollenden wollte, das ist doch damit gesagt, dass die Frau «vom Manne genommen» wurde. Es ist eine unbegreifliche Ehre und Auszeichnung, die ihm damit widerfährt und die Frau ist in ihrer Person diese seine Ehre: das Zeugnis und die Verkörperung der freien Huld, in welcher Gott ihn [...] nicht ohne ihn selbst, sondern aus ihm selbst und durch ihn selbst als Menschen vollenden wollte. » KD III/1, § 41, p. 345= D III/1, p. 325.

comme celle qui ne choisit pas mais qui est choisie. Mais il s'agit de comprendre que si « le texte ne mentionne pas ici de déclaration correspondante de la femme²⁵⁵ », c'est par analogie avec la situation de l'Homme [*Mensch*] solitaire, qui lui non plus, n'est pas consulté sur sa position vis-à-vis de Dieu lors de sa création à partir de la poussière du sol. La singularité et la gloire de la femme est ainsi, pour Barth, d'avoir été créée directement à partir de l'Homme [*Mensch*]. Cependant, comme précédemment, Barth passe alors à nouveau sans distinction de cette considération de la femme à partir de l'humain en général [*Mensch*] qui sert de matière première tout en étant profondément endormi, à l'homme [*Mann*] qui dans son exclamation se dit être à l'origine de la femme. Il affirme alors que puisque la femme n'est pas prise de la poussière, mais de « l'homme [*Mann*] », elle est « humaine dès l'origine » et n'a donc pas à choisir entre les animaux et l'homme [*Mann*]²⁵⁶. La femme est ainsi pour Barth « la gloire de l'homme [*Mann*], l'achèvement de son humanité, il n'y a pas de problème pour elle : il va de soi qu'elle est destinée à l'homme [*Mann*], que toute son existence est orientée vers lui »²⁵⁷. En oscillant ainsi à plusieurs reprises entre une définition traditionnelle de la femme à partir de l'homme de sexe masculin et une définition plus originale et plus prometteuse, à nos yeux, fondée sur l'humanité de la femme comme de l'homme, Barth offre les prémisses d'une interprétation mettant l'accent sur la réciprocité, sans pour autant la déployer lui-même. C'est dès lors à partir de là que nous pourrions poursuivre sa réflexion en préservant le fait qu'homme et femme sont créés différents, tout en cherchant à dépasser son interprétation de la différence, en termes d'ordre et de précedence de l'homme.

Dans la perspective de cette lecture renouvelée de ce second récit de création, il nous semble alors précieux de terminer avec deux remarques de Barth en lien avec la suite du récit. Elles viennent éclairer et préciser l'enjeu historique, et donc éthique, de ce vis-à-vis entre homme et femme et de son interprétation à la lumière de la réalité trinitaire et de l'histoire d'alliance qui la fondent. La première concerne le mariage qui, pour l'auteur de la *Dogmatique*, est un des accomplissements ultimes possibles de ce récit. Il précise que ce récit évoque de façon générale la création de l'homme, de la femme et de leur relation et pas uniquement de la relation amoureuse mais que c'est justement ce qui « fonde et rend possible tout ce qui se passera ensuite en matière d'amour et de mariage, dans la réalité historique »²⁵⁸. C'est dans cette perspective qu'il précise à

²⁵⁵ KD III/1, § 41, p. 346= D III/1, p. 326.

²⁵⁶ KD III/1, § 41, p. 346= D III/1, p. 326.

²⁵⁷ « *Sie ist ja nicht wie der Mann und wie die Tiere von der Erde, sie ist «vom Manne genommen». Gerade weil sie als solche gewissermaßen von Haus aus menschlich, weil sie des Mannes Ehre, die Vollendung seiner Menschlichkeit ist, ist es für sie nicht problematisch, sondern selbstverständlich, für den Mann bestimmt, in ihrer ganzen Existenz zum Manne hin zu sein.* » KD III/1, § 41, p. 346= D III/1, p. 326.

²⁵⁸ « *Wir befinden uns noch immer im Raum der Schöpfungs- und also der Urgeschichte, und was hier erzählt wird, ist nicht die Geschichte der ersten Liebe und Eheschließung, sondern die Grundlegung und Ermöglichung alles*

partir de ce récit, quelques aspects de cet accomplissement du vis-à-vis entre homme et femme dans l'amour et l'engagement conjugal. Après avoir suggéré que l'homme [*Mann*] était à l'origine de la femme et qu'elle était donc ordonnée à cette relation avec lui, Barth souligne que, selon le récit, c'est précisément l'homme [*Mann*] qui doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme. Pour qu'homme et femme puissent s'appartenir mutuellement dans le mariage, c'est donc l'homme [*Mann*] qui est invité à renoncer à « ses attaches les plus anciennes, les plus immédiates et les plus étroites » et à s'arracher de « ses racines les plus naturelles pour devenir un être indépendant »²⁵⁹. Pour Barth, l'homme [*Mann*] doit ainsi accepter de devenir dans le mariage « la partie la plus faible » en étant « le suivant et l'annexe de la femme » ; ainsi sa prééminence et sa force se jouent à travers ce choix d'une humilité fondée sur la nature de son lien avec la femme²⁶⁰. C'est dès lors dans cette communauté historique de vie qui constitue « une unité en elle-même », sans se résumer à l'acte sexuel, qu'homme et femme deviennent une seule chair²⁶¹. Se confirme ainsi de façon ultime le fait que « selon la volonté et le plan de Dieu, l'Homme a dû achever sa propre création en choisissant la femme, en acceptant qu'elle existe devant lui et en approuvant ainsi non seulement l'ensemble de la création divine, mais aussi et surtout sa propre humanité »²⁶². Dans le mariage, où homme et femme s'aiment mutuellement, « la relation de l'homme et de la femme que signale le récit de leur création se retrouve dans la réalité historique »²⁶³. Mais, il est précieux de remarquer que, pour Barth, le narrateur a aussi à l'inverse, voulu « que son récit fut compris à partir de la réalité historique qui, pour lui, se trouvait tout autant, et même plus directement que la création sous la lumière de la révélation divine »²⁶⁴.

En lien étroit avec cette première remarque, la seconde concerne l'évocation de la nudité et de la présence ou non d'une honte à ce sujet en lien avec la désobéissance de l'un comme de l'autre. Alors que l'évocation du mariage a mis en valeur la similitude, l'unité et l'appartenance amoureuse

dessen, was als Liebe und Ehe in der Geschichte nachher wirklich werden wird. » KD III/1, § 41, p. 373-374= D III/1, p. 352.

²⁵⁹ KD III/1, § 41, p. 348= D III/1, p. 328.

²⁶⁰ « *Nur in der Demütigung, die er sich in diesem Geschehen widerfahren lassen muss, nur darin, dass er der Frau – weil er der Suchende, der Begehrende, der Opfernde, der auf sie Angewiesene ist – als der Schwächere gegenüber tritt, nur darin kann er ihr Herr, der Stärkere, sein.* » KD III/1, § 41, p. 350= D III/1, p. 330.

²⁶¹ KD III/1, § 41, p. 348= D III/1, p. 327.

²⁶² KD III/1, § 41, p. 349= D III/1, p. 328.

²⁶³ KD III/1, § 41, p. 348= D III/1, p. 328.

²⁶⁴ « *Aber nun wollte der Verfasser sicher von der entgegengesetzten Seite her auch noch etwas ganz Anderes sagen. Er wollte seinen Schöpfungsbericht sicher auch von der geschichtlichen Wirklichkeit her verstanden wissen, die ja für ihn nicht minder als die Schöpfung, ja sogar direkter als diese, im Lichte der göttlichen Offenbarung stand. Er wollte also sicher auch das sagen: So, wie das Verhältnis von Mann und Frau hier in der geschichtlichen Wirklichkeit zur Vollstreckung kommt, so ist es dort bei der Erschaffung des Mannes und der Frau gemeint gewesen, so ist das zu verstehen, was von jenem urgeschichtlichen Geschehen gesagt wurde.* » KD III/1, § 41, p. 350= D III/1, p. 329.

réci-proque, cette référence à la nudité fait, elle, référence à ce qui distingue de façon irréversible l'homme et la femme et que Barth évoque en particulier à travers le terme de *Gegenüber*. Dans le contexte des deux récits de création, la nudité ne fait pas référence ici uniquement à la question de la sexualité, et de l'union corporelle mais elle confirme de façon générale le fait que, par volonté du Créateur, l'humain est et existe soit en tant qu'homme [*Mann*] soit en tant que femme. La première évocation de cette nudité qui conclut le deuxième chapitre de la Genèse, manifeste ainsi le fait que pour la première fois « l'Homme [*Mensch*] n'est plus seul mais deux »²⁶⁵. C'est ainsi qu'homme et femme, nus sans honte, se présentent devant Dieu comme unique sujet « agissant et responsable de ses actes » en respectant la différence et donc l'ordre selon lequel ils ont été créés²⁶⁶. Malgré une alternance à nouveau surprenante entre les termes de *Mensch* et de *Mann* en lien avec l'ambiguïté du récit lui-même, Barth confirme ici son souci de présenter une réciprocité entre l'homme et la femme sans pour autant renier leur différence. Pour lui, ce passage autour de la nudité sans honte permet de mettre en valeur la nouvelle réalité duelle de l'humanité. À partir de ce moment, « la femme est de la partie en tant que femme », en formant, avec l'homme [*Mann*], « l'être humain [*Mensch*] qui se trouve devant Dieu » ; « désormais tous les rapports de Dieu avec l'Homme se référeront strictement à l'être humain, divisé comme homme et femme, comme "je" et "tu", et donc comme humanité »²⁶⁷. La dualité de l'humanité ainsi évoquée en lien avec la nudité sans honte de l'un et de l'autre rappelle ainsi que le vis-à-vis entre l'homme et la femme ne peut plus être considéré comme « n'importe quel vis-à-vis [*Gegenüber*] » et que leur humanité ne peut pas non plus être définie abstraitement comme « un idéal au-delà du "masculin" et du "féminin" »²⁶⁸. Le récit révèle que l'humanité véritable de l'un comme de l'autre se dévoile dans la relation qu'implique « *in concreto* » leur création en vis-à-vis²⁶⁹. Alors, ils peuvent être nus sans honte en étant les yeux ouverts « l'un vis-à-vis de l'autre [*Gegenüber*] et « l'un pour l'autre [*Füreinander*] »²⁷⁰. Leur nature humaine, loin de se présenter abstraitement, se situe précisément dans ce vis-à-vis concret et réci-proque qui s'avère possible dans la mesure où ils se situent aussi dans un même vis-à-vis concret avec Dieu²⁷¹.

²⁶⁵ « *Der Mensch ist jetzt nicht mehr einsam, sondern zu zweit.* » KD III/1, § 41, p. 352= D III/1, p. 331.

²⁶⁶ KD III/1, § 41, p. 352= D III/1, p. 332.

²⁶⁷ « *Der ganze Verkehr Gottes mit dem Menschen wird sich von jetzt an streng auf das als Mann und Frau und so als Ich und Du gegliederte Wesen Mensch, so auf die Menschheit beziehen.* » KD III/1, § 41, p. 352= D III/1, p. 332.

²⁶⁸ « *Menschlichkeit war für sie kein Ideal jenseits des Männlichen und des Weiblichen; es war das Männliche und das Weibliche selber und als solches gerade in seiner Differenzierung, aber auch in seiner Zusammengehörigkeit das Menschliche.* » KD III/1, § 41, p. 354= D III/1, p. 333.

²⁶⁹ « *Indem keines sich in abstracto geltend zu machen brauchte, durften in concreto beide gelten.* » KD III/1, § 41, p. 353= D III/1, p. 332.

²⁷⁰ KD III/1, § 41, p. 354= D III/1, p. 333.

²⁷¹ KD III/1, § 41, p. 354= D III/1, p. 333.

Selon le récit, c'est lorsque tous deux, de manière différente, veulent se donner une autonomie en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance qu'homme et femme deviennent honteux de leur nudité. En n'acceptant plus Dieu comme leur Créateur, en n'accueillant plus son œuvre comme un don et une promesse dans le cadre de l'histoire de l'alliance avec Dieu, ils ne voient alors leur différence que comme un sujet de honte ; « quand leur connaissance a été pervertie, leur nudité est devenue une perversion »²⁷². La rupture de leur relation avec Dieu a détruit leur « relation mutuelle » ; « tout ce qui va ensemble s'est disloqué, tout ce qui a été créé dans un certain ordre a été confondu »²⁷³. Désormais, la relation entre homme et femme se présente comme un affrontement sans espoir conduisant les humains à rêver « un idéal sans sexe et donc sans sang et finalement sans âme » ; cette relation corrompue se décline selon « une masculinité abstraite et une féminité abstraite » entraînant « une domination masculine aveugle d'une part et un mouvement des droits des femmes farouches d'autre part » ; elle se déploie soit comme « un terrible érotisme », « un amour démoniaque » soit comme « un amour bourgeois » selon « un arbitraire non-érotique tout aussi terrible »²⁷⁴. « La chose ne fait pas de doute : l'"état [*der Stand*]²⁷⁵ de l'humain "déchu", c'est-à-dire séparé de Dieu, se révèle d'abord et avant tout par l'existence de la honte, secrète ou avouée, consciente ou inconsciente, contenue ou débridée, qui caractérise les relations de l'homme et de la femme »²⁷⁶. La perversion du jugement humain sur le bien et le mal se manifeste au sein même « du domaine le plus intime de sa nature, de son honneur et de sa liberté »²⁷⁷. Le « coup de génie du péché qui est entré dans le monde est d'avoir su faire de la relation de l'homme et de la femme et de la sexualité, le *pudendum* par excellence ; or « l'histoire de la création ignore ce *pudendum* »²⁷⁸. Si depuis les origines, le vis-à-vis entre homme et femme

²⁷² « *Indem ihre Erkenntnis jene dem Menschen nicht zustehende Erkenntnis des Guten und Bösen wurde, wurde sie verkehrte Erkenntnis. Und indem ihre Erkenntnis verkehrt wurde, wurde ihre Nacktheit als Mann und Frau zur Verkehrtheit.* » KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 334.

²⁷³ « *Indem ihr Verhältnis zu Gott zerstört wurde, wurde es auch ihr Verhältnis zueinander: brach Alles das auseinander, was zusammengehört, kam Alles das in Verwirrung, was in bestimmter Ordnung geschaffen war, traten sich hoffnungslos gegenüber.* » KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 335.

²⁷⁴ « *Menschlichkeit hier, als geschlechtsloses und eben damit blutloses und letztlich auch seelenloses Ideal, abstrakte Männlichkeit und abstrakte Weiblichkeit dort – blinde Männerherrschaft auf der einen und eifersüchtige Frauenrechtsbewegung auf der anderen Seite, schlimme erotische gegen ebenso schlimme unerotische Willkür, dämonische gegen bürgerliche Liebe und Ehe.* » KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 335.

²⁷⁵ Ce terme est entre guillemets car Barth se méfie d'une compréhension dans le sens de *status*. Il refuse l'idée d'un « état originel d'innocence » que les êtres humains posséderaient au préalable et par eux-mêmes et qu'ils devraient retrouver après la chute. Pour Barth, avant comme après, Dieu seul est garant de cet « état » de l'humain. Or Dieu, lui, demeure inconditionnellement fidèle à son alliance inaugurée par l'acte créateur. Et « le fait que l'humain a été innocent et bon n'est nullement un moment de sa propre histoire mais bien la conclusion et le point culminant de sa création. » KD III/1, § 41, p. 351= D III/1, p. 331.

²⁷⁶ KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 335.

²⁷⁷ KD III/1, § 41, p. 356= D III/1, p. 335.

²⁷⁸ « *Man muss wohl sagen: Es ist die Genialität der in die Welt gekommenen Sünde, die gerade das Verhältnis von Mann und Frau, gerade die Sexualität zum pudendum der Humanität zu erklären und damit wirklich zu ihrem*

apparaît dans cette situation historique paradoxale, les récits de création rappellent que c'est pourtant dans ce lieu précis, « où le péché de l'Homme a dû découvrir sa propre obscurité », que la gloire de l'humanité créée, comme la gloire de Dieu, est la plus grande²⁷⁹. Dès lors, c'est parce que, dans l'histoire humaine inaugurée par ce récit de création, ces relations historiques entre homme et femme se révèlent perverses, que Barth invite à les reconnaître à la lumière de la révélation comme placées « sous une promesse mais aussi sous un commandement sans pareil »²⁸⁰. Si tous les désordres, qui se manifestent dans ce domaine s'opposent à l'ordre voulu par Dieu, ils ne peuvent ni renier la création originelle de l'homme et de la femme en vis-à-vis, ni abroger l'histoire relationnelle qu'elle implique²⁸¹. Telle est, pour Barth, la lumière selon laquelle se révèle depuis les origines la relation entre homme et femme et que nulle ténèbre ne peut vaincre. Dieu demeure fidèle à l'alliance qui fonde son œuvre créatrice quel que soit le péché de l'Homme ; et, comme nous allons le déployer dans les deux chapitres suivants, c'est cette œuvre divine qui se poursuit dans l'histoire, par l'œuvre de réconciliation du Fils et l'œuvre de libération dans l'Esprit. C'est cette œuvre de Dieu trinitaire inaugurée dans la création de l'homme et de la femme que, selon notre hypothèse, Barth cherche à révéler comme une *analogia relationis*.

2.3 Par création, une *analogia relationis* entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme.

Cette étape exégétique a donc permis d'apprécier la pertinence de la lecture barthienne des deux récits de création de l'homme et de la femme, tout en soulignant la question délicate de l'interprétation humaine de ce qui distingue ces deux créatures humaines. La lecture du premier récit a révélé que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, c'est l'humain, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis, qui est créé à l'image et à la ressemblance du vis-à-vis trinitaire entre le Père et le Fils dans l'Esprit. La lecture du second récit a ensuite déployé cette interprétation de l'*imago Dei* en la décrivant sous la forme d'une première histoire relationnelle. En présentant ainsi le vis-à-vis entre homme et femme comme une réalité créée de fait mais aussi comme une histoire de relations, Barth montre que la création de l'humain, homme et femme, est au cœur d'une articulation décisive entre actions divines et actions humaines. L'enjeu d'une éthique de la relation entre homme et la femme

pudendum zu machen wusste. Die Schöpfungsgeschichte als solche weiß nichts von diesem pudendum. » KD III/1, § 41, p. 356= D III/1, p. 335.

²⁷⁹ « Ihre Darstellung des göttlichen Werkes gipfelt in der strahlenden Feststellung, dass eben hier, wo des Menschen Sünde seine eigene Finsternis entdecken und mit dieser Entdeckung verwirklichen musste, die Herrlichkeit Gottes des Schöpfers und mit ihr die Herrlichkeit seines Geschöpfes, die Herrlichkeit der Humanität am größten war. » KD III/1, § 41, p. 356= D III/1, p. 335.

²⁸⁰ KD III/1, § 41, p. 356= D III/1, p. 335-336.

²⁸¹ KD III/1, § 41, 356= D III/1, p. 335.

à l'écoute du commandement de Dieu créateur se situe autour de cette articulation et c'est donc à partir d'elle que se poursuit notre réflexion. Selon notre hypothèse, cette articulation se révèle lors de l'acte créateur par l'institution d'une *analogia relationis* entre la réalité trinitaire de Dieu et la réalité de l'humain, créé homme et femme. Cette analogie apparaît explicitement, dans le premier récit, qui présente la création, et donc elle de l'humain, homme et femme, comme fondement externe de l'alliance. Mais elle se précise aussi dans le second récit en révélant que l'alliance est le fondement interne de la création et en mettant de ce fait en scène dès l'origine l'histoire d'une relation différenciée entre un homme et une femme en lien avec celle entre le Créateur et sa créature. Dans la dernière étape de ce chapitre consacré à cette première des œuvres de Dieu trinitaire, il s'agit donc de reprendre, à la suite de Barth, les acquis du travail exégétique précédent en les considérant à la lumière de cette *analogia relationis* qui, elle-même, prolonge l'*analogia fidei* présentée dans le premier chapitre. Pour cela, nous avons choisi deux extraits de la *Dogmatique* particulièrement significatifs. Ils sont tirés de la lecture barthienne du premier récit de création et Barth s'y réfère dans deux passages ultérieurs où il aborde la question de l'homme et de la femme d'un point de vue anthropologique à travers l'œuvre du Christ²⁸², puis d'un point de vue éthique, comme œuvre de l'Esprit²⁸³. Afin de poursuivre notre réflexion sur l'homme et la femme en vis-à-vis comme œuvre du Créateur, notre analyse centrée sur l'analogie se fera en deux parties à partir de ces deux extraits. La première permettra de préciser cette *analogia relationis* en partant du vis-à-vis en Dieu trinitaire et de celui qu'elle implique entre le Créateur et la créature humaine. Ainsi fondée sur la réalité du Dieu de l'alliance, la seconde partie appréhendera alors cette même *analogia relationis* entre le vis-à-vis trinitaire et le vis-à-vis entre l'homme et la femme.

²⁸² À la fin de sa réflexion christologique, Barth s'appuie sur cette analogie révélée par le premier récit de création pour fonder la forme fondamentale de l'humanité, homme et femme, comme « être dans la rencontre ». « Si l'être de l'Homme dans la rencontre est tel qu'il correspond au fait qu'il est destiné à être l'allié de Dieu, cela signifie nécessairement qu'il correspond à Dieu lui-même c'est-à-dire à l'être de son Créateur. [...] La référence à la Trinité divine est ici inévitable. » KD III/2, § 45, p. 390-391= D III/2*, p. 349-350.

²⁸³ Au début de sa réflexion éthique sur « l'homme et la femme libres dans la communauté », Barth fait mémoire de cette lecture du verset vingt-sept du premier chapitre de la Genèse. « En exigeant que l'Homme [*Mensch*] soit humain, c'est-à-dire libre d'être en communion avec son semblable, Dieu l'appelle à confirmer lui-même qu'il est son image- car c'est à son image qu'il l'a créé. [...] Ce que les deux récits de la création nous disent des premiers Hommes [*der ersten Menschen*] est décisif à cet égard. D'après Gen1,27 s., l'image de Dieu en l'Homme [*Mensch*] signifie que Dieu l'a créé "homme et femme", c'est-à-dire dans une relation qui correspond à celle qui existe en lui, puisqu'il n'est pas un Dieu solitaire. » KD III/4, § 54, p. 127-128= D III/4*, p. 119-120.

2.3.1 L'humain comme « répétition » du vis-à-vis en Dieu.

« L'Homme [*Mensch*] ne serait pas Homme [*Mensch*] s'il n'était pas l'image de Dieu [*Gottes Ebenbild*]. Il est cette image en étant Homme [*Mensch*]. Car telles ont été la pensée et l'intention de Dieu lors de sa création : Il a voulu l'existence d'un être qui, sans être aucunement Dieu, c'est-à-dire en étant tout différent de lui, serait pour lui un véritable partenaire [*ein wirklicher Partner*], avec lequel il puisse se lier, négocier en se confrontant [*das ihm gegenüber verhandlungs*], à qui sa propre vie divine ne serait pas étrangère, mais qui, au contraire, pourrait être porteur de cette forme de vie en la répétant, en la reflétant, en l'imitant. C'est pour qu'il soit un tel être que Dieu a créé l'Homme [*Mensch*]. La forme de vie de Dieu, qui se répète dans l'Homme créé par lui [*Gottes Lebensform, die sich in dem von ihm geschaffenen Menschen wiederholt*], est caractérisée de façon absolument claire par le fait que Dieu dit : « faisons ! » Il y a dans l'être et le domaine propres à Dieu un vis-à-vis [*In Gottes eigenem Wesen und Bereich findet ein Gegenüber statt*] : une façon réelle, mais harmonieuse de se rencontrer [*Sich begegnen*] et de se trouver [*Sich finden*], une façon libre d'être ensemble [*Zusammensein*] et d'agir ensemble [*Zusammenwirken*], une franche confrontation [*Gegeneinander*] et une authentique réciprocité [*Füreinander*]. L'Homme [*Mensch*] est précisément une répétition [*Wiederholung*] de cette forme de vie, son image [*Abbild*], et sa copie [*Nachbild*]. Il l'est en étant le vis-à-vis de Dieu [*Er ist es einmal darin, dass er Gottes Gegenüber ist*], en sorte que le fait que Dieu lui-même se rencontre et se trouve, se reproduit et se reflète dans la relation de Dieu avec l'humain [*dass also das in Gott selbst stattfindende Sichbegegnen und Sichfinden in Gottes Beziehung zum Menschen abgebildet und nachgebildet wird*]. Et il l'est aussi en étant lui-même le vis-à-vis de son semblable [*Und er ist es sodann darin, dass er selbst das Gegenüber von seinesgleichen*] et en trouvant dans son semblable son propre vis-à-vis [*und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat*], de sorte que la communion d'être [*Zusammensein*] et d'action [*Zusammenwirken*] qui se trouve en Dieu lui-même se répète dans les relations entre les Hommes [*in der Beziehung von Mensch zu Mensch*]. Ainsi le *tertium comparationis*, l'analogie entre Dieu et l'Homme est très simplement l'existence comprise dans un vis-à-vis entre un « je » et un « tu » [*die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht die Existenz im Gegenüber von Ich und Du*]. Cette existence analogique est tout d'abord constitutive de Dieu ; et elle l'est ensuite aussi de l'Homme créé par Dieu [*Sie ist zuerst für Gott konstitutiv; sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen*]. L'écarter, c'est supprimer aussi bien le divin chez Dieu que l'humanité chez l'Homme [*Man denke sie weg, so hat man sowohl das Göttliche aus Gott als auch das Menschliche aus dem Menschen weggedacht*]. On ne saurait pas plus en faire abstraction dans un cas que dans l'autre. La création de l'Homme [*Mensch*] révèle quelle est la forme de vie divine, comme la forme de la vie humaine. En voulant et créant l'Homme [*Mensch*], Dieu veut et crée l'être qui aura avec lui ce *tertium comparationis*, cette analogie d'une libre différenciation et d'une libre relation [*Die Analogie der freien Unterscheidung und Beziehung*]. »²⁸⁴

Finalement selon Barth, le récit de création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu semble avant tout révéler la réalité trinitaire de Dieu, Seigneur de l'alliance pour ensuite révéler, par analogie, l'humanité. Tel est ce qui apparaît à la lecture de cet extrait. C'est par conséquent à partir de cette révélation du vis-à-vis entre le Père et le Fils dans l'Esprit que se

²⁸⁴ KD III/1, § 41, p. 207= D III/1, p. 197-198.

déploie aussi les deux parties suivantes de notre réflexion sur l'humain créé en vis-à-vis, à l'image de Dieu. La première partie s'organise autour de cette description, à ce moment précis, de ce qui se joue « dans l'être et le domaine propres à Dieu » puisque c'est cette réalité trinitaire du Créateur révélée comme un événement relationnel à l'occasion de la création de l'humain qui permet à l'auteur de la *Dogmatique* de préciser ce qu'il entend par *analogia relationis*²⁸⁵. La seconde partie est ensuite consacrée au premier aspect de cette analogie selon lequel l'humain est une « répétition » de cette forme de vie divine en étant le vis-à-vis de Dieu par sa création en lien avec sa destination à l'alliance. Dans la perspective éthique de cette recherche, il s'agit d'appréhender cette *analogia relationis* trinitaire à la fois comme un fait de création qui dépend de Dieu mais aussi comme une histoire dans laquelle l'histoire humaine s'articule, dès l'origine, avec l'histoire de Dieu. Cette première approche générale de l'*analogia relationis* devrait nous permettre de fonder notre réflexion sur la distinction et l'articulation, si chère à l'auteur de la *Dogmatique*, entre création et alliance. Elle se propose ainsi de poser les assises théologiques de la seconde partie consacrée à l'homme et à la femme en vis-à-vis, en honorant le fait que, pour Barth, le premier récit présente la création comme le fondement externe de l'alliance et que le second révèle l'alliance comme le fondement interne de la création²⁸⁶.

2.3.1.1 La création, un événement relationnel pour l'Homme comme pour Dieu.

Comme le manifeste clairement cet extrait mais aussi tout le passage duquel il a été tiré²⁸⁷, le récit de la création de l'humain, homme et femme, à l'image de Dieu est l'occasion pour Barth de revenir à ce qui se joue de toute éternité, au sein même de la Trinité. Selon le premier récit, l'Homme est créé pour l'alliance, c'est-à-dire qu'en lui s'achève l'œuvre de création sans que l'Homme soit pour autant « une fin en soi »²⁸⁸. En décrivant Dieu créant l'humain, homme et femme à son image, cet extrait révèle le Créateur comme un Dieu où déjà en lui-même le « je » et le « tu » se rencontrent et se trouvent dans une « franche confrontation » et une réelle « réciprocité ». La vie trinitaire apparaît, en elle-même, comme une libre et harmonieuse communion d'être, mais aussi d'action. C'est dans ce sens que Barth considère ce moment particulier de la création de l'humain comme une étape de la révélation trinitaire qui précède toute

²⁸⁵ KD III/1, § 41, p. 207= D III/1, p. 197.

²⁸⁶ En cela nous nous distinguons de la lecture d'Henri Bouillard. Ce dernier souligne surtout la corrélation de fait entre les deux aspects évoqués en considérant que dans l'approche barthienne des deux récits ces « deux aspects que l'auteur distingue se mêlent en réalité dans l'explication de l'un et l'autre récit ». Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 188-189.

²⁸⁷ KD III/1, § 41, p. 203-222= D III/1, p. 194-211.

²⁸⁸ « *Der Mensch ist nicht Selbstzweck* ». KD III/1, § 41, p. 203= D III/1, p. 194.

éthique humaine. Accueillir ce premier récit comme Parole de Dieu implique dès lors de reconnaître l'œuvre qui s'y révèle comme fondée et déterminée par un événement préalable au sein même de la Trinité²⁸⁹. L'interprétation anthropomorphique et personnaliste, proposée par Barth et critiquée par des théologiennes féministes comme Phyllis Bird²⁹⁰, s'éclaire ainsi de façon particulière. Elle permet de souligner à nouveau le fait que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, Dieu ne se présente pas à l'humanité comme un concept abstrait mais comme un Dieu vivant, et que la forme de cette vie divine se définit, en elle-même, comme un événement relationnel. Emmanuel Durand rappelle dans ce sens que, dans le contexte théologique du début du XX^e siècle, Barth se caractérise par sa volonté de révéler la « vitalité de l'être intra-divin qui doit être pensé comme acte, événement, vis-à-vis et relation sans pouvoir être réduit à la "solitude" et à "l'isolement" d'une simple substance »²⁹¹. Ainsi, dans la *Dogmatique*, toutes les données historiques objectives de la révélation, dont la création, sont décisives pour « la détermination de l'être divin » comme événement²⁹². De ce fait, si Barth fait ici référence au vis-à-vis « je-tu » proposé entre autres par Martin Buber, c'est précisément pour exprimer cette qualité personnelle du Dieu de l'alliance. Il se distingue ainsi, comme le remarque Friedrich Horst, des discours philosophiques présentant Dieu créateur comme « une idée, un principe, une sorte de destin, pierreux, mécanique »²⁹³. À l'écoute du rédacteur du premier chapitre de la Genèse, Barth choisit ce moyen pour exprimer de façon « étonnante et bredouillante, le fait que le Dieu sublime, caché et merveilleux se révèle lui-même dans une existence active et personnelle »²⁹⁴.

Deux aspects de la Trinité révélée par ce premier récit de création peuvent dès lors être mis en valeur, dans la mesure où ils définissent, pour Barth, l'*analogia relationis* ainsi instituée. Le premier souligne l'accent relationnel déployé précisément dans ce contexte de la création de

²⁸⁹ Emmanuel DURAND, « "Trinité immanente" et "Trinité économique" », p. 455-457.

²⁹⁰ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 129-160.

²⁹¹ Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé comme acte et événement chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée » dans Emmanuel DURAND Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, p. 35.

²⁹² « Le caractère événementiel de la révélation atteste le caractère réel de l'être trinitaire de Dieu en son événement interne de distinction et de relation. » Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé comme acte et événement chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée » dans Emmanuel DURAND Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, p. 43.

²⁹³ [Trad. personnelle]. « *That anthropomorphic language seeks to express and maintain, so that God be not made into a mere idea, or a principle unfolding itself in the world and its life, or a sort of a stony, masklike, mechanical Fate, without heart or plan. In the personality of God, the Bible expresses the highest and last that can be said of God at all, which must nevertheless be said.* » Friedrich HORST (translated by John Bright), « Face to Face, The Biblical Doctrine of the Image of God », in *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (Union Seminary Magazine), Volume 4 issue 3, July 1950, p. 266.

²⁹⁴ [Trad. personnelle] « *All anthropomorphizing of God is the wondering, stammering expression of the fact that the sublime, the hidden, and the marvelous God reveals himself in a living, active, personal existence. It is precisely this personal quality of God, as that which is proper and literally peculiar to the nature of God.* » Friedrich HORST, « Face to Face », p. 266.

l'humain à l'image de Dieu trinitaire. Dans le prolongement de l'*analogia fidei*, cette analogie, instituée par l'acte créateur à partir de l'événement relationnel trinitaire qui le précède, se distingue résolument, pour Barth, de toute analogie de l'être²⁹⁵. Il est impensable, pour lui, qu'à travers elle soit établie une correspondance entre deux êtres définis par leur substance, divine ou humaine, et elle ne signifie en aucun cas une quelconque égalité entre Dieu trinitaire et l'humanité sexuée. Une correspondance est bien établie lors de l'institution de cette analogie par l'acte créateur mais c'est une correspondance qui suggère une ressemblance de relations sur fond de radicale dissemblance. De plus, comme pour l'*analogia fidei*, Barth rappelle que c'est seulement par grâce que les vis-à-vis créés entre Dieu et l'être humain et au sein même de l'humanité peuvent être considérés comme correspondants au vis-à-vis en Dieu trinitaire. Comme cela se confirmera dans l'anthropologie christologique barthienne, la nature de l'humain correspond à celle de Dieu par le fait qu'elle est relationnelle. Seule cette analogie ainsi définie permet à l'auteur de la *Dogmatique* de prendre le risque d'évoquer une « communion naturelle » entre Dieu et l'Homme²⁹⁶. En écho à ce premier aspect qui fonde l'*analogia relationis* trinitaire, le second souligne que, dans l'acte créateur, le vis-à-vis en Dieu trinitaire se définit comme un événement où se joue une « communion » et une « appartenance mutuelle » qui laisse place à la différence et à la « confrontation »²⁹⁷. Au moment de créer l'humain, homme et femme, le Créateur se révèle dans une unité plurielle, comme un « je » et un « tu » qui sont et agissent ensemble dans une relation où s'articulent confrontation et réciprocité. Littéralement, selon les termes allemands, la relation trinitaire se présente comme celle d'un « je » et d'un « tu » qui sont à la fois « contre l'autre [*Gegeneinander*] et pour l'autre [*Füreinander*] ». C'est ce qui permet, selon l'auteur de la *Dogmatique*, que l'œuvre de création puisse être considérée à la fois comme le premier acte de cet agir trinitaire commun au Père, au Fils et à l'Esprit et en même temps comme l'œuvre distincte du Père créateur en attente des œuvres du Fils et de l'Esprit dans l'histoire de l'alliance. Telle est l'unité différenciée de la Trinité en acte qui se révèle comme très bonne au moment de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu. Dans cette lecture trinitaire du premier récit, il est enfin précieux de noter que si Barth

²⁹⁵ Cette affirmation implicite dans l'interprétation de cette création de l'Homme à l'image de Dieu apparaît très clairement dans la synthèse finale de la partie christologique : « Nous avons affaire ici à une "analogie de relation [*Analogie der Beziehung*]" et non pas à une "analogie de l'être [*Analogie des Seins*]". Dieu est un être "en relation" ; de même l'humain [*Mensch*] qu'il a créé est lui aussi "en relation". C'est par là qu'il est l'image de Dieu [*Das ist des Menschen Gottebenbildlichkeit*]. » KD III/2, § 45, p. 391= D III/2*, p. 350.

²⁹⁶ « Es besteht die Gnade der Erschaffung des Menschen [...] darin, dass er den Menschen als das in freier Unterscheidung und Beziehung existierende Wesen nicht nur in die Gemeinschaft mit sich selbst versetzt, sondern in der Gemeinschaft mit sich selbst geschaffen hat, um eben in dieser natürlichen Gemeinschaft zwischen sich und ihm weiter mit ihm reden und handeln zu können. » KD III/1, § 41, p. 207-208= D III/1, p. 198.

²⁹⁷ KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

souligne clairement la différence entre les trois manières d'être de Dieu, il ne fait pas en revanche allusion à la question de la différence d'ordre, évoquée au dans les prolégomènes, entre le Père, le Fils et l'Esprit. Dans ce contexte précis, Barth souligne que « la pluralité de l'essence divine » se présente surtout comme « cette différence et cette relation, cette manière d'être ensemble et d'agir ensemble avec amour, cette présence du "je" et du "tu", qui existent en premier lieu en Dieu lui-même »²⁹⁸. C'est par conséquent principalement à travers ces deux aspects qu'il convient d'appréhender avec Barth l'*analogia relationis* comme l'œuvre de Dieu trinitaire qui établit par grâce, dès la création, une mystérieuse « correspondance entre ces deux grandeurs inégales » que sont Dieu et la créature humaine²⁹⁹.

Il nous semble alors possible de considérer cette même analogie trinitaire dans la lecture barthienne de l'histoire de la création révélée par le second récit. Cette référence au Créateur comme Père, Fils et Esprit et à l'analogie qu'elle implique y est moins explicite ; mais le parcours réalisé jusqu'à présent, en particulier autour du fait que, pour Barth, ce second récit révèle l'alliance comme fondement interne de la création, semble nous autoriser cette interprétation. Par sa forme davantage narrative, mise en valeur par l'auteur de la *Dogmatique*, ce récit permet d'appréhender le vis-à-vis trinitaire qui institue l'*analogia relationis*, non pas uniquement comme un état de fait, mais aussi comme une histoire relationnelle. Présentées ainsi, les différentes facettes de la création de l'humain permettent de signifier que la créature humaine devient aussi ce qu'elle est dans le temps, lui-même créé par Dieu. Or ce temps immanent à la création se révèle être défini précisément dès ce récit comme le temps de la rencontre. C'est en mettant en scène la rencontre de Dieu et de l'humain et la rencontre de l'homme et de la femme que ce second récit révèle, pour Barth, que l'alliance est le fondement interne de la création. L'être et l'existence de l'humanité se révèlent ainsi créés, non par accident ou par hasard, mais en vertu de l'amour du Créateur, Seigneur de l'alliance. Or, comme le souligne la doctrine barthienne de l'élection, ce libre amour, qui sera révélé et accompli en Jésus-Christ dans l'Esprit, s'origine de toute éternité dans l'être de Dieu lui-même, c'est-à-dire dans les relations entre le Père et le Fils dans l'Esprit³⁰⁰. Dans le

²⁹⁸ « Wir können uns dann vielmehr im Text selbst an die Tatsache halten, die nun doch auch weder von Vischer noch von Bonhoeffer gewürdigt ist: an das «Lasset uns!» als die eigentümliche Form des Schöpfungsbefehls v 26 und also an die damit gerade in diesem Zusammenhang eindeutig bezeugte Pluralität im göttlichen Wesen, an jene Unterscheidung und Beziehung, jenes. liebende Zusammensein und Zusammenwirken, jenes Ich und Du, das allererst in Gott selber Ereignis ist. » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

²⁹⁹ « Analogie heißt ja auch als Analogie der Beziehung nicht Gleichheit, sondern Entsprechung des Ungleichen. » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

³⁰⁰ « Der göttliche Sinn und die göttliche Notwendigkeit, die das Geschöpf sichtbar macht, die es als solches bezeichnet und bezeugt, ist aber die freie Liebe Gottes: die Liebe Gottes, in der er einen Anderen will und setzt durch sich selbst, um selber für ihn zu sein. [...] Es ist dieselbe freie Liebe, in der er selber Gott ist: der Vater im Sohne, der Sohn im Vater durch den Heiligen Geist. » KD III/1, § 41, p. 260= D III/1, p. 246.

prolongement de l'*analogia relationis* mise en évidence par le premier récit, ce second récit permet d'appréhender à partir de l'histoire de la révélation, les relations trinitaires qui étaient jusque-là cachées en Dieu. La mise en scène davantage relationnelle de ce second récit manifesterait ainsi l'inscription historique de la création de l'humain à la lumière d'une histoire préalable en Dieu lui-même et en vue de l'histoire d'alliance. La création de l'homme et de la femme participerait ainsi à la révélation des relations divines selon lesquelles Dieu a décidé de toute éternité d'entrer en son Fils en communion avec la créature humaine. Cet aspect temporel de la création de l'humain se fonde par analogie sur l'idée d'une historicité de Dieu, qui, selon Benoît Bourguine, s'affirme progressivement au fil de la *Dogmatique* à l'encontre d'une approche métaphysique de Dieu³⁰¹. La Trinité se définit dès lors non seulement par sa réalité éternelle inaccessible mais aussi du fait de l'élection, par sa capacité à devenir, dans l'alliance avec l'être humain. En présentant l'alliance comme fondement interne de la création après avoir décrit la création comme fondement externe de l'alliance, Barth semble nous inviter à appréhender l'*analogia relationis*, comme œuvre de Dieu, sous ces deux aspects à la fois factuel et historique. À l'image des relations en Dieu trinitaire, les relations de l'être humain, avec Dieu et avec son semblable, en particulier de l'autre sexe, sont créées comme des réalités de fait qui définissent en elles-mêmes le cadre dans lequel se jouera l'alliance. Mais ces relations se révèlent aussi dès l'origine comme une histoire humaine de vis-à-vis à l'image du vis-à-vis en Dieu lui-même. C'est, à partir de là que se déploie l'éthique, selon laquelle l'humain libre et responsable est invité à correspondre à cette œuvre de Dieu qui le précède ; c'est dans cette perspective, qu'avant de préciser cette *analogia relationis* dans le cadre du vis-à-vis créé entre homme et femme, il convient de s'arrêter sur le vis-à-vis entre Dieu et l'humain.

2.3.1.2 *L'humain créé comme vis-à-vis de Dieu en vue de l'alliance.*

Si l'on revient à l'extrait ci-dessus, nous découvrons que par volonté du Créateur, l'humain est créé pour l'alliance c'est-à-dire comme un "je" en face du "tu" divin. La créature humaine se révèle comme un être, à la fois radicalement différent de Dieu et en même temps créé pour être son partenaire. Ce partenariat est rendu possible par le fait que Dieu trinitaire a créé l'humain à son image et à sa ressemblance et donc que, comme l'essence divine, l'essence humaine se définit

³⁰¹ « La figure biblique de Dieu l'éternel, suggère, sinon de démentir, du moins de transvaluer l'attribut métaphysique d'immutabilité pour rendre compte de l'être en devenir qui s'atteste dans l'histoire de la révélation. Le thème de l'historicité de Dieu-un motif qui, au fil de la *Kirchliche Dogmatik* s'affirme progressivement- est intimement lié à l'historicité de la révélation telle qu'elle est attestée dans l'Écriture, mais aussi à une conception des relations entre Trinité économique et Trinité immanente. » Benoît BOURGUINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », p. 143.

« comme une relation entre un "je" et un "tu" qui sont en vis-à-vis »³⁰². Dès sa création, l'être humain se révèle inconditionnellement et définitivement élu et c'est finalement en cela qu'il reflète déjà, par volonté divine, la forme de vie de Dieu trinitaire. La finalité de sa création se situe de ce fait, non pas en lui-même, mais dans cette alliance que son Créateur veut pour lui et par laquelle il est invité à confirmer qu'il est bien créé à l'image de Dieu par et pour l'alliance. C'est en raison de cette relation entre création et alliance que, pour Barth, la nature de l'humain peut correspondre dans l'histoire à sa destination. Tel est l'enjeu de l'éthique humaine que met en scène le second récit. À l'image de l'historicité de l'être divin trinitaire précédemment évoqué, l'être de l'Homme apparaît par analogie, dès sa création, comme une histoire et en particulier comme une histoire de relations. C'est dans cette perspective que l'humain créé de fait se révèle aussi, pour Barth, tendu dès l'origine vers l'histoire de l'alliance³⁰³. Comme le souligne Hans Urs von Balthasar, à l'encontre de tout dualisme, création et histoire se présentent ainsi comme « deux points de vue » qui ne sont pas contradictoires mais « juxtaposés de telle sorte que l'un reçoive de l'autre sa lumière »³⁰⁴. Dans le prolongement de la distinction précédemment évoquée entre *histoire* et *Geschichte*, Barth revient sur ce point dans la doctrine de la providence qui s'intéresse précisément à cette « histoire [Geschichte] de l'être créé comme tel »³⁰⁵. Il est essentiel, pour lui, que l'histoire universelle inaugurée par la création ne soit pas comprise comme uniquement parallèle à l'histoire particulière de l'alliance révélée par l'Écriture. L'existence de Dieu et celle de l'Homme, l'action historique de Dieu et celle de l'Homme sont bien deux points de vue différents, mais loin d'être parallèles voire contradictoires, ils se révèlent à travers « une relation positive, objective et interne » du fait de la fidélité de Dieu créateur qui est aussi celui « qui a appelé Abraham »³⁰⁶. Ainsi, à la lumière de l'*analogia relationis*, s'articulent dans ces deux récits de création, lus l'un après l'autre, l'essence

³⁰² KD III/1, § 41, p. 207-208= D III/1, p. 197-198.

³⁰³ KD III/1, § 41, p. 63= D III/1, p. 61. Se faisant l'écho de cette interprétation barthienne de la création, Hans Urs von Balthasar reconnaît « qu'il y a dans l'œuvre de la création, des endroits où surgit déjà secrètement l'histoire de l'alliance, par exemple comme le sabbat mais surtout dans le second récit de la création de l'homme et de la femme. » Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p.194.

³⁰⁴ Voir KD III/ 3, § 48, p. 46= D III/3, p. 40. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p.194.

³⁰⁵ Dans le cadre général du troisième volume, Barth présente cette doctrine de la providence au sein de son chapitre XI consacré au « Créateur et sa créature ». Cette dernière, en tant qu'histoire [Geschichte] de la créature « se déroule à tous égards et toute entière sous la souveraineté paternelle de Dieu, le Créateur, dont la volonté s'accomplit et se fait connaître au sein de l'élection gratuite, c'est-à-dire de l'alliance entre lui-même et l'Homme, soit en Jésus-Christ. » KD III/3, § 48, p. 1= D III/3, p. 1.

³⁰⁶ « Die Treue Gottes, die ja ihr höchster und eigentlicher Gegenstand ist, ist nicht gespalten. Sie ist also nicht die Treue dessen, der Abraham berufen, die ihm gegebene Verheißung erfüllt hat und endlich und zuletzt in ihrer Erfüllung an den Tag bringen wird – und dann auch noch die Treue des Schöpfers, der sein Geschöpf nicht sich selbst überlassen, ihm vielmehr seinen Beistand und auch die Richtung seiner Geschichte immer wieder geben will. Sondern das ist Gottes Treue, dass er der Geschichte seines Geschöpfes darin Bestand und Richtung gibt, daß er in ihrer Mitte den Abraham beruft, sein Volk regiert, in seinem Sohn sich selbst dahingibt und endlich und zuletzt sich selbst in diesem Einen als den Herrn des Ganzen sichtbar macht. » KD III/3, § 48, p. 47= D III/3, p. 41.

et l'existence humaines comme l'essence et l'existence de Dieu trinitaire. Cette lecture invite par conséquent à appréhender dès sa création, la nature de l'être humain comme une histoire et cette histoire se définit, du point de vue de Dieu, comme une histoire d'alliance. C'est ce qui fonde, pour Barth, le lien de l'éthique théologique, évoqué dans le premier chapitre, entre la contemplation de l'agir de Dieu trinitaire et l'élaboration d'une éthique spéciale comme événement historique d'une rencontre sanctifiante. Mais c'est aussi ce qui fonde pour Barth le fait que cette définition relationnelle de l'être et de l'existence humaine dès l'acte créateur, ne soit confirmée et accomplie que dans la relation historique entre Jésus-Christ et sa communauté.

Sans anticiper sur cet enjeu christologique décisif que nous présenterons dans le chapitre suivant, il est pour l'instant intéressant de remarquer deux aspects de la création de l'humain en vis-à-vis qui sont étroitement reliés dans ces récits. Le premier concerne le fait que l'humain est créé à travers deux vis-à-vis, celui avec Dieu duquel il reçoit la vie et celui avec son semblable, en particulier de l'autre sexe, qui vient achever sa création. Le second aspect, davantage révélé par le second récit, concerne les enjeux historiques, anthropologiques et éthiques, de ces deux vis-à-vis selon lequel tout humain est créé. Dans le premier récit, les deux vis-à-vis sont décrits ensemble le sixième jour et en eux s'achève toute l'œuvre du Créateur. En revanche, dans le second récit, le narrateur prend le temps, sous la forme d'une histoire, de décrire plus précisément la création de l'humain dans chacun de ces vis-à-vis. Il révèle que, dès l'origine, l'histoire humaine n'est pas une histoire individuelle mais relationnelle, et c'est là que se révèle déjà, pour Barth, l'enjeu de la liberté et de la responsabilité éthiques de la créature humaine dans le plan de Dieu. À l'image de la liberté de Dieu trinitaire, les récits de création définissent la liberté humaine comme une liberté définitivement reliée avec Dieu et avec l'autre Homme. Comme la liberté divine, la liberté humaine se définit comme la liberté d'aimer³⁰⁷. Elle ne se situe pas, selon Barth, dans la possibilité de choisir ou de ne pas choisir le vis-à-vis avec Dieu et avec l'autre humain mais dans la manière d'être et d'exister en relation avec eux. Ces deux vis-à-vis dépendent uniquement de la volonté et de l'action du Créateur mais l'Homme est et reste libre de les accueillir, de les interpréter et d'exister lui-même dans chacune de ces relations.

C'est cette compréhension de la liberté et de la responsabilité humaines qui conduit à mettre en évidence, dès l'origine, le péché de l'Homme. Si, selon l'auteur de la *Dogmatique*, le péché ne détruit par l'image de Dieu en l'Homme puisque, de toute éternité, Dieu demeure fidèle à son dessein créateur, c'est dans la manière dont la créature humaine choisit historiquement de se situer

³⁰⁷ Au sein du deuxième volume consacré à la « doctrine de Dieu », Barth définit la réalité de Dieu en parlant de « l'être de Dieu en tant qu'il aime dans la liberté. » KD II/1, § 28, p. 288-361= D II/1*, p. 1-18.

en regard de ces deux vis-à-vis que l'Homme se révèle pécheur³⁰⁸. Les deux récits de création interprétés à la lumière de l'alliance à venir semblent ainsi présenter deux aspects distincts de la même réalité créée. L'approche d'Hans Urs von Balthasar, proposée dans le cadre de sa réflexion sur l'analogie, permet d'éclairer cette approche barthienne du péché qui articule la réalité créée et son histoire³⁰⁹. Balthasar relie la distinction proposée dans le *Römerbrief*, entre « relation ontologique » et « relation en actes »³¹⁰ à celle entre « *ratio* ontologique » et « *ratio* noétique » présentée dans l'ouvrage de Barth sur Anselme³¹¹. Il explique que, pour le théologien de Bâle, la réalité ontologique de la relation, comme de la *ratio* est une réalité de l'ordre de la nature créée par Dieu et elle n'est pas affectée par le péché. À l'initiative de Dieu, la relation ontologique est la relation de Dieu avec sa créature et la *ratio* ontologique s'attache, toujours du côté de Dieu, « au contenu de vérité des choses créées »³¹². En revanche, c'est la relation en acte et la *ratio* noétique, comme « connaissance humaine en acte » qui, en étant du côté de l'Homme et de son histoire, sont perverties dès l'origine par le péché³¹³. Dans l'événement humain de la relation, comme dans celui de la connaissance en acte, ces deux aspects distincts, naturel et actuel, devraient s'articuler avec une prééminence de la *ratio* et de la relation ontologiques³¹⁴. Mais aveuglé par le péché, l'Homme ne se situe plus dans le vis-à-vis créé par Dieu et il ne peut donc plus connaître « ce qui se révèle seulement au cas par cas, par décision de Dieu, dans la *ratio* ontologique »³¹⁵. Ainsi, pour Barth, l'être humain pécheur demeure ontologiquement à l'image de Dieu, et donc ontologiquement en relations, de façon éternelle et inconditionnelle, mais il est incapable par lui-même d'assurer dans son histoire la perpétuation de cette image dans son vis-à-vis avec Dieu et avec son semblable, en particulier de l'autre sexe. Hans Urs von Balthasar, montre dès lors que selon ce second aspect historique, et donc éthique, de la création, l'*analogia relationis* ne trouve son fondement que dans l'événement christologique³¹⁶. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, face à cette

³⁰⁸ Il convient de souligner le souci théocentré de Barth qui cherche surtout à révéler la bonté de l'œuvre du Créateur, Seigneur de l'alliance. Dans le cadre de sa doctrine de la création, après avoir lu avec attention les premier et deuxième chapitre de la Genèse, il ne propose pas d'exégèse détaillée du chapitre trois mais se contente de souligner le lien étroit entre les chapitres deux et trois de la Genèse.

³⁰⁹ Hans Urs von Balthasar présente en amont l'évolution de cette conception du péché jusqu'à celle de la *Dogmatique*. Il montre en particulier comment Barth est passé grâce à sa réflexion approfondie sur « l'indestructibilité de la nature » d'une présentation du péché comme « la contradiction pure » à celle de la « possibilité impossible ». Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 238.

³¹⁰ Balthasar cite la seconde édition de ce célèbre commentaire de l'épître aux Romains. Karl BARTH, *Römerbrief*, 1922, p.232= *Lettres aux Romains*, Genève, Labor et Fides, p. 242. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 241.

³¹¹ Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich, 1931, p. 41 ; *La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, p. 40. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 241.

³¹² Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 242.

³¹³ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 242.

³¹⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 242.

³¹⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 242.

³¹⁶ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 179-180.

situation paradoxale de la créature humaine pécheresse, c'est la personne du Christ qui se présente comme le fondement unique et la preuve ultime de la « compatibilité entre Dieu et la créature » dans l'histoire³¹⁷. Mais avant d'aborder cette radicale nouveauté relationnelle en Jésus-Christ, il convient d'achever ce chapitre, en se consacrant à la création de l'homme et de la femme proprement dite à la lumière de cette *analogia relationis* trinitaire ainsi définie. Soucieux du rapport entre nature et grâce, Balthasar met surtout l'accent chez Barth sur l'histoire de la relation entre Dieu et l'humain. Pourtant, le parcours exégétique précédent a permis de souligner que, dans la *Dogmatique*, cette analogie se joue aussi dès la création dans la relation entre l'humain et son semblable et en particulier dans la relation avec l'autre sexe.

2.3.2 *Le vis-à-vis homme-femme créé à l'image du vis-à-vis trinitaire.*

« La grâce de la création de l'Homme - où c'est toute la création qui apparaît désormais comme un acte de la grâce divine- consiste en ce que Dieu n'a pas seulement élevé l'Homme à la communion avec lui-même, en tant que créature existant dans une libre différenciation et relation [*Es besteht die Gnade der Erschaffung des Menschen – in welcher nun wirklich die ganze Schöpfung als Akt der Gnade Gottes sichtbar wird – darin, daß er den Menschen als das in freier Unterscheidung und Beziehung existierende Wesen nicht nur in die Gemeinschaft mit sich selbst versetzt*], mais en ce qu'il l'a créé pour être en communion avec lui-même [*sondern in der Gemeinschaft mit sich selbst geschaffen hat*], afin précisément de pouvoir continuer à lui parler et à agir avec lui dans cette communion de nature [*um eben in dieser natürlichen Gemeinschaft zwischen sich und ihm weiter mit ihm reden und handeln zu können*]. Il est certainement surprenant-mais on ne peut rien y changer- que le témoin biblique, en décrivant la grâce de Dieu qui préside à cet acte final et suprême de la création ne se soit, d'aucune manière, référé aux dispositions et aux possibilités intellectuelles et morales particulières de l'Homme [*Mensch*], non plus qu'à sa raison et à la fonction qu'elle doit remplir. Si l'Homme [*Mensch*] existe dans cette libre différenciation et relation, s'il a avec Dieu, cette communion de nature parce qu'il la reflète et la rappelle, ce n'est pas dans ce qui le distingue de l'animal, mais au contraire dans ce qu'il possède formellement en commun avec lui : le fait que Dieu l'a créé homme et femme [*Das in freier Unterscheidung und Beziehung existierende und so mit Gott in natürlicher Gemeinschaft stehende, weil seine Lebensform abbildende und nachbildende Wesen ist der Mensch nicht in etwas, was ihn vom Tier unterscheidet, sondern in etwas, was er formal mit dem Tiere gemeinsam hat, nämlich darin, dass Gott ihn als Mann und Frau geschaffen hat.*]. Tout ce que nous apprenons de la création de l'Homme [*Mensch*], outre le fait que Dieu a formé l'Homme [*Mensch*] par sa Parole, à son image et à sa ressemblance, c'est ceci : "il les créa homme et femme"³¹⁸.[...] N'est-il pas évident qu'entre cette caractéristique de l'être de Dieu, à savoir qu'il comprend en lui un je et un tu, et la nature de l'homme, à savoir qu'il est homme et femme, nous avons affaire à une correspondance vraiment simple et claire, et même précisément à une *analogia relationis* ? De même que le " je " qui interpelle au sein de l'essence de Dieu est au " tu " divin qu'il interpelle, de même Dieu est en relation avec l'Homme [*Mensch*] créé par lui, de même dans l'existence humaine elle-même, le « je » est en relation avec le « tu », l'homme avec la femme. Il ne peut s'agir

³¹⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 179.

³¹⁸ KD III/1, § 41, p. 207-208= D III/1, p. 198.

que d'une analogie. [...] Analogie, dans le sens d'analogie de relation, ne signifie pas égalité mais correspondance entre deux grandeurs inégales. Or il s'agit justement ici d'une correspondance entre deux grandeurs inégales : l'essence de l'Homme [*Mensch*], sous la forme de la coexistence des individus distincts que sont l'homme [*Mann*] et la femme, répète, en un être créé et donc de manière différente, ce que le Dieu unique est lui-même, à savoir non seulement un "je" mais aussi un "tu" et réciproquement. »³¹⁹

Si l'Homme est, par création, destiné à refléter dans son être et dans son existence, la forme de vie divine trinitaire en étant le vis-à-vis de Dieu, il l'est donc aussi en étant le vis-à-vis d'une autre créature humaine qui lui est semblable et différente. L'humain, homme et femme, est créé à l'image de Dieu trinitaire en étant précisément « le vis-à-vis de son semblable et en trouvant dans son semblable son propre vis-à-vis »³²⁰. Ainsi se déploie très concrètement dans la création de l'homme et de la femme, l'*analogia relationis* évoquée précédemment à partir de la réalité trinitaire du Dieu de l'alliance. Dans la perspective éthique de notre recherche, il nous paraît dès lors précieux de présenter cette analogie entre Dieu et l'humanité de deux manières différentes. La première consiste à l'appréhender comme un fait de création et à chercher à définir l'analogie en évoquant une correspondance entre le vis-à-vis trinitaire en lui-même et le vis-à-vis humain entre homme et femme. Dans ce cas, la question consiste principalement à déterminer ce qui, au-delà de leur radicale dissemblance, peut être reconnu comme semblable. Cette approche est la plus fréquente et l'accent barthien mis sur la relation différenciée en Dieu et au sein de l'humanité se révèle déjà, à nos yeux, pertinent pour aujourd'hui. Cependant, malgré cet aspect prometteur, cette manière traditionnelle de considérer l'analogie trinitaire se heurte au problème, soulevé par exemple par la théologienne féministe Rosemary Radford Ruether, d'une interprétation rigide et fixée de la différence entre homme et femme en termes d'ordre et de hiérarchie³²¹. Or avec Barth lui-même, il nous semble possible de proposer une seconde manière de penser l'analogie qui permet, sans remettre en cause la première, de mettre en valeur, dès la création, un devenir homme

³¹⁹ [Trad. personnelle] « *Ist es nicht greifbar, dass wir es zwischen jenem Merkmal des Wesens Gottes: dass er ein Ich und ein Du in sich schließt, und dem Wesen des Menschen: dass er Mann und Frau ist, mit einer nun wirklich einfachen und klaren Entsprechung, und zwar eben mit einer analogia relationis zu tun haben? Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau. Um mehr als um eine Analogie kann es sich nicht handeln. [...] Analogie heißt ja auch als Analogie der Beziehung nicht Gleichheit, sondern Entsprechung des Ungleichen. Eben solche Entsprechung des Ungleichen findet hier aber darin statt, dass das Wesen des Menschen in der Gestalt der Koexistenz der verschiedenen Individuen des Mannes und der Frau eine geschöpfliche und darum andersartige Wiederholung dessen darstellt, dass der eine Gott in sich selber nicht nur Ich, sondern Ich und Du ist: Ich nur im Verhältnis zu sich selbst, der auch Du ist, Du nur im Verhältnis zu sich selbst, der auch Ich ist. Dies ist der Gott, der als Schöpfer frei ist für den Menschen – und jenes gottentsprechende Wesen ist der Mensch, der als Geschöpf frei ist für Gott.* » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

³²⁰ « *Er ist es sodann darin, dass er selbst das Gegenüber von seinesgleichen ist und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat.* » KD III/1, § 41, p. 207-208= D III/1, p. 197-198.

³²¹ Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 258-281.

et un devenir femme dans une histoire relationnelle, entre eux, comme avec Dieu. En articulant création et alliance, dès les premiers chapitres de la Genèse, Barth est conduit à penser ensemble être et existence, nature et histoire ; et c'est dans ce sens que la nature relationnelle se révèle pour lui comme un événement historique à la lumière de la révélation de Dieu trinitaire dans l'espace et dans le temps. Cette deuxième manière de présenter l'analogie trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme permet, à nos yeux, de compléter l'approche factuelle en déployant l'idée d'un devenir dans l'histoire. Afin de distinguer ces deux approches, nous les décrirons l'une après l'autre tout en cherchant à articuler la seconde à la première. C'est par cette articulation que l'*analogia relationis* offre de précieuses clés pour appréhender l'humanité de l'homme et de la femme dans le contexte contemporain marqué par la distinction entre sexe et genre.

2.3.2.1 Une analogie trinitaire comme un fait de création.

C'est donc un fait objectif, pour Barth, les deux premiers récits de la Genèse prennent le temps de décrire chacun à leur manière la création de l'être humain comme vis-à-vis de Dieu et comme homme et femme en vis-à-vis. Selon le septénaire, la dernière œuvre du Créateur est celle de la création de l'humain, homme et femme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, et si dans le second récit, Dieu commence par créer un Homme seul, c'est dans le fait qu'homme et femme sont associés dans une histoire commune que s'accomplit ultimement cette création. Les premiers chapitres de la Genèse révèlent ainsi « l'unité indéfectible du genre humain [*der unverbrüchlichen Einheit des Menschengeschlechts*] » dans le vis-à-vis de l'homme et de la femme³²². Pour l'auteur de la *Dogmatique*, ces récits nous invitent ainsi à reconnaître que cette unité de l'être humain, créé comme l'unique vis-à-vis de Dieu, se révèle concrètement au sein du monde créé dans le vis-à-vis entre l'homme et la femme et que c'est précisément ainsi que l'humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu trinitaire³²³. En mettant en valeur ce vis-à-vis, Barth montre que c'est bien la relation différenciée entre les humains qui est voulue par le Créateur à l'image de la relation en Dieu entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Une analogie trinitaire est ainsi instituée par l'acte créateur et c'est elle qui conduit Barth à définir le vis-à-vis entre homme et femme comme une articulation entre ce qui relève de leur commune humanité et ce qui les détermine comme différents.

³²² KD III/1, § 41, p. 214= D III/1, p. 203-204.

³²³ Élisabeth Parmentier reconnaît cet apport innovant de l'auteur de la *Dogmatique* qui, au début du XX^e siècle, ose affirmer que c'est en tant qu'homme et femme, que l'être humain est créé à l'image de Dieu comme un « être-en-communion ». Pour elle, il prend ainsi ses distances en regard des « des spéculations des Pères qui pensaient qu'un autre homme aurait été un meilleur compagnon pour le premier mâle ». Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodiges*, p. 24-25. Voir aussi, Élisabeth PARMENTIER, « Hommes et femmes » dans Olivier ABEL, Jean-Daniel CAUSSE, Denis MULLER, *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 384-385.

Ainsi établie, cette analogie entre les relations intra-trinitaires et la relation homme-femme est traditionnellement l'objet de nombreuses réticences. Conscient du risque d'une telle correspondance, l'auteur de la *Dogmatique* rappelle à plusieurs reprises ses limites et insiste sur la radicale dissemblance entre les deux vis-à-vis en question. Pour percevoir de façon ajustée cette *analogia relationis*, il est indispensable de reconnaître « que le Dieu unique, en tant que tel inclut cette relation » alors que pour la créature humaine, la relation implique l'homme et la femme, c'est à dire « deux individus différents »³²⁴. Par ailleurs, John Mac Kelway, souligne que cette analogie ne signifie en aucun cas, comme le craignaient « les rabbins et les premiers exégètes chrétiens », une description de Dieu « comme bisexuel »³²⁵. Pour Barth, comme pour Bonhoeffer, l'enjeu de cette analogie se situe principalement autour de la relationalité essentielle de la réalité humaine en tant que duelle, et de la réalité divine en tant que trinitaire³²⁶. Le lien analogique qui permet à l'auteur de la *Dogmatique* d'oser parler de Dieu trinitaire au moment de la création de l'humain, homme et la femme se révèle fondé sur la nature relationnelle qu'implique, de fait pour lui, sa création comme sexuée. C'est dans ce sens que Barth se réfère, tout particulièrement dans ce contexte, aux termes de la philosophie personnaliste ; l'*analogia relationis* instituée lors de la création du vis-à-vis entre homme et femme se déploie à partir du vis-à-vis « je-tu » entre le Père et le Fils dans l'Esprit et de celui entre Dieu et l'humain inauguré lors de la création de ce dernier. L'enjeu de l'analogie est ainsi de souligner que chacun des vis-à-vis se définissent en eux-mêmes et entre eux comme une relation entre ce qui est semblable et ce qui est différent. Alexander Mac Kelway, remarque qu'ainsi, Barth insiste autant sur la différenciation que sur l'unité de l'homme et de la femme, en écho à sa doctrine trinitaire³²⁷.

Par ailleurs, il est important de remarquer que, dans ce contexte de la création, Barth appréhende toujours le plus largement possible cette unité de l'humanité dans la dualité sexuée ; cela se confirmera dans son souci ultérieur d'évoquer, aussi bien en anthropologie qu'en éthique, non seulement la relation conjugale, l'amour et le mariage, mais aussi toutes les nombreuses autres

³²⁴ « Das Verhältnis zwischen Ich und Du beim Menschen nur in der Form der Unterscheidung und Beziehung zwischen je zwei verschiedenen Individuen stattfindet, während das eine Individuum Gott als solches dieses Verhältnis in sich schließt. » KD III/1, § 41, p. 220= D III/1, p. 209.

³²⁵ « Neither rabbinic nor early Christian exegetes were willing to risk a bisexual description of God. » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 233.

³²⁶ « "Male and female" stand in direct apposition to the "image of God" and the only wonder is that traditional exegesis so constantly overlooked the obvious. One reason for such oversight, of course, is that neither rabbinic nor early Christian exegetes were willing to risk a bisexual description of God. For Bonhoeffer and Barth, however, it is not the sexuality, but rather the relationality of "male and female" in analogy to both an inner and an outer relationality in God. » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 233.

³²⁷ « It is important to note that Barth emphasizes the duality and distinctiveness as much as unity of male and female in this text. The "I" and "Thou" of this relationship requires that the male and female maintain his or her identity and integrity. » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 233.

relations où hommes et femmes coexistent³²⁸. Nous reviendrons sur ce point, crucial pour cette recherche, mais pour l'instant, il s'agit surtout de rappeler dans ce sens les termes choisis par Barth. En effet, pour évoquer la création de ces deux créatures humaines différentes, il se réfère principalement à la *Geschlechtlichkeit*, qui évoque plutôt la condition sexuée de tout être humain, homme ou femme au sens large et n'utilise le terme *Sexualität* qui évoque la sexualité, en tant que relation sexuelle en acte, que de façon exceptionnelle. C'est aussi dans cette perspective que Barth interprète la finale du second récit de création où homme et femme deviennent une seule chair. Selon lui, la création de tout être humain vise cette unité historique qui atteste l'achèvement de son humanité et c'est dans ce sens que le mariage entre homme et femme se présente comme une des possibilités de cette unité de l'humanité duelle³²⁹. Cependant, même dans le cadre de cet accomplissement ultime possible, l'unité entre les époux doit être appréhendée au sens large ; elle implique la totalité de l'être et de l'existence de l'homme et de la femme et ne se limite en aucun cas à l'unité de la relation sexuelle³³⁰. Si l'essence et l'existence de l'homme et de la femme se définissent par analogie avec l'événement relationnel trinitaire, comme ontologiquement relationnels par création, c'est, pour Barth, de façon générale dans toutes les dimensions de l'humanité de l'un comme de l'autre et pas uniquement dans la relation amoureuse et conjugale. Comme nous le verrons au chapitre suivant, c'est dans ce sens qu'avant de proposer une éthique du mariage et de toutes les autres relations entre homme et femmes, Barth commence par définir anthropologiquement cette humanité en vis-à-vis à la lumière de l'humanité du Christ. Dans ce contexte, la sexualité, comme relation sexuelle proprement dite, doit être considérée comme une des dimensions possibles de certaines rencontres entre homme et femme, en particulier en lien avec la communauté de vie qu'implique le mariage, mais elle n'est aucun cas la seule. L'identité de l'homme et de la femme révélée dans ces récits de création ne se résume jamais, selon Barth, au seul exercice de la sexualité en acte. Par conséquent, dans le cadre de cette recherche, il s'agit bien,

³²⁸ Ce point apparaît très clairement dans la partie éthique où Barth commence par un long développement sur les questions concernant toutes les situations où hommes et femmes vivent et agissent côte à côte dans la vie professionnelle, associative, ecclésiale... KD III/4, § 54, p. 202= D III/4*, p. 188.

³²⁹ L'interprétation barthienne de ce verset vingt-quatre du deuxième chapitre de la Genèse rejoint la tradition rabbinique et nous la retrouvons dans les travaux d'André Wénin par exemple. « Dans le récit de la Genèse, s'il est clairement question de la relation entre homme et femme, rien n'indique qu'il s'agisse de mariage ». « "Une chair unique" ou "une seule chair" ? Genèse 2,24 et sa lecture par le Jésus de Marc (10,7-8a) et Mathieu (19,5) », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 102, 2014/2, p. 277-280.

³³⁰ « Es geht aber um die Totalität der Lebensgemeinschaft, um die Herstellung der personalen Einheit zwischen Mann und Frau. Auf sie, auf die Vollendung des einen Menschen in seiner Existenz als Mann und Frau war es in der Schöpfung abgesehen. Sie ist es, die in der Liebe und Ehe zwischen beiden, indem sie nach Gottes Willen Ereignis wird, zu ihrer Erfüllung kommt. » KD III/1, § 41, p. 376= D III/1, p. 355.

à sa suite, de considérer l'identité humaine, de l'homme et de la femme créés par Dieu au sens large même si elle inclue de fait la question de la sexualité.

Après avoir ainsi confirmé l'unité du genre humain créé à l'image du Dieu unique, Barth précise que cette unité se définit comme un vis-à-vis laissant place à la différence. Comme dans le cadre de sa doctrine trinitaire, après avoir défini l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit, après avoir révélé leur essence, il s'attache à mettre aussi en valeur ce qui distingue chacun dans la relation qui les unit. Cette insistance « sur la distinction des sexes est amplifiée dans l'interprétation de la création en Genèse deux » puisqu'elle se révèle tout particulièrement, pour l'auteur de la *Dogmatique*, à travers sa mise en scène et sa forme narrative³³¹. Comme le soulignent les extraits choisis, le vis-à-vis [*Gegenüber*] entre homme et femme correspond par création au vis-à-vis trinitaire et ces deux vis-à-vis se définissent comme une relation différenciée où s'articulent confrontation [*Gegeneinander*] et réciprocité [*Füreinander*]. Nous l'avons vu, l'interprétation barthienne de la différence entre homme et femme à partir de ce second récit est un des points les plus délicats et les plus controversés de sa réflexion. C'est pourquoi, dans le cadre de cette partie centrée sur l'analogie trinitaire, il est important de s'arrêter sur ce que dit réellement Barth de cette différence mais aussi sur ce qu'il ne dit pas. En amont de l'achèvement de la création de l'humain, par le fait que l'homme est associé à la femme, tout ce qui est dit de l'humain concerne, selon l'auteur de la *Dogmatique*, aussi bien l'homme que la femme. Ainsi, lorsqu'il s'agit de contempler l'œuvre de Dieu, le théologien de Bâle ne cherche pas, comme traditionnellement, à distinguer dans ce récit des rôles qui seraient par création spécifiquement masculins ou spécifiquement féminins. Il souligne au contraire que c'est « l'humain tout entier », homme et femme, qui doit cultiver la terre et qui se trouve placé devant Dieu en présence des deux arbres³³². C'est l'humain, homme et femme, qui apparaît comme l'unique vis-à-vis de Dieu et c'est lui qui reçoit la vocation unique de contempler l'œuvre du Créateur et de la poursuivre. Ensuite, une fois que dans le récit cet humain se révèle homme et femme, et que commence à travers eux l'œuvre humaine, Barth ne cherche pas non plus à déterminer des rôles ou des caractéristiques particulières de l'un et de l'autre. Il ne limite pas, par exemple, la femme à sa fonction maternelle et ne lui attribue pas de responsabilité différente dans la désobéissance. Ainsi, si de fait, Barth prend acte que le second récit, en tant que contenu objectif de la révélation, met en scène un premier homme et une première femme comme

³³¹ [Trad. personnelle] « Barth's insistence upon the distinction of the sexes is amplified in his interpretation of the creation of man and woman in Genesis 2. » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 233.

³³² « Es handelte sich, wenn von seiner Bildung aus Erde und von seiner Belegung, von seinem Auftrag, die Erde zu bebauen, von seiner Versetzung nach dem Paradies, von seiner Konfrontierung mit den beiden Bäumen die Rede war, jedesmal um bestimmte Momente des Wesens des ganzen Menschen. » KD III/1, § 41, p. 330= D III/1, p. 310.

deux êtres créés différents et agissant différemment, il n'en tire aucune conclusion en dehors du fait que cette relation différenciée est une œuvre du Créateur. Même si la suite de sa réflexion semble noircir ce tableau, il est important de souligner son souci de révéler que par création homme et femme sont différents mais sans préciser davantage ce qui les distingue et surtout sans remettre en cause leur égalité vis-à-vis du Créateur.

Ceci étant, il est vrai que, poursuivant sa lecture, l'auteur de la *Dogmatique* propose une interprétation de la différence créationnelle entre homme et femme fondée sur le fait que, selon le récit, l'homme [*Mann*] arrive en premier et que c'est lui qui accueille par sa parole la femme que Dieu lui amène³³³. Cette interprétation, marquée par la tradition patriarcale, se fonde sur la première exclamation humaine, qui est celle de l'homme [*Mann*] et c'est à partir d'elle que Barth affirme un ordre créationnel structurel de fait entre homme et femme. La différence se traduit ainsi, pour lui, uniquement, comme une différence d'ordre dans la relation en établissant une précedence de l'homme et une subordination de la femme qui, selon la lecture barthienne, est créée à partir de l'homme et pour lui. Telle est la première pierre sur laquelle s'ancrera ensuite son anthropologie à partir des écrits pauliniens et son éthique ; et comme le remarque Alexander Mac Kelway, « même si entre le début de cette doctrine en III/1 et sa réalisation en III/4, Barth lutte pour convaincre ses lecteurs qu'un tel ordre entre mâle et femelle n'est ni "injustice", ni "désavantage", ni "privilège spécial", ou "inégalité", on ne peut pas ne pas être frappé par la rigidité et même la sévérité de sa conception »³³⁴.

Cependant, avant de proposer la seconde manière plus historique d'appréhender cette *analogia relationis* qui permettra de mettre en valeur une approche barthienne plus dynamique de la relation différenciée, il est important de préciser encore le lien établi entre cette interprétation d'une relation ordonnée entre homme et femme et la relation ordonnée entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Dans sa doctrine trinitaire présentée dans le premier chapitre, Barth décrit avec précision le Père, le Fils et l'Esprit comme différentes « manières d'être » de Dieu. Au sein de la Trinité immanente, ces différences se définissent principalement comme des rapports d'origine différents sans impliquer pour autant de distinction dans l'unique être divin. L'unité du Père, du Fils et de l'Esprit dans cette triplicité se fonde sur un ordre relationnel irréversible qui ne peut être ni modifié ni échangé ; mais en même temps, cet ordre ne remet en aucun cas en cause la commune divinité

³³³ KD III/1, § 41, p. 341= D III/1, p. 320.

³³⁴ [Trad. personnelle] « In spite of the fact that from the beginning of this doctrine to its completion in III/4 Barth labors mightily to convince his readers that such an ordering of male-female relationship entails no "injustice", no "disadvantage", no "special privilege special", or "inequality", one cannot but be struck by the rigidity and even harshness of his conception. » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 234.

de ces trois manières d'être du Dieu unique qui se révèle dans l'histoire de l'alliance³³⁵. La mutualité et la réciprocité de la communion périchorétique trinitaire permet, selon le théologien de Bâle, de penser cette unité sans exclure leurs rapports d'origine différents et les différences formelles entre le Père, le Fils et l'Esprit que cela implique. Selon l'analogie trinitaire instituée par l'acte créateur, il paraît alors légitime d'appréhender de la même manière la différence entre homme et femme et les rapports d'origine différents révélés par l'interprétation barthienne du second récit de création. Comme le souligne Lisa Stephenson, c'est la même logique qui est à l'œuvre dans la lecture barthienne même si ce lien n'est jamais explicite dans la *Dogmatique*³³⁶. Cette théologienne féministe reconnaît l'intérêt de cette approche barthienne qui situe « l'*imago Dei* dans les relations humaines » et permet ainsi de considérer l'humanité de l'homme et de la femme comme des « réceptacles dignes » de porter l'image de Dieu trinitaire ; mais, à la suite d'autres théologiennes, elle s'interroge sur l'ordre relationnel statique entre homme et femme que semble impliquer cette *imago trinitatis* et qui est l'objet de virulentes protestations³³⁷. Cherchant, dans ce contexte, à préciser la logique qui est véritablement en jeu dans cette *analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'humain, homme et femme, Lisa Stephenson suggère et discute trois corrélations³³⁸. La première concerne l'ordre relationnel fixé qui, de fait, se reconnaît, pour elle, aussi bien dans la réalité trinitaire que dans la réalité de l'humanité sexuée³³⁹. S'il est légitime de « protester contre le fait que Barth caractérise la relation interpersonnelle entre les hommes et les femmes dans des termes tels que "A" et "B" », il convient de reconnaître que « cela n'est pas contradictoire avec l'idée que la relation interpersonnelle entre hommes et femmes est en corrélation à l'image de Dieu » ; « pour Barth, l'ordre qui est reflété dans la relation interpersonnelle de l'homme et de la femme est initialement un ordre fondé dans la Trinité »³⁴⁰. La seconde

³³⁵ Le paragraphe neuf consacré à « la Trinité de Dieu » s'articule en quatre parties qui à partir de l'histoire de la révélation évoquent « l'unité dans la triplicité » et « la triplicité dans l'unité » pour développer ensuite « la Trinité » dans son immanence et le « sens de la doctrine trinitaire ». KD I/1, § 9, p. 367-388= D I/1**, p. 51-70.

³³⁶ « *I am not aware of any place where Barth explicitly notes the parallel function of the concept between the Trinity and the male and female interpersonal relation although, as this article seeks to demonstrate, the same logic is at work.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 437.

³³⁷ [Trad. personnelle] « *A more contemporary voice in this discussion is Karl Barth, who locates the imago Dei in the relationality of humans. [...] Yet, while this concept appears initially to be a beneficial assertion because it conceivably embraces both the humanity of male and female as worthy vessels to bear this image, Barth also includes the notion that the interpersonal relation between male and female contains a static order. Consequently, due to this idea of an ordered relation, many have cried out in strong protest against Barth's anthropological ideas regarding the relationship between male and female.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 435-436.

³³⁸ [Trad. personnelle] « *Although various parallels between Barth's construction of the interpersonal relation of male and female and his doctrine of the Trinity may already be apparent, I suggest that there are three correlations which must be particularly noted.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 443.

³³⁹ [Trad. personnelle] « *The first parallel between the interpersonal relation of male and female and that of the Godhead is that there is a static relational order.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 443.

³⁴⁰ [Trad. personnelle] « *While one may protest at Barth's characterising the interpersonal relation of male and*

corrélation conduit à souligner ensuite que « Barth est catégorique dans sa discussion sur l'homme et la femme comme au sujet de la Trinité, l'ordre n'est pas incompatible avec l'égalité »³⁴¹. Au contraire, cet ordre relationnel entre homme et femme créés à l'image de Dieu lui permet d'affirmer l'égalité de l'un comme de l'autre à l'image de l'égalité du Père, du Fils et de l'Esprit dans la communion périchorétique trinitaire³⁴². C'est dans la troisième et dernière corrélation que se situe, pour elle, le problème de la logique de l'analogie barthienne concernant l'ordre³⁴³. En effet, au sein de la Trinité, l'ordre se définit à partir des « relations génétiques d'origine qui sont présentes entre les trois modes d'être » : « le Père est le Père parce qu'il n'est pas engendré. Le Fils est le Fils parce qu'il est engendré par le Père. L'Esprit est l'Esprit parce qu'il procède du Père et du Fils »³⁴⁴. Mais il n'est pas possible de superposer, tel quel, ce concept d'ordre constitutif de la Trinité sur la relation de l'homme et de la femme. L'ordre qui est « essentiel à l'être de Dieu », n'est pas essentiel à l'être de l'Homme puisque l'ordre n'est pas « propre à la relation de l'homme et de la femme » ; « l'origine de la relation (c'est-à-dire l'ordre de création) et l'ordre qui découle de cette origine de la relation (c'est-à-dire l'ordre relationnel) ne sont pas constitutifs des personnes homme et femme »³⁴⁵. L'homme et la femme ne sont pas des personnes humaines parce qu'elles sont

female in terminology such as 'A' and 'B', first and second, superordinate and subordinate, it must be realised that this does not stand in contradistinction to the notion that the interpersonal relation of male and female correlates with the image of God As has been noted above, this same type of relational ordering is present in the Godhead. For Barth, the order which is reflected in the interpersonal relation of male and female is initially an order found within the Trinity. » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 443-444.

³⁴¹ [Trad. personnelle] « *The second parallel between the interpersonal relation of male and female and that of the Godhead is that although there is a static relational order between these relations, equality is still maintained. Barth is emphatic in his discussion of the male and female, as well as about the Trinity, that order is not mutually exclusive to equality. This is true even with regard to perichoresis. »* Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 443-444.

³⁴² D'autres auteurs pensent eux que Barth ne déploie pas cette périchorèse dans son anthropologie et que c'est une lacune dans sa réflexion de la dualité de l'homme et de la femme. Ainsi pour Clifford Green, Cynthia Campbell, Paul Fiddes l'*analogia relationis* de Barth ne déploie pas au sujet de la dualité des sexes les caractéristiques de la périchorèse trinitaire puisqu'on ne retrouve pas entre homme et femme cette mutuelle initiative et cette mutuelle réponse qui définit les relations périchorétiques au sein de la Trinité. Clifford GREEN, « *Liberation theology? Karl Barth on women and men* », Union seminary quarterly review, 29 n°3-4 Spr-Sum 1974, p.221-231; Cynthia CAMPBELL, « *Imago Dei reconsidered: Male and Female Together* », *Journal for Preachers*, 4/2 (Lent 1981), p. 9-14 ; Paul FIDDES, « *The Status of Woman in the Thought of Karl Barth* », in Janet MARTIN SOSKICE (ed.), *After Eve*, Londres, Collins Marshall Pickering, 1990, p. 138-155.

³⁴³ [Trad. personnelle] « *The third parallel between the interpersonal relation of male and female and that of the Godhead is that the logic upon which Barth derives these relational orders is the same. [...] But herein lies the problem. »* Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 445.

³⁴⁴ [Trad. personnelle] « *Within the Trinity the order is distinguished by the genetic relations of origin which are present between the three modes of being. [...] The Father is the Father because he is unbegotten. The Son is the Son because he is begotten from the Father. The Spirit is the Spirit because he proceeds from the Father and the Son. »* Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 445.

³⁴⁵ [Trad. personnelle] « *Contrary to the Trinity, this order is not proper to the relation of male and female because the origin of relation (i.e. the creational order) and the order which arises from this origin of relation (i.e. the relational order) is not constitutive of the persons of male and female. »* Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 446.

respectivement, première et seconde ; elles sont des personnes parce qu'elles sont en relation avec Dieu et avec les autres humains. En distinguant ainsi ordre créationnel et ordre relationnel sans remettre en cause l'analogie, Lisa Stephenson montre que « la priorité de création de l'homme ne conduit pas à une priorité de relation parce que ce n'est pas l'ordre qui constitue une personne, mais la rencontre »³⁴⁶. Par cette approche, Lisa Stephenson souligne qu'il est possible de confirmer la pertinence de l'*analogia relationis* trinitaire barthienne sans pour autant déterminer un ordre créationnel rigide et statique entre homme et femme. Cet accent relationnel, qui sera confirmé par l'anthropologie christologique est, de fait, mis en valeur par Barth lui-même, dès ces récits de création, lorsqu'il choisit d'utiliser les termes neutres de la philosophie personnaliste, je-tu, pour décrire aussi bien la relation trinitaire que celle entre homme et femme. Cet ordre relationnel compris comme une création de l'humain, homme et femme, ordonnée à la relation correspond alors, à nos yeux, à la deuxième manière d'appréhender l'*analogia relationis* qui permet de décrire dès l'origine le vis-à-vis entre homme et femme comme un événement relationnel.

2.3.2.2 Une analogie trinitaire dans une histoire de création.

La première approche de l'*analogia relationis* a permis de considérer comme une réalité objectivement révélée le fait que l'unique genre humain est créé homme et femme à l'image de Dieu. Cette humanité en vis-à-vis, définie par cette singulière relation différenciée, se présente comme l'ultime fondement externe de la création pour l'alliance. Par analogie avec la relation différenciée qui caractérise l'unité trinitaire, dans la distinction des trois manières d'être, l'homme et la femme sont, de fait, créés différents l'un de l'autre, tout en étant l'humanité, unique devant Dieu. En regard de cette approche traditionnelle de l'*analogia relationis* trinitaire, apparaît aussi chez Barth une approche plus dynamique de cette analogie. En s'appuyant sur la perspective historique du second récit qui révèle que l'alliance est le fondement interne de la création, cette seconde approche se déploie à la lumière de l'articulation décisive entre Trinité immanente et Trinité économique évoquée dès le début de la *Dogmatique*. Elle permet de reconnaître que de même que Dieu trinitaire se révèle dans une histoire, et en particulier dans une histoire d'alliance, l'humain se révèle aussi dès l'origine dans une histoire relationnelle avec Dieu et avec l'humain de l'autre sexe. Dans les deux extraits évoqués, la réalité trinitaire de Dieu et celle de l'homme et de la femme sont définies comme une communion d'être, mais aussi d'action ; et, pour décrire cette communion qui est au cœur de l'analogie, Barth utilise le terme de « vis-à-vis [*Gegenüber*] » mais

³⁴⁶ [Trad. personnelle] « *The creational priority of the male does not lead to any relational priority because it is not order which constitutes a person, but encounter.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 446.

il convoque aussi plusieurs verbes d'action pour dire de « façon réelle », que le « je » et le « tu », « se rencontrent », « se trouvent », « agissent ensemble », « se confrontent ». Cette description rappelle que dans la doctrine trinitaire de Barth, les données historiques qui décrivent la révélation comme un événement ont une importance décisive. Elles permettent de révéler Dieu comme sujet de l'alliance, dans une existence active, personnelle et surtout relationnelle.

Ainsi fondée sur l'historicité de Dieu, cette seconde approche de l'analogie permet d'envisager la possibilité d'une révélation de l'humanité à travers l'histoire de sa relation avec Dieu, mais aussi à travers l'histoire de la relation entre homme et femme. De même que selon l'Écriture, Dieu se révèle comme Père, Fils et Esprit dans l'événement de l'alliance, l'être humain se dévoile aussi par analogie, dans l'événement relationnel entre l'homme et la femme que le second récit de création décrit tout particulièrement. Dans ce contexte précis, nous retrouvons le fait, mis en valeur par Emmanuel Durand, que pour Barth, l'événement se présente dans la révélation chrétienne comme « un lieu éminent de dévoilement »³⁴⁷. C'est dans ce sens que le premier récit ne s'est pas référé « aux dispositions et aux possibilités intellectuelles et morales » de l'humain pour décrire sa création à l'image de Dieu ; et c'est dans ce sens que l'histoire relative au devenir de l'être humain en tant qu'homme et femme se présente, dans le second récit, comme « le point culminant de l'ensemble »³⁴⁸. De même que la rencontre de Dieu à travers sa Parole, révèle qui est Dieu et qui est l'humain élu de Dieu, l'analogie révélée par les récits de création invite à penser que c'est aussi dans l'événement de la rencontre de l'homme et de la femme que se dévoile véritablement l'humanité créée par Dieu. La relation entre homme et femme semble se présenter, selon la Parole de Dieu, comme un phénomène de révélation de l'humanité de l'un comme de l'autre. Comme nous l'avons vu au sujet de « la nudité sans honte », seule cette rencontre, ce vis-à-vis concret et réciproque, permet, selon l'auteur de la *Dogmatique*, de définir véritablement l'homme et la femme sans risquer une définition abstraite, idéale de la masculinité et de la féminité. Par analogie avec la rencontre de Dieu, qui seule permet de définir concrètement l'humanité, cette révélation se conçoit comme le moment, premier et unique, où l'être humain se reconnaît dans un autre être humain sans pour autant ne reconnaître que lui-même³⁴⁹. Par analogie avec ce qui se joue de toute éternité en Dieu lui-même et qui se révèle dans l'Écriture, c'est dans l'événement historique entre le « je » de l'un et le « tu », en particulier de l'autre sexe, que se dévoile le mystère de l'humanité créée par Dieu. Tel serait pour nous, à partir de Barth lui-même, le sens de cette précedence relationnelle

³⁴⁷ Emmanuel DURAND, « L'être trinitaire de Dieu révélé comme acte et événement chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée » dans Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du nouveau trinitaire*, p. 34.

³⁴⁸ KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309.

³⁴⁹ KD III/1, § 41, p. 331= D III/1, p. 311.

originnaire évoquée par Lisa Stephenson qui la conduit à proposer que « la véritable rencontre Je-tu » ne soit pas « comprise comme une précédence du mâle mais plutôt comme une précédence de l'autre »³⁵⁰. Même si de fait Barth conserve dans ce contexte des récits de création, l'idée d'une précédence de l'homme, il paraît possible de penser la rencontre entre l'homme et la femme comme événement tout en évoquant avec Lisa Stephenson cette « précédence de l'autre » qui permet une véritable réciprocité dans la rencontre.

L'*analogia relationis*, définie comme événement relationnel, se révèle dès lors comme « un mystère caché » dans l'être et l'existence de l'humanité créée homme et femme. C'est dès lors dans ce sens que le second récit de création viendrait, dans le prolongement du premier, révéler les enjeux, anthropologique et éthique, de l'accueil et de l'interprétation humaine de ce mystère. Dans sa lecture de ce récit, Barth souligne que Dieu met son œuvre de création, et en premier lieu celle de l'homme et de la femme, à disposition de l'humain. Tel est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, le sens de la création de la femme à partir de l'humain et non à partir de la terre. Le récit révèle ainsi que par volonté du Créateur, l'humain se trouve à la fois devant les limites de sa condition de créature et en même temps, devant sa liberté et sa responsabilité sur cet aspect précis de sa création³⁵¹. Ainsi se révèle l'honneur fait à l'humain dès l'origine. C'est en particulier à l'occasion de cette œuvre qu'il est invité à se situer vis-à-vis de son Créateur en accueillant et en interprétant, en paroles et en actes, le mystère de la création de l'homme et de la femme que Dieu lui confie. Cette approche historique du mystère de l'analogie révèle de précieux repères pour cette recherche dans le cadre des questions contemporaines posées par les études de genre même si cette question du genre et de son articulation avec le sexe n'est évidemment pas présente dans la réflexion de Barth. Nous l'avons vu, il propose une interprétation traditionnelle de ces récits sans se demander s'ils décrivent l'humanité sexuée, mâle et femelle ou le genre de l'humain, homme et femme, et il ne s'interroge pas non plus sur le risque, soulevé par les exégètes féministes, d'une interprétation androcentrée de la question³⁵². En revanche, il est de fait soucieux de mettre en valeur dès l'origine cet espace de liberté et de responsabilité dans l'accueil de l'humain de l'autre sexe qui implique une interprétation de la dualité homme-femme et à travers elle de sa propre condition sexuée. Dans

³⁵⁰ [Trad. personnelle] « *This genuine I-Thou encounter is not to be understood as the priority of the male, but rather as the priority of the other.* » Lisa STEPHENSON, « Directed Ordered and Related », p. 446.

³⁵¹ Pour Garry Deddo, Barth met en valeur, à partir de ce second récit, la réalité humaine de l'homme et de la femme qui se distingue ainsi clairement de la différence des sexes chez l'animal. Gary DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 114.

³⁵² Joseph Famerée décrit l'androcentrisme comme « une compréhension de l'être humain à partir d'un point de vue masculin censé universel et englobant ». Joseph FAMERÉE, « Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme » dans Joseph FAMERÉE (dir.), *Le christianisme est-il misogyne ? place et rôle de la femme dans les Églises*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 83.

le cadre de l'analogie trinitaire, cette attention lui permet de souligner que dans cette rencontre, l'humain est invité à reconnaître concrètement, et non abstraitement, qu'il est créé à l'image du Dieu de l'alliance, c'est-à-dire à l'image de « celui qui aime dans la liberté »³⁵³.

Cet enjeu d'une réponse historique personnelle et concrète à l'analogie trinitaire révélée fait écho, pour nous, à l'éthique de Barth présentée dans le premier chapitre, en se déployant selon deux dimensions. La première dimension de cette réponse de l'homme et de la femme, ici et maintenant, consiste à reconnaître et à accueillir cette œuvre du Créateur comme une œuvre divine qui est bonne pour chacun d'eux, même si elle ne dépend ni de l'un ni de l'autre. Il s'agit pour eux, comme l'évoquait Barth au sujet de la première exclamation humaine, de reconnaître le Créateur à travers cette œuvre. Mais en même temps, la seconde dimension de cette réponse humaine ne se déploie concrètement que par la poursuite dans l'histoire de cette œuvre divine et c'est en cela qu'elle achève l'humanité de l'homme comme de la femme. L'enjeu est dès lors, pour l'un comme pour l'autre, de chercher dans cette relation avec l'humain de l'autre sexe à correspondre, en paroles et en actes, à la réalité de Dieu trinitaire et à son œuvre. C'est dans ces deux dimensions, vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'humain de l'autre sexe, que se révèle l'analogie trinitaire fondatrice instituée par l'acte créateur. Cependant, pour Barth, cette analogie ne sera véritablement et définitivement accomplie dans l'histoire humaine que dans l'événement christologique. En effet, face à cet enjeu historique et donc éthique mis en valeur dès l'origine, le second récit révèle aussi d'emblée la réalité du péché qui conduit la créature humaine à refuser d'être ainsi déterminée par cette relation avec Dieu et avec son semblable de l'autre sexe. Une des premières conséquences du péché, est, de fait, la honte de l'homme et de la femme face à leur nudité qui selon Barth, traduit une confusion au sein même de la relation différenciée entre homme et femme et qui entraîne une dislocation de leur unité primitive. C'est ainsi que dans cette première histoire humaine, le vis-à-vis homme-femme et la relation qu'il implique se révèle d'emblée créés par Dieu et en même temps remis aux mains des êtres humains dans l'histoire et donc marqués par le péché.

Au cœur de cette situation humaine paradoxale révélée dès la création, se pose dès lors la question de savoir à quel moment, dans quelles paroles, dans quels actes de ce premier homme et de cette première femme se révèle le péché. Traditionnellement, l'homme et la femme sont reconnus comme pécheurs après avoir désobéi en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Pourtant, nous l'avons vu, c'est dès les premières paroles humaines qu'il est possible, à la suite de Barth de reconnaître le risque de la liberté et de la responsabilité de l'Homme

³⁵³ KD II/1, § 28, p. 288-361= D II/1*, p. 1-18.

à ce sujet. Même si l'auteur de la *Dogmatique* n'évoque en aucun cas à ce moment précis la réalité du péché puisque, pour lui, cette exclamation est tournée vers le Créateur, il remarque malgré tout que l'humain, à qui Dieu amène la femme, n'a fait qu'une partie du chemin éthique. Ce dernier reconnaît devant la femme l'œuvre du Créateur, mais il ne se situe pas avec elle dans une relation de vis-à-vis. Il se situe dans un vis-à-vis avec le Créateur et c'est ce qui devrait lui permettre de choisir d'être et d'exister librement dans la rencontre entre homme et femme à l'image du vis-à-vis trinitaire. Dès cette pré-histoire, Barth ouvre ainsi, à nos yeux, la possibilité d'une autre lecture de la chute dans le cadre de ce second récit. Il permet d'envisager que la situation paradoxale de l'être humain créé et pécheur se révèle dès cette première rencontre à travers les paroles humaines qu'elle suscite³⁵⁴. Dans le dernier chapitre de cette recherche, grâce en particulier aux travaux de l'exégèse historico-critique féministe, nous présenterons cette lecture moins traditionnelle qui permet d'intégrer dès l'origine les questions mises en valeur par les études de genre concernant l'interprétation humaine de la création de l'homme et de la femme. Ceci étant, pour conclure cette première étape, il s'agit pour l'instant de constater, avec Barth, que de fait, c'est à travers cette réalité paradoxale de tout être humain créé par Dieu et pécheur, que se révèle l'analogie entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme. C'est ainsi comme Parole de Dieu que se donne à nous le contenu objectif de la révélation. Dès lors, même si l'humain ignore cette analogie cachée dans sa condition de créature, s'il la refuse ou la corrompt du fait de sa condition de pécheur, elle demeure définitivement créée par Dieu ; et comme le préfigure le second récit, Dieu, dans sa fidélité inconditionnelle, ne va cesser de la maintenir tout au long de l'histoire de l'alliance. C'est dans ce sens que, selon l'auteur de la *Dogmatique*, l'analogie trinitaire qui révèle la dualité humaine créée entre homme et femme comme un fait et comme une histoire va occuper une place décisive dans la révélation jusqu'à son accomplissement dans l'événement christologique et dans la relation entre Jésus et sa communauté qu'il inaugure.

³⁵⁴ C'est en particulier l'interprétation proposée par Anne Soupa ou André Wénin. Pour ce dernier, l'histoire de la chute ne commence pas avec la discussion entre la première femme et le serpent mais justement dans les premières paroles de l'homme devant la femme. « L'homme parle *de* la femme, il ne *lui* parle pas : il ne la voit pas comme une interlocutrice, ne la pose pas comme telle en face de lui. Au contraire, il fait d'elle l'objet d'un discours qu'il s'adresse à lui-même. Est-il dès lors dans le vis-à-vis ? On peut en douter. Ce dont on ne peut douter, en revanche, c'est qu'il livre la vision qu'il a de la femme. » André WENIN, « Humain et nature, femme et homme », p. 413-414. « À n'en pas douter ce premier vis-à-vis est une impasse : l'homme appelle la différence "similitude" et il se trompe. La femme l'appelle "passivité" et elle se trompe. [...Ce verset] nous fait prendre conscience que, selon la Bible, l'humanité commence par une succession de ratés ». Anne SOUPA, *Dieu aime-t-il les femmes ?*, collections débats, Paris, Médiaspaul Éditions, 2012, p. 26-31.

2.4 Bilan : homme et femme en vis-à-vis, un don et une promesse du Créateur, en attente du salut.

Ce parcours à l'écoute de la Parole de Dieu à travers les deux premiers récits de la Genèse, confirme donc l'institution d'une *analogia relationis* trinitaire lors de la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Lus à la lumière de l'histoire de l'alliance, ces récits révèlent, selon l'auteur de la *Dogmatique*, que le Créateur est un Dieu vivant et agissant qui est, en lui-même, un événement relationnel. Cette relation en Dieu trinitaire, entre le Père et le Fils dans l'Esprit, se définit comme un vis-à-vis [*Gegenüber*] entre un « Je » et un « Tu » qui se font face dans une « franche confrontation [*Gegeneinander*] et une authentique réciprocité [*Füreinander*] »³⁵⁵. C'est en considérant la création comme la première des œuvres de ce Dieu trinitaire que l'auteur de la *Dogmatique* propose une interprétation relationnelle de l'*imago Dei*. Créé à l'image et à la ressemblance de ce vis-à-vis trinitaire, l'être humain se définit lui aussi comme un vis-à-vis et sa réalité de créature se révèle, non seulement comme un fait parfaitement accompli, mais aussi et surtout comme un événement relationnel en devenir dans une histoire. Par analogie, l'être humain est définitivement créé comme le vis-à-vis de Dieu et c'est dans cette alliance, considérée comme une relation, de fait et en devenir, que s'articulent histoire divine et histoire humaine. Mais cette *analogia relationis* révèle aussi que dès sa création, l'humain est « lui-même le vis-à-vis de son semblable [*er selbst das Gegenüber von seinesgleichen*] en trouvant dans son semblable son propre vis-à-vis [*in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat*] » ; et selon les deux premiers chapitres de la Genèse qui inaugurent toute l'Écriture, cela se révèle en premier lieu dans la création de la dualité de l'homme et de la femme en vis-à-vis³⁵⁶. L'analogie trinitaire instituée par l'acte créateur articule ainsi, de façon décisive la création de l'humain comme vis-à-vis de Dieu, et sa création comme vis-à-vis de son semblable, en particulier de l'autre sexe. Ces deux vis-à-vis se révèlent comme un don de Dieu définitif mais aussi comme une promesse en devenir dans l'histoire de l'alliance. C'est, selon Barth, dans cette essence et cette existence relationnelles que se manifeste, dès l'origine, une véritable « communion naturelle [*natürlichen Gemeinschaft*] » entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme³⁵⁷. Tel est le fondement de l'histoire d'alliance entre le Créateur et sa créature humaine, puisque tout en étant radicalement différent de Dieu, l'Homme ne lui est ainsi pas totalement étranger.

³⁵⁵ KD III/1, § 41, p. 207= D III/1, p. 197.

³⁵⁶ KD III/1, § 41, p. 207-208= D III/1, p. 197-198.

³⁵⁷ KD III/1, § 41, p. 208= D III/1, p. 198.

Cette analogie trinitaire, mise en valeur par l'auteur de la *Dogmatique*, s'offre comme une révélation concernant la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Le premier récit de la Genèse décrit l'Homme comme créé à l'image de Dieu dans cette dualité, et c'est elle, que le second récit présente sous la forme d'une histoire relationnelle entre un premier homme et une première femme. La lecture de ces deux récits l'un après l'autre, tels qu'ils nous sont donnés par le corpus biblique, souligne que l'humain est créé de fait comme homme ou femme et que cette création se présente comme un vis-à-vis ; cependant, elle révèle aussi que, dès la création de l'un et de l'autre, un espace de liberté et de responsabilité leur est donné pour accueillir, ou non, en paroles et en actes cette dualité comme une œuvre de Dieu. Même si l'humain ne choisit ni d'être créé, ni d'être créé sexué, il doit en revanche, dans son histoire, se situer librement et de façon responsable en regard de sa création et de la relation qu'elle implique, avec Dieu mais aussi avec l'autre sexe. En reconnaissant son achèvement dans le fait que l'humanité est homme et femme, la créature humaine est invitée à accueillir la bonté du Créateur pour elle et à confirmer ainsi sa relation avec lui. Par analogie avec ce qui se joue en Dieu lui-même et dans sa révélation, Barth définit cet événement relationnel comme celui de la rencontre avec cet autre être humain à la fois semblable et différent ; c'est ce que révèle la description précise des faits et gestes de Dieu achevant « la création de l'Homme dans le fait qu'homme [*Mann*] et femme sont associés »³⁵⁸. Fondée en Dieu trinitaire, la rencontre entre homme [*Mann*] et femme se révèle comme analogue à la rencontre entre Dieu et l'Homme ; ces deux rencontres se présentent comme semblables tout en étant différentes. L'humain de l'autre sexe se présente comme un être radicalement différent et radicalement indépendant et en même temps il est aussi un être étonnamment semblable et dépendant par sa réalité de vis-à-vis. À l'image de l'événement relationnel entre le Père et le Fils dans l'Esprit, la rencontre entre homme et femme apparaît elle aussi dès l'origine, comme un événement relationnel où un « je » et un « tu » se font face dans une franche confrontation et une authentique réciprocité.

Comme en Dieu lui-même, cette rencontre est destinée à la communion d'être et d'action, mais pour l'Homme, ce libre mouvement vers l'autre sexe implique, dès la création, une certaine dépossession de soi. Dès l'origine, la relation entre homme et femme se présente, selon le second récit de création, comme un événement douloureux et même redoutable tout en étant essentielle et salutaire puisqu'elle seule achève l'humanité de l'un comme de l'autre. C'est cet enjeu théologique, anthropologique et éthique du vis-à-vis entre homme et femme, qui se révèle déjà, selon Barth, dans la première histoire de leur rencontre décrite par le second récit de création et celui de la chute.

³⁵⁸ KD III/1, § 41, p. 329= D III/1, p. 309.

En préfigurant l'histoire de l'alliance, ce récit souligne d'emblée l'ambiguïté de cette relation, en révélant que c'est en particulier elle qui est altérée par le péché. Dans ce sens, la lecture barthienne de ce second récit permet de remarquer que, dans ses premières paroles, l'Homme s'adresse à Dieu et non à la femme comme son vis-à-vis. L'Homme se situe ainsi uniquement comme un « je » vis-à-vis du « tu » de Dieu et c'est ce qui devrait le conduire à se situer aussi comme un « je » vis-à-vis du « tu » de la femme afin de devenir un homme [Mann]. À la lumière du contexte contemporain, cette lecture barthienne nous conduit à souligner dès ce second récit, l'enjeu décisif de la liberté et de la responsabilité humaines, mais aussi de ce fait du péché de l'Homme, vis-à-vis de l'interprétation de la dualité de l'homme et de la femme comme œuvre de Dieu. Au sujet de cette interprétation humaine apparaît alors une confusion chez Barth entre ce qui, dans ce passage biblique, relève de Dieu et concerne l'humain en général et ce qui est déjà du côté de l'histoire humaine et nous est déjà transmis, par le récit lui-même, comme des paroles de l'homme [Mann] seul et donc comme une interprétation de ce dernier. C'est cette confusion qui, à nos yeux, conduit Barth à interpréter dès l'origine, à partir de ce second récit, la différence entre homme et femme comme une différence d'ordre, en affirmant une prééminence de l'homme et une subordination de la femme. Dans le dernier chapitre de cette recherche, nous solliciterons l'apport de l'exégèse historico-critique et féministe pour approfondir ce point qui est aujourd'hui crucial. Sans renier l'approche barthienne, il nous semble possible, en lien avec les études de genre, de mettre davantage en valeur cet enjeu anthropologique et éthique d'une interprétation humaine ajustée de la dualité de l'homme et de la femme, et ce dès la rédaction du texte biblique. Le second récit de création permet de mettre l'accent sur le risque pour l'Homme pécheur d'un usage désordonné de la liberté et de la responsabilité offertes par le Créateur au sujet de l'homme et de la femme en vis-à-vis. En révélant cette dualité humaine comme une œuvre de Dieu confiée à la responsabilité humaine, les deux récits de création mettent en évidence l'enjeu éthique d'une juste articulation entre l'histoire divine, comme don et promesse, et l'histoire humaine marquée par le péché. C'est alors dans la perspective de cette éthique qu'il est précieux d'approfondir avec Barth l'aspect anthropologique qu'elle présuppose, en nous mettant à l'écoute de la suite de l'histoire de la révélation. Il s'agit de préciser ainsi notre hypothèse en contemplant, en Jésus-Christ et dans sa relation avec sa communauté, l'accomplissement de l'*analogia relationis* instituée par le Créateur. En réconciliant dans son humanité, le vis-à-vis avec Dieu et avec « l'autre Homme [*mit anderem Mensch*] », Jésus-Christ vient révéler à l'être humain pécheur quel est « l'Homme véritable [*Wirklich Mensch*] » et c'est ainsi qu'il révèle aussi cette mystérieuse analogie de relation, donnée et promise dès l'origine, entre le vis-à-vis trinitaire et le vis-à-vis de l'homme et de la femme.

Chapitre 3 : Un accomplissement de l'analogie trinitaire dans la relation entre Jésus et sa communauté.

Après avoir considéré, avec Barth, le vis-à-vis entre homme et femme comme l'œuvre du Père créateur, il s'agit, dans ce chapitre anthropologique, de contempler l'œuvre du Fils réconciliateur. La révélation, inaugurée par l'œuvre de création, se poursuit dans l'histoire de l'alliance proprement dite, en décrivant en particulier le devenir de l'Homme comme vis-à-vis de Dieu à travers l'histoire d'hommes et de femmes en vis-à-vis. La relation de confrontation et de communion qu'implique ce vis-à-vis est un don et une promesse du Créateur, mais elle se révèle aussi et surtout corrompue, dès l'origine, par le péché de l'Homme. Telle est la situation paradoxale des hommes et des femmes, créés et pécheurs qui se déploie dans l'histoire biblique du peuple d'Israël et c'est, pour Barth, en particulier à travers elle que se révèle l'attente messianique vétérotestamentaire. Dans le Nouveau Testament, la bonne nouvelle de Jésus-Christ réconciliateur s'adresse alors à ces mêmes hommes et ces mêmes femmes en révélant Jésus comme le seul « Homme véritable »³⁵⁹. La relation singulière et définitive établie entre le Fils de Dieu et chaque Homme se révèle dans la relation objective de « Jésus-Christ et de sa communauté [*Jesus und seine Gemeinde*] » qui correspond à la volonté du Créateur³⁶⁰. C'est donc autour de ce fondement christologique que se déploie ce chapitre anthropologique³⁶¹. À partir de Jésus-Christ, Barth définit « l'humanité comme co-humanité [*Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit*] » et l'être humain est par

³⁵⁹ « *Der wirkliche Mensch* » est le titre de la troisième partie du paragraphe 44, « l'Homme, créature de Dieu ». Dans l'ensemble de ce paragraphe, Barth déploie sa décision de fonder l'anthropologie sur la christologie. KD III/2, § 44, p. 64-241= D III/2*, p. 61-219.

³⁶⁰ En français, Fernand Ryser traduit le plus souvent « *Jésus und seine Gemeinde* » par « Jésus et l'Église » mais il nous semble plus ajusté dans ce contexte anthropologique de traduire systématiquement par « Jésus et sa communauté ». Cependant, il convient aussi de souligner la différence entre le terme allemand *Gemeinde* qui évoque justement une communauté « territoriale », ceux qui dans l'espace sont réunis autour de Jésus et le terme *Gemeinschaft* que Barth utilise dans d'autres circonstances pour évoquer l'idée d'une relation de communion entre les personnes, révélée dans la co-humanité du Christ et par analogie avec la communion trinitaire.

³⁶¹ Au sein de la doctrine de la création, après le chapitre IX consacré à « l'œuvre de la création », Barth organise sa réflexion autour de « la créature ». Ce chapitre anthropologique centré sur la révélation en Jésus-Christ s'organise autour de cinq paragraphes (§ 43 « L'Homme en tant que problème de la dogmatique [*Der Mensch als Problem der Dogmatik*] », § 44 « L'Homme créature de Dieu [*Der Mensch als Gottes Geschöpf*] », § 45 « L'Homme destiné à être l'allié de Dieu [*Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen*] », § 46 « L'Homme comme âme et corps [*Der Mensch als Seele und Leib*] », § 47 « L'Homme dans son temps [*Der Mensch in seiner Zeit*] ». Dans le cadre de notre recherche, nous nous concentrons en particulier sur « l'Homme destiné à être l'allié de Dieu » à la lumière des deux paragraphes précédents. La question de l'homme et de la femme proprement dite est abordée avec précision à la fin du paragraphe quarante-cinq dans une troisième partie intitulée « l'humanité comme parabole et espérance ».

nature un « être dans la rencontre [*ein Sein in der Begegnung*] »³⁶². C'est ainsi que, selon l'hypothèse qui conduit notre recherche, cette seconde œuvre de Dieu accomplit pour l'homme et la femme pécheurs le don et la promesse, révélés lors de leur création par l'institution de l'*analogia relationis* trinitaire.

Afin de considérer cet accomplissement christologique, ce quatrième chapitre s'organise comme le précédent, en trois étapes. Dans une perspective épistémologique et herméneutique, la première propose une approche générale de l'anthropologie barthienne à partir de l'être et de l'existence historique de Jésus-Christ. Cette étape permettra de montrer que l'humanité du Fils de Dieu vient confirmer que, malgré son péché, tout Homme demeure le vis-à-vis de Dieu et le vis-à-vis de l'autre Homme et que c'est ainsi, à la suite du Christ qu'il peut entrer dans l'histoire de l'alliance. En établissant les fondements christologiques de la définition barthienne de l'humanité comme co-humanité [*Mitmenschlichkeit*], cette étape cherchera à préciser comment cette définition s'articule avec l'homme et la femme en vis-à-vis révélée par les récits de création. La seconde étape exégétique nous permettra d'approfondir cette articulation, décisive pour l'anthropologie de la *Dogmatique*, en considérant les récits vétéro puis néo-testamentaires qui présentent la réalité du peuple d'Israël et de la communauté chrétienne à travers des histoires concrètes de relations entre hommes et femmes. Ce parcours scripturaire permettra de mettre en évidence le paradoxe vétérotestamentaire à travers lequel se révèle cette relation et d'attester de la bonne nouvelle du Nouveau Testament à son sujet. C'est à la lumière de cette histoire de l'alliance, que la troisième étape pourra revenir sur l'accomplissement, dans l'événement christologique réconciliateur, du don et de la promesse révélés par l'institution de l'*analogia relationis* lors de la création de l'homme et de la femme. En restant avec Barth dans le cadre d'une approche anthropologique, cette dernière étape s'attachera aux conséquences concrètes pour l'homme et la femme de l'analogie telles qu'elles apparaissent en particulier au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens. Cette interprétation de l'accomplissement de l'*analogia relationis* trinitaire en Jésus-Christ, nous conduira sur le seuil de l'éthique, que nous aborderons dans le chapitre suivant, puisque, pour Barth, la co-humanité de

³⁶² C'est au sein de sa réflexion anthropologique sur « l'Homme, destiné à être l'allié de Dieu » que Barth se réfère pour la première fois dans la *Dogmatique* à ce terme de *Mitmenschlichkeit*. Nous le retrouvons ensuite au paragraphe cinquante-quatre sur « la liberté dans la communauté » en lien avec l'homme et la femme, et les parents et les enfants. Ce terme, et celui de *Mitmensch*, occupe une place significative dans le cadre de cette recherche et se pose la question de leur traduction. Fernand Ryser a choisi de traduire *Mitmenschlichkeit* par « co-humanité » et *Mitmensch* par « prochain » ou par « co-humain ». Dans l'édition anglaise de la *Dogmatique*, *Mitmenschlichkeit* est traduit par « fellow-humanity » et *Mitmensch* par « fellow-human ». En ce qui nous concerne, de même que *Mitmenschlichkeit* est traduit par « co-humanité », il nous semble plus cohérent de traduire systématiquement *Mitmensch* par « co-humain » au sens de celui qui est humain comme nous. Pour évoquer cette même idée, nous utiliserons aussi parfois, dans notre propre texte, le terme de semblable. KD III/2, § 45, p. 344-391= D III/2*, p. 308-350.

l'homme et de la femme en vis-à-vis se révèle ainsi comme « le premier et en même temps exemplaire domaine de la co-humanité, la première et exemplaire distinction et relation entre l'Homme et l'Homme »³⁶³.

3.1 Jésus-Christ, l'Homme véritable, en vis-à-vis avec Dieu et avec l'Homme.

L'anthropologie christologique déployée par l'auteur de la *Dogmatique*, à cette étape de la doctrine de la création a donc pour point de départ la situation paradoxale dans laquelle se trouve tout être humain dès l'origine³⁶⁴. Nous l'avons vu, les récits de création révèlent que l'Homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu dans un double vis-à-vis, avec Dieu et avec l'autre Homme en particulier de l'autre sexe. Mais ils révèlent aussi que le mystère de cette *analogia relationis* demeure inaccessible pour la créature humaine du fait de la situation d'aveuglement et de désordre dans laquelle elle se trouve à cause de son péché. Prenant au sérieux cette situation de l'être humain, créé par Dieu et marqué par le péché, Barth refuse de fonder son anthropologie sur la connaissance que l'Homme peut avoir de lui-même par lui-même. Pour lui, seule la contemplation de « l'Homme véritable [*den wirklichen Menschen*] » en Jésus-Christ peut fonder une définition théologique de la nature humaine. Conscient de s'éloigner ainsi d'une approche théologique traditionnelle, il choisit de définir l'être et l'existence humaine à partir de l'être et de l'existence d'un Homme, Jésus de Nazareth³⁶⁵. Seul cet enracinement résolument christologique peut éclairer, pour Barth, le mystère de l'*analogia relationis* institué par l'acte créateur. Cette anthropologie fondée sur la contemplation de Jésus, Homme « pour Dieu [*der Mensch für Gott*] » et « pour l'autre Homme [*der Mensch für den anderen Menschen*] » se déploie en trois étapes. La première étape conduira à définir la nature humaine à partir de Dieu et de son histoire d'alliance en déployant le fait que Jésus-Christ est le seul Homme réel et connaissable. La seconde étape précisera la définition de l'humanité comme co-humanité en lien avec la destination de la créature humaine à l'alliance avec Dieu. C'est à partir de l'être et l'existence de l'Homme Jésus, révélés par l'Écriture, que la nature humaine est définie non seulement par sa coexistence avec Dieu, mais aussi par sa coexistence avec l'autre Homme. Ces deux vis-à-vis [*Gegenüber*] qui déterminent

³⁶³ « *Der erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit, die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist die zwischen Mann und Frau.* » KD III/4, § 54, p. 127= D III/4*, p. 119.

³⁶⁴ Cette première partie se fonde en particulier sur les § 43, 44 et les deux premiers points du § 45.

³⁶⁵ « *Der Leser wird gleich gewahr werden, dass die Darstellung sich hier noch weiter von der dogmatischen Tradition entfernt als etwa in Band II, 2 in der Prädestinationslehre. Den Weg zur theologischen Erkenntnis des Menschen, den ich für den allein möglichen halte, hat von den älteren und neueren Kirchenvätern, bei denen ich mich umgesehen habe, nun eben keiner wählen wollen.* » KD III/2, Vorwort, p. IX= D III/2, Avant-propos, p. IX.

l'humain dans son être comme dans son existence impliquent ressemblance et dissemblance, proximité et distance, confrontation et communion et ils sont étroitement reliés, pour Barth, à la création et à l'histoire de l'homme et de la femme en vis-à-vis. C'est ce que la troisième étape se proposera de préciser, en montrant comment, après avoir traversé cette anthropologie christologique, Barth se réfère à l'*éros* grec et à la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis [*Gegenüber*] pour relier la définition de l'humanité comme co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] révélée en Jésus-Christ et la relation entre homme et femme.

3.1.1 Une anthropologie résolument christologique.

L'auteur de la *Dogmatique* commence donc sa réflexion en se démarquant de toutes les « tentatives humaines d'auto-connaissance » de l'Homme par lui-même, qui occupent le terrain de l'anthropologie théologique et entrent « en concurrence » avec elle³⁶⁶. Il se distingue ainsi de la « théorie spéculative » de l'anthropologie philosophique comme de celle relevant de « la science exacte »³⁶⁷. Pour lui, ces spéculations, qu'elles soient abstraites ou plus concrètes, de l'Homme sur lui-même se situent dans « le vaste domaine entre le mythe et la philosophie » ; elles surgissent dans l'angle mort « où l'Homme n'entend pas encore, ou a cessé d'entendre, la Parole de Dieu »³⁶⁸. En se référant aux hypothèses de ces approches ou à « quelque principe issu de son intuition », l'Homme se fonde sur la conviction qu'il peut « présider » à sa connaissance de lui-même et se croit « capable d'être à la fois le maître et l'élève de la vérité humaine »³⁶⁹. Malgré leur pertinence, ces anthropologies non théologiques déployées par l'Homme isolé, au sujet de lui-même, ne permettent pas, selon Barth, de définir véritablement l'être humain puisqu'elles se limitent à une description des « phénomènes » accessibles à la raison et à l'expérience humaines³⁷⁰. Ces réflexions sur l'Homme par l'Homme appréhendent la vie humaine uniquement de l'extérieur

³⁶⁶ « Wir haben es also in der das Feld scheinbar beherrschenden nichttheologischen Anthropologie schon nicht mit einer beiläufigen, sondern mit einer sehr dringlichen, implizit oder explizit sehr umfassend gemeinten Konkurrenz zu tun. » KD III/2, § 43, p. 22= D III/2*, p. 21.

³⁶⁷ « Der zweite Typ nicht-theologischer Anthropologie ist der der exakten Wissenschaft vom Menschen. Der Mensch ist auch ein Gegenstand – einer unter vielen, aber immerhin der nächstliegende Gegenstand der physiologischen und biologischen, der psychologischen und soziologischen Wissenschaft. ». KD III/2, § 43, p. 25= D III/2*, p. 24.

³⁶⁸ « Der erste dieser Typen ist der der spekulativen Theorie vom Menschen. [...] Es ist das weite Feld zwischen dem Mythos auf der einen und der Philosophie auf der anderen Seite, auf dem es zu dieser spekulativen Theorie vom Menschen kommt. Von ihr gilt darum, was von den Weltanschauungen als solchen zu sagen ist: sie entsteht in dem toten – im biblischen Sinn des Begriffs «Geist» geistlosen – Winkel, wo der Mensch das Wort noch nicht oder nicht mehr hört. » KD III/2, § 43, p. 24= D III/2*, p. 23.

³⁶⁹ « Indem er das meint, meint er auch und meint er vor allem sich selbst durchschauen; sich selbst über sich selbst Bescheid geben zu können. Anthropologie aus dieser Wurzel ist die Lehre vom Menschen, in der der Mensch selbst Lehrer und Schüler der Wahrheit vom Menschen sein zu können sich zutraut. » KD III/2, § 43, p. 24= D III/2*, p. 23.

³⁷⁰ « "Phänomene des Menschlichen" nannten wir dort alle diejenigen Aspekte des Menschen, die von anderswo als von Gottes Wort und Offenbarung her. » KD III/2, § 44, p. 236= D III/2*, p. 214.

à travers certaines de ses manifestations partielles sans pouvoir révéler l'être et l'existence humaine dans sa totalité. Elles présentent de ce fait soit un « humain fantôme », soit « des phénomènes de l'Homme » qui sont, en eux-mêmes, « neutres, relatifs, ambigus »³⁷¹. L'auteur de la *Dogmatique* invite ainsi à reconnaître que même si, en elles-mêmes, ces anthropologies non théologiques « ne préjugent en rien de l'audition ou de la non-audition de la Parole de Dieu », elles risquent toujours d'ériger en absolu leurs hypothèses et leurs conclusions ; dans ce cas, non seulement, elles cessent « d'être exactes et de constituer une science » mais surtout, elles deviennent « contraires à la foi chrétienne »³⁷². Ce constat de la relativité de ces approches qui n'apportent qu'« une construction provisoire » de la réalité humaine, n'empêche pas l'auteur de la *Dogmatique* de reconnaître leurs richesses respectives et il n'hésitera pas à les solliciter dans un second temps.

Distincte de ces anthropologies philosophiques et scientifiques, l'anthropologie théologique commence donc, selon Barth, par une écoute attentive de la Parole de Dieu qui conduit à reconnaître la situation paradoxale dans laquelle se trouve l'être humain lorsqu'il cherche à se définir lui-même. Seul, l'Homme pécheur ne peut connaître sa nature que comme corrompue, même si, en regard de la fidélité inconditionnelle de Dieu, le péché n'a ni le premier ni le dernier mot. Ce point rejoint le désaccord du théologien de Bâle avec une certaine compréhension de la tradition catholique de l'*analogia entis*. Pour lui, toute recherche théologique sur l'humanité qui prend la responsabilité de revendiquer la vérité doit se fonder sur la reconnaissance préalable de sa faillibilité³⁷³. Dans ce contexte, la personne de Jésus est l'unique issue offerte à l'Homme pour se connaître en vérité puisque Jésus est le seul Homme à accomplir en son humanité la promesse d'alliance de grâce inscrite dès la création dans la nature humaine. Jésus révèle l'humanité telle qu'elle est véritablement créée par Dieu, puisqu'en lui, la nature humaine n'est pas corrompue par le péché. L'anthropologie théologique conduit à se demander quel est « l'être créé de l'Homme » révélé par l'humanité de Jésus-Christ ; quel est « l'élément permanent » de la nature humaine, « l'être que le péché n'a pas transformé et qui reste immuable »³⁷⁴. Élaborer en théologie, une définition ontologique de l'humain consiste à se demander ce qu'il résulte « du fait qu'entre tous les Hommes l'un d'eux est cette créature, l'un d'eux est l'Homme

³⁷¹ KD III/2, § 44, p. 88= D III/2*, p. 83.

³⁷² KD III/2, § 43, p. 27= D III/2*, p. 25.

³⁷³ « Indem die theologische Anthropologie sich dieser seiner Wirklichkeit zuwendet, erhebt sie bei vollem Bewußtsein um ihre eigene Fehlbarkeit den Wahrheitsanspruch. » KD III/2, § 43, p. 27= D III/2*, p. 26.

³⁷⁴ « Wir haben also die theologische Frage nach der menschlichen Natur folgendermaßen zu stellen: Welches ist des Menschen geschöpfliches Wesen, sofern wir in diesem – im Blick auf Gottes offenbare Gnade und konkret im Blick auf den Menschen Jesus – ein auch der Sünde gegenüber durchhaltendes Kontinuum, ein auch durch die Sünde unverändertes und unveränderliches Wesen zu erkennen haben? » KD III/2, § 43, p. 50= D III/2*, p. 48.

Jésus »³⁷⁵. Cependant dans ce fondement christologique, Barth ne cherche pas, de façon générale, à faire dériver, l'humanité de tout être humain de celle du Christ ; il se propose plutôt de « confronter [*gegenüberstellen*] » chaque être humain comme tel, à l'humanité de Jésus telle qu'elle se révèle dans l'Écriture³⁷⁶. Il décrit cette confrontation anthropologiquement décisive, comme la rencontre entre deux êtres humains grâce aux récits évangéliques où Jésus n'est jamais décrit comme une humanité neutre, idéale et abstraite mais apparaît comme un être humain vivant, agissant et rencontrant les Hommes³⁷⁷. Ces récits invitent ainsi à appréhender la nature humaine du Christ à travers « l'histoire [*Geschichte*] qui est la sienne » et qui n'est autre que l'accomplissement de sa « fonction » de Sauveur³⁷⁸. « L'être de cet Homme [*Mensch*] » Jésus se révèle dans son existence à travers laquelle il est « un avec Dieu » en accomplissant l'œuvre de Dieu lui-même ; c'est dans la plénitude de son être et de son existence historique que Jésus est, selon Barth, « l'Homme [*Mensch*] réel et connaissable »³⁷⁹.

Avant d'aller plus loin sur les conséquences de cette confrontation avec l'Homme Jésus, pour la définition théologique de l'être humain, il est important, comme Barth nous y invite dans son avant-propos, de nous demander si et dans quelle mesure cette voie christologique « est non seulement possible mais est bien la seule possible »³⁸⁰. Ce principe anthropologique barthien est, de fait, particulièrement provocant dans un contexte marqué par l'athéisme et la critique de la

³⁷⁵ « *dass in der Mitte aller übrigen Menschen Einer eben jenes geschöpfliche Wesen, der Mensch Jesus, ist.* »

KD III/2, § 44, p. 159= D III/2*, p. 146.

³⁷⁶ KD III/2, § 44, p. 83= D III/2*, p. 78.

³⁷⁷ « *Blicken wir mit der Frage nach dem Wesen des Menschen auf den Menschen Jesus, so wie er in der heiligen Schrift direkt oder indirekt bezeugt ist, so springt uns jedenfalls eine Antwort ganz unmittelbar entgegen: daß das Wesen des Menschen hier in seiner, d. h. in der durch ihn bestimmten Geschichte zu sehen und festzustellen ist, in seinem --p65--von ihm beschlossenen und durchgeführten kontinuierlichen Hindurchgehen durch eine Reihe von Zuständen, Aktionen und Widerfahrnissen, in der Wiederholung und Bestätigung seiner Identität in einer Reihe von aktiven Modifikationen seines Seins.* » KD III/2, § 44, p. 64-65= D III/2*, p. 62.

³⁷⁸ KD III/2, § 44, p. 64-66= D III/2*, p. 62-63. « *Das ist es ja eben: gerade an den wirklichen und also an den wirkenden Jesus! Gerade an ein geschichtsloses oder an ein seiner Geschichte vorangehendes hinter ihr verborgenes und sie überdauerndes Menschenwesen scheinen sie, wenn sie an den wirklichen Menschen Jesus dachten, nie gedacht zu haben.* » KD III/2, § 44, p. 71= D III/2*, p. 67. En évoquant ce choix des rédacteurs des évangiles, Barth exprime son refus d'isoler la question de la nature humaine de Jésus et d'en tirer des conclusions abstraites. *De persona Christi*, (qui est le Christ ?) et *De officio Christii* (que fait le Christ ?) ne peuvent pour lui être traités comme deux chapitres différents, comme c'est parfois le cas dans l'enseignement christologique. « À la vérité cette *persona* se trouve de prime abord et tout entière dans cet *officium*, et cet *officium* a lieu du simple fait que cette *persona* existe. » KD III/2, § 44, p. 71= D III/2*, p. 68.

³⁷⁹ « *Wer und was der Mensch ist, ist in seiner Fülle darin wirklich und sichtbar, dass Gottes Sohn in Jesus Mensch geworden, der Mensch in ihm so völlig zur Verfügung Gottes gestellt ist. Gerade hier ist er der wirkliche und der in seiner Wirklichkeit erkennbare Mensch.* » KD III/2, § 44, p. 73-74= D III/2*, p. 70.

³⁸⁰ « *Die Stellungnahme zu diesem Buch wird sich, von allen Einzelheiten abgesehen, daran entscheiden müssen, ob der Leser den hier eingeschlagenen Weg einer theologischen Lehre vom Menschen schließlich mit mir nicht nur für möglich, sondern für den allein möglichen halten wird.* » KD III/2, Vorwort, p. X= D III/2, Avant-propos, p. X.

religion³⁸¹. À travers ce choix, Barth n'hésite pas, comme le souligne Wolf Krötke, à affirmer que « si nous voulons savoir qui est, et ce qu'est l'être humain, nous ne sommes pas à la première place pour nous regarder nous-mêmes »³⁸². Cependant, en considérant ainsi que l'Homme ne peut être connu qu'à travers une communion avec Dieu, par la rencontre de Jésus-Christ dans l'histoire de sa vie et de sa mort, Barth ne se limite pas au strict contexte de la foi chrétienne. Définie comme une rencontre entre deux êtres humains, cette approche concerne, pour lui, chaque être humain, qu'il ait mis sa foi en Jésus-Christ ou non. Bien que résolument christologique, cette approche barthienne ne doit pas être envisagée comme une déficience de son anthropologie dans le dialogue avec le monde contemporain ; elle est au contraire l'occasion d'expliquer que « lorsque l'existence humaine est en question, la question de Dieu est inéluctable »³⁸³. Elle invite ainsi tout être humain, croyant ou non, à « rencontrer Dieu d'une manière nouvelle » dans la personne de Jésus de Nazareth et cela implique pour chacun d'accepter, dans un premier temps, de faire abstraction des définitions anthropologiques construites au préalable à partir de la philosophie ou des sciences. Cette abstraction, qui s'impose préalablement même pour le chrétien, explique le choix de Barth de parler de la rencontre avec Jésus-Christ, et à travers elle avec les autres humains, hommes et femmes, comme d'un « événement [*Ereignis*] » relationnel toujours nouveau. Selon Wolf Krötke, l'auteur de la *Dogmatique* manifeste ainsi que c'est « grâce à l'interruption historique concrète de l'ancienne cohérence de leur vie [que] les humains sont capables non seulement de rencontrer Dieu d'une manière nouvelle, mais aussi de se rencontrer à nouveau et de surmonter ainsi tout désespoir et toute résignation face à la manière dont nous ne sommes pas humains »³⁸⁴. Tel est le sens de cette approche anthropologique qui part de l'humanité du Christ pour définir la nature humaine commune « aux Israélites et aux non-Israélites, aux fidèles et aux infidèles, aux apôtres et aux pharisiens, à Pierre et à Judas, aux Juifs et aux païens »³⁸⁵.

³⁸¹ Dans une conférence intitulée « le nouvel humanisme et l'humanisme de Dieu », publiée en 1951, Barth souligne la singularité de son approche pour définir qui est l'humain. Karl BARTH, « The new humanism and the humanism of God », *Theology Today*, Vol 8 (May 1951), p. 157-166.

³⁸² [Trad. personnelle] « For Barth, in fact means that if we want to know who and what the human being is, we are not in the first place to look ourselves. » Wolf KRÖTKE, « The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology », in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 159.

³⁸³ [Trad. personnelle] « This is the opportunity of being able to explain, even in our time, that precisely when human existence is at issue at least the question of God is unavoidable. » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 159. Cette reconnaissance d'une légitimité scientifique de l'anthropologie barthienne rejoint l'approche de Vincent Holzer évoquée dans le premier chapitre. Vincent HOLZER, « La théologie comme *scientia de singularibus* », p. 17-37.

³⁸⁴ [Trad. personnelle] « Through the historical concrete interruption of the old coherence of their lives, people are able not only to encounter God in a new way, but also to encounter themselves anew once again, and thereby to overcome all despair and resignation over the way we fail to be human. » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 162-163.

³⁸⁵ KD III/2, § 43, p. 47= D III/2*, p. 45.

Comme le remarquait déjà Henri Bouillard, Barth a conscience de se rapprocher ainsi de la théologie naturelle catholique³⁸⁶. Il reconnaît l'universalité de la nature humaine comme l'œuvre bonne de Dieu en affirmant que, si le péché reste toujours un désordre, « il ne devient jamais un second état de nature »³⁸⁷. Mais il prend aussi acte de l'universalité du péché et de ses conséquences et c'est pour cette raisons qu'il refuse toute connaissance préalable de l'humain par lui-même et se distingue ainsi du catholicisme et de l'humanisme. Barth cherche à éviter de reproduire leurs erreurs en rappelant que « la nature humaine, même bonne, ne peut se sauver elle-même ni coopérer à son salut, qui vient de Dieu seul », et que c'est pour cela « que nous ne connaissons et ne possédons cette nature qu'en Jésus-Christ »³⁸⁸. Ainsi précisé, ce principe christologique nous semble en accord avec l'anthropologie théologique réaffirmée dès les préambules de la constitution pastorale *Gaudium et spes*³⁸⁹. Comme le souligne George Hunsinger, l'anthropologie barthienne invite à admettre que, dans l'abstrait, nous ne savons pas ce que signifie réellement humanité et « que nous devons apprendre à les comprendre à la lumière de l'Incarnation elle-même »³⁹⁰. Ce fondement christologique apparaît ainsi non seulement légitime, mais étonnement pertinent en vue d'un dialogue avec les anthropologies contemporaines en particulier grâce aux six « exigences minimum » qu'il requiert³⁹¹. Ces dernières permettent de proposer une définition théologique et synthétique de l'humain et établissent une sorte d'assise anthropologique qui permet de juger et surtout d'accueillir positivement les autres définitions de l'être humain³⁹². La première exigence implique de reconnaître que l'Homme ne peut être considéré qu'à partir de Dieu qui s'est lui-même d'abord « entièrement tourné vers lui » ; la seconde invite à appréhender la nature humaine dans une histoire qui a une relation étroite et connaissable avec l'histoire du salut accomplie en Jésus-

³⁸⁶ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine*, première partie, p. 220.

³⁸⁷ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine*, première partie, p. 221.

³⁸⁸ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine*, première partie, p. 221-222.

³⁸⁹ C'est face au paradoxe de la condition humaine créée et pécheresse tel qu'il est révélé dans l'Écriture et tel qu'il est perceptible dans la réalité du monde, que les Pères conciliaires affirment que « le mystère de l'Homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné ». CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, § 22. C'est dans ce sens que Philippe Bordeyne rappelle que dans cette constitution pastorale « le Christ est presque toujours désigné par le titre d'homme parfait (*homo perfectus*). [...] D'un mot l'appellation "Homme parfait" confesse en Jésus-Christ à la fois l'homme pleinement vertueux et celui qui restaure les hommes dans la vertu. Autrement dit, l'homme parfait est aussi celui qui parfait l'homme, lui donnant de "se parfaire lui-même" (*seipsum perficit*, GS 35-1), c'est-à-dire de répondre pleinement à sa vocation ». Philippe BORDEYNE, *L'homme et son angoisse : la théologie morale de Gaudium et Spes*, Cogitatio Fidei 210, Paris, Cerf, 2004.

³⁹⁰ George HUNSINGER, « Karl Barth's Christology. Its basic Chalcedonian character » in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 133.

³⁹¹ KD III/2, § 44, p. 83= D III/2*, p. 79.

³⁹² « Aber was wir genannt haben, das sind die Mindestforderungen, an denen wir allen anderswoher begründeten Auffassungen vom Wesen des Menschen gegenüber unter allen Umständen festhalten müssen, die Kriterien, an denen wir sie zu messen haben, die Lichter, in deren Schein es allein möglich sein wird, jene vielleicht doch auch positiv zu würdigen. » KD III/2, § 44, p. 86= D III/2*, p. 81-82.

Christ ; les troisième et quatrième exigences rappellent que l'humain ne constitue jamais un but en soi, qu'il possède sa détermination dans la gloire de Dieu et qu'il appartient à sa nature de vivre sous la seigneurie divine ; « la liberté de se décider pour Dieu » est alors la cinquième exigence et, dans une continuité éthique, la sixième définit dès lors cette existence humaine comme une histoire dans laquelle l'être humain « existe à son tour pour Dieu »³⁹³. Ainsi posées, ces six exigences permettent de sortir du « cercle » de l'« auto-connaissance » de l'Homme par l'Homme, en définissant, à partir de Jésus, tout être et toute existence humaine dans un mouvement qui vient de Dieu et qui va vers Dieu³⁹⁴. Seul ce discernement théologique préalable de l'Homme réel rend anthropologiquement possible, selon Barth, l'interprétation des nombreux autres apports de la connaissance de l'humanité par elle-même³⁹⁵.

Après avoir posé cette assise anthropologique en vue d'un dialogue avec les autres approches scientifiques de l'humain, Barth cherche ensuite à préciser ce que la rencontre du Christ révèle de la nature humaine véritable. Pour lui, le message biblique relatif à « l'Homme [*Mensch*] Jésus » possède en effet une véritable « signification ontologique »³⁹⁶. Confronté à la personne du Christ, l'être humain se trouve en face d'un Homme qui, malgré sa dissemblance, lui est semblable, puisque personne ne peut changer le fait que Jésus est lui aussi un Homme. Tel est le contenu objectif de la révélation. Par conséquent, selon l'*analogia fidei* mise en place dans les deux premiers volumes de la *Dogmatique*, chaque être humain est invité, par grâce, à reconnaître que c'est bien sa propre humanité qui est concernée et visitée par cette réalité de la révélation³⁹⁷. Dans cette rencontre avec « l'Homme Jésus » à travers l'Écriture, l'être humain se trouve de fait « en face de son vis-à-vis divin » en étant précisément en face de son « vis-à-vis » humain, puisqu'en la personne de Jésus l'unicité et la transcendance de Dieu ont trouvé une correspondance parfaite et sont devenues événement³⁹⁸. En cela l'être humain se révèle comme un « être ensemble avec

³⁹³ KD III/2, § 44, p. 85-86= D III/2*, p. 80-81.

³⁹⁴ « *Menschliche Selbsterkenntnis auf dieser Basis muss von allen unseren Kriterien her als ein Zirkel bezeichnet werden, in welchem wir an den wirklichen Menschen niemals herankommen können.* » KD III/2, § 44, p. 87= D III/2*, p. 83.

³⁹⁵ KD III/2, § 44, p. 237 = D III/2*, p. 215.

³⁹⁶ « *Stellen wir zunächst fest: die Botschaft der Bibel von diesem einen Menschen hat neben allem Anderen jedenfalls auch eine solche ontologische Bedeutung.* » KD III/2, § 44, p. 159= D III/2*, p. 146.

³⁹⁷ KD III/2, § 44, p. 158= D III/2*, p. 145.

³⁹⁸ « *Dass unter den vielen Anderen auch dieser Eine [Jesus-Christ] ein Mensch ist, das bedeutet aber als ontologische Bestimmung des Menschen überhaupt und im Allgemeinen dies, dass er Mensch ist, indem er in der Person dieses Einen vor sein göttliches Gegenüber gestellt ist. [...] Der eine Mensch Jesus aber steht allen Anderen eben so, gerade real, gerade absolut gegenüber, weil er, dieser Einzelne, in seiner Eigenart, in seiner Beziehung zu Gott einzig ist: so einzig wie Gott selber im Verhältnis zu allen Kreaturen einzig ist. Es ist in der Tat die Einzigkeit und damit die Transzendenz Gottes, die in ihm, die in diesem Menschen und also in der Mitte aller anderen Menschen ihre kreatürliche Entsprechung, Wiederholung und Darstellung findet.* » KD III/2, § 44, p. 160-161= D III/2*, p. 147-148.

Jésus », dans cet « être ensemble avec la dissemblance », et qui est ainsi un « être ensemble avec Dieu »³⁹⁹. De cette façon, les deux dimensions de l'*analogia relationis* instituée par Dieu lors de la création de l'humain, homme et femme, se révèlent accomplies dans la personne humaine du Christ qui dans son être et dans son existence terrestres est véritablement image de Dieu⁴⁰⁰. C'est à partir de ce double vis-à-vis qu'il devient possible de préciser cette nature humaine en commençant par le vis-à-vis de la créature humaine avec Dieu. Selon l'Écriture, Jésus est celui en qui l'élection divine gratuite pour l'humanité est déjà effective⁴⁰¹. Par son incarnation, il manifeste dans le temps, « la volonté éternelle du Créateur de préserver sa créature du non-être » ; il la sauve de la menace du néant en révélant en sa personne la participation de tout être humain à l'histoire de l'alliance⁴⁰². En vertu de la grâce divine, « être humain » signifie par conséquent, pour Barth, être « en communion avec Celui qui est l'élu réel et premier de Dieu »⁴⁰³. Jésus-Christ confirme en sa personne que de toute éternité Dieu choisit d'être le vis-à-vis de l'Homme et que de ce fait, pour tout Homme, croyant ou non, « être Homme signifie être ensemble avec Dieu »⁴⁰⁴. L'être de l'Homme reçoit ainsi un premier contenu concret en étant déterminé, non par une affirmation *in abstracto*, mais par cette élection gratuite de Dieu pour l'humanité, révélée dans l'événement christologique. L'humanité du Fils de Dieu vient révéler l'élection trinitaire éternelle de tous les autres humains. Ils sont ontologiquement définis comme partenaires de l'alliance, dans un acte libre d'amour miséricordieux puisque le péché, qui implique de considérer l'être humain sans Dieu, est, pour Barth, exclu de cette définition anthropologique.⁴⁰⁵

Mais cette élection divine, présentée du côté de Dieu comme un fait, implique alors aussi d'emblée un second contenu davantage historique, et donc éthique. En Jésus Christ, « être

³⁹⁹ « Und so heißt Menschsein, indem es mit Jesus zusammen ist: Zusammensein mit dieser Entsprechung, Wiederholung und Darstellung der Einzigkeit und Transzendenz Gottes, Zusammensein mit diesem Ungleichen. So heißt Menschsein: Sein in diesem, dem realen, dem absoluten Gegenüber. Menschsein heißt infolgedessen grundlegend und umfassend: mit Gott zusammen sein. » KD III/2, § 44, p.161= D III/2*, p. 148.

⁴⁰⁰ KD III/2, § 45, p. 261-262= D III/2*, p. 237-238.

⁴⁰¹ « Es beruht auf Gottes Erwählung. Das ist unser erster Hauptsatz. – Der Mensch Jesus, von dem wir auch hier ausgehen, ist der von Gott erwählte Mensch. Wahl heißt: besonderer Beschluss mit besonderer Absicht im Blick auf einen besonderen Gegenstand. » KD III/2, § 44, p. 170= D III/2*, p. 156. Ce passage fait référence au long déploiement barthien sur la question de l'élection au sein du chapitre VII du deuxième volume : « L'élection gratuite de Dieu ». KD II/2, § 32 à 35, p.1-563= D II/2*, p. 1-500.

⁴⁰² KD III/2, § 44, p. 171= D III/2*, p. 156.

⁴⁰³ « Menschsein heißt also Art massig mit dem zusammen sein, der Gottes eigentlicher und primärer Erwählter ist. » KD III/2, § 44, p. 173= D III/2*, p. 158.

⁴⁰⁴ « Menschsein heißt: mit Gott zusammen sein. » KD III/2, § 44, p. 167= D III/2*, p. 153.

⁴⁰⁵ Cette approche renvoie à la doctrine de l'élection et à sa révélation en Jésus-Christ qui occupe, nous l'avons vu, une place décisive dans la Dogmatique. KD II/2, § 32, p. 9s= D II/2*, p. 9. « Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist nicht ohne, sondern mit Gott. Wir sagen damit selbstverständlich nicht, dass es kein gottloses Menschsein gibt. Es geschieht, es gibt ja zweifellos die Sünde. Aber eben die Sünde ist keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. » KD III/2, § 44, p. 162= D III/2*, § 44, p. 149.

Homme » c'est à dire être élu de toute éternité, signifie aussi « être appelé » en existant dans le domaine du monde créé où la Parole de Dieu se fait entendre⁴⁰⁶. Jésus, Verbe fait chair, est à la fois la Parole grâce à laquelle Dieu se pense et se parle, et la Parole grâce à laquelle Dieu parle à la création et la sauve⁴⁰⁷. Ainsi comme le rappelle Henri Bouillard, pour « bien comprendre et apprécier ces pages, il ne faut jamais perdre de vue qu'elles ont leur centre dans la doctrine barthienne de la prédestination » selon laquelle « l'élection de Jésus-Christ, et des humains en lui, est le fondement ontique et noétique de la création »⁴⁰⁸. La notion d'histoire, dans le sens évoqué à partir des récits de création, s'impose à nouveau dans cette définition de l'humanité comme élue et appelée par Dieu ; c'est dans cet enjeu historique de la rencontre de l'humain avec Dieu comme d'un « événement [Ereignis] » que s'articule la création de l'humain comme « vis-à-vis de Dieu [göttliches Gegenüber] » et le fait qu'en Jésus-Christ, l'Homme se définit par nature comme « un être ensemble avec Dieu [mit Gott zusammen sein] ». L'être humain en général ne peut, pour Barth, être considéré uniquement comme un état de fait, c'est-à-dire comme une réalité close et limitée dans ses possibilités. Il est aussi d'emblée une « histoire [Geschichte] » qui se définit comme la rencontre de son être avec « une grandeur transcendante qui le contraint et l'amène à se transcender dans la direction et par rapport à cet être » qui est autre et nouveau⁴⁰⁹. Tel est le sens de la révélation en Jésus-Christ, qui est pour tout Homme un « événement [Ereignis] » d'une « permanente actualité » en étant un « fait historique » accompli dans le passé mais qui « reste entièrement imminent »⁴¹⁰. C'est ainsi que, selon Barth, l'Homme Jésus doit être considéré comme à la fois semblable et différent. À travers cet aspect historique, la similitude entre Jésus et nous est confirmée ; la condition humaine n'est pas éliminée en tant que telle mais elle est « comme brisée, comme ouverte de l'extérieur et vers l'extérieur »⁴¹¹. Dès lors, même si l'être et l'existence de Jésus

⁴⁰⁶ « Sein Menschsein ist eben sein Aufgerufensein, und auf dieses folgt erst, zu ihm gehört, seine Ausstattung, und Befähigung bildet dann alles, was seine Beschaffenheit ausmacht. Grundlegend auch für sie ist Gott in --p182-- seinem Wort, und in dem von daher gelegtem Grunde ist das menschliche Sein ein Aufgerufensein. » KD III/2, § 44, p.180= D III/2*, p.165.

⁴⁰⁷ KD III/2, § 44, p. 177= D III/2*, p. 161.

⁴⁰⁸ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine*, première partie, p. 236.

⁴⁰⁹ « Geschichte eines Wesens hebt darin an, geht darin weiter und vollendet sich darin, dass etwas, was es nicht ist, ein seiner Natur Transzendentes ihm begegnet, zu ihm hinzukommt, sein Sein in der ihm eigenen Natur bestimmt, so dass es seinerseits genötigt und befähigt wird, sich selbst in der Richtung auf dieses Andere und Neue und im Verhältnis zu diesem zu transzendieren. » KD III/2, § 44, p. 189= D III/2*, p. 172.

⁴¹⁰ Dans le cadre de la « doctrine de Dieu », Barth définit ainsi la révélation comme « événement [Ereignis] » passé, présent et futur en se référant à la citation de l'épître aux Hébreux : « Jésus-Christ est le même, aujourd'hui, hier et éternellement ». (He 13,8). KD II/1, § 28, p. 294= D II/1**, p. 7.

⁴¹¹ « [...] darum, weil hier auch das Faktum der Existenz des Menschen Jesus in Rechnung zu setzen ist – des Begriffs der Geschichte. Denn in diesem Faktum ist der Umkreis der dem Menschen sonst eigentümlichen Möglichkeiten zwar auch sichtbar – die Gleichheit zwischen Jesus und uns bestünde ja nicht, wenn der menschliche Zustand als solcher in ihm einfach beseitigt wäre – aber sichtbar als gesprengt, als geöffnet von außen und nach außen hin. ». KD III/2, § 44, p. 192= D III/2*, p. 175.

demeurent unique, ils caractérisent l'être et l'existence de tous les autres Hommes qui, en étant créés par Dieu comme semblables à l'Homme Jésus, participent à l'histoire divine qu'il révèle. Du côté de l'être humain, cette histoire se définit dès lors comme celle d'un « être en gratitude » envers Dieu, son Créateur et son Sauveur⁴¹². Tel est l'unique point de départ de sa responsabilité éthique dans l'Esprit rédempteur.

Cependant dans cette définition de la créature humaine à partir de l'être et de l'existence de Jésus-Christ, Henri Bouillard souligne le risque d'entraîner à nouveau une confusion entre nature et grâce. Tout en reconnaissant les mérites du lien établi, par Barth, entre la nature humaine et sa destination en Dieu, Bouillard craint qu'il ne conduise à une dévalorisation de l'Homme, de sa liberté et de sa responsabilité éthique⁴¹³. Ce risque, déjà évoqué au sujet de l'articulation entre création et alliance, ne doit pas être négligé mais il nous semble limité par l'articulation entre la définition de l'humain comme « vis-à-vis [*Gegenüber*] » de Dieu par création et la définition de Jésus-Christ comme un « être avec ». C'est là que se révèle, pour Barth, l'Homme libre qui comme Dieu est appelé à se définir comme un « être qui aime dans la liberté ». En « l'Homme Jésus », Dieu trinitaire ne fait que confirmer librement son amour pour l'humanité qu'il a créée en vis-à-vis avec lui ; et c'est cette nouvelle initiative divine, cette seconde œuvre de Dieu trinitaire, qui suscite par grâce une véritable réponse historique concrète de chaque être humain, en paroles et en actes. L'histoire dans laquelle Dieu trinitaire prend place, en rencontrant l'Homme en Jésus-Christ, « doit être comprise comme une histoire réellement fondée dans l'éternité de Dieu »⁴¹⁴. Cette interprétation de la doctrine de l'élection constitue, pour Krötke, un « des accomplissements les plus géniaux » de la réflexion anthropologique de l'auteur de la *Dogmatique*⁴¹⁵. Elle permet de montrer que, loin d'être un Dieu régnant abstraitement au-dessus de l'Homme, Dieu se définit comme un vis-à-vis éternel du Père et du Fils dans l'Esprit et c'est ce fonde le fait qu'en Jésus-Christ il se révèle comme un « Dieu capable d'un partenariat dans la liberté de son amour »⁴¹⁶.

⁴¹² « *Es ist ein Sein im Danken* ». KD III/2, § 44, p. 198= D III/2*, p. 180.

⁴¹³ « Barth ne distingue pas assez nettement l'ordre de la nature et celui de la grâce. [...] Cette perspective a l'avantage de manifester d'emblée le rapport intime que Dieu a institué entre la création et l'alliance, entre la nature et la grâce. Elle fait connaître l'homme dans la perfection que Dieu a voulue pour lui. Tout théologien sera reconnaissant à l'auteur d'avoir si bien décrit la destination de l'homme selon la perspective chrétienne et d'avoir rappelé si vigoureusement que l'homme ne se connaît pas pleinement lui-même tant qu'il ignore ou méconnaît cette destination. » Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 238-239.

⁴¹⁴ [Trad. personnelle] « *If we take seriously the fact that the eternal God has here bound himself with man, then the history which here takes place is to be understood as a history really grounded in the eternity of God.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 163.

⁴¹⁵ [Trad. personnelle] « *Barth set this out in an interpretation of the doctrine of election, one of the most genuine accomplishments of his theological thinking.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 163.

⁴¹⁶ [Trad. personnelle] « *The God with whom human beings are involved is capable of partnership in the freedom of his love.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 163.

Dans l'incarnation de son Fils, Dieu révèle sa volonté et sa liberté de « se rapporter à une autre réalité et cela signifie qu'il est capable d'avoir une histoire »⁴¹⁷. Ainsi s'éclaire, pour Krötke, le célèbre *coram Deo* de la Réforme⁴¹⁸. L'élection de l'être humain en Jésus-Christ donne à toute existence humaine « une détermination indélébile à travers laquelle Dieu précède toujours la mise en œuvre de leur propre vie »⁴¹⁹. C'est dans ce sens, souligne Krötke, que, pour Barth, le péché est une « impossibilité ontologique » qui ne peut dériver « ni d'une détermination divine de l'humain ni d'une manière divine de conduire l'humain »⁴²⁰.

Telle est donc la première ligne directrice de l'anthropologie théologique. Centrée sur la rencontre concrète entre Jésus et l'Homme et sur la liberté relationnelle qu'elle implique, elle s'oppose de fait à toutes les abstractions idéalistes, de Dieu, de l'Homme comme de la liberté, mais elle permet aussi d'ouvrir le vaste champ à la rationalité humaine qui se déploie dans les anthropologies non théologiques. Dans leur domaine respectif, chacune de ces approches scientifiques s'avère en effet précieuse pour préciser et étayer cette définition de l'être humain à condition cependant, selon Barth, qu'elles ne s'opposent pas et ne remettent pas en cause cette assise théologique. En écho à cet espace de liberté dans la connaissance de la nature humaine se révèle en particulier le vaste champ de l'éthique humaine dans une articulation entre nature et grâce. Elle ne minimise pas le rôle de la décision humaine comme le craignait Henri Bouillard⁴²¹. Elle pose au contraire le contexte théologique au sein duquel l'être humain est appelé à mettre concrètement en œuvre, en paroles et en actes, sa responsabilité et sa liberté dans son histoire propre en réponse à l'initiative divine. En s'appuyant plus particulièrement sur le quatrième volume de la *Dogmatique*, Wolf Krötke reconnaît que dans l'élection révélée en Jésus-Christ, les créatures humaines, loin d'être englouties ou recouvertes par l'invasion divine, sont au contraire « "établies sur leurs propres pieds" comme des partenaires de Dieu » ; « en tant que réalité distincte de Dieu, elles peuvent être indépendantes et libres dans leur relation à Dieu »⁴²². C'est ce que révèle la Parole de Dieu en affirmant que dès sa création, l'Homme est le « vis-à-vis de Dieu [*Gottes Gegenüber*] ».

⁴¹⁷ [Trad. personnelle] « *He is a God who is able to relate to another reality and this means able to have history.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 163.

⁴¹⁸ Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 164.

⁴¹⁹ [Trad. personnelle] « *The eternal election of all human beings in the man Jesus gives their human existence an indelible determination which through God always precede enactment of their own lives.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 164.

⁴²⁰ [Trad. personnelle] « *This cannot be derived either from God's determination of the human or from God's conduct toward the human.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 165.

⁴²¹ Henri BOUILLARD, *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine, première partie*, p. 243.

⁴²² « *Those elected by this God are for their part set "on [their] own feet" as God's partners (CD IV/3, p. 941). As a reality distinct for God, they can be independent and free in relation to God.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 164.

Créé en face de Dieu comme une réalité radicalement différente de lui, l'Homme véritable révélé en Jésus-Christ est un Homme qui est et existe cependant « avec Dieu ». À travers cet acte, créateur et sauveur du Dieu unique trinitaire qui précède tout être et toute existence humaine et donc toute éthique, la Parole de Dieu révèle la liberté de Dieu dans l'Esprit saint ; c'est à partir d'elle que se révèle la liberté de l'Homme dans sa relation à Dieu et avec les autres Hommes. L'éthique humaine qui, comme le révèle Jésus, invite l'Homme, créé et sauvé, à correspondre dans son histoire à sa destination se présente comme une réponse aux Paroles et aux actes de Dieu qui le précèdent. Fondée sur l'anthropologie révélée en Jésus-Christ, cette éthique humaine, que nous présenterons dans le cadre du cinquième chapitre, se définit comme la mise en œuvre singulière et concrète, dans l'espace et le temps, du vis-à-vis dans la rencontre personnelle de l'être humain avec Dieu dans l'Esprit, mais aussi, comme nous allons le préciser maintenant, de la rencontre personnelle avec son vis-à-vis [*Gegenüber*] humain, avec son « co-humain [*Mitmensch*] ».

3.1.2 En Jésus-Christ, l'humanité comme co-humanité.

La Parole de Dieu nous révèle donc que l'Homme est le vis-à-vis de Dieu en étant et en existant « avec » Dieu, parce qu'il vient de Dieu et qu'il va vers Dieu. Mais elle révèle aussi qu'il est, dès l'origine et par nature, le vis-à-vis [*Gegenüber*] de l'autre Homme qui, tout en étant différent, est un être humain comme lui, qui est et existe avec lui. Telle est l'humanité véritable révélée comme co-humanité en l'Homme Jésus. Cette seconde ligne directrice de l'anthropologie constitue, selon Barth, la forme fondamentale de l'humanité « ici-bas »⁴²³. Elle s'appuie sur le « rapport interne [*ein inneres Verhältnis*] » accompli en Jésus-Christ, entre la réalité créée de l'Homme comme vis-à-vis de l'autre Homme et sa détermination à être et à exister avec lui comme avec Dieu⁴²⁴. Par « le pouvoir extraordinaire et incompréhensible du péché », ces deux réalités distinctes peuvent se présenter comme opposées en laissant « place à un dualisme fondamental et absolu » ; pourtant, la « bonne création de Dieu » et l'incarnation révèlent que, même si une opposition demeure possible pour le pécheur, l'humanité est créée pour correspondre de manière « inamissible et indestructible » à sa destination divine⁴²⁵. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, de même que la divinité de Jésus est décrite par le fait qu'il est l'Homme pour Dieu, « il convient

⁴²³ KD III/2, § 44, p. 173= D III/2*, p. 158.

⁴²⁴ KD III/2, § 45, p. 244= D III/2*, p. 221.

⁴²⁵ « *Die gute Schöpfung Gottes, mit der wir hier beschäftigt sind, hat an einem prinzipiellen und absoluten Dualismus in dieser Sache keinen Anteil. Wir können Gott den Schöpfer nicht behaften bei dem, was der sündige Mensch aus sich selber gemacht hat. [...] Entspricht sie ihm – das soll hier noch vorweggenommen sein – dann entspricht sie ihm in einer unverlierbaren und unzerstörbaren Weise. Die vorhandene Entsprechung und Ähnlichkeit kann dann durch des Menschen Sünde zwar verdeckt und unkenntlich gemacht werden.* » KD III/2, § 45, p. 245= D III/2*, p. 222.

de résumer son humanité en disant tout simplement : Jésus est l'Homme pour l'Homme » ; comme le rappelle le *Credo*, c'est « pour nous les humains et pour notre salut » que le Fils de Dieu est devenu Homme⁴²⁶. Sa mission divine de sauveur ne vient pas « après coup » s'ajouter à son humanité mais elle lui est constitutive. Jésus, l'Homme [*Mensch*] pour Dieu, est l'Homme qui est et existe, non seulement avec mais surtout par et pour les autres Hommes. Son humanité « pour l'autre Homme » constitue « un fait de nature ontologique » ; sa nature humaine est entièrement déterminée par cet autre Homme à sauver, elle procède de lui, elle est tournée vers lui⁴²⁷.

De ce fait, « voir Jésus seul, ce n'est pas le voir. Le voir, c'est voir avec lui, près de lui, autour de lui, dans un voisinage proche ou lointain, ses disciples, le peuple, ses ennemis et même tous ceux innombrables, qui n'ont jamais entendu son nom »⁴²⁸. Selon les récits néotestamentaires, l'Homme Jésus n'est pas « "sans soi" [*Selbstlos*] », puisqu'il « est au contraire soi-même, au plus haut degré » ; il est un « "je [*Ich*]" – certes absolument éminent – entièrement déterminé par le "tu" et tourné vers le "tu [*Du*]" »⁴²⁹. C'est dans ce sens que l'auteur de la *Dogmatique* définit son humanité comme une co-humanité [*Mitmenschlichkeit*]. Jésus, Homme pour Dieu, se révèle l'Homme pour l'Homme et, c'est dans cette double détermination qu'il est l'Homme véritable. Il atteste et révèle dans le temps, le choix et la volonté de Dieu d'être, en toute liberté, un Dieu pour l'Homme selon son alliance de grâce établie de toute éternité ; cette correspondance [*Entsprechung*] et cette ressemblance [*Ähnlichkeit*] trouvent leur fondement ultime dans la réalité de l'être de Dieu lui-même et dans la liberté divine ainsi révélée⁴³⁰. « Dans cette relation vers l'extérieur Dieu reproduit » librement la relation qui lui est propre « dans son être divin intérieur »⁴³¹. En se révélant comme co-humanité, l'humanité du Fils de Dieu atteste que la Trinité

⁴²⁶ « Wenn die Divinität des Menschen Jesus zusammenfassend zu beschreiben ist in dem Satz: er ist der Mensch für Gott, so kann und muss von seiner Humanität eben so einfach und bestimmt gesagt werden: er ist der Mensch für den Menschen, für den und für die anderen Menschen, für den und für die Mitmenschen. » KD III/2, § 45, p. 248= D III/2*, p. 225.

⁴²⁷ KD III/2, § 45, p. 251= D III/2*, p. 227.

⁴²⁸ « Sieht man ihn [Jesus] allein, dann sieht man ihn gar nicht. Sieht man ihn, dann sieht man mit ihm, bei ihm, um ihn, In naher, ferner und fernster Umgebung seine Jünger, das Volk, seine Feinde, auch die Unzähligen, die seinen Namen noch nie gehört haben. » KD III/2, § 45, p. 257= D III/2*, p. 233.

⁴²⁹ « Es ist schon so etwas wie ein – nun freilich schlechterdings eminentes – Ich, das da, ganz vom Du her und ganz zum Du hin bestimmt, sichtbar wird. In dieser doppelten Bestimmtheit ist nun eben Jesus menschlich. » KD III/2, § 45, p. 257= D III/2*, p. 233.

⁴³⁰ KD III/2, § 45, p. 260= D III/2*, p. 236. En définissant l'être de Dieu comme l'être de celui qui aime dans la liberté, Barth, dans sa « Doctrine de Dieu » met en évidence cette liberté divine spécifique. Tout en étant parfaitement absolue, cette liberté permet l'être et l'existence d'une réalité différente et indépendante en face de lui et c'est ce qui conduit Dieu, sans contredire sa « non-détermination » de choisir d'être déterminé en créant une relation et une communion avec ce qui n'est pas lui. KD II/1, § 28, p. 334-361= D II/1**, p. 45-69.

⁴³¹ « Gott wiederholt nämlich in dieser Beziehung nach außen eine Beziehung, die ihm selbst in seinem inneren göttlichen Wesen eigentümlich ist. [...]. Auch in seinem eigenen, innergöttlichen Sein ist nämlich Beziehung. » KD III/2, § 45, p. 260= D III/2*, p. 236

est « le prototype et la source [*das Urbild und die Quelle*] » de toute relation libre entre un « je » et un « tu » qui sont en vis-à-vis⁴³². Dans le domaine intra-trinitaire, Dieu existe en soi et la libre relation différenciée entre le Père et le Fils dans l'Esprit se réalise dans une unité d'essence entre Dieu et Dieu. En Jésus-Christ, cette alliance éternelle se révèle comme une libre relation de Dieu avec l'Homme malgré leur radicale inégalité d'essence et elle se présente aussi comme une libre relation différenciée entre l'Homme [*Mensch*] et son co-humain [*Mitmensch*]. En l'Homme Jésus, le vis-à-vis [*Gegenüber*] de l'Homme avec l'autre Homme se révèle, pour Barth, comme une relation de communion [*Gemeinschaft*] par analogie avec la communion [*Gemeinschaft*] intra-trinitaire. C'est dans ce sens que s'accomplit objectivement et définitivement, dans l'événement christologique, l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'être humain à l'image de Dieu. Cette analogie permet de penser la co-humanité de Jésus comme « la répétition [*Wiederholung*] et la reproduction [*Nachbildung*] » des relations entre le Père et le Fils dans l'Esprit, tout en respectant la radicale différence de ces relations intra-divines avec les relations entre les humains ; cette analogie trinitaire se révèle accomplie dans la relation entre « Jésus et sa communauté [*Jesus und seine Gemeinde*] »⁴³³. Nous reviendrons sur cet accomplissement afin, pour l'instant, de poursuivre notre approche anthropologique en précisant le passage opéré par l'auteur de la *Dogmatique* de la co-humanité révélée en Jésus-Christ à la co-humanité de tous les autres êtres humains.

Il est clair, pour Barth, que « la christologie n'est pas l'anthropologie » ; seule l'humanité du Christ peut se définir comme une parfaite co-humanité⁴³⁴. Son humanité est la seule à pouvoir être décrite comme « un "je" authentique » qui « procède entièrement du "tu" dont il est le vis-à-vis en étant entièrement tourné vers lui » ; pourtant, si ce passage du Christ à l'Homme en général ne peut se faire qu'indirectement, l'humanité de Jésus comme co-humanité vient malgré tout « imprimer à notre quête et à notre exposé une direction très précise »⁴³⁵. Au-delà de la dissemblance entre l'Homme Jésus et les autres Hommes, il y a bien une ressemblance puisqu'il est dans les deux cas question de l'humanité et que le salut de l'Homme, par sa communion avec le Christ, présuppose cette ressemblance. La co-humanité de l'être humain est la condition pour que Jésus, par sa souffrance, sa mort et sa résurrection, puisse intervenir en faveur de ceux qui sont humains comme lui. C'est cette co-humanité qui, par volonté divine et par grâce, rend l'Homme

⁴³² KD III/2, § 45, p. 260= D III/2*, p. 236

⁴³³ KD III/2, § 45, p. 261= D III/2*, p. 237.

⁴³⁴ « *Christologie ist nicht Anthropologie. Wir dürfen also nicht erwarten, die Menschlichkeit Jesu und also seine Mitmenschlichkeit, sein Sein für den Menschen, und also auch jene letzte und höchste Bestimmung: das Bild Gottes in diesem anderen Menschen direkt wiederzufinden.* » KD III/2, § 45, p. 265= D III/2*, p. 240.

⁴³⁵ KD III/2, § 45, p. 265= D III/2*, p. 240.

susceptible de devenir l'allié de Dieu dans sa relation avec l'Homme Jésus⁴³⁶. Ainsi, se caractérise la « forme fondamentale de l'humanité [*Die Grundform der Menschlichkeit*] » qui est « une correspondance, une ressemblance entre le fait que l'Homme est destiné à être l'allié de Dieu et sa structure créée, entre l'humanité de Jésus et celle de l'Homme comme tel et en général »⁴³⁷. Ce passage de l'humanité de Jésus, définie comme co-humanité, à celle de l'humanité en général, implique un véritable travail « de distinction et d'élimination [*Unterscheidung und Ausscheidung*] »⁴³⁸. En définissant la christologie comme seul critère possible pour l'anthropologie théologique, Barth élimine toutes les interprétations qui, en partant d'une définition préconçue de l'Homme, ne ressembleraient pas à cette humanité du Christ comme co-humanité⁴³⁹. Il est indispensable, pour lui, d'exclure toutes les recherches, même chrétiennes, qui attribuent à l'être humain, « une existence abstraite, c'est-à-dire séparée de l'existence de son co-humain »⁴⁴⁰. Toute définition de l'être humain est « inhumaine » lorsqu'en s'appuyant sur la conception « sans cesse triomphante » de « la forteresse de notre moi », elle écarte l'autre Homme, le co-humain [*Mitmensch*] en le posant comme « un étranger, un adversaire ou une grandeur fortuite »⁴⁴¹. Définir son humanité ne peut en aucun cas consister à affirmer que « je suis », que « je suis pour moi », que « je me suffis à moi-même » car dans cette « humanité sans ou contre son co-humain », l'autre Homme reste un vis-à-vis [*Gegenüber*] sans impliquer pour l'un comme pour l'autre une relation et une communion⁴⁴². Après avoir implicitement pris ses distances en regard de l'anthropologie cartésienne, l'auteur de la *Dogmatique* critique tout aussi radicalement celle de Nietzsche⁴⁴³. Pour Barth, c'est en déployant jusqu'au bout une « humanité sans co-humain [*Humanität ohne den Mitmenschen*] », en prônant « la solitude azurée » et « l'isolement glorieux » du « surhomme » que Nietzsche s'est opposé le plus violemment à cette conception de l'humanité révélée en Jésus-Christ⁴⁴⁴. Néanmoins, l'auteur de la *Dogmatique* reconnaît qu'en « faisant preuve d'une lucidité et d'une logique incomparables », Nietzsche a eu le mérite d'avoir mis en exergue la co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] comme le point décisif de la définition chrétienne de l'humanité⁴⁴⁵. L'auteur

⁴³⁶ KD III/2, § 45, p. 267= D III/2*, p. 242.

⁴³⁷ KD III/2, § 45, p. 268= D III/2*, p. 243.

⁴³⁸ KD III/2, § 45, p. 269= D III/2*, p. 244.

⁴³⁹ KD III/2, § 45, p. 270= D III/2*, p. 244-245.

⁴⁴⁰ « *Der bestimmte Abstrich, mit dem wir beginnen, ist aber dieser: was Menschlichkeit ist, ist überall da noch nicht oder nicht mehr gesehen, wo dem Menschen eine abstrakte, d. h. eine von der Mitexistenz seines Mitmenschen abstrahierte Existenz zugeschrieben wird.* » KD III/2, § 45, p. 270-271= D III/2*, p. 245.

⁴⁴¹ KD III/2, § 45, p. 272-274= D III/2*, p. 246-248.

⁴⁴² KD III/2, § 45, p. 274= D III/2*, p. 248.

⁴⁴³ KD III/2, § 45, p. 276-290= D III/2*, p. 250-263.

⁴⁴⁴ Sur ce point précis, Barth développe sa critique de Nietzsche en partant de la première et de la dernière phrase de l'*Ecce Homo*. KD III/2, § 45, p. 277-278= D III/2*, p. 251-252.

⁴⁴⁵ KD III/2, § 45, p. 277= D III/2*, p. 250-251.

de *Ecce homo* nous a « rendu le grand service de nous montrer qu'il nous fallait nous en tenir à cette forme-là, aussi inflexiblement qu'il l'a rejetée »⁴⁴⁶.

Après avoir dénoncé ces approches historiques, Barth poursuit en précisant davantage sa définition de la nature humaine. « L'humanité par excellence » de Jésus le conduit à affirmer que « l'humanité de chaque Homme est une qualification de son être qui le rend propre à coexister avec l'autre Homme »⁴⁴⁷. Dans le sens de la ressemblance, il souligne que la nature de tout Homme se définit, comme celle de Jésus, par sa relation avec l'autre être humain, qui est, par création, un vis-à-vis [*Gegenüber*] à la fois semblable et différent. Mais il souligne aussi la dissemblance en rappelant que dans le cas de Jésus cette relation se définit comme un être ensemble « pour l'Homme », de façon unilatérale, exhaustive et irréversible, alors que celle de tous les autres humains se définit comme « un être ensemble avec l'autre Homme »⁴⁴⁸. Seul l'être et l'existence de Jésus-Christ se définissent « pour » l'autre sans réciprocité ; mais, parce qu'il l'est ainsi pour tous les humains, alors ces derniers peuvent, en lui, se définir comme un être ensemble « avec » l'autre Homme. Telle est la forme fondamentale de l'humanité comme « être dans la rencontre [*Sein in der Begegnung*] », que Barth explique s'appropriant, non sans humour, « la fameuse proposition "je suis" »⁴⁴⁹. Par cette affirmation, il ne cherche pas, comme Descartes, à mettre en valeur la capacité rationnelle de l'individu isolé, mais il souligne la relation qui se joue dans l'événement du langage humain. Grâce aux outils de la philosophie personnaliste, il montre que le simple fait de dire « je », implique une distinction avec l'autre être humain en tant que « tu » ; cette distinction est sous-entendue par le terme allemand « *Gegenüber* » mais elle implique aussi une relation en vue d'une communion mise en valeur par le terme « *Mitmensch* »⁴⁵⁰. Si en disant « je suis », l'être humain se pose lui-même comme un être particulier dans toute la liberté et la nécessité de son existence, le « "je" pur, absolu et se suffisant à lui-même est une illusion » puisque seul le « tu » permet de dire « je »⁴⁵¹ « Le "je suis" - le vrai "je suis", le "je suis" ayant un contenu- veut dire finalement je suis dans la rencontre »⁴⁵². Telle est la co-humanité qui, par création,

⁴⁴⁶ KD III/2, § 45, p. 290= D III/2*, p. 263.

⁴⁴⁷ « *Die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.* » KD III/2, § 45, p. 290= D III/2*, p. 263.

⁴⁴⁸ « *Nur die Humanität Jesu kann schlechthin erschöpfend und ausschließend als ein Sein für den Menschen beschrieben werden [...] die Grundform der Humanität, die schöpfungsmäßige Bestimmtheit des menschlichen Seins im Lichte der Humanität Jesu. – und von ihr reden wir ja – ist das Zusammensein des Menschen mit dem anderen Menschen.* » KD III/2, § 45, p. 291= D III/2*, p. 264.

⁴⁴⁹ KD III/2, § 45, p. 291= D III/2*, p. 264.

⁴⁵⁰ KD III/2, § 45, p. 293= D III/2*, p. 265-266.

⁴⁵¹ KD III/2, § 45, p. 294= D III/2*, p. 266-267.

⁴⁵² « *"Ich bin" – das wirkliche, das gefüllte "Ich bin" – ist also zu umschreiben: Ich bin in der Begegnung.* » KD III/2, § 45, p. 295= D III/2*, p. 268.

constitue l'humanité : chacun se présente comme un être humain singulier non pas en étant et en existant uniquement en soi, avec soi et pour soi mais en étant et en existant « sous la forme d'une dualité, d'un "duel" » qui est, pour Barth, le préalable nécessaire de toute « humanité "au pluriel" »⁴⁵³. Barth établit alors, à partir de l'être et de l'existence du Christ révélés par les Évangiles, quatre constantes anthropologiques essentielles de cette rencontre « je-tu » qui définit l'humanité comme co-humanité⁴⁵⁴. Les deux premières se réfèrent aux regards et aux paroles mutuelles échangés et la troisième définit cette coexistence humaine comme un agir dont le but est de se prêter assistance l'un à l'autre⁴⁵⁵. Enfin, la quatrième constante, qui occupe une place essentielle dans l'anthropologie barthienne, se déploie, autour du fait que les trois premières se produisent « volontiers [*Gern*] »⁴⁵⁶. Ce « volontiers [*Gern*] » dans la rencontre entre le « je » et le « tu » évoque « la manifestation finale et suprême de l'humain » ; il caractérise sa liberté qui est « l'élément décisif et moteur » de la destination de la nature humaine à la coexistence avec l'autre Homme [*Mitmensch*]⁴⁵⁷. Cette liberté, définie à partir de celle de Dieu lui-même comme une liberté orientée vers Dieu et vers l'autre Homme, se distingue radicalement de celle considérée comme un absolu par l'être humain moderne individualiste. Pourtant, c'est elle qui en se déployant dans ce « volontiers » du regard, de la parole et de l'agir mutuel, est non « seulement le couronnement de la nature humaine » mais aussi « sa racine même »⁴⁵⁸.

Ainsi se précise la notion centrale de co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] qui, en lien avec cette définition de la liberté humaine, détermine toute créature humaine dans sa destination à être l'alliée de Dieu en Jésus-Christ. Elle occupe dès lors une place décisive pour la définition de la nature humaine même si au sein de cette doctrine de la création, Barth précisera aussi son approche

⁴⁵³ « *Es ist der Singularis – nicht für sich, aber in dieser Doppeltheit, es ist also der Dualis die Voraussetzung, ohne die es Humanität im Pluralis nimmermehr geben könnte.* » KD III/2, § 45, p. 291= D III/2*, p. 264.

⁴⁵⁴ KD III/2, § 45, p. 299-329= D III/2*, p. 270-296.

⁴⁵⁵ Notre choix de traduire la création de l'humain comme un *Gegenüber* souligne en particulier la première constante où l'humain et son semblable se regardent mutuellement. Mais il est intéressant de noter que ce terme allemand peut aussi se traduire par « interlocuteur » en faisant écho aux paroles échangées selon la seconde constante. L'idée d'une relation et d'une communion réciproque en actes, fondée sur la reconnaissance d'une similitude mise en valeur par le terme *Mitmensch* se déploie tout particulièrement dans la troisième constante.

⁴⁵⁶ « *"Sein in der Begegnung", das ist 1. ein solches Sein, in welchem der Eine dem Anderen in die Augen sieht [...], besteht 2. darin, dass man miteinander redet, aufeinander hört, [...] besteht 3. darin, dass man einander in der Tat seines Seins gegenseitig Beistand leistet. [...] besteht aber 4. darin, dass das ganze Geschehen, das wir bisher als die Grundform der Humanität beschrieben haben, unter dem Zeichen steht, dass hinüber und herüber gerne geschieht.* » KD III/2, § 45, p. 299-329= D III/2*, p. 270-296.

⁴⁵⁷ « *Wenn es darum geht, die menschliche Natur als solche, wie sie dem Menschen von Gott anerschaffen und gegeben ist, zu erfassen, dann müssen wir als deren bewegendes Element dieses Entscheidende begreifen; der Mensch ist in seinem Wesen dazu bestimmt, gerne, in der bezeichneten Freiheit des Herzens, mit seinem Mitmenschen zusammen zu sein.* » KD III/2, § 45, p. 328= D III/2*, p. 295.

⁴⁵⁸ « *Sie [die Freiheit] ist nicht nur die Krone, sie ist wirklich auch die Wurzel der Humanität.* » KD III/2, § 45, p. 328= D III/2*, p. 295.

de l'être humain dans l'espace, à travers la dualité de l'âme et du corps⁴⁵⁹ ; et dans le temps, par son inscription dans une temporalité donnée et limitée, entre un temps initial et un temps final⁴⁶⁰. Cette relation différenciée entre l'humain et son co-humain ainsi placée au cœur de l'anthropologie christologique vient confirmer la réflexion inaugurée par Barth à partir de la création de l'homme et de la femme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Comme le souligne Wolf Krötke, l'événement christologique lui permet d'affirmer définitivement que « ce n'est pas par accident que la créature humaine existe structurellement en relation »⁴⁶¹. Avant d'être un enjeu éthique, il s'agit bien ici d'une question anthropologique, c'est-à-dire qui concerne la définition de la nature humaine en tant que telle dans son être et, nous l'avons vu, dans son existence. Jason Springs montre que l'enjeu, pour Barth, est de reconnaître que la ressemblance entre la nature humaine du Christ et celle de tous les autres humains est, pour l'Homme pécheur, « la condition de possibilité de l'anthropologie théologique »⁴⁶². Quelle que soit l'influence du péché dans son existence, tout Homme demeure créé par Dieu ; il reste, non seulement le vis-à-vis de Dieu, mais aussi le vis-à-vis de celui qui est Homme comme lui et c'est au sein de ces deux vis-à-vis qu'il est destiné à vivre une histoire d'alliance. Pour l'Homme pécheur, Jésus vient dès lors révéler, en l'accomplissant dans sa propre humanité, que le vis-à-vis [*Gegenüber*] avec son co-humain [*Mitmensch*] inauguré par la création de l'humain, comme homme et femme, est bien, pour tous, un don et une promesse de Dieu trinitaire. Cependant, il est précieux d'évoquer ici, une distinction significative, entre cette anthropologie christologique ainsi déployée par Barth et sa lecture des récits de création. Dans le cadre des deux premiers chapitres de la Genèse, c'est à partir de la création de l'humain, homme et femme que Barth inaugure sa réflexion sur la non solitude de la créature humaine. La création de l'homme et de la femme en vis-à-vis [*Gegenüber*] se présente comme la réponse divine au fait « qu'il n'est pas bon que l'Homme [*Mensch*] soit seul » et c'est, ensuite, à partir de cette dualité créée que se déploie, pour Barth, le fait que toute créature humaine est et a, en l'autre Homme quel qu'il soit, un vis-à-vis [*Gegenüber*] qui est humain comme lui, tout en étant différent. En revanche, dans cette anthropologie révélée dans l'œuvre du Fils, réconciliateur, Barth met d'abord l'accent sur le vis-à-vis en général de tout être humain avec son co-humain [*Mitmensch*]. C'est seulement dans un second temps qu'il fait le lien avec le vis-à-vis entre homme et femme en affirmant que la

⁴⁵⁹ KD III/2, § 46, p. 391-523= D III/2*, p. 1-119.

⁴⁶⁰ KD III/2, § 47, p. 524-780= D III/2*, p. 120-337.

⁴⁶¹ [trad. personnelle] « *It is no accident that the human creature exists structurally in relations.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 168.

⁴⁶² [Trad. personnelle] « *The commonality [between other people and Jesus] is the condition of possibility of theological anthropology.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance (again): Gender, Equality and Freedom in Karl's Barth theological Anthropology », in *Modern Theology*, 07/2012, 28 (3), p. 447.

« forme d'être sans ambiguïté » de la rencontre du "je" et du "tu" est « l'être dans la rencontre de l'homme et de la femme »⁴⁶³. Cet ordre inversé, entre ce que révèlent les récits de création et ce que révèlent les récits évangéliques, est important dans le cadre de cette recherche. Il souligne la place unique de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis au sein de l'anthropologie barthienne, mais, il met aussi, et surtout en évidence en Jésus-Christ l'enjeu d'une co-humanité plus vaste de tous les humains entre eux. Si, comme nous allons le développer, tout ce que nous venons de dire de l'humanité a, pour Barth, son « lieu naturel⁴⁶⁴ » dans la relation entre l'homme et la femme, et en particulier dans le mariage, il ne s'agit pas, pour lui, de présenter ce vis-à-vis [*Gegenüber*] et la relation qu'il implique [*Mitmensch*] comme un but en soi.

En définissant d'abord de façon générale la nature humaine comme co-humaine et en faisant seulement ensuite le lien avec le vis-à-vis homme-femme, Barth cherche, à nos yeux, à souligner, à cette étape anthropologique de sa réflexion, l'universalité de son approche en lien avec sa doctrine de l'élection sur laquelle nous reviendrons dans la troisième étape de ce chapitre. En articulant la singularité de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis [*Gegenüber*], et la rencontre « je-tu » de tout Homme [*Mensch*] avec son co-humain [*Mitmensch*], Barth met en lumière le fait que, de toute éternité, l'élection divine concerne l'ensemble de la communauté humaine même si elle se révèle à travers une communauté élue, unique et singulière dans l'histoire de l'alliance. Cette articulation anthropologique entre exclusivité et inclusivité est cruciale dans le cadre de notre recherche, car c'est elle qui est, en particulier, remise en cause par la question de l'amour et du mariage entre personne de même sexe. Le théologien Eugene Rogers, favorable à l'ouverture du mariage aux personnes homosexuelles, critique ce lien barthien entre la dualité « je-tu » révélée en Jésus-Christ et la dualité homme-femme et il accuse l'auteur de la *Dogmatique* d'enfermer la forme fondamentale de l'humanité dans une dichotomie et une description binaire⁴⁶⁵. Afin d'examiner ultérieurement ces critiques de Rogers, il convient, pour l'instant, de confirmer l'hypothèse d'une place charnière de la co-humanité entre homme et femme en lien avec la doctrine de l'élection. C'est dans cette perspective, qu'il est nécessaire de préciser le lien, établi par Barth à cette étape de sa réflexion anthropologique, entre la co-humanité révélée dans la relation entre Jésus et sa communauté et la relation de l'homme et de la femme en vis-à-vis, afin de montrer ensuite

⁴⁶³ « *Seine unzweideutige Gestalt ist nämlich das Sein in der Begegnung von Mann und Frau.* » KD III/2, § 45, p. 329= D III/2*, p. 296.

⁴⁶⁴ KD III/2, § 45, p. 348= D III/2*, p. 312.

⁴⁶⁵ « *There is still something reducing about the construal of the image of God in the human being as necessarily male and female and [...] there is more to be said about the singleness of Jesus [...]* It requires looking for heuristic clues in another place where Barth makes a binary dichotomy and unites the division in Jesus. » Eugene ROGERS, *Sexuality and the Christian Body: Their way into the triune God*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 142. Nous aborderons en détail cette critique dans le dernier chapitre de cette recherche : Ch. V, 5.2.1.

comment il fonde et approfondit son approche à la lumière de l'Écriture. Nous avons choisi, pour cela, de nous arrêter sur une annexe consacrée à l'éros qui conclut la réflexion de l'auteur de la *Dogmatique* sur « la forme fondamentale de l'humanité »⁴⁶⁶. C'est à partir de là que nous présenterons aussi la manière dont il introduit la partie spécifiquement consacrée à la co-humanité singulière entre homme et femme.

3.1.3 *L'éros, un « élan vers l'autre » qui caractérise l'humanité comme co-humanité.*

Après avoir souligné le lien entre l'humanité comme co-humanité et le fait que « l'Homme est ce qu'il est dans la liberté du cœur », Barth termine par une longue annexe autour de l'éros et de son lien avec *l'agapè*⁴⁶⁷, en précisant cependant que cette réflexion s'inscrit toujours dans le cadre d'une approche théologique de la nature humaine en général⁴⁶⁸. L'*agapè* néo-testamentaire n'est pas en effet « un caractère de la nature humaine comme telle » puisqu'il est une conséquence de l'action du Saint-Esprit, qui conduit à cette « nouvelle forme de gratitude », ceux qui ont reconnu le Dieu créateur comme le sauveur miséricordieux⁴⁶⁹. Dans ce contexte, l'évocation de l'éros lui permet de montrer, sous une forme concrète et accessible à tous que, même si la co-humanité est révélée par la nature humaine de Jésus, elle est bien un « trait fondamental » de l'humanité commun à tous les Hommes, chrétiens ou non. Ce choix d'illustrer sa définition de la nature humaine comme « être dans la rencontre », en se référant à l'éros est particulièrement significatif pour notre recherche. À partir de l'héritage philosophique grec, Barth définit l'éros comme le désir, l'amour universel qui cherche à s'assouvir de n'importe quelle manière. Reconnu dans « la griserie des sens de l'ivresse sexuelle » mais aussi dans la « rencontre avec la réalité supra-sensible et supra-rationnelle », l'éros se présente comme « une impulsion dirigée de bas en

⁴⁶⁶ En concluant, au sein du paragraphe quarante-cinq, le deuxième sous-paragraphe, cette annexe se situe juste avant le dernier sous paragraphe intitulé « l'humanité comme parabole et espérance » qui est entièrement consacré à la co-humanité de l'homme et de la femme. KD III/2, § 45, p. 329-344= D III/2*, p. 296-307.

⁴⁶⁷ « Ich möchte das an einem Punkt klar machen, der in der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte eine gewisse Rolle gespielt hat und der nun gerade im Blick auf das, was wir hier als Wurzel und Krone der Humanität bezeichnet haben, nämlich im Blick auf jene Freiheit des Herzens zwischen Mensch und Mensch, im Blick auf jenes "gerne" von höchster Bedeutsamkeit ist. Wir besitzen heute eine ganze kleine Literatur über den Gegensatz der Begriffe Eros und Agape. » KD III/2, § 45, p. 301= D III/2*, p. 336.

⁴⁶⁸ « Wir haben [...] nicht etwa von der christlichen Liebe gesprochen. Wir haben im Lichte des Wortes Gottes, unter Voraussetzung der uns in Jesus Christus gegebenen göttlichen Offenbarungswirklichkeit, nämlich unter Voraussetzung der Menschlichkeit des Menschen Jesus vom geschöpflichen Wesen des Menschen, von des Menschen Natur, gesprochen. » KD III/2, § 45, p. 329= D III/2*, p. 297.

⁴⁶⁹ « Sie, die neutestamentliche ἀγάπη ist keine Bestimmtheit der menschlichen Natur als solcher. Sie ist die Betätigung und Verhaltensweise des Menschen, die nur im Verlauf seiner Geschichte mit Gott wirklich werden und verstanden werden kann. Liebe ist ja die neue Dankbarkeit derer, die Gott den Schöpfer als den barmherzigen Erretter erkannt haben und als solche eine Gnadengabe des Heiligen Geistes. » KD III/2, § 45, p. 331= D III/2*, p. 297.

haut, de l'Homme vers ce qui le dépasse »⁴⁷⁰. Barth reconnaît que, dès les épîtres de Paul, la tradition chrétienne a été conduite à le distinguer, voire à l'opposer à l'amour chrétien parce que dans l'histoire humaine cet élan humain est surtout apparu comme corrompu par le péché. En effet, lorsque l'*éros* conduit « le sujet aimant à satisfaire sa propre soif de vivre », l'objet aimé, quel qu'il soit, n'est plus considéré comme une fin mais comme un moyen. « Là où l'Homme cherche l'accomplissement de la vie en s'efforçant au-delà de lui-même de faire de la divinité, de son co-humain et de toutes choses un seul bien de consommation pour lui-même, là où sa soif de vie repose sur le fait d'être l'Unique en tout, nous avons affaire sans ambiguïté au mal dont le salaire ne peut être que la mort »⁴⁷¹.

Cependant, dans cette distinction nécessaire entre *éros* et amour chrétien, Barth dénonce le risque de définir l'*agapè* soit en élaborant une image de l'être humain tellement différente de cet *éros* qu'elle « n'aurait rien en commun avec la réalité naturelle », soit au contraire en présentant un « *éros* pieux » comme une forme « spiritualisée, idéalisée, sublimée de l'*éros* »⁴⁷². Selon lui ces approches erronées de l'amour chrétien se fondent toutes les deux sur une méconnaissance de ce qui définit véritablement l'être humain tel qu'il est créé par Dieu. À la lumière de l'anthropologie révélée en Jésus-Christ, Barth invite à reconnaître que si la nature humaine ne peut être définie ni par l'*éros* ni par l'*agapè*, elle se révèle en revanche dans une réalité qui leur est étroitement liée. Christologiquement, la nature humaine est reliée avec la réalité d'en haut puisqu'elle tend vers l'*agapè* comme elle tend vers sa destination divine ; mais, et précisément en cela, il convient, selon Barth, de reconnaître que cette définition rend aussi d'emblée justice à l'*éros* humain pour lui-même⁴⁷³. Dans l'amour chrétien, c'est bien l'humanité comme co-humanité, l'humanité liée au

⁴⁷⁰ « [Eros] war in der griechischen Religion, Mystik und Philosophie und vor allem wohl im altgriechischen Lebensgefühl der Inbegriff menschlicher Lebenserfüllung und Lebenserhöhung, das mit Schauern und Entzücken geschilderte und gepriesene Erlebnis des Endes und Anfangs alles Wählens und Wollens, des Seins in der Überschreitung des menschlichen Seins – eines Erlebnisses, wie es im sinnlichen, bes. im sexuellen (und insofern im engeren Sinn: im erotischen) Rausch, wie es aber auch in der inneren geistigen Begegnung mit dem Übersinnlichen und Übervernünftigen, mit dem unbegreiflichen und doch präsenten Ursprung alles Seins und alles Wissens, in der Begegnung mit der Gottheit und im Einswerden mit ihr stattfinden kann. » KD III/2, § 45, p. 336-337= D III/2*, p. 302.

⁴⁷¹ « Wo der Mensch seine Lebenserfüllung darin sucht, hinausstrebend über sich selbst die Gottheit, den Mitmenschen und alle Dinge zu einem einzigen Konsumgut für sich selber zu machen, wo sein Lebenshunger darauf ausgeht, selber der Eine in Allem zu sein, da haben wir es unzweideutig mit dem Bösen zu tun, dessen Sold nur der Tod sein kann. » KD III/2, § 45, p. 340= D III/2*, p. 305.

⁴⁷² « Die merkwürdige Folge dieser allzu einfachen Gegenüberstellung ist nämlich weithin die gewesen, dass man die christliche Liebe in großen Bereichen der Christenheit nun doch wieder allzu unbesonnen als ein Gegenbild des griechischen Eros. [...] Kann man sich nicht auch in großen Bereichen der christlich-mystischen Meditation und Spekulation, die ja von Plato und Plotin von jeher so reichlichen Gebrauch zu machen pflegte, ernstlich fragen, ob man es in der angeblich zur Sprache gebrachten Agape nicht doch bloß mit einem spiritualisierten, idealisierten, sublimierten, fromm gewordenen Eros zu tun habe. » KD III/2, § 45, p. 337-338= D III/2*, p. 302-303.

⁴⁷³ « Es wäre solcher verdrängten Erotik gegenüber wirklich gut zu bedenken, dass als Humanität des wirklichen natürlichen Menschen ein Drittes in Frage kommt: ein Drittes, das weder Eros noch Agape ist, von dem her aber

monde d'en bas, au monde de l'éros, qui s'accomplit par le don trinitaire d'« un cœur nouveau » par « la reconnaissance du pardon des péchés et l'invitation à la gratitude qu'implique le don de l'Esprit »⁴⁷⁴. Sous sa forme historique, l'éros peut, de fait, être « une forme du péché c'est-à-dire de la corruption entraînée par la chute de l'Homme » ; mais si, sous cette forme il ne peut définir la nature humaine créée par Dieu, il contient pourtant dans son essence un élément qui « est d'une importance décisive pour la notion d'humanité »⁴⁷⁵. Pour Barth, ce qui se joue dans le désir érotique renvoie au « volontiers [*gern*] » c'est-à-dire à la « liberté du cœur » qui est « la racine et le couronnement de l'humanité » ; « avec le culte de l'éros, les Grecs ont compris – et ce n'est pas rien, au contraire – que l'être humain a un caractère libre, ouvert, spontané, aimable, joyeux, sociable »⁴⁷⁶. C'est ce désir traduit comme un « élan vers » qui manifeste, pour Barth, que l'humanité est une co-humanité. Même si de fait l'histoire n'a retenu que « le démonisme et l'hubris de l'ivresse psychique et physique, idéale et par trop réelle »⁴⁷⁷, cette « juste intuition de l'humanité » révèle de façon toute particulière « la *conditio sine qua non* de l'humanité : à savoir le "volontiers" qui précède, délimite et détermine tout choix et tout vouloir humain »⁴⁷⁸. Cette approche anthropologique de l'éros souligne le paradoxe de la condition humaine révélé à la fin du second récit de création et qui va se confirmer au fil de l'histoire de l'alliance. Alors que l'éros nous apparaît souvent sous sa forme altérée comme une déification de la liberté humaine, il révèle pourtant aussi le « moteur fondamental » de la nature humaine et illustre en cela la définition de l'humanité révélée en l'Homme Jésus⁴⁷⁹. Cet élan érotique caractérise dans son essence la nature humaine créée par Dieu et c'est étonnamment à partir de cette nature « érotique » que l'auteur de la *Dogmatique* invite à « comprendre l'amour chrétien comme un réveil et un accomplissement de l'humanité » naturelle et donc de la co-humanité⁴⁸⁰.

eine echte Beziehung zur Agape immerhin möglich ist und von dem her dann auch dem Eros – sogar dem Eros der Griechen – die Gerechtigkeit widerfahren kann. » KD III/2, § 45, p. 338= D III/2, p. 303.*

⁴⁷⁴ KD III/2, § 45, p. 338-340= D III/2*, p. 304.

⁴⁷⁵ « *Liegt dieses Verbindende nicht eben in jenem "gern", von dem man nicht gut leugnen kann, dass es auch für den christlichen Begriff vom Menschen und seiner Menschlichkeit [...] geradezu grundlegende Bedeutung hat? Wir sehen die ganze Verzerrung dieses «gerne» in der griechischen Erotik. Die Freiheit dieses hochgepriesenen Menschgottes ist als Tyrannei nur zu leicht zu erkennen und zu bezeichnen. Als solche und als Dämonie hat sie sich ja selber bekannt. Aber damit sind wir nicht fertig mit ihr. » KD III/2, § 45, p. 340= D III/2*, p. 305.*

⁴⁷⁶ « *Die Griechen mit ihrem Eros haben das – und das ist nun doch nichts Geringes, sondern in dieser Sache ein Höchstes – begriffen, dass das Menschliche ein freies, ein von Grund aus offenes, williges, spontanes, freudiges und heiteres, ein geselliges Wesen ist. » KD III/2, § 45, p. 341= D III/2*, p. 305-306.*

⁴⁷⁷ KD III/2, § 45, p. 342= D III/2*, p. 306.

⁴⁷⁸ KD III/2, § 45, p. 340-341= D III/2*, p. 305.

⁴⁷⁹ KD III/2, § 45, p. 340-341= D III/2*, p. 305.

⁴⁸⁰ « *Wir können aber – und darauf beruhte und beruht alles legitime Verhältnis zwischen Christentum und Griechentum – indem wir den Begriff der Humanität von ganz anderswoher, nämlich aus der einen einzigen, wirklichen Heilstatsache und Gottesoffenbarung gewonnen haben – nicht umhin, zu anerkennen, dass er im griechischen Menschen mit seinem Eros eine Bestätigung findet, derer zu gedenken, an der wir uns zu orientieren*

En articulant *éros* et co-humanité, Barth se positionne clairement dans le débat théologique suscité par la publication en 1930 du livre d'Anders Nygren intitulé *Éros et agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*⁴⁸¹. Il ne se réfère pas explicitement à cet ouvrage, mais il souligne ici le rôle capital de ce thème dans les discussions théologiques, anthropologiques et éthiques dans la première moitié du XX^e siècle⁴⁸². Dans ce contexte, Barth reconnaît « qu'il n'a pas suivi la méthode, courante en théologie [protestante], qui consiste à rabaisser le plus possible la nature humaine pour lui opposer ensuite d'autant plus fortement ce que l'Homme devient en vertu de la grâce »⁴⁸³. Alors que le théologien luthérien, Anders Nygren, oppose radicalement l'*éros* qui « est par nature égoïsme » et l'amour chrétien qui inversement exclut « par principe tout égoïsme »⁴⁸⁴, Barth choisit, par sa définition de l'humanité comme co-humanité, de se situer entre l'*éros* humain et l'amour chrétien. Ainsi, il prend à nouveau ses distances vis-à-vis de l'opposition protestante essentielle entre cité terrestre et cité céleste. Les conséquences anthropologiques de cette réflexion fondée sur l'événement christologique se rapprochent alors, et Barth le reconnaît, de celles du « catholicisme romain », de l'humanisme et de la théologie naturelle⁴⁸⁵. Cependant, en situant avec soin sa définition de la nature humaine entre *éros* et *agapè*, il dénonce aussi clairement l'influence du péché dans l'histoire de l'*éros* humain ; et comme nous le verrons dans la partie éthique, si cette approche anthropologique barthienne semble mettre en valeur l'*éros*, elle dénonce aussi le risque d'une sublimation de la nature érotique de l'être humain. Comme précédemment, l'auteur de la *Dogmatique* tente de rester sur une ligne de crête en mettant en valeur la nature humaine telle qu'elle est créée par Dieu, tout en prenant en compte le paradoxe historique dans laquelle elle se trouve à cause du péché et qui rend nécessaire l'accueil de la grâce. En amont des questions éthiques qu'elle implique, cette approche de l'*éros* souligne à nouveau la volonté de Barth de définir l'humain par son être, mais aussi par son existence, relationnels. C'est ainsi, et seulement ainsi que s'illustre, pour lui, cette nature humaine véritable telle qu'elle est créée par

allen Anlass haben, wenn es darum geht, die christliche Liebe als die Erweckung und Erfüllung der Humanität, der verkehrten und verderbten, aber nicht verlorenen Art des natürlichen, d. h. des von Gott geschaffenen Menschen zu verstehen. » KD III/2, § 45, p. 342= D III/2*, p. 306.

⁴⁸¹ Anders NYGREN, *Éros et agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduit par Pierre JUNDT, Paris, Cerf, (1930¹)2009.

⁴⁸² Barth évoque cet ouvrage dans son approche spécifique de l'amour chrétien au sein du quatrième volume de la *Dogmatique* consacré à la doctrine de la réconciliation. KD IV/2, § 68, p. 837-839= D IV/2***, p. 139-143.

⁴⁸³ « *Wir haben also die in der Theologie oft gepflegte Übung nicht mitgemacht, die menschliche Natur zunächst möglichst tief herunter zu drücken, um ihr dann das, was durch Gottes Gnade aus dem Menschen wird, um so wirksamer gegenüberstellen zu können.* » KD III/2, § 45, p. 330= D III/2*, p. 296.

⁴⁸⁴ Anders NYGREN, *Éros et agapè*, p. 236-243.

⁴⁸⁵ « *Die Orientierung an dem Bild des Menschen Jesus weist uns hier auf einen ganz bestimmten Weg, vor dessen Begehen man sich durch die Gefahr eines Zusammentreffens mit gewissen falschen Sätzen, sei es des römischen Katholizismus, sei es des Humanismus und seiner natürlichen Theologie, nicht abschrecken lassen darf. Man wird in dieser Orientierung gewiss nichts Falsches denken oder sagen.* » KD III/2, § 45, p. 330= D III/2*, p. 296.

Dieu et révélée dans l'humanité de Jésus. Au-delà de ses ambiguïtés et d'une définition précise difficile, l'*éros*, ainsi sollicité par l'auteur de la *Dogmatique*, manifeste dans son essence même cette « liberté du cœur » qui caractérise tout être et toute existence humaine. Il devient possible dans ce contexte précis, de le mettre en lien avec les quatre constantes de la co-humanité évoquées précédemment. Cet « élan vers l'autre » implique des regards, des paroles et un agir que l'être humain réalise en toute liberté. Alors que pour Nygren l'*éros*, par un mouvement qui part de soi pour revenir à soi, ne peut être qu'égoïste, pour Barth, au contraire, même si de fait il se révèle le plus souvent comme corrompu, il caractérise, malgré tout, la créature humaine véritable, en la conduisant librement au-delà d'elle-même. Dans ce sens, il est enfin significatif de constater que dans ce contexte, Barth aborde l'*éros* de façon générale. Dans cet élan vers l'autre, il ne distingue pas ce qui relève d'une relation d'amitié et ce qui relève de la relation amoureuse et il ne fait pas non plus explicitement référence à ce qui se joue de façon spécifique entre homme et femme. C'est, pour lui, dans toutes les dimensions décrites par la mentalité de la Grèce classique, que l'*éros* permet de manifester ce mouvement ascendant, cet élan humain qui définit la co-humanité en montrant que, par sa nature même, tout être humain est destiné à être libre pour coexister volontiers avec son semblable comme avec Dieu.

Cependant, c'est dans le prolongement de cette approche de l'*éros*, que Barth poursuit son approche christologique de l'anthropologie, en précisant que la rencontre de l'homme et de la femme est une forme précise et tout à fait univoque de « l'être dans la rencontre »⁴⁸⁶. Cela lui permet, dans la dernière partie de ce paragraphe centré sur la destination de l'Homme à « être l'allié de Dieu », de relier l'humanité comme co-humanité révélée en Jésus-Christ et la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis⁴⁸⁷. Mais avant de se mettre à nouveau, pour cela, à l'écoute de la Parole de Dieu, il commence, à la lumière de son anthropologie christologique, par préciser sa réflexion inaugurée lors de sa lecture des récits de création. Il invite à reconnaître que selon la Parole de Dieu, il n'y a « jamais d'Homme en soi [*keinen Menschen an sich*] » ni « d'humanité sans co-humain [*der Humanität ohne den Mitmenschen*] » puisque « ce qui saute aux yeux, c'est

⁴⁸⁶ « Wir befinden uns damit an einem vorläufigen Abschluss unserer Untersuchung. Was uns in einem dritten Abschnitt dieses Paragraphen noch hinzuzufügen übrig bleibt, kann sie sachlich nicht weiterführen. Nur um die Feststellung einer bestimmten unzweideutigen Gestalt des Seins in der Begegnung von Ich und Du wird es sich dort noch handeln können. Seine unzweideutige Gestalt ist nämlich das Sein in der Begegnung von Mann und Frau. » KD III/2, § 45, p. 329= D III/2*, p. 296.

⁴⁸⁷ Le plan en trois parties de ce paragraphe quarante-cinq est en lui-même significatif : la première partie est centrée sur « Jésus, l'Homme pour l'Homme [*Jésus, der Mensch für den anderen Menschen*] » [KD III/2, § 45, p. 242-264= D III/2*, p. 219-240], la seconde intitulée « la forme fondamentale de l'humanité [*Die Grundform der Menschlichkeit*] » est consacrée à la définition de la nature humaine [KD III/2, § 45, p. 264-344= D III/2*, p. 240-308] et enfin la troisième, « l'humanité comme parabole et espérance [*Menschlichkeit als Gleichnis und Hoffnung*] » s'intéresse précisément à la dualité de l'homme et de la femme [KD III/2, § 45, p. 344-391= D III/2*, p. 308-350].

que nous ne pouvons parler de l'Homme sans parler de l'homme ou de la femme et en même temps de l'homme et de la femme »⁴⁸⁸. Tout a « été prévu pour que l'Homme [*Mensch*] ne puisse se débarrasser de cette marque proprement humaine » ; « l'être humain existe dans cette différenciation, dans cette dualité »⁴⁸⁹. Barth dénonce à nouveau Nietzsche mais aussi de nombreux philosophes et théologiens occidentaux depuis l'antiquité grecque, en affirmant qu'ils sont non seulement des prophètes de « l'humanité sans co-humanité » mais aussi des penseurs de « l'homme sans la femme »⁴⁹⁰. Alors qu'avec un « tout petit peu d'ouverture sur la vie réelle qui fait largement défaut dans les salles d'études des philosophes et des théologiens⁴⁹¹ », il est évident que, parmi toutes les distinctions possibles entre les humains, celle entre homme et femme « est la seule différenciation structurelle dans laquelle il [l'Homme *Mensch*] existe »⁴⁹². Les autres différences comme celles entre parents et enfants, entre classes sociales, entre peuples ou entre tel individu et tel autre, ne sont, pour lui, que des différences contingentes⁴⁹³ ; et les différences entre les races sont une variation de la même structure puisque les limites entre elles ne sont que très approximatives du fait des nombreux croisements possibles⁴⁹⁴. Comme le montre le premier récit de création, la différenciation entre homme et femme est ce que l'humain a en commun avec l'animal et elle constitue une « évidente caractéristique et un inépuisable souvenir » du fait

⁴⁸⁸ « *Steht uns darin vor Augen, dass wir nicht Mensch sagen können, ohne entweder Mann oder Frau und ohne zugleich Mann und Frau sagen zu müssen.* » KD III/2, § 45, p. 344-345= D III/2*, p. 308-309.

⁴⁸⁹ « *Aber es ist gesorgt dafür, dass der Mensch dieses Menschliche nicht los wird. [...] Der Mensch existiert in dieser Differenzierung, in dieser Zweiheit.* » KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 308.

⁴⁹⁰ Au sujet de Nietzsche, Barth se demande ainsi si ce n'est pas « dans son rejet du christianisme ou dans son mépris, allant jusqu'à la brutalité -heureusement purement littéraire- de la femme que ce prophète de l'humanité sans co-humanité a été le plus dans son élément. En fait, les deux choses vont nécessairement ensemble. [...] Et derrière tout cela se cache le mal très profond qui affectait déjà le monde grec [...qui] avec son érotisme spirituel ou autre, a été essentiellement un monde masculin où la femme ne jouait aucun rôle ». KD III/2, § 45, p. 350= D III/2*, p. 313.

⁴⁹¹ « *Ein bisschen Offenheit für das wirkliche Leben, an der es in den philosophischen und theologischen Studierstuben weithin zu fehlen pflegt.* » KD III/2, § 45, p. 349= D III/2*, p. 313.

⁴⁹² « *Sie ist die einzige strukturelle Differenzierung, in der er existiert.* » KD III/2, § 45, p. 344= D III/2*, p. 308. Plus loin au début de la partie éthique, Barth parle d'une différenciation structurelle « et fonctionnelle [*funktionelle*] ». KD III/4, § 54, p. 129= D III/4, p. 120.

⁴⁹³ « Il ne peut être question ici ni de parents et d'enfants, ni de frères et sœurs, ni d'autres liens familiaux, ni d'amis ni surtout d'Européens et d'Asiates, de Sémites et d'Ariens, ni de vieux et de jeunes, ni de gens doués ou non doués, et moins encore de maîtres et d'esclaves, d'éducateurs et d'élèves, de riches et de pauvres-ni même de la différence fondamentale qui sépare deux individus-ou plutôt cette différence fondamentale, la différenciation et la coappartenance du "je" et du "tu", doit être expliquée en ce sens qu'elle coïncide avec celle de l'homme et de la femme. » KD III/2, § 45, p. 353= D III/2*, p. 316.

⁴⁹⁴ « *Die sogen Menschenrassen sind nämlich nur Variationen einer und derselben Struktur, Variationen, die praktisch jede Vermischung der einen mit der anderen jederzeit erlauben, und überdies Variationen, die schon an sich nur in fließenden Übergängen von der einen zur anderen stattfinden, die eine exakte Fixierung und Abgrenzung immer nur annähernd geltend zu machen erlauben, die mit der Verschiedenheit der Arten und Unterarten des Tierreichs gar nicht zu vergleichen sind.* » KD III/2, § 45, p. 344-345= D III/2*, p. 308. Dans la partie éthique, nous reviendrons sur ce point important à travers lequel Barth réagit vigoureusement contre l'absolutisation de la race arienne au nom d'un ordre divin de création.

qu'homme et femme sont créés par Dieu et qu'ils sont des vis-à-vis de Dieu⁴⁹⁵. Dans toutes ses relations, l'être humain est « d'abord essentiellement homme ou femme ». « Cette différenciation et cette relation sont, parmi toutes les autres -nécessaires ou non nécessaires-, décisives et pour ainsi dire exemplaires » ; elles restent les mêmes toujours et partout, et c'est ainsi qu'elles s'imposent à notre attention en marquant concrètement l'existence propre de chaque être humain et sa co-existence avec son co-humain⁴⁹⁶.

Voilà donc ce que nous constatons, selon Barth, lorsque nous considérons l'humanité telle qu'elle est créée comme homme et femme. La femme est le vis-à-vis [*Gegenüber*] de l'homme, et l'homme est le vis-à-vis [*Gegenüber*] de la femme et c'est la différenciation unique et particulière en jeu dans ce vis-à-vis qui implique dans l'histoire humaine leur relation singulière « d'oppositions et de communion [*Entgegensetzung und Gemeinschaft*] »⁴⁹⁷. Cependant, il convient de remarquer, et cela sera précieux dans le cadre de notre recherche, qu'après avoir affirmé cette différenciation, Barth ne cherche pas pour autant à décrire davantage ce qui distingue l'homme de la femme et la femme de l'homme. Il profite même plutôt de ce contexte anthropologique pour mettre vigoureusement en garde contre certaines descriptions scientifiques comme celles de « la psychologie sexuelle », qui « peuvent éventuellement être énoncées à titre d'hypothèse » mais ne doivent jamais être généralisées et encore moins dogmatisées⁴⁹⁸. Ce souci de ne pas enfermer homme et femme dans une description absolue et fixée d'avance nous semble particulièrement signifié par l'évocation d'une « différenciation sexuée⁴⁹⁹ [*geschlechtliche Differenzierung / geschlechtliche Unterscheidung*] plutôt que d'une différence des sexes, ou

⁴⁹⁵ KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 310.

⁴⁹⁶ « *Es ist diese Unterscheidung und Beziehung neben und in allen anderen – den notwendigen und den nicht notwendigen – die entscheidende, die gewissermaßen für alle anderen exemplarische, weil nur diese strukturell ist, durch alle anderen Unterscheidungen und Beziehungen hindurch geht, in allen sich selbst gleich bleibt, in allen sich durchsetzt und bemerkbar macht.* » KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 309. La suite de cette recherche précisera cette affirmation barthienne selon laquelle la différenciation et la relation entre homme et femme sont les mêmes toujours et partout. Cela nous permettra, au chapitre cinq, de confronter son approche avec la nécessaire distinction actuelle entre sexe et genre.

⁴⁹⁷ KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 309.

⁴⁹⁸ « *Die Physiologie und Psychologie der Geschlechter und also die Beschreibung ihrer verschiedenen Struktur geht uns hier nichts an. Nur die Warnung hinsichtlich der hier in Frage kommenden Psychologie mag hier immerhin laut werden: sie wird um so besser sein, je weniger sie dekretiert und generalisiert, etwa als wäre der Mann im allgemeinen mehr äußerlich, die Frau mehr innerlich, der Mann mehr objektiv, die Frau mehr subjektiv interessiert, der Mann mehr auf Freiheit, die Frau mehr auf Abhängigkeit eingestellt, der Mann mehr mit dem Erobern oder Bauen, die Frau mehr mit dem Schmücken beschäftigt, der Mann von Natur aus ein Wanderer, die Frau eine Wohnende. Das und dergleichen mehr mag als Hypothese gelegentlich gewagt, kann aber als Wissenschaft oder als Dogma sicher nicht vertreten werden, weil der wirkliche Mann und die wirkliche Frau immer noch viel komplexer und widerspruchsvoller sind, als dass sie sich in solchen Bildern erschöpfen ließen.* » KD III/2, § 45, p. 346= D III/2*, p. 310.

⁴⁹⁹ Comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre consacré aux récits de création, nous choisissons de traduire le terme *geschlechtlich* par celui de sexué et non de sexuel afin de bien signifier qu'il s'agit de la condition de toute être humain quelle que soit son activité sexuelle.

d'une différence sexuelle. Ce choix de Barth s'inscrit dans le prolongement de sa lecture des récits de création et de son anthropologie christologique qui ne cessent de tenir ensemble et d'articuler au mieux ce qui se présente comme un fait déterminé et ce qui relève d'une histoire et donc de la liberté de chacun. Cette perspective fait écho à sa définition de l'humanité comme co-humanité évoquée à partir de la dynamique de l'éros et elle se confirme dans son refus de considérer l'homme et la femme isolément. En écho à l'humanité définie comme co-humanité dans l'événement de la rencontre avec le Christ, la différenciation entre homme et femme ne peut être découverte que « dans l'événement de la rencontre de fait des deux partenaires en présence », et cette rencontre ne se limite en aucun cas à la rencontre sexuelle en tant que telle⁵⁰⁰. C'est « précisément là non pas en théorie et de façon abstraite, mais en pratique dans le concret de l'existence » que le vis-à-vis entre homme et femme se présente comme la « plus haute réalité » de « l'être dans la rencontre »⁵⁰¹. Cette rencontre peut de fait impliquer la question de l'attirance sexuelle, mais elle se définit beaucoup plus largement, selon Barth, comme un échange mutuel et une coexistence décisive pour l'un comme pour l'autre. C'est en étant « discernée, respectée, appréciée et vécue sans cesse à nouveau » que cette différenciation entre homme et femme se présente comme « la condition *sine qua non* » de toute rencontre humaine en lien avec la définition de la nature humaine comme co-humaine⁵⁰². « Une chose est certaine : la femme est pour l'homme et l'homme est pour la femme l'autre être humain, le co-humain au sens éminent du mot »⁵⁰³. Dans ce vis-à-vis unique existent des contrastes structurels si grands, si bouleversants, que la rencontre entre ces deux humains se heurte à une difficulté majeure qui autrement n'existerait pas ; et en même temps, c'est aussi là que se révèlent une appartenance et une attirance mutuelle, un intérêt réciproque qui les poussent à se confronter et qui n'existent nulle part ailleurs⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ « Das will nicht sowohl definiert als in der tatsächlichen Begegnung zwischen beiden je und je entdeckt, immer wieder gesehen, respektiert und gewürdigt, das will im Austausch und Miteinander immer wieder erfahren werden. » KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 309-310.

⁵⁰¹ « Es ist gesorgt dafür, dass es sich gerade da – nicht in der Theorie, sondern in der Praxis der menschlichen Existenz als einem Sein in der Begegnung in höchster Realität zu erfahren gibt. » KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 311.

⁵⁰² « Es gibt menschliche Entgegensetzung, Gemeinschaft, es gibt Begegnung zwischen Menschen und also menschliches Sein nur unter der Voraussetzung, unter dem Vorzeichen und unter den Bedingungen dieser einen und besonderen Differenzierung. » KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 309.

⁵⁰³ « Das ist sicher: es ist die Frau dem Mann, der Mann der Frau in eminentem Sinn der andere Mensch der Mitmensch. » KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 311.

⁵⁰⁴ « Hier (und so nur hier) die Gegensätze von Mensch zu Mensch (die hier und nur hier Strukturgegensätze sind!) so groß, so befremdlich und zugleich so aufregend sind, dass die Begegnung zwischen beiden zugleich die Möglichkeit höchster, einer sonst jedenfalls nicht vorkommenden Schwierigkeit in sich schließt – wobei aber in diesen Gegensätzen von Mensch zu Mensch zugleich auch ihre Zusammengehörigkeit, ihre gegenseitige Anziehungskraft und ihr gegenseitiges Aufeinander Angewiesensein so groß, so einleuchtend und auch so gebieterisch ist, dass auch die Möglichkeit eines höchsten, eines sonst jedenfalls so nicht vorkommenden Interesses aneinander mindestens als solche sichtbar wird. » KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 311.

Dans cette perspective anthropologique qui tend déjà vers l'éthique, c'est alors dans le mariage que « tout ce que nous avons décrit précédemment comme l'humanité prend sa place naturelle, sa patrie en quelque sorte, d'où elle repart toujours, à laquelle elle doit toujours retourner »⁵⁰⁵. Cependant, Barth invite aussi à reconnaître que « l'existence de cette difficulté et de cet intérêt particulier, de ce complexe d'inquiétude et d'apaisement déborde très largement ce que l'on entend habituellement au sens strict de l'amour sexuel dans un rapport plus ou moins étroit avec le problème du mariage »⁵⁰⁶. Comme nous l'avons déjà souligné dans le cadre de l'œuvre de création, l'auteur de la *Dogmatique* considère toujours la dualité de l'homme et de la femme au sens large et cette approche est précieuse pour notre recherche. La co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis se déploie aussi « dans les relations entre les pères et leurs filles, entre les mères et leurs fils, entre les frères et sœurs » ; et elle « joue également un rôle, tantôt fécond, tantôt trouble et dangereux » dans « toutes les formes d'associations : communauté de pensée, de travail, d'intérêts », « sur le plan de l'éducation et de l'enseignement mais aussi dans la vie des Églises de toutes les confessions »⁵⁰⁷. Cette différenciation est aussi en jeu, selon Barth, « là où l'homme rencontre l'homme et la femme, la femme »⁵⁰⁸. Elle se joue même dans les situations où « le vis-à-vis est absent ou reste complètement inconnu » puisque toute vie humaine même solitaire porte sans cesse la marque de cette différenciation et « d'une manière ou d'une autre, elle en attestera l'existence »⁵⁰⁹. Tel est le lien établi par l'auteur de la *Dogmatique* entre sa définition anthropologique générale de l'humanité comme co-humanité en Jésus-Christ et la dualité, de l'homme et de la femme en vis-à-vis, révélée par les récits de création. C'est dès lors, pour préciser ce lien et ses conséquences pour l'homme et la femme que Barth se met à nouveau à l'écoute de la Parole de Dieu et de l'analogie qu'elle révèle entre la relation de Dieu avec son peuple et celle entre homme et femme.

⁵⁰⁵ « Hier [in der Ehe] bekommt denn auch Alles, was wir zuvor als Humanität beschrieben haben, seinen natürlichen Ort, so etwas wie seine Heimat, von der es immer wieder ausgehen, zu der es immer wieder zurückkehren muss. » KD III/4, § 45, p. 348= D III/4, p. 312.

⁵⁰⁶ « Man bemerke, dass der Bereich dieser besonderen Schwierigkeit und dieses besonderen Interesses, dieses Spiels und Widerspiels der Geschlechter viel größer ist als der Kreis dessen, was man im engeren Sinn unter geschlechtlicher Liebe in mehr oder weniger nahem Zusammenhang mit dem Problem der Ehe zu verstehen pflegt. » KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 311.

⁵⁰⁷ KD III/2, § 45, p. 348= D III/2*, p. 311.

⁵⁰⁸ KD III/2, § 45, p. 347= D III/2*, p. 311.

⁵⁰⁹ « Und weil das menschliche Sein im Grunde immer – auch wenn es äußerlich keine entsprechende Gestalt gewinnen kann, auch wenn das Gegenüber nicht immer gegenwärtig und vielleicht nicht einmal bekannt sein mag – ein Sein in der Begegnung ist, so kann es nicht anders sein, als dass auch alles vorübergehend einsame menschliche Sein bestimmt den Charakter dieser einen besonderen Unterscheidung und Beziehung tragen und irgendwie sichtbar machen wird. » KD III/2, § 45, p. 346= D III/2*, p. 309-310.

3.2 Au fil de l'Écriture, la relation homme-femme révèle l'attente messianique.

En prenant comme point de départ la situation paradoxale dans laquelle se trouve de fait tout être humain, créé par Dieu et marqué par le péché, l'auteur de la *Dogmatique* nous a donc invité à reconnaître que théologiquement aucune connaissance de l'humain par lui-même ne permet de savoir ce que signifie véritablement être et exister humainement. Seul l'Homme Jésus révèle la nature humaine telle qu'elle est créée par Dieu dans une parfaite correspondance entre l'être et l'existence « pour Dieu » et l'être et l'existence « pour l'autre Homme [*für den anderen Mensch*] ». Jésus-Christ révèle ainsi l'Homme comme un « être dans la rencontre [*ein Sein in der Begegnung*] » et c'est cette définition christologique de l'humanité comme co-humanité [*Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit*] qui est en particulier reliée, dès les récits de création, à la dualité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. L'Écriture présentent l'histoire de l'alliance entre Dieu et son peuple à partir de l'histoire de relations concrètes entre homme et femme. Les récits vétérotestamentaires soulignent la situation paradoxale de l'Homme créé et pécheur en décrivant deux aspects contradictoires de ces relations historiques et c'est ainsi que se révèle, pour Barth, l'attente messianique du peuple d'Israël⁵¹⁰. Le Nouveau Testament révèle alors que ce sont ces mêmes réalités et les relations qu'elles impliquent, que le Christ vient rejoindre dans sa relation radicalement nouvelle avec sa communauté. Afin de percevoir, pour la dualité de l'homme et de la femme, les conséquences anthropologiques de cet événement christologique et ecclésiologique, nous commencerons cette étape exégétique par la lecture, avec Barth, de l'histoire de la première alliance dans le prolongement des récits de création⁵¹¹. Elle permettra de mettre en évidence la divergence entre le récit du Cantique des Cantiques qui, comme le second récit de création, propose, lui « une définition de l'humanité où la relation fondamentale "homme-femme" est définitivement remise à l'honneur »⁵¹² et le reste de la tradition vétérotestamentaire qui considère la dualité de l'homme et de la femme à partir du péché de l'Homme. Nous pourrions alors, dans un

⁵¹⁰ « Auf die alttestamentliche Botschaft für sich gesehen wird man schwerlich etwas Anderes sagen können als dies, dass hier alle Linien zwar offenkundig konvergieren wollen, faktisch dann aber doch divergieren, dass bei sichtlicher Übereinstimmung in der Absicht und im Ganzen die Ausführung und das Einzelne dann doch in lauter ungelösten Widersprüchen endig. » KD III/1, § 41, p. 366= D III/1, p. 345.

⁵¹¹ Cette partie anthropologique consacrée à la relation de l'homme et de la femme à partir des Écritures vétéro et néotestamentaires [KD III/2, § 45, p. 351-391= D III/2*, p. 314-350], se réfère aussi aux réflexions préalables déployées, par Barth, à la fin de sa lecture de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu [KD III/1, § 41, p. 223-233= D III/1, p. 211-220] et à l'issue de sa réflexion sur la création de la dualité de l'homme et de la femme dans le second récit. [KD III/1, § 41, p. 357-377= D III/1, p. 336-356]. Cette partie exégétique propose de ce fait une synthèse de ces différents passages.

⁵¹² « Einer Humanitätsbegriff in Anspruch zu nehmen, in welchem das Grundverhältnis Mann-Frau wieder zu Ehren kommt. » KD III/2, § 45, p. 360= D III/2*, p. 322.

second temps, évoquer avec Barth la relation entre le Christ et sa communauté dans la nouvelle alliance, comme le point de convergence de ces approches vétérotestamentaires divergentes. En se révélant pour tous les humains comme l'Homme véritable et en les réconciliant avec Dieu par sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ instaure une relation radicalement nouvelle avec chaque être humain ; il confirme ainsi l'élection de Dieu pour l'ensemble de la communauté humaine. Cette relation entre « Jésus et sa communauté » se présente comme la véritable image de Dieu, elle est la véritable co-humanité et c'est à partir d'elle que l'humain est créé homme et femme en vis-à-vis [*Gegenüber*]. Tel est le « grand mystère » qui se révèle dans différents passages du corpus paulinien et qui se trouve récapitulé au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens.

3.2.1 Dans l'ancienne alliance, une relation créée et corrompue.

Dans le cadre de la première alliance, Barth constate donc deux approches contradictoires de la relation entre homme et femme. La première, et la plus importante pour lui dans la perspective de la nouvelle alliance, se déploie à la lecture du Cantique des Cantiques. En écho au second récit de création, ce récit évoque la relation historique entre l'homme et la femme grâce au langage de l'élan amoureux, en particulier de l'éros. Il révèle ainsi la forme primitive et proprement dite de la co-humanité, en décrivant cette relation singulière comme une rencontre, où s'articulent confrontation et communion entre un « je » et un « tu » qui se font face. Mais en regard de ce chant d'amour isolé, Barth souligne la présence d'une seconde approche plus caractéristique de la tradition vétérotestamentaire qui tient compte, quant à elle, de la perversion manifeste de cette coexistence entre les sexes du fait du péché de l'Homme. Cette autre approche évite alors toute considération de la relation entre l'homme et la femme pour elle-même, en particulier sous l'angle érotique, et s'appuie sur une description de cette réalité profanée et souillée pour dénoncer l'infidélité du peuple d'Israël. Réunies par la tradition au sein de l'unique corpus biblique, ces deux approches vétérotestamentaires révèlent alors, pour Barth, que, comme la réalité du peuple d'Israël vis-à-vis de YHWH, la communauté humaine composée d'hommes et de femmes en relation est bien un don de Dieu mais que dans l'histoire de l'alliance elle est aussi une promesse en attente du salut.

3.2.1.1 *Le Cantique des Cantiques, deuxième grande charte de l'humanité comme co-humanité.*

« Mon chéri chante et me dit : "Debout toi ma compagne, ma belle viens-t-en. Car voici que l'hiver passe ; la pluie cesse, elle s'en va. On voit des fleurs dans le pays ; et on entend dans notre pays la voix de la tourterelle" » (Cant 2,10-12) « Mon chéri descend à son jardin, aux parterres embaumés, pour paître au jardin et pour cueillir des lis. Je suis à mon chéri et mon chéri est à moi » (Cant 6,2-3) « Mets moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Car, fort comme la Mort est Amour ; inflexible comme l'Enfer et Jalousie ; ses flammes sont des flammes ardentes : un coup de foudre sacré. Les Grandes eaux ne pourraient éteindre l'amour et les fleuves ne le submergeraient pas. Si quelqu'un donnait tout l'avoir de sa maison en échange de l'amour, à coup sûr on le mépriserait ». (Cant 8, 6-7)⁵¹³.

En écho au second récit de création, Barth présente ce Cantique des Cantiques comme la seconde « grande charte de l'humanité »⁵¹⁴. À l'histoire de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis révélé comme achèvement de la création de l'humanité de l'Homme correspond, pour Barth, cette rencontre entre le « je » et le « tu » de l'homme et de la femme révélé par le Cantique des Cantiques « dans la perspective de la nouvelle création [*Im Ausblick auf die neue Schöpfung*] »⁵¹⁵. Ces deux récits ont en commun, à la différence des autres écrits vétérotestamentaires, de considérer cette relation pour elle-même sans jamais évoquer la question de la fécondité dans l'enfant. Dans cette « collection d'authentiques chants d'amour », il est de fait question, au sens propre et dans un langage étonnamment érotique, « de l'homme et de la femme dans leur différenciation et leur coappartenance réciproques, de leur être dans la rencontre et de rien d'autre »⁵¹⁶. Ce texte biblique ose ainsi proposer une « description unique de l'enlèvement, du désir insatiable, de la volonté et de la disponibilité totales dans lesquelles les deux partenaires de cette alliance se précipitent l'un vers l'autre »⁵¹⁷. C'est précisément là que Barth nous invite à discerner ce que signifie « la liberté du cœur pour l'autre », évoquée précédemment et qui pour lui

⁵¹³ Naisons donc référence ici aux réflexions de Barth sur le Cantique des Cantiques qui se déploient à l'issue de sa lecture de la création de l'homme et de la femme dans le second chapitre de la Genèse (KD III/1, § 41, p. 357-377= D III/1, p. 336-356) et dans cette dernière étape de sa réflexion anthropologique à partir de la co-humanité révélée en Jésus-Christ (KD III/2, § 45, p. 354-362= D III/2*, p. 317-325). Barth n'en propose pas une approche exégétique verset après verset mais il appréhende ce chant de façon plus globale. De ce fait, nous avons choisi de retranscrire quelques passages de ce Cantique qu'il cite explicitement pour évoquer le contexte biblique, même s'il serait plus ajusté de se référer à l'ensemble du texte comme tel.

⁵¹⁴ « *Und nun ist ja Gen. 2 im Alten Testament nicht einmal völlig isoliert. Nun könnte man geradezu von einer zweiten Magna Charta der so konkretisierten Humanität reden, wenn man daran denkt, dass es an einem auch sonst merkwürdigen Ort des alttestamentlichen Kanons das "Lied der Lieder" gibt.* » KD III/2, § 45, p. 354= D III/2*, p. 317.

⁵¹⁵ KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

⁵¹⁶ « *Vom Mann und von der Frau in ihrer Differenzierung und in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihrem Sein in der Begegnung.* » KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 317.

⁵¹⁷ « *Das Hohe Lied ist eine einzige Beschreibung des Entzückens, der unstillbaren Sehnsucht, der restlosen Willigkeit und Bereitschaft, in der sich die beiden Partner dieses Bundes entgegenseilen.* » KD III/1, § 41, p. 358= D III/1, p. 338.

« caractérise également l'humanité de toutes les autres rencontres »⁵¹⁸. Dans le Cantique des Cantiques, la question de la liberté se révèle avec clarté, et ce en particulier à partir de la liberté de la femme. C'est surtout sa voix qui se fait entendre, c'est elle qui regarde l'homme et qui s'avance vers lui ; « c'est elle qui cette fois, le cherche dans la douleur pour le trouver dans la joie »⁵¹⁹. Comme lors de la création, cette découverte de l'humain de l'autre sexe est marquée par la joie et par la souffrance, mais elle révèle surtout ce « volontiers [*Gern*] », cet élan vers l'autre qui définit l'humanité comme co-humanité. Même si Barth reconnaît qu'il manque « le "Celui-ci enfin" » en réponse au second récit de création, la réciprocité de cette rencontre manifeste, pour lui, « avec une force presque effrayante, sans la moindre équivoque », « l'élan irrésistible [au sens littéral le mouvement tumultueux] » qui poussait « l'homme à quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme »⁵²⁰. Dans ce « plus beau des chants » tout devient ainsi « plus lumineux, plus directement sensible » en présentant l'être et l'existence humaines, et en particulier ici l'être et l'existence de la femme, comme cette liberté dans la relation avec l'autre. En s'exprimant ainsi « d'une manière plus "érotique" que l'hellénisme dans son ensemble », la Bible confirme que la créature humaine peut être « vraiment subjuguée par l'éros » entre homme et femme qui, à l'origine de leur création, « ne connaît pas la honte »⁵²¹. Par ces différents aspects, le Cantique des Cantiques se présente comme « l'accomplissement [*Erfüllung*] » de l'histoire de leur rencontre inaugurée par le second récit de création⁵²². Il révèle que cette « rencontre de l'homme et de la femme est, comme telle, l'être dans la rencontre, c'est à dire le centre même de l'humanité »⁵²³. En écho à l'évocation précédente de l'éros de la Grèce antique, Barth invite à l'accueillir comme tel, au cœur de la tradition vétérotestamentaire et non uniquement comme une allégorie de l'amour spirituel entre YHWH et son peuple⁵²⁴. « C'est l'exégèse la plus naturelle qui sera toujours ici la plus pertinente » ; elle dit « exactement ce qu'elle veut dire » et est « indubitablement et sans équivoque

⁵¹⁸ « *Denn was die Freiheit des Herzens für den Anderen ist, die die Humanität auch aller anderen Begegnungen ausmacht.* » KD III/2, § 45, p. 354= D III/2, p. 317.

⁵¹⁹ « *Man beachte, dass in diesem zweiten Text eine Stimme erklingt, die man in Gen 2 noch vermissen könnte, nämlich die Stimme der Frau, die dem Mann mit nicht weniger Schmerz und Freude entgegensieht und entgegengeht als er ihr, und die in nicht geringerer Freiheit – es fehlt nur das «Dieser nun endlich!» – ihn entdeckt, wie sie von ihm entdeckt wird.* » KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

⁵²⁰ « *Gerade jene stürmische Bewegung, in der der Mann Vater und Mutter verlässt, um seinem Weibe anzuhängen, um mit ihr ein Leib zu werden, kommt im übrigen Alten Testament nur noch an einer Stelle, hier nun allerdings fast erschreckend stark und unzweideutig zur Aussprache und Darstellung: in dem [...] König Salomo zugeschriebenen "Lied der Lieder".* » KD III/1, § 41, p. 358= D III/1, p. 337.

⁵²¹ KD III/2, § 45, p. 353= D III/2*, p. 316, et KD III/1, § 41, p. 358= D III/1, p. 337.

⁵²² KD III/1, § 41, p. 357= D III/1, p. 337.

⁵²³ « *Die Begegnung von Mann und Frau als solche ist das Sein in der Begegnung und also die Mitte der Humanität.* » KD III/2, § 45, p. 354= D III/2*, p. 317.

⁵²⁴ KD III/2, § 45, p. 359= D III/2*, p. 322.

aucune, une histoire érotique »⁵²⁵. En s'attachant ainsi à la valeur et à la dignité de cette relation en elle-même et en osant en proposer une description légère et sensuelle [*Sinnlich*], le Cantique des Cantiques révèle que dans ce vis-à-vis singulier de l'homme et de la femme, l'humanité se définit comme co-humanité et il révèle aussi que ce vis-à-vis est central pour la communauté humaine. C'est en cela que le Cantique des Cantiques est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, une « seconde grande charte de l'humanité ».

Bien qu'isolés au sein de l'ancien Testament, le second récit de création et le Cantique des Cantiques, décrivent « le commencement et la fin, le point de départ et le but entre Yahvé et Israël d'une part et entre l'homme et de la femme d'autre part » et ils doivent le faire ainsi « en regardant la création et en attendant la nouvelle création »⁵²⁶. C'est cette perspective christologique et eschatologique qui les encourage à évoquer concrètement la relation de l'homme et de la femme en vis-à-vis et à l'articuler avec celle entre Israël et YHWH. Si les auteurs de ces deux récits et en particulier celui du Cantique des Cantiques, ont ainsi laissé « sans la moindre retenue la parole à l'éros », ce n'est pas par aveuglement ou par naïveté au sujet de la réalité historique, mais c'est parce qu'ils avaient « la vision d'une autre alliance [*einen anderen Bund*] » fondée par la fidélité de Dieu⁵²⁷. On ne saurait « reprocher aux autres livres attribués à Salomon de nourrir des illusions sur le véritable état des choses entre l'homme et la femme » ; c'est donc uniquement la foi dans l'existence de cette autre alliance « immuable, fondée, maintenue et conclue par la libre grâce » entre Dieu et le peuple élu qui a conduit ces auteurs « à voir et à présenter sous un aspect positif » le domaine de la relation entre homme et femme⁵²⁸. Même si cette autre alliance se présente comme un modèle impossible à rendre, les rédacteurs de ces deux récits se sont risqués à établir « une relation étroite entre Dieu le Seigneur » et « l'éros des sexes »⁵²⁹. Ils ont ainsi cherché

⁵²⁵ KD III/2, § 45, p. 354= D III/2*, p. 317, et KD III/1, § 41, p. 365= D III/1, p. 344.

⁵²⁶ « *Der Anfang und das Ende, der Anlauf und das Ziel sind wie zwischen Jahve und Israel, so auch zwischen Mann und Frau, so wie sie Gen. 2 und im "Lied der Lieder" geschildert werden. Im Rückblick auf die Schöpfung und im Ausblick auf die neue Schöpfung der Endzeit kann, darf und muss also von Mann und Frau auch so geredet werden, wie es in diesen Texten geschieht.* » KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

⁵²⁷ KD III/1, § 41, p. 360= D III/1, p. 338.

⁵²⁸ « *Und jedenfalls der übrigen salomonischen Literatur wird man doch den Vorwurf kaum machen können, dass sie sich über den wahren Stand der Dinge gerade zwischen Mann und Frau irgendwelche Illusionen gemacht, dass sie die Abgründe und die Sümpfe, von denen gerade dieses Verhältnis durchzogen ist, nicht gesehen hätte. Wenn wir es in der Existenz dieser Texte nicht mit einem blöden Zufall [...] dann gibt es hier nur eine Erklärung, nämlich die, dass dem Dichter der Schöpfungssage sowohl wie dem jener Liebeslieder ein anderer – ebenfalls geschändeter und befleckter, in der geschichtlichen Wirklichkeit ebenfalls fast nicht wiederzuerkennender und nun doch von rechtswegen geschlossener, besiegelter, bestehender und gültiger Bund [...] vor Augen stand: ein Bund, dessen Existenz es ihnen unvermeidlich machte, nun gerade auch den Bereich des Verhältnisses der Geschlechter.* » KD III/1, § 41, p. 359-360= D III/1, p. 338-339.

⁵²⁹ « *Hier sprengte eine innere Notwendigkeit alle anderen Rücksichten. Hier war Gott der Herr und der gerade in Israel als gefährlicher Dämon wohl bekannte Eros der Geschlechter in nächste Beziehung zueinander zu rücken.* » KD III/1, § 41, p. 360= D III/1, p. 339.

à signifier le lien entre cette relation humaine entre l'homme et la femme créés par Dieu pour ce but ultime et l'alliance entre YHWH et Israël qui « est et reste pour Dieu une alliance intacte, valable, accomplie »⁵³⁰. C'est dans cette perspective que Barth invite à recevoir ce récit et non pas uniquement comme une « sorte de description du fondement divin de l'amour et du mariage [*eine Umschreibung des göttlichen Grundes der Liebe und der Ehe*] »⁵³¹. Si cette relation singulière entre homme et femme, est considérée ainsi, en elle-même et pour elle-même, c'est par son lien, au-delà d'elle-même, avec l'alliance fondatrice entre le Créateur et sa créature, alliance qui concerne tous les humains, toute la communauté humaine composée d'hommes et de femmes. Comme le second récit de création, le Cantique des Cantiques atteste ainsi que l'alliance est le fondement interne de la création et qu'elle « sera renouvelée et révélée comme telle à la fin »⁵³². Ces deux récits rappellent mystérieusement la promesse de cette une alliance où, en vertu d'une fidélité divine éternelle, « Yahvé et son peuple sont associés et forment "un seul corps" »⁵³³. « C'est parce que l'élection de Dieu est réelle » depuis les origines, que l'homme est le vis-à-vis de la femme et que la femme est le vis-à-vis de l'homme, qu'il existe un amour et un mariage humain et que cette relation singulière peut être associée à l'élection de YHWH pour son peuple ; par conséquent, c'est dans la perspective universelle de cette élection et dans la promesse de son accomplissement que ce domaine concret peut se présenter sans honte au commencement et à la fin sous cette « forme totale et libérée »⁵³⁴. Ainsi, cette première approche, bien qu'isolée au sein de l'Ancien Testament, permet véritablement, pour Barth, de connaître la nature créée de l'être humain, homme et femme à l'image de Dieu et de reconnaître en elle et à travers elle la promesse de son devenir dans le plan de Dieu non seulement pour le peuple élu, Israël, mais bien pour toute la communauté humaine. Grâce à ces deux grandes chartes, l'humanité, en tant qu'homme et femme se révèle comme « parabole et espérance [*Gleichnis und Hoffnung*] » et il est non seulement permis mais commandé d'en parler comme elles le font⁵³⁵. Cependant, sur la grande ligne située entre la création et son accomplissement, force est de constater, avec Barth, que l'Ancien Testament a parlé bien autrement de cette relation en révélant la situation historique dans laquelle se trouve l'homme et la femme⁵³⁶. La tradition vétérotestamentaire, et en particulier les écrits prophétiques, met l'accent non pas, sur

⁵³⁰ KD III/1, § 41, p. 360= D III/1, p. 339.

⁵³¹ KD III/1, § 41, p. 357= D III/1, p. 336.

⁵³² KD III/1, § 41, p. 360= D III/1, p. 339.

⁵³³ « *Jahve und sein Volk beieinander, wo sie "ein Leib" sind.* » KD III/1, § 41, p. 361= D III/1, p. 340.

⁵³⁴ « *Weil Gottes Erwählung wirklich ist, darum gibt es menschliche Liebe und Ehe – und von Gottes Erwählung her gesehen: menschliche Liebe und Ehe in der befreiten, totalen Gestalt, wie sie in Gen. 2 und im Hohen Liede beschrieben wird.* » KD III/1, § 41, p. 364= D III/1, p. 343.

⁵³⁵ KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

⁵³⁶ KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

Dieu et sur son œuvre, mais sur « ce monde du péché, de la honte et de la gêne où le chant d'amour a forcément tout au moins une résonnance douteuse »⁵³⁷. C'est dans ce contraste entre le Cantique des Cantiques et les autres récits vétérotestamentaires que se révèle, selon Barth, l'attente du salut en Jésus-Christ.

3.2.1.2 *Le péché de l'Homme révélé dans l'histoire des relations hommes-femmes.*

« C'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur. Et de là-bas je lui rendrai ses vignobles et je ferai de la vallée de Akor une porte d'espérance, et là elle répondra comme au temps de sa jeunesse, au jour où elle monta du pays d'Égypte. Et il adviendra en ce jour-là- oracle du Seigneur- que tu m'appelleras "mon mari" et tu ne m'appelleras plus mon "baal", mon "maître". J'ôterai de sa bouche les noms des Baals (Osée 2, 6-19). » « Ne crains pas, car tu n'éprouveras plus de honte, ne te sens plus outragée, car tu n'auras plus à rougir, tu oublieras la honte de ton adolescence, la risée sur ton veuvage, tu ne t'en souviendras plus. Car celui qui t'a faite c'est ton époux : le SEIGNEUR, le tout-puissant, c'est son nom ; le Saint d'Israël, c'est celui qui te rachète. [...] Un bref instant, je t'avais abandonnée, mais sans relâche, avec tendresse, je vais te rassembler. Dans un débordement d'irritation, j'avais caché mon visage, un instant loin de toi, mais avec une amitié sans fin je te manifeste ma tendresse, dit celui qui te rachète le SEIGNEUR (Esaïe 54, 4-8). »⁵³⁸.

Après avoir mis l'accent sur l'honneur et la dignité accordés par deux récits de l'Ancien Testament à la relation de l'homme et de la femme, Barth reconnaît que la plupart des autres textes et en particulier les textes prophétiques appréhendent cette relation selon une approche totalement différente. Ces textes sont centrés sur l'étape intermédiaire de l'histoire de l'alliance ; ils ne considèrent plus la dualité de l'homme et de la femme à partir de Dieu, selon sa création initiale ou selon son accomplissement final, mais à partir de l'Homme pécheur et de son histoire⁵³⁹. Dans cette seconde approche, cette relation, en particulier dans sa dimension érotique, apparaît principalement comme une relation abîmée, corrompue et finalement dangereuse. « L'éros des deux sexes » et « l'accomplissement humain que signifie leur rencontre » n'ont alors au mieux qu'une « signification accidentelle »⁵⁴⁰. La relation entre homme et femme y est principalement

⁵³⁷ « *Da sind wir eben auch in dieser Hinsicht in der Welt der Sünde, der Schande und der Scham. in der das Liebeslied immer einen mindestens zweifelhaften Klang haben muss, in der ja auch das Urbild des Bundes von Mann und Frau: der Bund zwischen Jahve und Israel, von Seiten Israels immer wieder gebrochen ist und erst wieder in Ordnung kommen muss.* » KD III/2, § 45, p. 355= D III/2*, p. 318.

⁵³⁸ Comme au sujet du Cantique des Cantiques, nous avons choisi d'évoquer ces deux passages du prophète Osée et du prophète Esaïe que Barth cite explicitement et ensemble (KD III/1, § 41, p. 362= D III/1, p. 342), même si dans ce contexte anthropologique et christologique, l'auteur de la *Dogmatique* évoque de façon très générale l'ensemble des textes vétérotestamentaires traitant de la relation historique entre l'homme et la femme en lien avec l'histoire de l'alliance entre YHWH et Israël.

⁵³⁹ KD III/2, § 45, p. 359= D III/2*, p. 321.

⁵⁴⁰ « *Der Eros der beiden Geschlechter, die Erfüllung der Humanität in ihrer Begegnung und Beziehung hat im übrigen Alten Testament [...] nur beiläufige Bedeutung.* » KD III/1, § 41, p. 357= D III/1, p. 337.

abordée à travers « le problème de la descendance, de la paternité et de la maternité de l'être humain, de la famille, de l'enfant et, avant tout du fils »⁵⁴¹. Envisagés sous l'angle de leur perversion originelle, l'éros et l'acte sexuel ne peuvent être considérés comme légitimes que dans la mesure où ils permettent une descendance au peuple élu. C'est uniquement « à cause du fils, que l'homme doit désirer sa femme » en la considérant principalement comme la « mère future de ses enfants, héritiers de son corps »⁵⁴². La sexualité humaine se conçoit en fonction de l'espérance d'Israël et de son attente messianique et c'est dans cette perspective que le mariage est sacré, que l'adultère est interdit et que la loi du lévirat demande au beau-frère du mari défunt de faire son devoir à l'égard de la veuve pour que le nom de son frère mort ne soit pas effacé d'Israël⁵⁴³. Cette approche centrée sur l'Homme et sur son histoire, et donc si différente des deux récits vétérotestamentaires évoqués précédemment, choisit ainsi de mettre en avant « la problématique presque insoluble de la vie érotique de l'homme et de la femme » en présentant clairement « les abîmes et les marécages dont ces rapports sont sillonnés »⁵⁴⁴.

Le lien établi par les récits prophétiques entre le fait que dans l'alliance Israël est le vis-à-vis de YHWH et le fait qu'homme et femme sont, par création, en vis-à-vis, se déploie à partir de cette corruption. Dans un cas comme dans l'autre, la relation qu'implique le vis-à-vis se révèle « profanée et souillée » et donc « difficile à reconnaître dans la réalité historique »⁵⁴⁵. La description concrète de cette relation désordonnée entre homme et femme et en particulier de celle entre époux et épouse sert dès lors de support pour dénoncer l'infidélité du peuple élu et pour rappeler que « c'est bien l'alliance, préfiguration de l'amour et du mariage humain qui a été rompue par Israël dans l'histoire »⁵⁴⁶. En écho au troisième chapitre de la Genèse, les prophètes rappellent ainsi le lien entre la rupture de l'alliance avec Dieu et le « voile de ténèbres » jeté sur les relations de l'homme et de la femme⁵⁴⁷. L'alliance entre YHWH et Israël se présente toujours concrètement comme une relation d'amour, mais les prophètes dénoncent le fait que cet amour est devenu unilatéral. Du côté de Dieu, il reste toujours un amour fidèle et miséricordieux ; en revanche, il se

⁵⁴¹ « [...] was für das übrige Alte Testament in dieser Sache schlechthin im Mittelpunkt des Interesses steht und was dann auch so manche spätere Behandlung der Sache mit mehr oder weniger Ernst und Glück zur Hauptsache gemacht hat: das Problem der Nachkommenschaft, des Menschen Vaterschaft und Mutterschaft, die Familie, das Kind, der Sohn vor allem. » KD III/1, § 41, p. 357= D III/1, p. 337.

⁵⁴² « Des Menschen Geschlechtlichkeit steht fast ganz unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung des heiligen Samens und damit der Hoffnung Israels, damit im Zusammenhang von dessen Bestimmung und messianischer Erwartung. Um des Sohnes willen muss der Mann seine Frau suchen: die künftige Mutter seiner Kinder, des Erben seines Leibes vor allem und muss die Ehe heilig gehalten werden. » KD III/1, § 41, p. 357-358= D III/1, p. 337.

⁵⁴³ Dt 25, 5-10. KD III/2, § 45, p. 356= D III/2*, p. 319.

⁵⁴⁴ KD III/1, § 41, p. 359= D III/1, p. 338.

⁵⁴⁵ KD III/1, § 41, p. 360= D III/1, p. 339.

⁵⁴⁶ KD III/1, § 41, p. 362= D III/1, p. 341.

⁵⁴⁷ KD III/1, § 41, p. 362= D III/1, p. 341.

révèle infidèle et corrompu du côté du peuple d'Israël, composé d'hommes et de femmes en relation. Pour les rédacteurs de l'Ancien Testament, cette fidélité de Dieu est illustrée à travers celle de l'époux et l'infidélité du peuple à travers celle de l'épouse ; « Yahvé est l'homme [*Mann*] et Israël, la femme- Yahvé est l'époux d'Israël, et Israël, la femme de Yahvé »⁵⁴⁸. Cependant, il est important de souligner, que, comme dans les récits de création, même si Barth reproduit cette lecture traditionnelle, il se concentre surtout sur la corruption du vis-à-vis, sur la relation désordonnée entre l'un et de l'autre et non sur la réalité du péché de l'un ou de l'autre. Centré sur Dieu et sur son alliance, l'auteur de la *Dogmatique* ne cherche pas à tirer de ce parallèle des conclusions concrètes sur la faute de l'homme ou de la femme considérés isolément. De plus, comme évoqué au sujet du Cantique des Cantiques, Barth précise aussi clairement les limites de cette représentation biblique en rappelant que dans un cas il s'agit de l'alliance entre le Créateur et sa créature, et dans l'autre d'une simple alliance entre deux créatures⁵⁴⁹. C'est bien dans ce sens qu'il invite à reconnaître qu'un tel amour et qu'une telle alliance « ne sont pas l'affaire d'un époux humain mais uniquement d'un époux divin, Yahvé »⁵⁵⁰. L'enjeu pour le théologien de Bâle est surtout de rappeler que la restauration de l'alliance profanée par Israël ne dépend pas de l'être humain, qu'il soit homme ou femme mais de Dieu et de sa grâce miséricordieuse. À nouveau, « ce qui est pris en considération ici, c'est vraiment le commencement et la fin de la réalité historique », c'est-à-dire là où il y a l'amour et la fidélité de Dieu « qui rendent efficace son union avec Israël »⁵⁵¹. C'est dans cet événement-là que se trouve « l'inaccessible image originelle [*dem unereichbaren Urbild*] de ce qui se passe réellement sur le plan humain de l'homme et de la femme [*Im menschlichen Bereich zwischen Mann und Frau*] »⁵⁵². Le vis-à-vis établi entre Dieu et son peuple, par son élection éternelle, est au centre de l'Ancien Testament et c'est là que se trouve l'original de la relation historique entre homme et femme. Tel est, pour Barth, le « point crucial » qui depuis le deuxième chapitre de la Genèse sillonne tout l'Ancien Testament⁵⁵³. Cette prophétie de l'ancienne alliance se révèle ainsi dans l'histoire de l'humanité, à la fois comme un lien d'amour

⁵⁴⁸ « Man wird die Wucht der hier unbeweglich im Hintergrund stehenden und immer wieder vorausgesetzten Tatsache: Jahve der Mann, Israel die Frau – Jahve Israels Mann, Israel Jahves Frau gar nicht stark genug beachten und empfinden können. » KD III/1, § 41, p. 363= D III/1, p. 342. Au sujet du nom de Dieu, lorsqu'il s'agit de citation de Barth, nous avons conservé son recours à Yahvé en revanche par respect pour l'exégèse contemporaine, lorsqu'il s'agit de nos propres termes nous utilisons le tétragramme.

⁵⁴⁹ « [...] solche Liebe wie die, die Jahve Israel zugewendet, keines menschlichen Mannes Sache im Verhältnis zu seiner Frau sein kann. Um den Bund zwischen Schöpfer und Geschöpf geht es ja dort, hier aber nur um einen Bund zwischen Geschöpf und Geschöpf. » KD III/2, § 45, p. 359= D III/2*, p. 322.

⁵⁵⁰ KD III/1, § 41, p. 363= D III/1, p. 343.

⁵⁵¹ « Am Anfang und am Ende ist es Gottes Liebe und Treue allein, in der diese seine Verbindung mit Israel ihre Kraft hat. » KD III/1, § 41, p. 363= D III/1, p. 343.

⁵⁵² KD III/1, § 41, p. 363= D III/1, p. 343.

⁵⁵³ KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

réci-proque qui unit parfaitement l'homme et la femme et en même temps comme un lien d'amour unilatéral fondé et maintenu par Dieu⁵⁵⁴. La coexistence, au sein même de l'Ancien Testament, de cette approche historique de la relation corrompue entre homme et femme et des deux grandes chartes de l'humanité, manifeste pour Barth que le thème central de l'alliance ne s'épuise pas dans cette révélation vétérotestamentaire. S'il n'est pas exclu « que toutes ces lignes puissent se couper en un même point, et qu'une seule réponse vienne apporter la solution à tous ces problèmes », il est clair que ce point de rencontre n'apparaît pas comme tel dans l'ancienne alliance ; si l'on en reste à cette dernière, ces deux approches réunies par la fidélité miséricordieuse de Dieu pour son peuple définitivement élu ne font que tendre vers un point de convergence sans trouver de solution humaine à leurs contradictions⁵⁵⁵. C'est dans cette espérance de « l'élément final, décisif de cette motivation biblique », que se révèle, pour Barth, l'attente messianique du peuple d'Israël⁵⁵⁶.

3.2.2 *Dans la nouvelle alliance, une relation sauvée en Jésus-Christ.*

Ainsi, au seuil du Nouveau Testament, l'histoire de l'homme et la femme en vis-à-vis se révèle comme une relation de communion mais aussi de confrontation particulièrement affectée par le péché. Comme le peuple d'Israël, elle est une réalité en espérance et c'est son accomplissement en Jésus-Christ qui permet, pour Barth, de considérer en amont le second récit de création et le Cantique des Cantiques, comme deux grandes « chartes de l'humanité ». Seul l'événement christologique révèle à l'être humain pécheur qu'il est par nature un être « avec son co-humain [*Mitmensch*] » et qu'il l'est tout particulièrement en étant et en existant, comme homme ou femme et, comme homme et femme⁵⁵⁷. Tout procède, ici aussi, du Christ réconciliateur qui est le « centre même de l'Écriture sainte » en étant « le contenu décisif de la Parole de Dieu ». « Jésus et sa communauté [*Jesus und seine Gemeinde*] » se révèle comme « une forme devenue enfin tout à fait concrète » de l'humanité comme co-humanité et donc de l'alliance éternelle de grâce entre Dieu et l'humanité⁵⁵⁸. Tel est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, « le point de convergence » qui commande non seulement l'interprétation de l'attente messianique du peuple d'Israël, mais aussi celle de la relation de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Dans le plan de Dieu et en vertu de son élection, l'alliance entre Dieu et l'Homme, instituée dès la création, incluait déjà, pour Barth, « le

⁵⁵⁴ KD III/1, § 45, p. 359= D III/2*, p. 321.

⁵⁵⁵ « *Auf die alttestamentliche Botschaft für sich gesehen wird man schwerlich etwas Anderes sagen können als dies, dass hier alle Linien zwar offenkundig konvergieren wollen, faktisch dann aber doch divergieren, dass bei sichtlicher Übereinstimmung in der Absicht und im Ganzen die Ausführung und das Einzelne dann doch in lauter ungelösten Widersprüchen endigt.* » KD III/1, § 41, p. 366= D III/1, p. 345.

⁵⁵⁶ KD III/2, § 45, p. 360= D III/2*, p. 322, et KD III/1, § 41, p. 369= D III/1, p. 348.

⁵⁵⁷ KD III/2, § 45, p. 358= D III/2*, p. 320.

⁵⁵⁸ « *Es sind, nun auf einmal konkret geworden, in der Sache dieselben Umrisse desselben Gnadenbundes.* » KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

sacrifice et la mort de son Fils » puisque dans cette alliance, « Dieu et l'Homme comme aussi Dieu et les deux sexes, se font face de la même manière que Jésus et les siens »⁵⁵⁹. C'est donc bien pour l'homme et la femme, comme pour le peuple élu que « Jésus a dû être livré et mourir à cause de leur péché, afin de les réconcilier avec Dieu »⁵⁶⁰.

Voilà ce que cette seconde étape exégétique aspire à présenter à la fois comme un fait objectif passé mais aussi comme une histoire toujours actuelle, grâce à la lecture barthienne de quelques passages des épîtres pauliniennes⁵⁶¹. Toujours dans la perspective anthropologique d'une définition de la nature humaine à partir de la révélation en Jésus-Christ, nous avons choisi de nous appuyer, dans un premier temps, sur un extrait de l'épître aux Colossiens qui vient éclairer le premier récit de création. Centré sur l'œuvre du Fils réconciliateur, cet extrait révèle, pour Barth, que « Jésus et sa communauté » est l'image véritable de Dieu selon laquelle l'humain est créé homme et femme en vis-à-vis. Dans un second temps, nous aborderons alors le traditionnel passage du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens qui en récapitulant tout ce qui précède révèle la véritable co-humanité à travers la relation entre Jésus et sa communauté. Sous un angle davantage historique, l'auteur de cette exhortation relie la relation entre Jésus et les siens et celle entre l'homme et la femme. Le libre amour de Dieu pour sa communauté se révèle ainsi concrètement et c'est à la lumière de cet événement relationnel singulier que peut se révéler la véritable co-humanité entre homme et femme. Tel est le « grand mystère » de Jésus et de sa communauté et de la relation de l'homme et de la femme en vis-à-vis révélé par ce passage de l'épître aux Éphésiens.

3.2.2.1 « Jésus et sa communauté », véritable image de Dieu.

« Avec joie,¹² rendez grâce au Père qui vous a rendu capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière.¹³ Il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume du Fils de son amour¹⁴ en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés.¹⁵ Il est l'image du Dieu invisible, premier né de toute créature, car en lui ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles, Trônes et Souverainetés, Autorités et Pouvoirs. Tout est créé par lui et pour lui.¹⁷ Et il est lui, par devant tout ; tout est maintenu en lui.¹⁸ Et il est lui, la tête du corps qui est l'Église. Il est le commencement, premier né d'entre les morts. Afin de tenir en tout, lui, le premier rang.¹⁹ Car il a plu à Dieu de faire

⁵⁵⁹ « So zielt es faktisch auf den Bund zwischen Gott und Mensch, der schon in Gottes Plan und Erwählung die Dahingabe und den Tod seines Sohnes in sich schloss, der nur um diesen Preis zu vollziehen war, in welchem Gott und der Mensch, in welchem auch Gott und die beiden Geschlechter sich so gegenüberstehen, wie Jesus Christus und die Seinigen. » KD III/1, § 41, p. 369= D III/1, p. 348.

⁵⁶⁰ KD III/1, § 41, p. 369= D III/1, p. 348.

⁵⁶¹ Dans le cadre de sa réflexion sur la dualité de l'homme et de la femme, l'auteur de la *Dogmatique* s'arrête dans une longue annexe du § 45, sur plusieurs passages pauliniens. KD III/2, § 45, p. 363- 381= D III/2*, p. 325- 341. Mais il avait déjà sollicité certains de ces passages à l'occasion de sa lecture des deux récits de création. Nous évoquerons donc au fil de cette étape certaines interprétations barthiennes de ces divers textes mais pour plus de clarté dans cette partie exégétique qui fonde dans la partie suivante notre réflexion sur l'analogie, nous avons choisi de nous appuyer principalement sur deux passages particulièrement décisifs à nos yeux.

habiter en lui toute la plénitude²⁰et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix » (Col 1,12-20).

À partir de cet extrait, Barth présente donc Jésus et sa communauté, et l'alliance qu'implique cette relation singulière entre le Christ et les siens, comme l'image de Dieu et donc comme « l'archétype [*Urbild*] » de la relation entre l'homme et la femme⁵⁶². Afin de comprendre le chemin qui le conduit à cette affirmation, il est nécessaire de revenir, dans un premier temps, à sa réflexion sur l'image de Dieu déployée au tout début de sa doctrine de la création⁵⁶³. À l'issue du premier chapitre de la Genèse et en lien avec les suivants, l'auteur de la *Dogmatique* remarque que selon le premier arbre généalogique, Adam engendre Seth, non pas à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais à sa ressemblance et selon son image humaine⁵⁶⁴. Cette distinction décisive entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre des Hommes est renforcée, selon lui, par l'inversion des termes et elle est confirmée par le fait qu'Adam n'engendre qu'un fils alors que Dieu crée l'humain, homme et femme. Barth rappelle ainsi qu'être créé à l'image et la ressemblance de Dieu est bien une réalité humaine mais qui dépend uniquement du don de Dieu. « Le père⁵⁶⁵ peut faire de son fils une créature vivante », mais il ne peut lui transmettre lui-même l'image de Dieu puisqu'il ne peut lui donner d'être sujet de l'histoire de l'alliance⁵⁶⁶. Seul Dieu peut voir dans cette postérité, le vis-à-vis qu'il a choisi et voulu au commencement comme fondement externe de son alliance ; or c'est ce vis-à-vis avec Dieu qui détermine l'image de Dieu en l'Homme. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, les différentes généalogies humaines qui jalonnent ensuite l'Écriture signifient que c'est Dieu qui, en toute liberté, continue, à partir de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis, « à créer l'être humain, homme et femme, c'est-à-dire à son image et selon sa ressemblance » ; c'est ainsi que Dieu continue à proposer son alliance « au-delà du péché et de la chute, au-delà de la contradiction entre cette image et l'existence humaine »⁵⁶⁷. Dieu reste fidèle à son dessein créateur dans le fait que l'humain continue à être soit homme soit femme et en même

⁵⁶² « *Der Bund zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde [...] ist das Urbild des Verhältnisses von Mann und Frau.* » KD III/2, § 45, p. 361= D III/2*, p. 323.

⁵⁶³ KD III/1, § 41, p. 223-226= D III/1, p. 211-214.

⁵⁶⁴ Genèse 5, 1-3 « Voici le livret de famille d'Adam : le jour où Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu, mâle et femelle il les créa, il les bénit et les appela du nom d'homme au jour de leur création. Adam vécut cent trente ans ; à sa ressemblance et à selon son image il engendra un fils qu'il appela du nom de Seth ».

⁵⁶⁵ Comme le texte biblique, Barth ne parle ici que du père et de son fils, d'Adam et de Seth mais à ce moment précis, il regrette cependant au sujet de la femme qu'il ne soit « question [d'elle] ni dans Gen 5,3, ni dans l'arbre généalogique qui suit, ni dans aucun arbre généalogique de la Bible ». KD III/1, § 41, p. 223-224= D III/1, p. 212.

⁵⁶⁶ KD III/1, § 41, p. 223= D III/1, p. 211.

⁵⁶⁷ « *Es wird auch das offenbar werden, dass Gott sich selbst, seinem Wort und Werk, getreu ist, dass es bei der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und so in Gottes Urbild und nach seinem Vorbild sein Bewenden hat über den Zwischenfall und Sündenfall hinweg und hinaus und angesichts des ganzen Widerspruchs zwischen ihr und dem menschlichen Sein.* » KD III/1, § 41, p. 213= D III/1, p. 203.

temps homme et femme ; c'est ce qui permet de reconnaître que, même si ni l'un ni l'autre ne peut assurer par lui-même la perpétuation de l'image de Dieu, cette dernière n'est ni définitivement perdue ni définitivement détruite par le péché⁵⁶⁸. Telle est l'espérance qui accompagne tout homme et femme tout au long de l'histoire de la première alliance depuis leur création comme vis-à-vis à l'image de Dieu⁵⁶⁹.

Dans ce contexte, la « nouveauté inouïe » des récits néotestamentaires, et en particulier pauliniens, se situe alors, pour Barth, dans le fait que c'est précisément cette image de Dieu en l'Homme qui, d'un privilège divin devient une réalité humaine en Jésus-Christ. Paul ose décrire cette radicale nouveauté, inconcevable pour les païens comme pour les juifs, en posant « l'équation [Gleichung] selon laquelle, c'est en tant qu'Homme, crucifié et mort à Jérusalem pour les pécheurs, que Jésus, le Messie d'Israël et le Fils de Dieu, est l'image de Dieu »⁵⁷⁰. Alors que dans la première alliance, cette image était « une prérogative exclusivement divine, un objet de la promesse », elle est désormais devenue en Jésus-Christ, « une possession de l'Homme, une réalité humaine »⁵⁷¹. Lorsque dans le passage ci-dessus, adressé aux Colossiens, Paul voit dans le Christ l'image visible du Dieu invisible, il faut, selon Barth, le comprendre d'une façon réaliste en reconnaissant qu'en Jésus c'est bien l'image de Dieu lui-même qui entre concrètement en scène et qui se présente comme « la réponse absolue et définitive à la recherche de l'original »⁵⁷². Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le lien entre cette affirmation et le verset vingt-six du premier chapitre de la Genèse est évident et permet de souligner le saut interprétatif accompli par Paul. Auparavant, cette image n'était qu'un « objet d'espérance » et toute référence au premier récit de création pour l'identifier avec un quelconque personnage ou événement humains était rigoureusement interdite⁵⁷³. Or dans cette épître aux Colossiens, Paul ose affirmer qu'un Homme, Jésus est, en personne, l'image de Dieu et que la communauté néotestamentaire a l'étonnante certitude de posséder en lui « quelque chose de bien meilleur que toutes les images faites à la main, de Dieu ou

⁵⁶⁸ KD III/1, § 41, p. 224= D III/1, p. 213.

⁵⁶⁹ KD III/1, § 41, p. 226= D III/1, p. 214.

⁵⁷⁰ « Es war jenen heidnischen und diesen echt und unecht jüdischen Konzeptionen gegenüber noch einmal eine unerhörte und prinzipielle Neuerung, wenn Paulus nun die Gleichung wagte: der Mensch Jesus, der der Messias Israels und Gottes Sohn ist, ist das Bild Gottes. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 215-216.

⁵⁷¹ « So war es nun doch nicht, dass des Menschen Gottebenbildlichkeit ganz und gar nur eine Sache der göttlichen Verfügung über den Menschen und also eine Sache der göttlichen Verheißung und Zusage war und blieb, ohne doch jemals in den Besitz des Menschen überzugehen, menschliche Wirklichkeit zu werden. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁷² « Das Bild ist in ihm auf den Plan getreten, angesichts dessen die Frage nach dem Original schlechterdings und restlos beantwortet ist. » KD III/1, § 41, p. 227= D III/1, p. 215.

⁵⁷³ « Im alttestamentlichen Bereich hofft man auf das Bild Gottes, und eben darum sieht man es nicht, eben darum wagt man keine direkten Gleichungen. » KD III/1, § 41, p. 227= D III/1, p. 215.

de l'Homme »⁵⁷⁴. Tel est le contraste entre la nouvelle et l'ancienne alliance qui se révèle dans cette épître aux Colossiens. Cependant, Barth souligne que derrière cette apparente opposition entre l'affirmation de Paul et la tradition vétérotestamentaire se cache en réalité une véritable concordance. En proclamant aux Colossiens que l'Homme Jésus est l'image visible du Dieu invisible, Paul ne fait qu'attester l'accomplissement de la promesse en répondant précisément au problème posé par le premier récit de création⁵⁷⁵. Il révèle en Jésus-Christ, que Dieu a créé l'Homme non seulement en se prenant « pour archétype et pour modèle [*in und nach seinem Urbild und Vorbild*] » mais aussi pour que tout Homme soit « à son image et à sa ressemblance [*zu seinem Abbild und Nachbild*] »⁵⁷⁶ ; c'est en cela que cette approche christologique paulinienne apporte, pour Barth, un éclairage définitif sur la création de l'humain à l'image de Dieu, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis.

Lorsque, au verset sept du chapitre onze de la première épître aux Corinthiens⁵⁷⁷, Paul affirme que « l'homme [*Mann*] est l'image et la gloire de Dieu », il parle avant tout, pour Barth, de Jésus-Christ. C'est parce que cet homme [*Mann*], Jésus « est véritablement l'*εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* que l'on peut dire la même chose de chaque homme [*Mann*] »⁵⁷⁸. Mais, l'auteur de la *Dogmatique* précise que, pour bien comprendre ce passage et d'autres sur ce thème, il ne faut pas oublier que Paul ne parle pas ici de l'homme seul et de Jésus seul mais qu'il parle de « l'homme avec sa femme » et de « Jésus le Christ d'Israël, la tête de sa communauté »⁵⁷⁹. C'est en référence à l'image de Dieu évoquée dans le premier récit de création, que Paul peut proclamer qu'à côté du Christ existe sa communauté et c'est à partir de là qu'il affirme qu'« à côté de cet homme [*Mann*] existe une femme qui est sa *δόξα*, comme lui-même est la *δόξα* de Dieu (comme

⁵⁷⁴ « In der neutestamentlichen Gemeinde scheint man dessen, dass man etwas viel Besseres habe, als alle von Hand gemachten Gottes- und Menschenbilder bieten können, in erstaunlicher Unmittelbarkeit gewiss gewesen zu sein. » KD III/1, § 41, p. 226= D III/1, p. 214.

⁵⁷⁵ « Man wird auch hier nur sagen können, dass Paulus dem Alten Testament gegenüber dann keine Neuerung vertreten, sondern auf dessen Erfüllung hingewiesen hat, wenn die Hoffnung des Alten Testamentes nicht leer gewesen ist, wenn seine Bundesgeschichte ein höchst bestimmtes und konkretes Ziel tatsächlich gehabt, wenn Jesus Christus der Messias Israels, der Sohn Gottes und also die Erfüllung von Israels eigener Existenz, der Sinn und das Ziel seines ganzen Weges und so nun auch die Antwort auf das Rätsel von Gen. 1, 26 f. tatsächlich gewesen ist. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁷⁶ KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁷⁷ 1 Co 11,7 : « L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. »

⁵⁷⁸ « Wohl einen Mann, der die *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* wirklich ist und von dem her gesehen dasselbe von jedem Mann zu sagen ist. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁷⁹ « Will man gerade das verstehen, dann darf man freilich nicht daran vorübergehen, daß Paulus nach 1. Kor. 11, 7 bei dem Mann, der Gottes *εἰκὼν καὶ δόξα* ist, tatsächlich durchweg (also bestimmt auch an den Stellen, wo das nicht direkt sichtbar wird) an den Mann mit seiner Frau und also nicht an Jesus als isolierte Figur, sondern an Jesus den Christus Israels, das Haupt seiner Gemeinde, gedacht hat. » KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

sa tête et donc pas sans elle) »⁵⁸⁰. « Cet homme avec cette femme [qui] est l'être humain image de Dieu », c'est avant tout Jésus et les siens, le Christ et sa communauté⁵⁸¹. Cette interprétation conduit Barth à affirmer au chapitre quinze de cette même épître aux Corinthiens⁵⁸², que si « Adam (avec sa femme) a été créé seulement comme un "être vivant" », c'est afin de « constituer en tant que tel le premier membre de la suite physique des générations dont le dernier membre devait être cet homme (avec cette femme) »⁵⁸³. Ce dernier homme [*Mann*] Jésus, est avec sa communauté, « "le dernier Adam [*der letzte Adam*]", le "second Homme venu du ciel [*der zweite Mensch vom Himmel*] » alors que le premier homme [*Mann*], avec la première femme, était, lui « l'Homme terrestre [*irdische Mensch*] »⁵⁸⁴. Bien que corrompu par le péché, l'Homme terrestre demeure créé, homme et femme, à l'image de Dieu et c'est en cela qu'il peut être considéré par Dieu comme le fondement externe de l'alliance, comme la condition préalable de cet « Homme céleste [*die Voraussetzung des "Menschen vom Himmel"*] »⁵⁸⁵. Ainsi se révèle, pour Barth, la parfaite concordance paulinienne entre l'ancienne et la nouvelle alliance puisqu'avec sa communauté, Jésus accomplit totalement et définitivement « la volonté, le dessein et la promesse de Dieu » inaugurée par la création de l'homme et de la femme à l'image de Dieu⁵⁸⁶. Voilà « comment Paul a pu voir en l'Homme Jésus, la véritable image de Dieu, et donc aussi de l'Homme réel, créé par Dieu »⁵⁸⁷.

Si dans cette interprétation, Barth demeure, de fait, comme Paul, centré sur l'homme [*Mann*], en appréhendant l'homme mâle en général à partir de l'homme [*Mann*] Jésus, il convient de souligner son souci de ne jamais le considérer comme un « homme-Homme isolé [*keinen isolierten Mann-Menschen*] »⁵⁸⁸. C'est ainsi que Paul déploie le lien anthropologique, décisif pour Barth, entre la promesse révélée lors de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu et son accomplissement en Jésus-Christ. Si Jésus est l'image de Dieu en étant l'Homme, alors dire "Jésus-Christ" implique de « parler aussi de l'autre Homme [*von dem anderen Menschen*] »,

⁵⁸⁰ « Und es gibt neben diesem Mann wohl eine Frau, die ist dessen *δόξα* wie er (als ihr Haupt und also nicht ohne sie!) die *δόξα* Gottes ist. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁸¹ « Dieser Mann mit dieser Frau ist der Mensch, der das Ebenbild Gottes ist. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁸² 1 Co 15, 45-47 : « C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie. Mais ce qui est premier, c'est l'être animal, ce n'est pas l'être spirituel ; il vient ensuite. »

⁵⁸³ « Es war Adam (mit seinem Weibe) nur zum «lebendigen Wesen» geschaffen und nun doch als solches zum ersten Glied der physischen Generationenfolge, deren letztes Glied dieser Mann (mit dieser Frau) sein sollte. » KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁸⁴ KD III/1, § 41, p. 228= D III/1, p. 216.

⁵⁸⁵ KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 216.

⁵⁸⁶ KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 216.

⁵⁸⁷ « So hat Paulus den Menschen Jesus für das reale Bild Gottes und eben damit auch für den realen, für den von Gott geschaffenen Menschen gehalten. » KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

⁵⁸⁸ KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

de « cet autre qui est son vis-à-vis, comme un "tu" qui se tient en face du "je" [*von dem Anderen, der ihm als Du und dem er selbst als Ich gegenüber steht*] »⁵⁸⁹. En écho au premier récit de création, il s'agit de comprendre avec Paul, « l'image de Dieu en l'homme [*Mann*] Jésus, l'unique être humain [*Des einen Menschen*], d'une manière non pas exclusive, mais inclusive »⁵⁹⁰. Ce que Jésus est « lui seul », il ne l'est jamais « pour lui tout seul » mais pour le « nous » de la communauté; c'est cette inclusivité qui permet à Paul d'affirmer aux Corinthiens que « nous porterons l'image de l'Homme céleste après que nous aurons porté celle de l'Homme terrestre »⁵⁹¹. Si Jésus est « en premier lieu le porteur de l'image » à partir de laquelle Dieu a créé l'humanité, c'est, comme le révèle l'épître aux Romains, afin de prédestiner « ceux qu'il a connus d'avance » à participer à cette image révélée par son Fils⁵⁹². Cette participation implique d'accueillir « la transformation que la décision de Dieu opère en nous » en Jésus-Christ et dans l'Esprit vivifiant et ainsi à se dépouiller du vieil Homme pour revêtir cet Homme nouveau⁵⁹³. Lorsque, le Christ est tout en tous, hommes et femmes peuvent se reconnaître comme ces « nous » qui constituent la communauté dont le Christ est la tête et qui, avec le Christ, participent à l'image et donc à la gloire de Dieu⁵⁹⁴. Telle est, pour Barth, la christologie concrète, et non abstraite, développée par Paul en accord total avec la création de l'humain à l'image de Dieu non pas comme un individu isolé mais comme homme et femme.

Ainsi « l'équation christologique [*christologische Gleichung*] » posée par le rédacteur de l'épître aux Colossiens « comportait précisément à sa racine un caractère inclusif, en ce sens qu'elle était aussi une équation ecclésiologique [*ekklesiologische Gleichung*] et par la même une équation anthropologique [*anthropologische Gleichung*] »⁵⁹⁵. Tel est, selon Barth, le réalisme, si souvent méconnu ou négligé, de la doctrine paulinienne de l'image de

⁵⁸⁹ KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

⁵⁹⁰ « *Er hat die Gottebenbildlichkeit des Mannes. des einen Menschen Jesus, nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden.* » KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

⁵⁹¹ 1 Co 15, 49: « *Wir tragen werden das Bild des himmlischen Menschen, wie wir das des irdischen getragen haben.* » Barth souligne la récurrence dans l'extrait ci-dessus comme au chapitre trois de l'épître aux Corinthiens, du recours à la première personne du pluriel pour évoquer ceux pour qui Jésus est et existe. « Nous lisons dans II Cor.3, 18 que nous tous, nous reflétons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, parce que notre visage a été dévoilé tel que nous sommes. Nous sommes donc nous-même des miroirs dans lesquels le Seigneur se contemple lui-même, dans lequel il retrouve sa propre image, de sorte que tandis qu'il nous rencontre, nous sommes agréés et utilisé comme des reflets de Dieu et "transformés en son image". [...] Sa gloire devient la nôtre, et son image notre image. » KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 217.

⁵⁹² Rm 8, 29 : « *Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblable à l'image de son Fils afin que son Fils fut le premier-né entre plusieurs frères.* » KD III/1, § 41, p. 230= D III/1, p. 218.

⁵⁹³ Col 3, 11.

⁵⁹⁴ « *Mit ihr zusammen ist Jesus Christus Gottes Ebenbild.* » KD III/1, § 41, p. 230= D III/1, p. 218.

⁵⁹⁵ « *Diese christologische Gleichung hatte in ihrer Wurzel diesen inklusiven Charakter, war sie auch ekklesiologische und im Zusammenhang damit sogar anthropologische Gleichung.* » KD III/1, § 41, p. 230= D III/1, p. 218.

Dieu en lien avec le verset vingt-six du premier chapitre de la Genèse⁵⁹⁶. Avec Jésus-Christ, la communauté qui l'entoure et qui met sa foi en lui, est image de Dieu et c'est ainsi que s'accomplit définitivement la promesse révélée par la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu. Cette inclusivité de l'équation christologique conduit à définir l'humanité comme co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Tout ce que Paul a à dire à ce sujet est « exposé en fonction de la relation entre Jésus et sa communauté », et « ainsi et seulement ainsi, il l'a mis en avant comme "l'ordre de la création" [*Schöpfungsordnung*]" »⁵⁹⁷. Si, comme le souligne l'épître aux Romains, Adam, avec sa femme, « a été comme le premier-né et l'archétype de la race humaine pécheresse », c'est aussi pour être « l'homme (avec sa femme) qui devait être le premier-né et l'archétype du don de la grâce accordé à cette même humanité pécheresse »⁵⁹⁸. Être créé à l'image de Dieu, comme homme et femme, signifie désormais être créé pour participer à l'image et à la gloire de Dieu révélée en Jésus-Christ, au sein de la communauté qui est son corps. Telle est, pour Barth, l'espérance instituée lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis et confirmée par le second récit de création et le Cantique des Cantique et c'est cette espérance qui se révèle totalement et définitivement accomplie en Jésus-Christ.

Afin de préciser cet « accomplissement total de la promesse⁵⁹⁹ » dans l'histoire de cette nouvelle alliance, il est éclairant d'évoquer ici l'interprétation christologique, proposée par Barth, du second récit de la création de l'homme et de la femme⁶⁰⁰. Cette lecture permet, à nos yeux, d'articuler le fait que le premier chapitre de la Genèse révèle la création, et donc en particulier celle de l'homme et de la femme, comme le fondement externe de l'alliance, et que le second chapitre, révèle que l'alliance, « en Jésus-Christ et sa communauté », est le fondement interne de cette création. Dans cette interprétation christologique, Barth relie les différents faits et gestes du Créateur, à l'œuvre de l'homme [*Mann*] Jésus pour sa communauté qui est représentée dans ce récit par la femme ; et si, comme nous l'avons souligné au sujet de l'ambiguïté du terme *hā- 'ādām*, Barth oscille à nouveau entre une identification de Jésus à l'homme [*Mann*] et une évocation de ce dernier comme « l'humain véritable [*Wirkliche Mensch*] », cela n'enlève pas, à nos yeux, la

⁵⁹⁶ « Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass die Übereinstimmung der paulinischen Lehre mit Gen. 1, 26 f. gerade in diesem (doch so oft übersehenen) Punkte nicht zu verkennen ist. » KD III/1, § 41, p. 231= D III/1,

⁵⁹⁷ « Was er von Mann und Frau zu sagen hatte, von hier, von dem Verhältnis zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde her und so von seiner Gottebenbildlichkeit her gesehen und so und nur so als "Schöpfungsordnung" vorgetragen hat. » KD III/1, § 41, p. 231= D III/1, p. 218. Nous reviendrons sur cette référence barthienne à un ordre de la création dans le chapitre suivant spécifiquement consacré à l'éthique.

⁵⁹⁸ « Adam war nach Röm. 5, 14 sogar als Erstling und Archetyp des sündigen Menschengeschlechts der τύπος τοῦ μέλλοντος: des Mannes (mit seiner Frau), der der Erstling und Archetyp der demselben sündigen Menschengeschlecht zugewendeten Gnadengabe sein sollte. » KD III/1, § 41, p. 229= D III/1, p. 216.

⁵⁹⁹ « Sie ist die restlose Erfüllung der Verheissung. » KD III/2, § 45, p. 363= D III/2*, p. 325.

⁶⁰⁰ KD III/1, § 41, p. 367-368= D III/1, p. 346-347.

pertinence de cette lecture pour notre recherche. Centrée sur la relation d'alliance concrètement accomplie par l'être et l'existence terrestre du Fils de Dieu, cette interprétation allégorique permet de préciser sous cette forme historique le lien anthropologique, et donc éthique, entre la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis et la co-humanité de Jésus. Pour Barth, c'est uniquement à partir de cette nouvelle alliance inouïe, entre Dieu et l'Homme, que l'alliance intra-créaturelle entre l'homme et la femme reçoit en elle-même sa dignité et son honneur et peut se dévoiler dans les deux grandes chartes vétérotestamentaires comme « la forme primitive et proprement dite de la co-humanité »⁶⁰¹. Comme Paul au sujet de l'image de Dieu, Barth s'appuie sur le témoignage néotestamentaire centré sur le Christ pour « prouver point par point que l'Ancien Testament avait raison d'une manière qui est également décisive pour nous, qu'il disait la vérité et que ce n'est pas par hasard qu'il disait précisément que l'humanité consiste en l'être ensemble de l'homme et de la femme »⁶⁰².

Pour dévoiler ce mystère encore caché dans la première alliance, Barth éclaire donc plusieurs étapes du récit de création de la femme à partir de la nouvelle alliance révélée en Jésus-Christ. Ainsi, pour lui, lorsque le récit affirme qu'« il n'est pas bon que l'Homme [*Mensch*] soit seul », c'est parce que Jésus ne pouvait être considéré isolément. « L'homme [*Mann*] Jésus, le Fils de Dieu, dont l'existence physique était déjà prévue lors de la création du ciel et de la terre, le Fils de l'Homme, dont l'apparition et l'œuvre était le sens caché de l'élection d'Israël, ne devait pas rester seul, parce qu'il devait avoir dans la communauté des siens, de ceux qui croiraient en lui, son propre vis-à-vis [*Gegenüber*] »⁶⁰³. La non-solitude du premier homme révèle ainsi que, de même que Jésus est avec les siens le premier né d'entre les morts, il a déjà été avec eux le premier-né de la création et c'est en cela qu'il est la tête de cette communauté qui est son propre corps ; lorsque le récit de création se poursuit en montrant que l'Homme n'a pu se satisfaire de la coexistence avec les animaux, c'est bien pour révéler que seule la créature humaine est élue par Dieu de toute éternité⁶⁰⁴. Comme le premier Homme plongé « dans un profond sommeil tandis que

⁶⁰¹ « *Er [Gn 2, 18] redet von dem Zusammensein von Mann und Frau als von der ursprünglichen und eigentlichen Gestalt dieser Mitmenschlichkeit.* » KD III/2, § 45, p. 353= D III/2*, p. 316.

⁶⁰² « *So greift das neutestamentliche Zeugnis, [...]so beweist es Punkt für Punkt, dass das Alte Testament in einer auch für uns maßgeblichen Weise recht gehabt, die Wahrheit geredet und also von der Menschlichkeit durchaus nicht zufällig gerade das gesagt hat: dass sie im Zusammensein des Mannes und der Frau bestehe.* » KD III/2, § 45, p. 363= D III/2*, p. 325.

⁶⁰³ « *Weil der Mann Jesus, der Sohn Gottes, auf dessen kreatürliche Existenz es bei der Erschaffung der Erde und des Himmels – der Menschensohn, auf dessen Erscheinung und Werk es bei der Erwählung Israels abgesehen war, nicht allein sein, weil er in den Seinen, in der an ihn glaubenden Gemeinde sein Gegenüber, seine Umgebung, seine Hilfe, seine Diener haben sollte.* » KD III/1, § 41, p. 367= D III/1, p. 346.

⁶⁰⁴ « *Warum konnte und durfte sich der Mensch am Zusammensein mit den Tieren nicht genügen lassen? warum konnte er nur in der Frau die Hilfe, die ihm mangelte, erkennen? Darum, ist vom Neuen Testament her zu antworten, weil die Berufung und Sammlung der Gemeinde Jesu, um derenwillen er geboren, gekreuzigt und auferstanden ist, Sache*

s'accomplissait en sa chair l'œuvre par laquelle Dieu a fait surgir la femme », la communauté humaine a elle aussi son origine dans le sommeil de la mort de l'homme Jésus afin de « paraître achevée devant lui en vertu de sa résurrection » ; cette communauté est ainsi créée à partir de « quelque chose qui appartient totalement à son Seigneur », comme la femme qui « fut prise de l'homme [Mann] »⁶⁰⁵. Le « celle-ci enfin » invite à reconnaître que l'homme [Mann] n'existe pas sans la femme et la femme n'existe pas sans l'homme [Mann] parce que la communauté humaine n'existe pas sans le Christ et que le Christ n'existe pas non plus sans la communauté, qui est son corps. C'est parce que dans cette réciprocité, la communauté est dans l'histoire d'alliance le vis-à-vis unique du Christ que, en son sein, la femme est le vis-à-vis de l'homme [Mann] et réciproquement. Lorsqu'enfin, le récit précise que l'homme [Mann] quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et qu'ils sont nus sans éprouver aucune honte, c'est parce que Jésus lui-même accomplit en personne ce vis-à-vis en quittant la gloire de son Père pour s'attacher aux Hommes et c'est cette communion radicalement nouvelle « sans honte » qui se révèle pour eux « parfaitement miséricordieuse et salutaire »⁶⁰⁶. Jésus se présente devant les siens, comme « celui qui est totalement pauvre, humilié et rejeté par Dieu mais en même temps et par là même, le détenteur de toute gloire, l'élu de Dieu »⁶⁰⁷. Inversement, les siens sont aussi « percés à jour et mis à nu par lui, dans leur pauvreté, leur humiliation et leur rejet sans être pour autant honnis et condamnés », Jésus « n'aura pas honte d'eux » et il « daignera les appeler ses frères et sœurs »⁶⁰⁸.

Tel est pour Barth, le mystère de l'alliance de grâce qui conduit toute l'Écriture sainte depuis les premiers récits de création. Dans ce lien radicalement nouveau avec sa communauté, Jésus révèle l'accomplissement total et définitif de la promesse d'alliance entre Dieu et l'humanité inaugurée par la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis à l'image de Dieu. « Jésus et sa communauté » constitue ainsi « l'archétype [Urbild] » de l'alliance entre YHWH et Israël mais elle est aussi, pour Barth, l'archétype de l'humanité comme co-humanité en se révélant comme l'image selon laquelle l'humain est créé, homme et femme⁶⁰⁹. Cette nouvelle alliance exclut tout

seiner eigenen freien Erwählung sein sollte, weil die Seinigen dadurch die Seinigen werden sollten, dass er gerade sie als solche erkannte, dass er sich gerade für sie entschied, gerade ihnen rief, gerade aus ihnen seine Umgebung bildete. » KD III/1, § 41, p. 367= D III/1, p. 346.

⁶⁰⁵ KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

⁶⁰⁶ KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

⁶⁰⁷ KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

⁶⁰⁸ « Weil wiederum sie in ihrer eigenen Armut, Niedrigkeit und Verworfenheit von ihm durchschaut und entdeckt und nun doch nicht beschämt und verurteilt sein werden, weil er sich ihrer nicht schämen, weil er sie seine Brüder und Schwestern nennen. » KD III/1, § 41, p. 368= D III/1, p. 347.

⁶⁰⁹ « Der Bund zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde. Er, dieser Bund, ist das Urbild des alttestamentlichen Urbilds: Jahve und Israel, und also er, dieser Bund, das Urbild des Verhältnisses von Mann und Frau. » KD III/2, § 45, p. 361= D III/2*, p. 323.

retour à l'économie de l'Ancien Testament et c'est en elle que se fonde la définition anthropologique de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis comme « archétype de l'humanité ! [*das Urbild der Menschlichkeit!*] »⁶¹⁰. Cette réalité qui se présente pour Barth comme une réalité objective de la révélation, se trouve dès lors récapitulée, par la finale du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens. Ce célèbre passage se présente comme le « *locus classicus* » du Nouveau Testament en permettant « d'embrasser d'un seul regard tout le paysage parcouru »⁶¹¹.

3.2.2.2 « Jésus et sa communauté », véritable co-humanité.

«¹⁸ Soyez remplis de l'Esprit¹⁹ Dites ensemble des psaumes, des hymnes et des chants inspirés ; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur²⁰ En tout temps, à tout sujet, rendez grâce à Dieu le Père au nom de notre Seigneur Jésus Christ.²¹ Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres.²² Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. ²³ Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps.²⁴ Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris.²⁵ Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle²⁶ il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la Parole²⁷ il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable.²⁸ C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même.²⁹ Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Église³⁰ ne sommes-nous pas les membres de son corps.³¹ C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair.³² Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église.³³ En tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari. »⁶¹²

Le théologien de Bâle présente donc ce passage de l'épître aux Éphésiens qui inaugure la « morale domestique paulinienne », comme une parfaite récapitulation de tout ce qui vient d'être décrit, aussi bien dans le cadre de la nouvelle alliance que de l'ancienne⁶¹³. Pour lui, cette exhortation est décisive, car elle permet d'entrer dans la réalité historique concrète de cette communauté qui est « sainte et irréprochable » parce qu'elle est le vis-à-vis du Christ et que ce dernier « l'aime et s'est livré pour elle ». Dieu se révèle ainsi en Jésus-Christ comme celui qui aime librement toute créature humaine quelle qu'elle soit et quel que soit son péché et c'est cet amour

⁶¹⁰ KD III/2, § 45, p. 367-368= D III/2*, p. 329.

⁶¹¹ «*Die Stelle ist in der uns hier beschäftigenden Sache der neutestamentliche Locus classicus. [...] Von hier aus ist rückblickend die ganze Landschaft zu übersehen, die wir nun durchwandert haben.* » KD III/2, § 45, p. 377= D III/2*, p. 337.

⁶¹² Éphésiens 5, 18b-33.

⁶¹³ «*Im Neuen Testament das Verhältnis von Mann und Frau im Lichte der Einheit zwischen Christus und seiner Gemeinde, und umgekehrt: die Erläuterung des Verhältnisses zwischen Christus und den Seinen durch den Blick auf das Mann-Frau-Verhältnis – im Alten Testament die Ehe zwischen Jahve und Israel und deren Gegenbilder in den Gestalten des Menschenpaares im Hohen Lied, und in Gen. 2, endlich unser Ausgangspunkt: des Menschen natürliches Sein als Mitmenschlichkeit, als Sein in der Begegnung von Ich und Du.* » KD III/2, § 45, p. 377= D III/2*, p. 337.

universel et inconditionnel qui fonde la relation de subordination des membres de la communauté au Christ. Dans cette nouvelle alliance, confrontation et communion s'articulent en Jésus-Christ et c'est en cela que se dévoile le mystère de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. En écho au second récit de création et au Cantique des Cantiques, la lecture barthienne de ce passage conduit à relier la relation différenciée entre le « je » de l'Homme Jésus et le « tu » de sa communauté à la relation différenciée entre l'homme et la femme⁶¹⁴. C'est ainsi que Barth invite à contempler avant tout cet amour de Dieu trinitaire révélé dans l'existence historique de Jésus-Christ pour ensuite en percevoir les conséquences anthropologiques pour la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. La réalité de cette rencontre historique entre Jésus et sa communauté constitue le modèle original « de tous les plans de Dieu » et de ce fait, elle « précède et domine absolument tout acte d'imitation de l'homme et de la femme »⁶¹⁵.

En partant des quatre premiers versets, Barth souligne que tout ce code de morale domestique adressé « aux femmes, aux maris, aux enfants, aux pères, aux esclaves, aux maîtres » est placé « sous le mot d'ordre : soyez remplis de l'Esprit, [...] subordonnez-vous⁶¹⁶ les uns aux autres dans la crainte du Christ »⁶¹⁷. Ces versets constituent le fil conducteur de sa lecture. Ils soulignent l'enjeu de percevoir la relation entre Jésus et sa communauté comme une relation où s'articulent différence et ressemblance et donc confrontation et communion pour appréhender, à partir d'elle, la relation différenciée entre homme et femme. C'est ainsi que se révèle, selon l'auteur de la *Dogmatique*, l'ordre établi dès l'origine au sein de l'ensemble des réalités créées ; le mystère de la relation différenciée entre Jésus et les siens vient dévoiler celui de la relation de l'homme et de la femme en vis-à-vis, qui en cela se présente comme « typique et exemplaire »⁶¹⁸. Dans ce sens, il est précieux de remarquer que, si ce passage biblique paraît centré sur la relation conjugale entre mari et femme, Barth reste, quant à lui, fidèle à son approche en appréhendant cette relation au sens large. Comme nous l'avons précisé à plusieurs reprises déjà, il s'agit pour lui de rester dans le

⁶¹⁴ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340-341.

⁶¹⁵ « Als der Plan aller Pläne Gottes maßgebend: «Christus und die Gemeinde.» Es steht unerreichbar vor und über dem Nachbild Mann und Frau. » KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶¹⁶ Dans ce passage de l'épître de Paul aux Éphésiens, ce terme correspond au champ lexical du terme grec *υποτάσσο*, le plus souvent traduit par soumettre/soumission comme dans l'extrait de la TOB ci-dessus. Mais, dans le texte de Barth, nous avons choisi de traduire systématiquement *Unterordnen/Unterordnung* par subordonner/subordination plutôt que par soumission. Cette traduction est plus littérale et elle permet le lien sémantique avec l'idée d'ordre tel que Barth le développe. Nous reviendrons sur cette subordination dans le chapitre suivant consacré à l'éthique.

⁶¹⁷ « "Haustafel" des Epheserbriefes, einer Reihe von besonderen Ermahnungen an die Frauen, die Männer, die Kinder, die Väter, die Sklaven, die Herren unter den Gliedern der Gemeinde, das Ganze unter der Überschrift: Werdet des Geistes voll [...] indem ihr euch einander gegenseitig unterordnet in der Furcht Christi! » KD III/2, § 45, p. 377= D III/2*, p. 338.

⁶¹⁸ « Für das «in der Furcht Christi» zu würdigende Verhältnis von Mensch und Mensch ist eben dieses Verhältnis [Von Mann und Frau] typisch, exemplarisch. » KD III/2, § 45, p. 377= -D III/2*, p. 337-338.

cadre anthropologique général de ce chapitre à partir de Dieu et de son œuvre sans aborder pour l’instant l’éthique du mariage comme une des réponses humaines possibles à cette initiative divine. Dans ce sens, il invite à préciser de façon générale la définition de l’être et de l’existence humaine de l’homme et de la femme, avant d’aborder les questions éthiques que pose cette relation différenciée dans l’histoire de l’humanité.

En contemplant, dans cette perspective, l’alliance entre Jésus et sa communauté comme celle d’une rencontre concrète entre un « je » et un « tu » en vis-à-vis, Barth choisit, à la suite de Paul, de distinguer ce qui concerne la femme et ce qui concerne l’homme. Pour lui, la connaissance de la relation entre l’homme et la femme en vis-à-vis à la lumière de celle entre Jésus et les siens implique d’articuler ressemblance et différence. Comme Paul autour de la question du port du voile dans l’assemblée de Corinthe, l’auteur de la *Dogmatique*, met ainsi en garde contre le danger de justifier, au nom du Christ, l’abolition de toute différenciation entre homme et femme⁶¹⁹. Révélée à travers la relation différenciée entre le Christ, vrai Dieu et vrai Homme, et sa communauté, la relation entre homme et femme est « à l’opposé de l’enthousiasme niveleur qui refuse d’admettre que l’un et l’autre ont une place et une voie particulière dans la paix de Dieu »⁶²⁰. En écho avec cette création révélée dans cette unité et cette dualité de l’humanité, créée homme et femme, il s’agit donc pour l’instant de suivre Barth dans sa réflexion sur cette relation différenciée à la lumière du Christ et de sa communauté.

Dans un premier temps, l’auteur de la *Dogmatique* considère donc l’exhortation adressée à la femme en précisant que « ce n’est pas par hasard que la série d’exhortations » s’ouvre par elle⁶²¹. La subordination [*Unterordnung*] de la femme est l’expression « immédiate et concrète » de cette « subordination générale et mutuelle » de tout Homme au Christ évoquée précédemment⁶²². Cette épître explique que « le mari est la tête de la femme [*der Mann das Haupt der Frau*] » en se référant au modèle du Christ « tête de la communauté qui est son corps et dont il est le Sauveur »⁶²³. Cependant, Barth précise que cette lecture ne décrit en aucun cas une hiérarchie entre hommes et

⁶¹⁹ 1 Co 11, 1-16. « La question de l’homme et de la femme est abordée ici en fonction de l’ordre dans le culte. Il s’agit d’une question mineure, extérieure, périphérique. Mais Paul estime que la manière dont elle sera résolue sera si importante qu’il n’hésite pas à y consacrer seize versets dans lesquels il établit une fois de plus le rapport entre l’homme et la femme d’une part et le Christ et sa communauté d’autre part ». Paul met ainsi en garde contre la « tentative enthousiaste de nivellement » entre homme et femme au sein de la communauté chrétienne de Corinthe, du fait de la liberté nouvelle acquise en Christ. KD III/2, § 45, p. 373= D III/2*, p. 333.

⁶²⁰ « Die Erkenntnis des rechten durch die Erkenntnis Jesu Christi begründeten und durch sie bestimmten und begrenzten Verhältnisses von Mann und Frau steht im Gegensatz zu einem nivellierenden Enthusiasmus, der es nicht wahr haben will, dass Beiden gerade im Frieden Gottes je ihr besonderer Ort und Weg zugewiesen ist. » KD III/2, 45, p. 377-378= D III/2*, p. 338.

⁶²¹ KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 338.

⁶²² KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 338.

⁶²³ KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 338.

femmes⁶²⁴. Il déplore les fréquentes interprétations qui aboutissent « à la conclusion absurde que l'homme [Mann] serait pour la femme ce que le Christ est pour l'homme [Mann] et ce que Dieu est pour le Christ » ; il refuse ainsi toutes les interprétations selon lesquelles « la femme n'occuperait qu'une place tout à fait secondaire et dépendante »⁶²⁵. En s'adressant à la femme, au début et à la fin de son exhortation, Paul ne confère « à personne un pouvoir quelconque sur les autres » ; il « ne place personne sous la dépendance de quiconque » car c'est à l'ensemble de la communauté, composée d'hommes et de femmes, qu'il s'adresse⁶²⁶. Tous « sont la communauté qui possède en Jésus-Christ sa tête » et en même temps, Barth invite à reconnaître que, pour l'auteur de cette épître, c'est la femme, et non l'homme qui représente cette « réalité dans laquelle se trouvent insérés tous ceux qui sont interpellés ici » et donc l'apôtre Paul lui-même⁶²⁷. Par conséquent, lorsque, subordonnée au Christ, la femme est exhortée à se subordonner à l'homme, c'est afin de représenter la communauté dont le Christ est la tête ; c'est en ordonnant son existence au fait que, par création, elle est et elle existe comme le vis-à-vis de l'homme qu'elle « reflète, représente et atteste » que la communauté est et existe, elle aussi, comme le vis-à-vis de Jésus-Christ⁶²⁸. Cette interprétation, qui relie la réalité de la femme comme vis-à-vis de l'homme [Mann] à celle de la communauté comme vis-à-vis de Jésus-Christ, fait écho à nos yeux à la lecture christologique du second récit de création évoquée précédemment. Cette lecture considère, nous l'avons vu, que la femme est créée à partir de l'homme [Mann] et donc que l'homme [Mann] précède la femme comme le Christ précède sa communauté. C'est ce qui légitime le fait que, pour Barth, comme pour Paul, la femme représente la communauté. Au-delà des questions délicates que pose cette interprétation de la précédenance dans le contexte actuel, il nous semble précieux d'accueillir ici le fait que, selon l'auteur de la *Dogmatique*, l'exhortation « si pressante, si inévitable » adressée à la femme n'est « rien d'autre que l'exhortation fondamentale qui concerne chacun »⁶²⁹. Telle est, pour lui, la prérogative de la femme, son « droit d'aînesse en quelque sorte »

⁶²⁴ « Sie enthalten nämlich keine Deduktion von oben nach unten und auch keine Induktion von unten nach oben. Sie beschreiben keine Skala. » KD III/2, § 45, p. 374= D III/2*, p. 335.

⁶²⁵ « So hat man sie immer wieder verstanden, woraus sich dann die unsinnige Auslegung ergab, dass der Mann für die Frau dasselbe sei, was Christus für ihn, was Gott für Christus, so dass die Frau nur mittelbar, nämlich nur auf dem Umweg über den Mann in Beziehung zu Christus und durch Christus zu Gott stünde. » KD III/2, § 45, p. 374= D III/2*, p. 335.

⁶²⁶ KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 338.

⁶²⁷ KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 339.

⁶²⁸ « Sie – nicht der Mann, sondern sie! – gerade in ihrem Verhältnis zum Mann, gerade in ihrer Unterordnung unter ihn diese Wirklichkeit der Gemeinde in deren Verhältnis zu Christus abbilden, darstellen und bezeugen darf. » KD III/2, § 45, p. 379= D III/2*, p. 339.

⁶²⁹ KD III/2, § 45, p. 379= D III/2*, p. 339.

puisqu'elle occupe ainsi « la première place dans la communauté⁶³⁰ » et que, comme dans le second récit de création, « il ne reste plus à l'homme [*Mann*] que l'obligation de s'ordonner à la femme qui lui est subordonnée »⁶³¹.

C'est ainsi que l'être et le faire des hommes [*Mannen*] se doit de refléter « l'être et le faire de la tête commune qui est le Christ » ; et c'est surtout afin de révéler cette œuvre du Fils réconciliateur que la plus grande partie de cette exhortation s'adresse à eux⁶³². En les interpellant avec précision, Paul révèle, selon Barth, que la communauté est et existe uniquement parce qu'elle est le vis-à-vis du Christ qui l'aime et s'est livré pour elle. Cette épître révèle ainsi « cette majesté et cet abaissement exemplaire⁶³³ » de Jésus-Christ qui, en se confrontant « aux hommes et aux femmes dans la communauté », leur permet de se reconnaître ensemble comme son unique vis-à-vis⁶³⁴. Paul exhorte ainsi les hommes [*Mannen*] à reconnaître que « le Christ les domine les uns et les autres dans sa majesté comme il les sert les uns et les autres dans son abaissement »⁶³⁵. Leur responsabilité particulière est alors d'être pour les femmes, et donc pour la communauté toute entière, le signe à la fois de cette majesté et de son abaissement. Subordonné au Christ, l'homme [*Mann*] est exhorté à aimer la femme et à se livrer pour elle, afin d'ordonner, lui aussi, son existence au fait que, par création, il est et existe comme le vis-à-vis de la femme. Les hommes [*Mannen*] ne sont pas « les créateurs, les seigneurs, les sauveurs des femmes » puisqu'ils ne sont pas « eux-mêmes leurs propres créateurs, seigneurs et sauveurs »⁶³⁶. Comme les femmes, ils ne sont et n'existent que comme vis-à-vis de Dieu et de leur semblable révélé en Jésus-Christ. Par son exhortation aux hommes [*Mannen*], Paul rappelle ainsi, pour Barth que seule cette reconnaissance concrète par l'homme [*Mann*] de son humanité comme vis-à-vis de Dieu, de la femme et à travers elle de tous les autres Hommes, permet à la communauté d'exister « réellement et non en apparence ou en rêve »⁶³⁷. Si pour cela l'homme [*Mann*] doit « précéder [*vorangehen*] nécessairement la femme », c'est justement parce qu'il doit, comme le révèle le second récit de

⁶³⁰ « *Das begründet den Vorzug der Frau, das ist gewissermaßen ihr Erstgeburtsrecht.* » KD III/2, § 45, p. 379= D III/2*, p. 339.

⁶³¹ « *Es bleibt dem Mann gerade in der Gemeinde nichts übrig, als sich seinerseits der ihm untergeordneten Frau zuzuordnen.* » KD III/2, § 45, p. 379= D III/2*, p. 339.

⁶³² KD III/2, § 45, p. 379= D III/2*, p. 339.

⁶³³ « *Das Urbild der Höhe und der Niedrigkeit.* » KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶³⁴ « *Das ist das Urbild der Höhe und der Niedrigkeit, in der er ihr, in der er den Männern und den Frauen in der Gemeinde gegenübersteht.* » KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶³⁵ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 339.

⁶³⁶ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 339.

⁶³⁷ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 339.

création, accepter de s'attacher à la femme, et à travers elle à « l'autre Homme [*Mitmensch*] » et donc à la communauté que la femme représente⁶³⁸.

Dans ce contexte, après avoir mis l'accent sur le fait que cette exhortation concerne bien tout homme [*Mann*] et toute femme, il est précieux de souligner que pour Barth, c'est l'union unique et singulière entre « tel homme et telle femme » dans le mariage, qui en est le cœur. À la lumière de l'union unique et définitive du Christ avec les siens, le mariage se définit comme « l'événement [*Ereignis*] » concret où une femme rencontre un homme [*Mann*] et se reconnaît comme sa femme et où un homme [*Mann*] rencontre une femme et se reconnaît comme son mari⁶³⁹. En aimant, comme soi-même, la femme que Dieu lui a donnée comme vis-à-vis, l'homme [*Mann*] reconnaît, en elle, l'autre différent mais aussi le semblable sans lequel il ne peut exister ; et ainsi se confirme le fait que son humanité n'est définie ni par l'égoïsme ni par l'altruisme mais « signifie indubitablement co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] »⁶⁴⁰. Dans cette relation historique précise, l'homme [*Mann*] comprend que, dans la rencontre avec elle, il a affaire à lui-même et « qu'en lui faisant du bien ou du mal en l'honorant ou en l'humiliant, c'est son être à lui qu'il affecte »⁶⁴¹. Placée sous « la lumière unique et sans pareille de l'amour du Christ », c'est cette humanité comme co-humanité que le mari se doit d'accomplir. En imitant le Christ, il doit manifester la co-humanité véritable où en toute liberté « un être humain regarde un autre être humain et le laisse lui-même le regarder » en découvrant l'autre Homme comme un *Mitmensch*, c'est-à-dire comme un être qui lui est lié tout en lui étant différent⁶⁴². Cette précédence de l'homme [*Mann*], évoquée ainsi en particulier dans le mariage, permet à l'ensemble de la communauté d'exister réellement.

Cependant, il est alors intéressant de remarquer enfin que Barth fait aussi mémoire dans ce contexte du renversement opéré par le Cantique des Cantiques. Comme nous l'avons évoqué, ce chant d'amour le conduit à suggérer aussi selon la révélation, une certaine précédence de la femme en vue de l'accomplissement ultime de la promesse. Au terme de sa lecture de l'épître aux Éphésiens, l'auteur de la *Dogmatique* revient sur la « subordination mutuelle » évoquée par Paul dès le début de son exhortation. Il souligne ainsi que si, de fait, la subordination semble en premier lieu concerner la femme selon l'ordre de la création, elle est « sans aucun doute également l'attitude que l'homme [*Mann*] est invité lui-même à adopter vis-à-vis de la femme »⁶⁴³. Comme Barth l'avait

⁶³⁸ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶³⁹ KD III/2, § 45, p. 378= D III/2*, p. 338.

⁶⁴⁰ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶⁴¹ KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶⁴² KD III/2, § 45, p. 380= D III/2*, p. 340.

⁶⁴³ KD III/2, § 45, p. 381= D III/2*, p. 341.

souligné au terme du second récit de création, en s'attachant à la femme, l'homme [*Mann*] doit accepter de devenir celui qui la suit. Ainsi « toute sa primauté » se joue à travers ce choix d'une humilité fondée sur la nature de son lien avec la femme et à travers elle avec la communauté⁶⁴⁴. Même si, cette évocation d'une réciprocité dans la précédence comme dans la subordination nous paraît aujourd'hui trop timide, elle se présente malgré tout comme une ouverture précieuse pour poursuivre la réflexion de Barth dans le contexte actuel.

Au-delà du problème de l'interprétation barthienne de la différence en termes de précédence et de subordination, cette lecture de l'épître aux Éphésiens nous permet de revenir sous un angle nouveau à la question de *l'analogia relationis* qui constitue le fil conducteur de cette recherche. C'est à partir de la contemplation de la libre relation différenciée accomplie objectivement et définitivement entre Jésus et sa communauté que se dévoile la véritable co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis voulue par le Créateur. L'être humain créé comme homme ou femme et comme homme et femme en vis-à-vis apparaît ainsi comme « la forme première [*Urgestalt*] de l'être dans la rencontre du "je" et du "tu" », il est dès lors le « prototype [*Urgestalt*] de l'humanité en tant que co-humanité »⁶⁴⁵. Tel est le « grand mystère » du Christ et de sa communauté qui se révèle jusqu'à nous par la Parole de Dieu, comme « une réalité qui contient un message mais de telle manière cependant qu'elle le tait aussi bien qu'elle l'exprime »⁶⁴⁶. La révélation de Dieu, en Jésus-Christ et dans l'Esprit, doit ainsi accompagner la réalité contenue dans ce mystère afin que, dans la foi, elle s'exprime et se dévoile ; et c'est ce que Barth nous invite à contempler et à interpréter comme une *analogia relationis* trinitaire, instituée lors de la création de l'homme et de la femme et définitivement accomplie en Jésus-Christ.

⁶⁴⁴ KD III/1, § 41, p. 350= D III/1, p. 330.

⁶⁴⁵ « *Dieses Geheimnis ist groß* » (Eph. 5, 32). *Das Wort bezieht sich auf Gen. 2, 18 f. In Gen. 2, 18 f. handelt es sich aber um die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und also um die Urgestalt des Seins in der Begegnung von Ich und Du, die Urgestalt der Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit.* » KD III/2, § 45, p. 381= D III/2*, p. 341.

⁶⁴⁶ « *Eben darum sagt es von des Menschen Menschlichkeit: sie ist dieses Geheimnis; der zugleich verschwiegene und ausgesprochene, der ohne das Wort, den Geist und den Glauben verschlossene, durch das Wort, im Geist und für den Glauben aber eröffnete Gehalt dieser Wirklichkeit: "Christus und die Gemeinde".* » KD III/2, § 45, p. 381-382= D III/2*, p. 341-342.

3.3 La co-humanité homme-femme dévoilée par l'*analogia relationis* accomplie en Jésus-Christ.

À la suite de Barth, ce parcours christologique et exégétique nous a conduit à relier, dans une perspective anthropologique, l'humanité comme co-humanité, révélée dans la relation différenciée entre Jésus et les siens, et la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Ainsi établi à partir de la Parole de Dieu, ce lien permet d'approfondir la question de l'*analogia relationis* trinitaire qui conduit cette recherche, toujours dans une perspective anthropologique mais cette fois sous un angle plus dogmatique qui ouvre sur l'éthique. Selon les deux premiers récits de la Genèse, cette analogie est instituée lors de la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis à l'image du vis-à-vis en Dieu trinitaire. Elle se présente comme un don définitif du Créateur, mais aussi comme une promesse en devenir dans l'histoire de l'alliance. C'est cette analogie trinitaire, révélée par l'Écriture, qui nous a conduit à définir la créature humaine comme le vis-à-vis de Dieu et comme le vis-à-vis de l'autre Homme, en particulier de l'autre sexe. Elle établit une correspondance entre les relations de confrontation et de communion impliquées dans ces deux vis-à-vis et la réalité même des relations entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Le péché ne peut changer cette analogie qui dépend de Dieu seul ; en revanche, comme l'a mis en évidence notre parcours exégétique, il se manifeste dans la corruption de ces relations différenciées entre l'Homme et Dieu et, entre homme et femme. Dans l'histoire de l'alliance vétérotestamentaire, cette analogie se présente ainsi comme une réalité humainement sans issue, elle semble n'être qu'une promesse eschatologique inaccessible à l'Homme. Mais c'est cette analogie que, dans une nouveauté inouïe, Jésus vient accomplir en restaurant la relation non seulement de l'Homme avec Dieu mais aussi celle entre l'Homme et son co-humain [*Mitmensch*] et donc celle entre l'homme et la femme. La co-humanité entre Jésus et les siens accomplit ainsi objectivement, totalement et définitivement l'analogie trinitaire instituée comme un don et une promesse lors de la création de l'humain, comme homme et femme en vis-à-vis. C'est dès lors cette restauration par le Christ réconciliateur de la relation de confrontation et de communion entre ces deux premières créatures humaines qui permettrait de révéler que de toute éternité, c'est la communauté humaine dans son ensemble qui est élue de Dieu en étant le vis-à-vis que Jésus aime en se livrant pour elle.

Telle est l'hypothèse que nous nous proposons de préciser maintenant à partir, comme dans le chapitre précédent, de deux extraits issus de la réflexion finale de Barth sur la dualité de l'homme

et de la femme⁶⁴⁷. Dans le passage dont ils sont issus, l'auteur de la *Dogmatique* propose, comme à la fin de chaque paragraphe, une synthèse de l'ensemble du chemin théologique parcouru, et c'est dans ce contexte qu'il se réfère à nouveau à l'*analogia relationis* en l'apparentant au concept néo-testamentaire de « mystère »⁶⁴⁸. Ces deux extraits permettront de souligner l'enjeu théologique, et donc éthique, de cette analogie barthienne en l'appréhendant, comme dans notre première approche centrée sur l'œuvre de création, d'abord comme un fait définitivement accompli par Dieu et ensuite comme une réalité historique en devenir pour tout Homme. À partir du premier extrait, nous chercherons ainsi à préciser les conséquences de cet accomplissement christologique, objectif et définitif, de l'*analogia relationis* pour la communauté chrétienne en général puis pour la co-humanité de l'homme et de la femme. Avec le second extrait, nous aborderons cette *analogia relationis*, fondée en Dieu trinitaire et révélée dans l'être et l'existence historique du Fils de Dieu, comme une réalité qui, encore aujourd'hui, se dévoile dans l'événement historique de la rencontre. L'analogie entre la relation différenciée du Christ et de sa communauté et celle de la co-humanité de l'homme et femme en vis-à-vis permet à l'anthropologie théologique d'atteindre son but, en attestant la relation interne entre l'être et l'existence terrestres de l'humain avec son semblable et sa destination à l'alliance avec Dieu trinitaire. C'est ainsi que se dévoile, dans la Parole de Dieu, et en particulier dans l'épître aux Éphésiens, le mystère de l'*analogia relationis* ; et c'est ce mystère qui conduit Barth à définir l'humanité comme « parabole et espérance » à partir de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis⁶⁴⁹.

3.3.1 « Jésus et sa communauté », mystère de l'analogie trinitaire.

« Le Nouveau Testament voit précisément dans l'humanité ainsi comprise, et précisément là où cela nous est apparu sans ambiguïté comme un fait naturel-crétif [*als natürlich-geschöpfliches Faktum*], à savoir dans l'être ensemble de l'homme et de la femme [*im Zusammensein von Mann und Frau*] un "grand mystère"[*ein "grosses Geheimnis"*]. Et l'interprétation de ce mystère dans le Nouveau Testament est : "Ce qui est contenu dans cette réalité, qui est à la fois cachée et exprimée, que tout le monde peut percevoir ici sans doute, mais non pas reconnaître, parce qu'il faut la révélation de Dieu et la foi obéissante qu'elle suscite, c'est "le Christ et sa communauté" [*"Christus und seine Gemeinde"*]. [...ce qui signifie] selon le texte capital d'Éphésiens 5 et, finalement, d'après les autres passages du Nouveau Testament qui entrent en ligne de compte : le Christ pour la communauté [*Christus für die Gemeinde*]. Cette dualité se distingue clairement de la dualité de l'homme [*Mann*] et de la

⁶⁴⁷ Cette partie conclut aussi l'ensemble du paragraphe sur « l'humain destiné à être l'allié de Dieu ». KD III/2, § 45, p. 381-390= D III/2*, p. 341-350.

⁶⁴⁸ « Ce n'est pas par hasard que, dans tout ce domaine, nous avons dû régulièrement recourir à des notions apparentées telles que : image, prototype, copie, reflet, correspondance, analogie, parité, parabole, ressemblance, etc. pour nous fixer en fin de compte sur le concept de "mystère". » KD III/2, § 45, p. 385= D III/2*, p. 344.

⁶⁴⁹ « *Menschlichkeit als Gleichnis und Hoffnung* » est le titre de cette troisième sous-partie consacrée à la co-humanité de l'homme et de la femme au sein du paragraphe sur l'Homme destiné à être l'allié de Dieu. KD III/2, § 45, p. 344= D III/2*, p. 308.

femme, comme aussi de toute dualité humaine entre le "je" et le "tu", caractérisée et dominée par celle-là ; car l'être qui occupe ici la place de l'homme [*Mann*]- avec toute la différence que cela comporte- existe et intervient, non pas pour soi, mais bien pour les autres, pour tous ceux qui lui sont liés en tant qu'ils composent sa communauté [*Seine Gemeinde*]. Il est leur tête et leur Sauveur ; il écarte leur péché et triomphe de leur mort ; il les arrache à la loi d'airain qui les tient prisonniers ; il est leur libérateur et le garant de leur liberté, ainsi que le gage de la vie éternelle qui leur est promise à eux aussi. En tout cela, il démontre qu'il existe entièrement pour eux et non pas pour soi. En d'autres termes, Jésus est l'Homme pour son co-humain [*Jesus der Mensch für den Mitmenschen*]. L'être ensemble de l'homme et de la femme, l'humanité en tant que co-humanité est donc un "grand mystère" [*Also darin ist das Zusammensein von Mann und Frau, ist Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit ein "grosses Geheimnis"*] : parce qu'elle est la réalité qui contient, cache et exprime, voile et dévoile à la fois, cette autre réalité perceptible par tous, mais pas reconnue par tous, juste ça : Jésus l'Homme pour l'Homme [*Jesus der Mensch für den Mitmenschen*]. C'est cela même qu'atteste déjà l'existence de la créature [*So lautet in dieser Wirklichkeit das Zeugnis schon des Geschöpfs als solchen*]. C'est de cela que témoigne déjà le message vétérotestamentaire relatif à "Yahvé et Israël" [*Davon zeugt offenbar schon die alttestamentliche Botschaft von "Jahve und Israel"*]. Et c'est pourquoi ce message est mystère »⁶⁵⁰.

Comme cela apparaît dans cet extrait, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, « Jésus est l'Homme [*Mensch*] pour l'Homme [*Mitmenschen*] » et c'est grâce à cette co-humanité qu'il réconcilie en personne l'ensemble de l'humanité avec Dieu. Dans la réalité de son être, et de son existence terrestres, il rejoint définitivement l'être humain déchu et confirme ainsi que quel que soit son péché, ce dernier est élu par Dieu depuis sa création. Dans cette co-humanité, il restaure aussi de façon objective et définitive la relation de l'Homme avec son co-humain [*Mitmenschen*] ; et c'est ce qui conduit Barth à considérer en lui la nature humaine comme co-humaine. Etablie ainsi à partir de cette nouvelle alliance, la communauté chrétienne est alors l'ensemble de ceux qui, hier aujourd'hui et demain, sont susceptibles de se reconnaître dans ce vis-à-vis « je-tu » avec le Christ, vrai Dieu et vrai Homme. C'est ce que révèle, le Nouveau Testament lorsqu'il relie le « mystère » de cette communauté réunie en Jésus-Christ et celui de la relation entre homme et femme comme forme première de cette co-humanité. Ainsi, l'*analogia relationis* instituée entre le Créateur et la créature lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis, se révèle totalement accomplie par cette seconde œuvre de Dieu trinitaire manifestée en Jésus-Christ. Afin de percevoir les conséquences anthropologiques de cet accomplissement christologique de l'analogie, il nous semble précieux, dans un premier temps, de nous arrêter sur les implications ecclésiologiques de cette nouvelle alliance. La relation différenciée, objective et définitive, entre le Christ et les siens, et celle en son sein entre Israël et l'Église, nous permet de préciser les caractéristiques de cette co-humanité. C'est ensuite à la lumière de cette lecture ecclésiologique de

⁶⁵⁰ KD III/2, § 45, p. 383-384= D III/2*, p. 342-343.

l'extrait ci-dessus, que nous pourrions revenir, dans un second temps, aux conséquences anthropologiques de l'*analogia relationis* trinitaire en considérant le « fait naturel-crétif » de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis comme la forme première de la co-humanité selon le dessein de Dieu.

3.3.1.1 La communauté humaine élue en Jésus-Christ.

Afin de bien comprendre ce « grand mystère » du « Christ et de sa communauté » et plus précisément du « Christ pour sa communauté », tel qu'il est mis en évidence dans cet extrait en lien avec la dualité de l'homme et de la femme, il est intéressant de faire un détour par la « doctrine de l'élection » qui se déploie au sein du second volume de la *Dogmatique*⁶⁵¹. Comme nous l'avons déjà évoqué en introduisant l'éthique barthienne et, comme le rappelle John Mac Kelway, cette doctrine occupe une place décisive au sein de la *Dogmatique* de telle sorte que « tout ce qui précède conduit à elle et tout ce qui suit découle d'elle »⁶⁵². Or si cette doctrine barthienne se fonde sur l'élection éternelle de l'humanité par Dieu trinitaire, révélée en Jésus-Christ, elle se déploie ensuite concrètement à travers l'élection de la communauté avant de concerner l'élection personnelle de chacun⁶⁵³. Après avoir révélé que Jésus-Christ était à la fois Dieu qui élit et l'Homme qui est élu, Barth souligne que « l'Écriture ne considère pas immédiatement l'élection de chaque croyant en particulier » mais qu'elle envisage au préalable « l'élection intermédiaire et médiatrice » de la communauté⁶⁵⁴. Cette approche de cette « autre » élection qui précède toute élection personnelle en se situant comme son vis-à-vis, nous permet de préciser l'inclusivité de « l'équation christologique [*christologische Gleichung*] » évoquée précédemment dans le cadre de la doctrine de l'image de Dieu, à travers son lien avec cette « équation ecclésiologique [*ekklesiologische Gleichung*] »⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Cette doctrine de « l'élection gratuite de Dieu » se déploie au chapitre VII du second volume de la *Dogmatique* consacré à « la doctrine de Dieu ». KD II/2, §32-35, p. 1-563= D II/2, p. 1-516.

⁶⁵² Cf Ch I, 1.3.1. « *That volume [the doctrine of election in II/2] is watershed of his theology: everything before leads up to it and afterward everything flows from it* ». C'est en convoquant le christocentrisme de la *Dogmatique* en particulier déployé dans cette doctrine que John Mac Kelway se propose de revisiter l'approche barthienne de la dualité de l'homme et de la femme et en particulier le problème de la précédence. Nous reviendrons précisément sur son approche dans la partie consacrée à l'approche historique de l'*analogia relationis*. Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 238.

⁶⁵³ Le chapitre VII est composé de quatre paragraphes. Le § 32, concerne « l'élaboration d'une doctrine correcte de l'élection » (KD II/2, § 32, p. 1-100= D II/2*, p. 1-97). Le § 33 développe « l'élection de Jésus-Christ » (KD II/2, § 33, p. 101-214= D II/2*, p. 97-204.). Le § 34 présente « l'élection de la communauté [*Die Erwählung der Gemeinde*] » (KD II/2, § 34, p. 215-336= D II/2*, p. 205-303.) et c'est seulement au § 35 que Barth s'intéresse à « l'élection de l'individu » (KD II/2, § 35, p. 336-563= D II/2*, p. 304-500).

⁶⁵⁴ « *Zunächst auf eine mittlere und vermittelnde Erwählung.* » KD II/2, § 34, p. 216= D II/2*, p. 205-206.

⁶⁵⁵ Dans le cadre de cette recherche en théologie catholique, il est intéressant de remarquer que le théologien protestant Eugene Rogers souligne lui-même la pertinence de cette approche communautaire de l'élection. « *Barth's § 34, "The election of the Community" is remarkable for explaining to Protestants- and to lesser extent to Christians generally-*

À partir des Évangiles et des épîtres pauliniennes, l'auteur de la *Dogmatique* définit la communauté élue, comme « l'entourage [*Umgebung*] naturel et historique de l'Homme [*Mensch*] Jésus » qui « recouvre à la fois la réalité d'Israël et celle de l'Église »⁶⁵⁶. Cette communauté de la nouvelle alliance se présente comme le « cercle intérieur » qui est cet « autre élu », « dans et avec l'élection de Jésus-Christ »⁶⁵⁷. Cette élection se caractérise par le fait qu'elle est « particulière [*Besonderheit*] » et « provisoire [*Vorläufigkeit*] ». Définie comme le vis-à-vis du Christ, elle est aussi le « vis-à-vis [*Gegenüber*] du monde entier » et sa mise à part a pour but de témoigner de l'élection de l'ensemble de la communauté humaine⁶⁵⁸. Comme le souligne l'extrait ci-dessus, de même que le Christ existe et intervient non pas pour lui-même mais « pour sa communauté », l'élection de la communauté, c'est-à-dire sa relation singulière avec Dieu en Jésus-Christ, ne centre en aucun cas la communauté sur elle-même, mais la tourne au contraire d'emblée vers le monde. Une négligence de ce caractère provisoire par une considération de l'élection de la communauté comme une fin en soi ne serait rien d'autre, pour Barth, qu'une aliénation de l'élection en Jésus-Christ⁶⁵⁹. L'élection de la communauté est ainsi « intermédiaire et médiatrice » puisqu'elle doit en tout temps et en tout lieu relier l'élection du Christ qui la fonde à celle de tous ceux qui ont cru et qui croient, mais aussi de tous ceux qui croiront en lui⁶⁶⁰. Ainsi élu ce « cercle intérieur n'est rien d'autre que la relation avec le cercle extérieur de l'élection qui s'est produite (et se produit) en Jésus-Christ » ; et réciproquement ce « cercle extérieur » de l'humanité toute entière, « n'existe lui aussi qu'en fonction du cercle intérieur » puisque « Jésus-Christ est l'origine éternellement vivante de l'Homme et de la création toute entière »⁶⁶¹. C'est dans cette élection particulière, qui distingue et en même temps relie la communauté du Christ au

what Jews have never forgotten and what Christians should have been unable to miss: most of the election talk in the Bible is about an elect community. » C'est en particulier à partir de cette élection de la communauté que Rogers déploie sa proposition d'une co-humanité au sens large, que nous présenterons et discuterons dans la troisième grande partie de cette recherche. Eugene ROGERS, *Sexuality and the Christian Body. Their way into the triune God*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1999, p. 169-170.

⁶⁵⁶ KD II/2, § 34, p. 316= D II/2*, p. 206. Il convient de préciser que dans ce contexte de la doctrine de l'élection, Barth évoque toujours de façon générale la communauté du Christ [*Christus Gemeinde*] qui recouvre ainsi la réalité d'Israël et de l'Église. En revanche, dans d'autres parties de la *Dogmatique*, Son approche christocentrique, le conduit à parler de cette communauté comme de l'Église [*Kirche*] du Christ dont Israël est le signe et la prophétie. Voir par exemple. KD I/2, § 16, p. 230-231= D I/2**, p. 8.

⁶⁵⁷ « *Die so zu beschreibende Gemeinde bildet also gewissermaßen den inneren Kreis der in und mit der Erwählung Jesu Christi geschehenen (und geschehenden!) "anderen" Erwählung.* » KD II/2, § 34, p. 216= D II/2*, p. 206.

⁶⁵⁸ KD II/2, § 34, p. 216= D II/2*, p. 206.

⁶⁵⁹ KD II/2, § 34, p. 215-216= D II/2*, p. 205-206.

⁶⁶⁰ KD II/2, § 34, p. 216= D II/2*, p. 205.

⁶⁶¹ « *Der innere Kreis ist nichts außer der Beziehung zum äußeren Kreis der in Jesus Christus geschehenen (und geschehenden) Erwählung. Wiederum ist aber auch dieser äußere Kreis nichts ohne jenen inneren, ist allein Jesus Christus geschehene und geschehende Erwählung vermittelt, bedingt und begrenzt durch die Erwählung der Gemeinde.* » KD II/2, § 34, p. 217= D II/2*, p. 206

monde, que se reflète « l'existence du seul Médiateur, Jésus-Christ »⁶⁶². Ainsi, « toute élection qui s'accomplit en Jésus-Christ est conditionnée et limitée » par l'élection de cette communauté, et les hommes et les femmes qui se reconnaissent comme élus en Jésus-Christ le sont au sein de la communauté ainsi définie⁶⁶³. « Ils sont inclus dans l'élection de la communauté » et ce, précisément, parce que, pour Barth, l'élection de cette communauté est elle-même « incluse dans l'élection de Jésus-Christ »⁶⁶⁴.

Pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette inclusion se révèle dans le fait que le Christ est à la fois le Dieu qui élit et l'Homme qui est élu. C'est ainsi qu'elle est « l'objet premier » du libre amour de Dieu qui par l'incarnation, la mort et la résurrection de son Fils, choisit lui-même « de s'unir à l'Homme et de subir ainsi le jugement » mais aussi « d'unir l'Homme à lui-même et de lui faire ainsi miséricorde »⁶⁶⁵. Cette unité de l'élection révélée à travers la dualité de Jésus, vrai Dieu et vrai Homme se déploie tout particulièrement, pour l'auteur de la *Dogmatique*, dans le fait que l'unique communauté, élue avec lui, recouvre « à la fois la réalité d'Israël et celle de l'Église »⁶⁶⁶. L'origine israélite de l'Homme Jésus n'est « ni fortuite ni négligeable en regard de son origine divine » puisqu'elle signifie qu'il est bien « le fils promis à Abraham et à David, le Messie d'Israël » tout en étant « le Chef et le Seigneur de l'Église, composée de Juifs et de païens »⁶⁶⁷. Cette dualité de l'unique personne du Christ révèle ainsi le double mouvement du Dieu à la fois un et trine qui attire l'être humain vers lui en se livrant à lui⁶⁶⁸ ; c'est ainsi que, par son être et son existence à la fois humaine et divine, le Christ est la tête et le sauveur de sa communauté. Comme le décrit l'extrait ci-dessus, l'élection de cette communauté se manifeste comme l'œuvre unique de Jésus-Christ qui révèle à la fois le jugement de Dieu et sa miséricorde ; cette unité de Jésus-Christ dans sa dualité « correspond maintenant à celle de la communauté de Dieu et de son élection »⁶⁶⁹. En Jésus-Christ la communauté est ainsi « indissolublement une » tout en étant deux, « Israël et l'Église », de façon « irrévocable [*Unhaufhebbar*] »⁶⁷⁰. C'est dans cette relation différenciée que la

⁶⁶² KD II/2, § 34, p. 217= D II/2*, p. 206.

⁶⁶³ KD II/2, § 34, p. 217= D II/2*, p. 206.

⁶⁶⁴ KD II/2, § 34, p. 218= D II/2*, p. 207.

⁶⁶⁵ KD II/2, § 34, p. 218= D II/2*, p. 207.

⁶⁶⁶ KD II/2, § 34, p. 217= D II/2*, p. 206.

⁶⁶⁷ KD II/2, § 34, p. 218 et 224= D II/2*, p. 207 et 212.

⁶⁶⁸ C'est ainsi que Jésus est à la fois « le douloureux initiateur de la vie humaine provisoire et gratuite », soumis au jugement de Dieu et auditeur de la promesse, et en même temps, « le prototype du croyant », « témoin authentique de la miséricorde par laquelle Dieu unit l'Homme [*Mensch*] à lui en lui donnant part à sa gloire. » KD II/2, § 34, p. 218= D II/2*, p. 207.

⁶⁶⁹ « *Dieser Einheit und Doppelgestalt Jesu Christi selbst entspricht nun die der Gemeinde Gottes und ihrer Erwählung.* » KD II/2, § 34, p. 218= D III/2*, p. 208.

⁶⁷⁰ « *Auch die Gemeinde ist als Israel und als Kirche unauflösbar Eine. Auch sie ist als die Eine unaufhebbar Beides: Israel und Kirche. Eben als Kirche ist sie Israel und eben als Israel ist sie Kirche.* » KD II/2, § 34, p. 218= D III/2*, p. 208.

communauté de la nouvelle alliance peut être, selon Barth, le signe non seulement du jugement de Dieu mais aussi et surtout de sa miséricorde pour le monde⁶⁷¹.

De par la situation paradoxale du peuple de la première alliance, le Nouveau Testament et en particulier les épîtres pauliniennes, présentent Israël comme « le peuple juif qui s'oppose à l'élection divine » tout en étant « secrètement aussi la source de l'Église »⁶⁷². Situé du côté de l'humain, élu mais infidèle, Israël représente le peuple qui, tout en restant l'auditeur principal de la promesse divine, atteste le jugement de Dieu. En réunissant juifs et païens en Jésus-Christ, l'Église, quant à elle, atteste la miséricorde de Dieu. Par son être et son existence, elle représente « la forme nouvelle et à venir de l'Homme accueilli par Dieu » et témoigne ainsi de l'œuvre de réconciliation du Fils non seulement pour Israël mais aussi pour l'ensemble de l'humanité⁶⁷³. L'unique « communauté élue en Jésus-Christ (son corps !) » a le double aspect d'Israël et de l'Église » afin d'attester à la fois « la mauvaise volonté, l'incapacité et l'indignité humaine face à l'amour de Dieu », et en même temps « la bonne volonté, la disponibilité et l'honneur de Dieu, face à l'humanité pécheresse »⁶⁷⁴. Ainsi, dans la continuité de la première alliance, le Nouveau Testament souligne que l'élection de Dieu est unique et qu'elle ne concerne « ni Israël en soi, ni l'Église en soi mais les deux ensemble »⁶⁷⁵. L'irrévocable unité de la communauté élue en Jésus-Christ se déploie dans cette relation différenciée entre Israël et l'Église. Sous tendue par la dialectique d'élection et de réprobation, cette relation implique de refuser d'appeler « les juifs, le peuple "réprouvé" » et l'Église le peuple "élu" » en affirmant que c'est « la seule et même alliance qui englobe l'ensemble d'Israël et de l'Église »⁶⁷⁶. En étant ainsi centrée sur la relation différenciée, cette approche de la communauté chrétienne comme une et duelle implique alors pour Barth de refuser toute identification rigide du fait d'être élu ou réprouvé à l'une ou l'autre partie. C'est au contraire par l'histoire de ce vis-à-vis, comme relation de confrontation et de communion que la communauté atteste l'œuvre du Fils réconciliateur et témoigne de la vie dans l'Esprit rédempteur. C'est cet enjeu relationnel, au sein duquel s'articulent ressemblance et différence, qui conduit Barth à affirmer que l'élection de la communauté n'a ni son origine ni sa fin en elle-même. La communauté reçoit son unité irrévocable en étant l'unique vis-à-vis de Dieu mais c'est pour

⁶⁷¹ « *Das ist die ekklesiologische Fassung des vorhin christologisch bezeichneten Sachverhaltes.* » KD II/2, § 34, p. 219= D III/2*, p. 208.

⁶⁷² Barth fonde sa réflexion sur ce thème sur l'infidélité d'Israël décrite par l'Ancien Testament et dénoncée en particulier par les prophètes mais il se réfère aussi et de façon décisive à certains écrits pauliniens, et surtout aux chapitres neuf et dix de l'épître aux Romains. KD II/2, § 34, p. 219 et 222= D II/2*, p. 208 et 211.

⁶⁷³ KD II/2, § 34, p. 219= D II/2*, p. 208.

⁶⁷⁴ KD II/2, § 34, p. 219= D II/2*, p. 208.

⁶⁷⁵ KD II/2, § 34, p. 220= D II/2*, p. 209.

⁶⁷⁶ KD II/2, § 34, p. 220= D II/2*, p. 209.

que, dans cette unité au-delà des différences, elle témoigne de l'élection divine éternelle de tout Homme. Tel est le sens de l'inclusivité de l'élection révélée par le fait que c'est avec et pour sa communauté que l'Homme Jésus est la véritable image de Dieu. C'est cette inclusivité dans l'ordre de la révélation qui, selon Barth, se déploie de façon similaire dans la perspective anthropologique de l'ordre de la création à travers la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis.

3.3.1.2 *La co-humanité homme-femme élue en Jésus-Christ.*

Ce détour par la doctrine barthienne de l'élection a permis de mettre en lumière la place charnière, pour Barth, de « l'élection gratuite de la communauté » en lien avec le fait que Jésus est l'Homme pour l'Homme. C'est à partir de là que nous pouvons revenir à l'*analogia relationis* instituée lors de la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis. Dans l'extrait ci-dessus, Barth affirme que, selon le Nouveau Testament, la réalité contenue dans le mystère de cette co-humanité naturelle, c'est "le Christ et sa communauté" » ; mais comme cette réalité est « à la fois cachée et prononcée », chacun peut sans doute la percevoir mais non pas la reconnaître « parce qu'il faut la révélation de Dieu et la foi qu'elle suscite⁶⁷⁷. Les rédacteurs de l'Ancien Testament décrivent d'une part la réalité de la dualité de l'homme et de la femme en lien avec la généalogie humaine, et d'autre part la réalité du peuple d'Israël, élu et pécheur. En les reliant par la forme narrative au sein de l'unique récit de l'alliance, ils mettent à l'honneur la fidélité de Dieu pour sa création et dénoncent le péché humain et ses conséquences dans l'histoire de toute l'humanité. Dans la première alliance, l'*analogia relationis* instituée par le Créateur se déploie ainsi mais elle reste voilée à cause du péché humain et c'est dans ce sens que Barth choisit de parler d'elle comme d'un mystère. Seul l'événement christologique, et la foi qu'il suscite, peut dévoiler cette analogie entre ces deux réalités relationnelles si distinctes pour l'Homme en permettant de les considérer ensemble à la lumière de celui qui est à la fois le Dieu qui élit, et l'Homme qui est élu, et qui se révèle comme l'Homme pour l'Homme. La révélation néo-testamentaire permet ainsi de voir « plus loin et plus profond » afin de discerner le message qui était « à la fois caché et exprimé dans le mystère de la réalité YHWH et Israël »⁶⁷⁸.

Pour Barth, la révélation de la réalité du « Christ et de sa communauté » vient ouvrir ce mystère en accomplissant la prophétie qu'il contient et en inaugurant ainsi l'histoire proprement dite⁶⁷⁹. Telle est la radicale nouveauté de l'alliance en Jésus-Christ qui se manifeste dans l'humanité du Fils de Dieu qui en elle-même est une co-humanité [*Mitmenschlichkeit*]. En regard

⁶⁷⁷ KD III/2, § 45, p. 383= D III/2*, p. 342.

⁶⁷⁸ KD III/2, § 45, p. 381= D III/2*, p. 341.

⁶⁷⁹ KD III/2, § 45, p. 381= D III/2*, p. 341.

de la relation YHWH-Israël, la radicale nouveauté de celle du Christ et de sa communauté se fonde sur le lien inouï, en particulier récapitulé par le chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens, entre l'être et l'existence de Jésus-Christ et l'être et l'existence des siens. C'est à partir de cette humanité véritable de Jésus comme co-humanité que l'être humain se définit par nature comme un « être dans la rencontre », et c'est cette co-humanité en tant que relation différenciée entre un « je » et un « tu » qui se font face, qui, pour Barth, fonde la communauté réunie en Christ. Ce dernier, en se révélant non pas seul mais avec et pour son co-humain [*Mitmensch*], avec et pour sa communauté, rassemble définitivement en sa personne tout être humain, élu et pécheur, et cela se concrétise dans le fait que sa communauté est à la fois unique, de par son élection, et duelle, par la relation différenciée qu'elle implique en son sein. C'est alors à partir de cette réalité ecclésiologique que Barth peut affirmer que la réalité contenue dans le mystère de la coexistence de l'homme et de la femme, c'est le « Christ et sa communauté ». Tel est pour lui le mystère révélé par la Nouvelle Alliance qui était déjà présent bien que voilé dans les deux grandes chartes vétérotestamentaires du second récit de création et du cantique des cantiques⁶⁸⁰. Dans la nouvelle alliance, l'élection de la communauté en Jésus-Christ, qui réunit Israël et l'Église en vue de réunir l'ensemble de la communauté humaine, se révèle aussi comme la restauration de la relation entre l'homme et la femme. En réconciliant en Jésus-Christ, l'humanité tout entière, Dieu ne fait que confirmer sa fidélité pour sa création élue de toute éternité et c'est en cela que l'événement christologique accompli à nos yeux l'*analogia relationis* instituée par Dieu trinitaire lors de la création de l'homme et de la femme par et pour l'alliance.

Pour bien comprendre les enjeux anthropologiques, il convient cependant de rappeler deux points essentiels de cette analogie. Le premier s'enracine dans le fait que si Jésus révèle l'Homme véritable, il se distingue malgré tout clairement de tous les autres Hommes. Dans l'extrait ci-dessus, Barth met l'accent sur cette différence irréductible entre l'humanité du Christ et celle de tous les autres humains. C'est par exemple dans ce sens qu'il précise que si l'être du Christ est « un être pour son co-humain [*Mitmensch*] », l'être des Hommes se définit anthropologiquement comme un « être avec son co-humain [*Mitmensch*] »⁶⁸¹. « Être avec le co-humain [*Mitmensch*], un "Je" avec un "tu", l'homme avec la femme », voilà ce que l'analogie permet de reconnaître de l'humanité en soi et en général sans en dire ni plus ni moins. En dire davantage serait faux et exagéré, car seul l'être et l'existence de l'Homme Jésus est entièrement « pour » l'autre. Mais en dire moins, en affirmant que l'Homme est « sans » l'autre homme, le « je » sans le « tu », l'homme

⁶⁸⁰ KD III/2, § 45, p. 383= D III/2*, p. 343.

⁶⁸¹ KD III/2, § 45, p. 382= D III/2*, p. 342.

sans la femme n'est pas non plus compatible avec la révélation car alors « l'Homme "sans" serait une créature qui n'aurait rien en commun avec l'Homme Jésus et l'Homme Jésus n'aurait rien en commun avec lui »⁶⁸². Par analogie, c'est donc bien cette co-humanité, cet « être avec » qui se présente depuis la création « dans l'être ensemble de l'homme et de la femme [*in dem Zusammensein des Mannes und der Frau*] »⁶⁸³. Cette co-humanité est ainsi une « une différence et une communion simplement donnée à l'Homme dans son être et dans son existence » et ce, « indépendamment de sa pensée et de ses désirs »⁶⁸⁴. Sans être « un idéal » à atteindre ou « une loi » qui s'impose de l'extérieur, elle est le « destin naturel de la créature », qui détermine et domine l'être de l'Homme et lui confère définitivement le caractère d'humanité c'est-à-dire de co-humanité⁶⁸⁵. Cette singulière relation je-tu manifeste que les Hommes sont par « nature des alliés » et que c'est là leur « caractère propre, spécifique et par conséquent irréductible, indélébile »⁶⁸⁶. Le péché ne peut modifier cette réalité qui témoigne de la fidélité de Dieu créateur. En revanche, le péché peut conduire l'Homme à la renier ou à la déformer en détournant l'homme et la femme d'une connaissance et d'une reconnaissance en Jésus-Christ de cette co-humanité naturelle et de son devenir selon le dessein de Dieu trinitaire. C'est alors dans ce sens, que Barth rappelle que pour l'humain pécheur, ce mystère de l'analogie contenu dans la réalité de la co-humanité de l'homme et de la femme reste fermé et inaccessible et qu'il ne se dévoile que dans la rencontre de Jésus qui, dans sa relation pour l'Homme, révèle l'humanité comme co-humanité⁶⁸⁷.

En lien avec ce premier point, le second rappelle alors à nouveau que, par cette *analogia relationis*, Barth ne cherche pas à établir une correspondance entre telle et telle partie en présence mais qu'il considère la dialectique des « relations différenciées » en jeu dans l'unité de ces dualités. Même si, dans l'extrait ci-dessus, l'auteur de la *Dogmatique* parle du Christ comme de celui « qui occupe ici la place de l'homme [*Mann*]-avec toutes les différences que cela comporte », il ne

⁶⁸² « Wiederum konnten und durften wir aber auch nicht weniger sagen, mussten wir uns auf jenes "mit" durchaus festlegen, weil der Mensch "ohne" den Mitmenschen ein Geschöpf wäre, das mit dem Menschen Jesus und mit dem der Mensch Jesus seinerseits nun einfach nichts gemein hätte. » KD III/2, § 45, p. 382= D III/2*, p. 342.

⁶⁸³ KD III/2, § 45, p. 383= D III/2*, p. 342.

⁶⁸⁴ « In dem Zusammensein des Mannes und der Frau eine dem Menschen in und mit seiner Existenz schlechterdings gegebene Verschiedenheit und Gemeinschaft gibt: ein solches Zusammensein, in welchem er ganz unabhängig von seinem Denken und Wollen mitmenschlich ist. » KD III/2, § 45, p. 383= D III/2*, p. 342.

⁶⁸⁵ « In dieser Mitmenschlichkeit darum nicht um ein Ideal, ein Gesetz oder dergleichen, sondern wirklich um die seinsmässige, die geschöpflich natürliche Bestimmung des Menschen handelt, [...] sein ganzes menschliches Sein irgendwie beherrscht und also seinem ganzen Sein als solchem den Charakter der Mitmenschlichkeit gibt. » KD III/2, § 45, p. 382-383= D III/2*, p. 342.

⁶⁸⁶ « Wir sind aber – und das gehört uns, indem wir Gottes Geschöpfe sind, das ist menschliches Wesen – das mag man eine menschliche, die typisch menschliche Eigenschaft nennen – darin von Natur Bundesgenossen, dass wir es untereinander sind: der Mensch dem Mitmenschen, das Ich dem Du, der Mann der Frau. Das ist unser Eigenes und als solches unangreifbar, unzerstörbar. » KD III/2, § 45, p. 385= D III/2*, p. 345.

⁶⁸⁷ KD III/2, § 45, p. 381= D III/2*, p. 341.

s'arrête pas, comme nous l'avons remarqué dans sa lecture des épîtres pauliniennes, à une identification rigide et définitive de ce qu'est l'homme et de ce qu'est la femme. Pour lui, c'est leur attitude respective dans le vis-à-vis qui est en jeu dans l'*analogia relationis*. C'est entre « l'être ensemble » de l'homme et de la femme et « l'être ensemble » du Christ et de l'Homme, du Christ et de sa communauté, que se déploie l'analogie trinitaire en question. Barth souligne ainsi que c'est par cet accent relationnel, révélé comme une élection et fondé sur la réalité trinitaire du Dieu de l'alliance, que cette analogie se distingue radicalement de la traditionnelle analogie de l'être⁶⁸⁸. C'est parce que Dieu est un être « en relation », en lui-même et avec l'Homme que l'Homme qu'il a créé est lui aussi en relation⁶⁸⁹. Dans l'activité qu'il déploie dans l'histoire comme Créateur, puis comme Réconciliateur et Rédempteur, Dieu montre que tout en étant un, il n'est pas solitaire mais qu'il existe en lui-même, à l'origine, dans une relation et une communion ; c'est ainsi qu'il se révèle comme le Seigneur en établissant une alliance avec la créature humaine différente de lui⁶⁹⁰. Au sein même de la Trinité, le Dieu de l'alliance, « existe en relation et en communion : en tant que Père du Fils, en tant que Fils du Père, il est un "je" et un "tu" pour lui-même, pour être lui-même un seul et même Dieu dans l'Esprit saint »⁶⁹¹. Tel est le fondement de la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu, accompli en Jésus-Christ et « toutes les autres explications de l'*imago Dei* souffrent parce qu'elles ne sont pas à la hauteur de cette déclaration cruciale »⁶⁹². Ainsi fondée sur la relation différenciée en Dieu lui-même et entre Dieu et l'Homme, cette analogie permet donc de considérer l'humanité, en tant qu'homme et femme comme une « parabole [*Gleichnis*] ». Elle indique la ressemblance avec la relation en Dieu Trinitaire, Seigneur de l'alliance, tout en soulignant la radicale dissemblance. Instituée par le Créateur et définitivement accomplie dans la relation entre Jésus et sa communauté, cette *analogia relationis* trinitaire permet de relier définitivement le vis-à-vis de chaque être humain avec Dieu et celui avec son semblable, en particulier de l'autre sexe. Cette analogie rappelle ainsi, qu'au-delà de ce qui les distingue et les sépare, l'unité de l'homme et de la femme se trouve en Dieu, et que l'accomplissement éthique de

⁶⁸⁸ « Wir wiederholen nur auch hier: eine Analogie des Seins kommt nicht in Frage, wohl aber eine Analogie der Beziehung. » KD III/2, § 45, p. 390= D III/2*, p. 350

⁶⁸⁹ « Gott ist in Beziehung; in Beziehung ist auch der von ihm geschaffene Mensch. » KD III/2, § 45, p. 391= D III/2*, p. 350.

⁶⁹⁰ « Er in seinem Wesen wohl Einer, aber als solcher nicht allein, dass er vielmehr – und er zuerst und ursprünglich – in Beziehung und Gemeinschaft ist. » KD III/2, § 45, p. 390= D III/2*, p. 349.

⁶⁹¹ « Gott existiert in Beziehung und Gemeinschaft: als der Vater des Sohnes, als der Sohn des Vaters ist er sich selbst Ich und Du, ist er sich selbst gegenüber, um im Heiligen Geist zugleich Einer und Derselbe zu sein. » KD III/2, § 45, p. 390= D III/2*, p. 349.

⁶⁹² « So ist es Gen. 1, 27 überaus nachdrücklich gesagt, und alle anderen Erklärungen der *imago Dei* leiden darunter, dass sie dieser entscheidenden Aussage nicht gerecht werden. » KD III/2, § 45, p. 391= D III/2*, p. 350.

cette co-humanité homme-femme selon le projet de Dieu se présente désormais comme une œuvre de l'Esprit dans l'histoire.

3.3.2 *L'analogie trinitaire, un événement relationnel accompli en Jésus-Christ.*

« Nous avons cherché à discerner ensuite ce que nous sommes, ce que signifie l'humanité, ce par quoi nous sommes destinés à être les alliés de Dieu en dépit de notre perversion, bref ce qui en nous correspond à cette destination [*was wir sind, was Menschlichkeit ist, in was wir also aller Verkehrung und Verderbnis zum Trotz dazu hin sind, Gottes Bundesgenossen zu sein, in was wir dieser unserer Bestimmung entsprechend sind*]. Notre être est un être dans la rencontre avec le co-humain [*Sein in der Begegnung von Mensch und Mitmensch*]. Nous sommes de nature des alliés [*In diesem Sein sind wir von Natur Bundesgenossen*]. Mais nous ne sommes pas par nature des alliés de Dieu. [*Wir sind also gewiss nicht von Natur Gottes Bundesgenossen!*] [...] Nous avons été créés comme partenaires les uns des autres [*Als unsere gegenseitigen Partner sind wir geschaffen.*] À partir de ce fait, une perspective s'ouvre-ou en tout cas peut s'ouvrir- sur l'autre réalité : nous avons été créés pour devenir les partenaires de Dieu [*Wir sind geschaffen zu Gottes Partnern.*] Si cette dernière affirmation ne parle que de la libre grâce de Dieu envers l'Homme [*Mensch*] créé dans une certaine nature, alors la première parle indubitablement de cette nature elle-même et comme telle. Et le contenu de ces deux affirmations montre clairement, que la première imite [*Nachbildet*] ce que la seconde représente [*Vorbildet*], que la vérité de la première est la parabole [*Gleichnis*] de vérité de la seconde. Notons-le, le tertium comparationis, l'élément commun à la parabole [*Gleichnis*] et à la vérité [*Sache*] qu'elle signifie, à l'image [*Abbild*] et à son modèle [*Urbild*], consiste uniquement dans le fait que, dans un cas comme dans l'autre- entre l'Homme [*Mensch*] et son co-humain [*Mitmensch*], et entre Dieu et l'Homme [*Mensch*]- nous sommes en présence d'une relation et d'une communion irréductibles [*unaufhebbare Beziehung und Gemeinschaft*] entre deux sujets irréductiblement différents [*zwei unaufhebbare verschiedenen subjekten*]. D'un côté comme de l'autre, il existe une alliance authentique et stable, tel est ici l'unique point de comparaison possible⁶⁹³. [...] Lorsque Dieu s'ouvre à l'Homme [*Mensch*], il lui ouvre aussi le mystère de sa propre réalité humaine, la signification de son humanité avec son co-humain, de l'homme avec la femme⁶⁹⁴. En venant à l'Homme [*Mensch*], Dieu vient dans son propre domaine, sur lequel il a déjà mis sa marque en le créant. Et c'est ce qu'il est permis à l'Homme [*Mensch*] de découvrir après coup, grâce à l'intervention de la Parole de Dieu et à l'action de l'Esprit. [...] L'Homme ne pourra vraiment vouloir être et manifester ce qu'il est de nature, que si l'humanité dont il est porteur et qui est d'abord simplement un fait et, comme tel un mystère, s'éclaire et devient transparente d'en haut et en quelque sorte du dedans, en vertu d'une libre action de Dieu [*durch Gottes freie Tat von oben und gewissermassen von innen her erleuchtet und transparent werde*]. Il faut donc que se produise l'événement d'Éphésiens 5, où la relation de l'homme et de la femme devient lumineuse parce qu'elle se trouve placée

⁶⁹³ KD III/2, § 45, p. 386= D III/2*, p. 345.

⁶⁹⁴ Par cette traduction, nous nous distinguons du choix de Fernand Ryser qui en traduisant: « *Denn indem Gott sich ihm erschließt, erschließt sich ihm zugleich das Geheimnis seiner eigenen menschlichen Wirklichkeit, der Sinn der Tatsache, dass er der Mensch mit dem Mitmenschen ist, der Mann mit der Frau* » par « car lorsque Dieu s'ouvre à l'homme, c'est le mystère de sa propre réalité humaine, la signification de sa coexistence avec le co-humain, avec la femme, qui du même coup s'ouvre à lui », ne met, à nos yeux, pas suffisamment en valeur la distinction faite par Barth entre la création de l'humanité, en tant que telle en regard du reste des créatures et la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis. KD III/2, § 45, p. 388= D III/2*, p. 347-348.

sous la lumière de la relation du Christ et de sa communauté [*Es bedarf also dessen, was Eph.5 geschieht: dass das Verhältnis von Mann und Frau im Lichte des Verhältnisses von Christus und seiner Gemeinde hell werde.* »⁶⁹⁵.

Après une première étape où nous avons considéré la réalité objective et définitive des relations différenciées, entre le Christ et sa communauté, et entre l'homme et la femme, il s'agit donc de les aborder maintenant sous l'angle davantage historique de l'alliance en tant que « libre action de Dieu » comme le souligne cet extrait. C'est seulement ainsi, dans cet événement historique concret et toujours actuel, que peut se confirmer la « proposition majeure de l'anthropologie théologique » barthienne selon laquelle l'être de l'humain est irréductiblement [*unaufhebbar*] un être dans la rencontre avec son co-humain [*Mitmensch*] qui en tant que vis-à-vis [*Gegenüber*] lui est irréductiblement différent [*unaufhebbar verschieden*]⁶⁹⁶. Dans cette perspective, qui inaugure l'éthique, cette dernière étape anthropologique ne se réfère plus à la christologie uniquement comme une réalité passée, objective et définitive, mais elle considère aussi la christologie, révélée par l'Écriture, comme un événement relationnel présent et à venir, comme une rencontre en devenir dans une histoire⁶⁹⁷. Par analogie avec la Trinité comme événement relationnel entre le Père et le Fils dans l'Esprit, il s'agit de préciser ainsi le contenu de la nature humaine qui se dévoile dans la rencontre de Dieu avec l'Homme mais aussi dans la rencontre des humains entre eux, et en particulier celle entre homme et femme. Don mais aussi promesse, cette *analogia relationis* trinitaire se présente, selon l'auteur de la *Dogmatique*, comme un événement de dévoilement historique où s'articulent l'unité et la dualité de l'humanité comme co-humanité. Comme précédemment, nous présenterons cette dernière étape anthropologique de *l'analogia relationis* en deux temps. Le premier se fonde sur le fait que, pour Barth, la nature humaine du Christ se dévoile précisément dans son existence relationnelle avec les siens. C'est, en contemplant cette seconde œuvre de Dieu trinitaire en Jésus-Christ comme un événement réconciliateur que l'être humain, homme et femme, peut reconnaître et accueillir de façon libre et responsable qu'il est de nature allié de son semblable, pour devenir allié de Dieu. Dans un second temps, nous préciserons alors les conséquences anthropologiques de cette existence relationnelle pour l'homme

⁶⁹⁵ KD III/2, § 45, p. 388-389= D III/2*, p. 348

⁶⁹⁶ KD III/2, § 45, p. 384= D III/2*, p. 344.

⁶⁹⁷ Cet accent théologique sur l'historicité de la christologie barthienne est tout particulièrement souligné par les travaux de Benoît Bourguine. « Percevoir le Dieu de la révélation tel qu'il se donne à connaître, c'est le suivre dans la pragmatique d'une histoire commune, mue par le dynamisme d'une unité concrète entre Dieu et l'humain, c'est le rencontrer au sein du dialogue d'une histoire en partenariat, qui a pour centre l'histoire de Jésus Christ. Ainsi l'historicité de l'être de Jésus-Christ donne-t-elle d'accéder, d'une manière que Barth juge véritablement théologique, à l'historicité de l'homme et à l'historicité de Dieu ». Benoît BOURGUINE, « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », *Revue théologique de Louvain*, 34, 2003, p. 284.

et la femme mais aussi pour toute co-humanité. Cette contemplation en « Jésus et sa communauté », de l'œuvre toujours actuelle de Dieu trinitaire dans l'histoire, nous conduira sur le seuil du chapitre suivant consacré à l'éthique barthienne de l'homme et de la femme comme œuvre de l'Esprit saint.

3.3.2.1 « homme et femme », alliés de nature pour devenir alliés de Dieu.

Tel qu'il est « ici-bas », l'humain est donc irréductiblement « homme ou femme » et en même temps « homme et femme ». En Jésus-Christ, cette humanité une et duelle se définit comme une relation différenciée, impliquant confrontation et communion. Mais, si l'être humain est ainsi co-humain de nature, c'est « par rapport au but pour lequel il a été créé et en vue duquel il peut exister » ; s'il se définit dans la co-humanité de l'homme et de la femme, c'est « par rapport à ce pour quoi il est appelé "d'en-haut" à exister "ici-bas" »⁶⁹⁸. Cette articulation, révélée par la Parole de Dieu, entre l'alliance naturelle entre les humains et celle entre Dieu et l'Homme, souligne que c'est en tant qu'être radicalement différent de Dieu que l'être humain est invité à entrer dans ce devenir historique de l'Homme élu par Dieu de toute éternité. C'est par l'institution de l'*analogia relationis* à l'occasion de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis que l'humain est défini comme allié de nature. Mais l'événement christologique confirme que c'est ainsi que l'Homme vient de Dieu et est destination à aller vers Dieu. Jésus-Christ rend définitivement visible cette relation interne entre l'Homme comme être dans la rencontre et sa destination à être l'allié de Dieu puisqu'en lui, « cette relation n'a pas le caractère d'une contradiction mais d'une correspondance »⁶⁹⁹. En évoquant ce mouvement de Jésus lui-même, qui vient de Dieu et va vers Dieu, l'extrait ci-dessus définit la nature humaine comme une réalité, objective et définitive, donnée par Dieu mais aussi comme une histoire en devenir, en lien avec la destination de l'Homme à faire alliance avec Dieu. Cette relation interne entre l'être de l'Homme et sa destination fonde l'assise de l'anthropologie théologique barthienne, à partir de la Parole de Dieu et c'est aussi et surtout dans cette perspective dynamique que l'auteur de la *Dogmatique* se réfère à l'*analogia relationis* pour penser la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Il met ainsi en valeur la seconde des six exigences anthropologiques évoquées au début de ce chapitre, qui invite à appréhender la nature humaine dans une histoire qui a une relation avec l'histoire du salut en Jésus-Christ⁷⁰⁰. Loin d'être une question abstraite, cette analogie se révèle dans le devenir concret d'une histoire personnelle définie par les rencontres singulières de Dieu et de l'Homme, et de l'homme

⁶⁹⁸ KD III/2, § 45, p. 385= D III/2*, p. 344.

⁶⁹⁹ « *Dieses Verhältnis ist tatsächlich nicht das eines Widerspruchs, sondern das einer Entsprechung.* » KD III/2, § 45, p. 385= D III/2*, p. 344.

⁷⁰⁰ KD III/2, § 44, p. 87= D III/2*, p. 83.

et de la femme. Cette articulation entre l'histoire personnelle et l'histoire de Dieu et celle de l'autre Homme, en particulier de l'autre sexe, est à nos yeux décisive pour la question éthique qui sous-tend cette recherche.

Ce mouvement existentiel d'alliance entre Dieu et la créature humaine, qui fonde, pour Barth, l'anthropologie théologique et la distingue résolument de toutes les autres définitions de l'Homme, est déjà présent dans les récits de création et dans l'histoire vétérotestamentaire mais c'est dans l'événement christologique qu'il se révèle comme véritablement accompli. Comme le souligne Hans Urs von Balthasar dans son étude sur l'analogie barthienne, seul le Christ, « Homme dans le temps » est le fondement et la preuve ultime de la « compatibilité entre Dieu et la créature » dans l'histoire⁷⁰¹. C'est ainsi, que, pour Balthasar, l'*analogia relationis* déployée par l'auteur de la *Dogmatique* se fonde non seulement sur l'être de Jésus-Christ, mais aussi sur son existence historique pour les Hommes⁷⁰². Balthasar rappelle que, pour Barth, « le Verbe s'est fait chair » contient inséparablement deux énoncés. Le premier concerne un être, une nature et le second évoque un événement, une histoire⁷⁰³. Ainsi et seulement ainsi, dans l'histoire du Fils de Dieu devenu Homme, « le concept de nature, à travers la christologie, obtient la parité avec le concept d'actualité »⁷⁰⁴. C'est en réconciliant nature humaine et grâce divine que Jésus-Christ accomplit dans l'histoire la promesse faite à la créature humaine quel que soit son péché. « En vertu du Christ, dans la promesse de sa venue faite à la nature déjà au moment de la création, la nature humaine reçoit une bénédiction telle qu'elle ne peut pas définitivement sombrer⁷⁰⁵ ». L'histoire de Jésus-Christ, en lien avec celle de sa communauté, révèle une parfaite coïncidence entre sa nature humaine comme co-humaine et sa destination divine et c'est dans cette harmonie entre son existence pour Dieu et pour les siens que Jésus se révèle comme le seul humain véritable. Jésus, l'Homme qui vient de Dieu et va vers Dieu, manifeste dans le temps, « l'alliance éternelle de Dieu avec l'humain » qui est elle-même une répétition et une reproduction de la relation qui se joue au

⁷⁰¹ Parce qu'en Jésus-Christ, Dieu « est devenu en tant que Rédempteur, homme dans le temps, la création entière est a priori bonne, a priori justifiée ; et il est donc a priori juste que Dieu ait l'homme pour partenaire. [...] Cette compatibilité a son fondement et sa preuve ultime-et qu'est ce qui, proprement, aurait davantage besoin de fondation que ce miracle le plus invraisemblable de tous les miracles ! - dans le miracle de l'incarnation du Christ. ». Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 179.

⁷⁰² « Cette fondation christologique commence sérieusement au deuxième tome des *Prolégomènes* dans lequel la christologie est développée de manière provisoire ; à partir du troisième tome elle est déployée de manière systématique. » Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 179-180.

⁷⁰³ Balthasar fait en particulier référence ici à un passage de la *Dogmatique* sur le « miracle de Noël » au sein du paragraphe 15 consacré au mystère de la révélation. KD I/§ 15, p. 174-187= D I/, p. 137-159. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 181.

⁷⁰⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 181.

⁷⁰⁵ Voir KD III/1, § 41, p. 211= D III/1, p. 201. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 181.

sein de l'existence intra-divine⁷⁰⁶. Jésus-Christ récapitule ainsi l'*analogia relationis* en révélant dans une parfaite correspondance le vis-à-vis en Dieu trinitaire, le vis-à-vis entre Dieu et l'Homme et le vis-à-vis entre l'Homme et son semblable. Tel est le mystère de l'analogie qui, dans l'événement christologique, conduit à la contemplation de Dieu trinitaire comme événement relationnel en lui-même et dans sa révélation.

Dans ce contexte, la réflexion de John Mac Kelway sur les « possibilités périchorétiques dans la doctrine barthienne de l'homme et de la femme » nous semble alors éclairante⁷⁰⁷. Ce théologien part de cette révélation christologique pour préciser cette analogie trinitaire fondatrice de la co-humanité de l'homme et de la femme. Pour lui, la réception très critique, en particulier par les théologien(ne)s féministe(s), de cette analogie barthienne vient de son lien anthropologique avec la notion paulinienne de subordination de la femme et de l'éthique traditionnelle du mariage qu'elle semble impliquer⁷⁰⁸. Or, pour Mac Kelway, le principal problème de cette réception est anthropologique et il se situe dans le fait que Barth semble présenter cette *analogia relationis* sous une forme rigide et figée⁷⁰⁹. Convaincu que la théologie barthienne, à l'écoute de la « parole libre et libérante de l'Écriture » peut rejoindre les aspirations féministes, il se propose de surmonter cet obstacle en considérant plus globalement l'ensemble de la doctrine de la nature humaine présentée dans la *Dogmatique*⁷¹⁰. Il cherche à prendre pleinement en compte les possibilités dialectiques de l'anthropologie barthienne dans son ensemble et d'appliquer sa christologie à la relation entre homme et femme⁷¹¹. Comme nous l'avons fait dans la partie précédente, Mac Kelway s'appuie alors sur « l'innovation stupéfiante de la doctrine de l'élection » en la déployant sous l'angle historique⁷¹². Pour lui, cette doctrine permet à l'auteur de la *Dogmatique* de dépasser

⁷⁰⁶ KD III/2, § 45, p. 260= D III/2*, p. 236.

⁷⁰⁷ Dans son article, comme la plupart des articles sur thème, l'auteur aborde ensemble et sans distinction les trois passages qui concernent la dualité de l'homme et de la femme au sein de la doctrine de la création. Mais, c'est à ce moment de notre réflexion que cet article est à nos yeux pertinent du fait de son choix de déployer l'*analogia relationis* trinitaire à partir de la christologie et de ses implications sur la définition barthienne de la nature humaine. Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 231-243.

⁷⁰⁸ Sans préciser davantage Mac Kelway se contente de citer des théologien(ne)s féministe(s) comme Mary Daly, Eleanor Como Mac Laughlin, Joan Arnold Romero et Letty Russell. Nous aurons l'occasion d'approfondir cette critique féministe de l'analogie trinitaire dans la dernière partie de cette recherche. Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 231-232.

⁷⁰⁹ Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 236.

⁷¹⁰ Mac Kelway introduit son article en soulignant le paradoxe de la doctrine barthienne de la dualité de l'homme et de la femme. Alors que dans de nombreux domaines, c'est Barth qui a découvert le pouvoir libérant de la Parole de Dieu comme base pour la réponse chrétienne à l'oppression, son travail n'a pas été accueilli dans ce sens parmi le mouvement féministe. Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 231.

⁷¹¹ « *If Barth's doctrine of male and female is to be of service to the cause of liberation then we must take advantage of the dialectical possibilities of the text and make an application of his Christology to the relation of male and female which he did not make.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 236.

⁷¹² Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 238.

l'identification traditionnelle de l'essence humaine à celle du Christ incarné en affirmant que c'est tout le mouvement historique de l'existence de l'Homme devant Dieu qui doit être identifié à l'existence de Jésus. Le christocentrisme de la *Dogmatique* ne devrait se concevoir, à ses yeux, qu'à partir de cette doctrine de l'élection qui prend en compte l'être mais aussi l'existence de l'Homme comme du Christ⁷¹³. Mac Kelway rappelle dans ce sens que, pour Barth, ce n'est pas le premier humain qui détermine la nature humaine et sa destinée mais c'est le Christ qui définit, à partir de Dieu, l'Homme véritable comme celui qui était avant le commencement et qui doit venir⁷¹⁴. C'est ce qui lui permet d'affirmer que, pour Barth, « l'humanité de Jésus est également valable pour les femmes et pour les hommes et [qu'] elle les place tous les deux dans les mêmes possibilités et les mêmes obligations »⁷¹⁵. L'existence historique de Jésus-Christ, comme un mouvement d'aller-retour en Dieu trinitaire, éclaire, selon Mac Kelway, le lien entre l'existence naturelle de l'homme et de la femme et l'analogie trinitaire instituée lors de leur création. C'est la référence à la périchorèse trinitaire qui lui permet d'affirmer que « si l'*analogia relationis* est ce que Barth pense qu'elle est, il doit exister dans la relation de l'homme et de la femme la possibilité analogue d'une spécificité sexuelle qui peut être maintenue dans le contexte d'une mutualité et d'une réciprocité »⁷¹⁶. De même que les relations périchorétiques trinitaires non seulement restent, mais se révèlent elles-mêmes lorsque le Fils s'engage humainement dans l'histoire, l'homme et la femme sont eux aussi ce qu'ils sont lorsqu'ils s'engagent l'un envers l'autre dans des relations historiques de mutualité et de réciprocité ; « si, être humain, "mâle et femelle" dépend de la conservation d'une image relationnelle de la Trinité, alors la possibilité d'une individualité personnelle authentique dépend de notre être dans ce type de relation avec notre partenaire en co-humanité »⁷¹⁷. Mac Kelway met ainsi l'accent, au sein même de la définition anthropologique barthienne de l'humanité, sur la relation différenciée entre homme et femme qui se déploie à l'image des relations trinitaires comme un événement historique de mutualité et de réciprocité.

⁷¹³ Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 238.

⁷¹⁴ Mac Kelway évoque ici la fameuse exégèse du chapitre cinq de l'épître aux Romains que Barth propose au début de sa doctrine de la réconciliation. Il évoque en particulier cette distinction proposée par Barth entre Adam et le Christ avec l'affirmation originale que c'est le Christ qui précède Adam et non l'inverse. Ceci étant, cette réflexion de Mac Kelway ne fait à nos yeux que préciser celle que Barth inaugure dans sa doctrine de l'élection, comme nous l'avons développé précédemment. Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 239.

⁷¹⁵ [Trad. personnelle] « *The humanity of Jesus is equally available to women and men and places upon both the same possibilities and obligations.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 242.

⁷¹⁶ [Trad. personnelle] « *Therefore, if the analogia relationis is what Barth thinks it is, then there must exist in the relation of man and woman some analogous possibility of a sexual distinctiveness which can be maintained in the context of mutuality and reciprocity.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 240.

⁷¹⁷ [Trad. personnelle] « *If being human, "male and female" depends upon the maintenance of a relationality imaged in the Trinity, then the possibility of authentic personal individuality depends upon our being in that kind of relationship with our partners in co-humanity.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 241.

Pour lui, l'analogie trinitaire barthienne implique de reconnaître que de même que le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas définis abstraitement mais par leurs relations les uns avec les autres, aucun être humain, homme ou femme ne peut être défini en lui-même, de façon abstraite et isolée. De même que Jésus-Christ se révèle dans sa relation avec le Père dans l'Esprit, « il n'y a pas d'homme et de femme réels sans une interpénétration de l'identité personnelle de l'un avec celle de l'autre »⁷¹⁸. Ainsi appréhendée, cette analogie barthienne confirme pour Mac Kelway que la nature humaine de l'homme et de la femme comme co-humaine ne peut pas être comprise selon une image statique des relations trinitaires, ni même comme une marche où chacun garderait sa place. En reprenant à son compte une image de Flemming Rutledge, il propose plutôt de la penser comme une danse où « le grand pas de deux » de l'homme et de la femme est rendu possible par « le pas de Dieu » qui les précède⁷¹⁹.

Cette référence dynamique à la co-humanité de l'homme et de la femme comme un « grand pas de deux » exprime bien, à nos yeux, ce que Barth cherche à définir comme une histoire à partir de l'*analogia relationis* trinitaire comme œuvre du Père et du Fils dans l'Esprit. C'est ce que nous chercherons à préciser concrètement dans la dernière étape de ce chapitre. Mais auparavant, il nous semble essentiel de revenir sur ce « pas de Dieu » qui non seulement les précède mais les accompagne, en approfondissant, dans cette perspective historique, la co-humanité de Jésus révélée dans sa relation concrète avec son semblable. Dans son article, Alexander Mac Kelway reste centré sur l'humanité du Christ seul et il nous semble qu'il passe à côté de cet aspect, décisif chez Barth, de la co-humanité de Jésus lui-même, révélée dans son lien existentiel avec et pour sa communauté. Or, comme l'a en particulier montré le passage de l'épître aux Éphésiens, ce qui est premier dans l'analogie avec la co-humanité de l'homme et de la femme, c'est la relation concrète entre Jésus et sa communauté. L'extrait choisi ci-dessus, comme le précédent, invite à reconnaître que sans cette reconnaissance de Jésus-Christ comme Parole de Dieu, l'humain, homme et femme, ne peut accueillir le fait que Dieu vient concrètement à lui. Or c'est l'Esprit saint qui permet de comprendre

⁷¹⁸ [Trad. personnelle] « *There can be no real male or female in which the personal identity of the one does not "interpenetrate" that of the other.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 241.

⁷¹⁹ « *The positioning of a male and female humanity made in that image cannot, therefore, be static, or even seen as a march with each "keeping his place", but is more like a dance, the grand pas de deux of the classical dance duet. [...] Of course, it is only by a prior pas de Dieu that the human pas de deux is possible.* » Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 242. Mac Kelway se réfère ici à l'article de Flemming Rutledge. « *In the grand pas de deux of the ballet, something like the rapture described in the Song of Songs, something of the order and mutual submission of the fifth chapter of Ephesians, come to momentary life on the stage. Such a moment is the emotional pinnacle of the art of ballet. The movement performed by the dancers, together with the music, point toward the consummate reciprocal harmony of man and woman that God intended when "male and female he created them". [...] As Karl Barth wrote "to live humanly means never to escape the astonishment of one's own sex at the other".* » Flemming RUTLEDGE, « An analogue of Man and Woman in memory of George Balanchine », *Anglican Theological Review*, 65/4, 1983, p. 426.

que Dieu vient ainsi en Jésus-Christ, sauver l'Homme, « sur lequel il a déjà mis sa marque en le créant »⁷²⁰. C'est dans cette perspective que, comme précédemment au sujet des faits et gestes de Dieu créateur, l'analogie, à nouveau convoquée par Barth, invite tout homme et toute femme à commencer par contempler les faits et gestes du Christ pour sa communauté, et donc pour chacun d'eux à travers elle, tels qu'ils sont en particulier récapitulés par l'épître aux Éphésiens⁷²¹. Dans cette contemplation se révèle le mouvement relationnel selon lequel Jésus va librement vers sa communauté en se livrant pour elle, afin que chacun de ses membres puisse revenir librement vers Dieu. Ainsi se précise cette « alliance authentique et stable » entre Dieu et l'Homme, qui est analogue à l'alliance en Dieu trinitaire et qui définit aussi anthropologiquement la nature humaine comme co-humaine dans son être mais aussi dans son devenir historique⁷²². Ainsi, la relation de confrontation et de communion « entre deux sujets irréductiblement différents » constitue « l'unique point de comparaison »⁷²³. Parce qu'elle se révèle parfaitement accomplie dans l'existence du Christ, Barth peut affirmer que lorsque « Dieu s'ouvre à l'Homme, s'ouvre en même temps le mystère de son humanité véritable, le sens et le fait qu'il est Homme avec son co-humain, homme avec la femme »⁷²⁴. À la suite du Christ, chaque être humain doit reconnaître qu'il porte la marque de l'alliance authentique, en particulier dans sa co-humanité avec l'humain de l'autre sexe, et que son existence se définit ainsi comme une parabole de cette alliance. Mais il doit aussi confirmer dans son histoire concrète de relations « que Dieu le vise et le cherche réellement » en l'appelant, par grâce, à entrer dans son alliance fondée dans la réalité même de Dieu trinitaire⁷²⁵. Ni l'homme ni la femme, ne peuvent seuls répéter l'œuvre « unique et sans pareille » du Christ, mais ils ne perdent jamais le fait qu'ils sont en vis-à-vis et coexistent par nature. C'est par conséquent dans l'espérance fondée sur cette coexistence que chacun doit compter sur « l'être et le faire de Dieu qui, dans cette relation précisément, est son prototype et son modèle »⁷²⁶. Ainsi

⁷²⁰ KD III/2, § 45, p. 388= D III/2*, p. 348.

⁷²¹ « Car le Christ a aimé l'Église (la communauté) -et c'est ainsi qu'il en est devenu le Créateur, le Seigneur et le Sauveur. Il s'est livré pour elle (v 25). Et c'est par ce sacrifice qu'il en a fait son Église, sans qu'elle n'y soit pour rien. Il l'a sanctifiée et purifiée, par le baptême et la Parole. Il l'a revêtue de sa gloire pour la faire paraître devant lui comme son vis-à-vis, sans tâche, ni ride, ni rien de semblable. C'est ainsi qu'il l'a fait sienne (v.26-27) et qu'elle ne peut elle-même que lui rendre grâces pour tout ses bienfaits. Tel est l'amour dont le Christ a aimé et aime son Église. C'est dans cette majesté et dans cet abaissement, exemplaires, qu'il affronte les hommes et les femmes dans la communauté. » KD III/2, § 45, p. 379-380= D III/2, p. 340.

⁷²² KD III/2, § 45, p. 386= D III/2, p. 346.

⁷²³ KD III/2, § 45, p. 386= D III/2, p. 346.

⁷²⁴ « *Denn indem Gott sich ihm erschließt, erschließt sich ihm zugleich das Geheimnis seiner eigenen menschlichen Wirklichkeit, der Sinn der Tatsache, dass er der Mensch mit dem Mitmenschen ist, der Mann mit der Frau.* » KD III/2, § 45, p. 388= D III/2*, p. 347-348.

⁷²⁵ KD III/2, § 45, p. 388= D III/2*, p. 348.

⁷²⁶ « *Was der Mensch unverlierbar ist, indem er der Mensch mit dem Mitmenschen ist, das ist er in der Hoffnung auf das Sein und Tun dessen, der eben in diesem Verhältnis sein Urbild ist.* » KD III/2, § 45, p. 391= D III/2*, p. 350.

l'humanité se révèle, en tant qu'homme et femme, non seulement comme parabole mais aussi comme « espérance [*Hoffnung*] » et c'est dans ce sens qu'il faut, pour Barth, que « se produise l'événement d'Éphésiens cinq, où la relation de l'homme et de la femme devient claire, parce qu'elle se trouve placée sous la lumière de la relation du Christ et de sa communauté »⁷²⁷.

3.3.2.2 *Éphésiens 5, un événement historique en devenir.*

Avant de préciser dans ce sens la co-humanité de l'homme et de la femme sous son angle dynamique, il nous semble légitime, même si Barth ne le fait pas explicitement, d'appliquer, dans ce contexte, son choix d'une anthropologie théologique résolument christologique. Cela permet de préciser pourquoi et comment la relation de l'homme et de la femme ne devient claire que lorsque se produit l'événement d'Éphésiens cinq. Nous l'avons vu, pour Barth, l'être humain pécheur ne peut, par lui-même, définir son humanité telle qu'elle est créée par Dieu et de ce fait il n'est pas non plus humainement en mesure de définir la dualité de sa nature en tant qu'homme et femme. Comme les « tentatives humaines d'auto-connaissance » de l'humain par lui-même, celles sur l'homme et sur la femme doivent elles-aussi, être considérées, à la suite de Barth, comme des spéculations abstraites qui ne décrivent qu'un homme « fantôme » et une femme « fantôme ». Ces définitions humaines se fondent sur ce qui est accessible à la raison et à l'expérience humaine ; elles décrivent des « phénomènes » qui sont relatifs, ambigus et provisoires. C'est dès lors pour éviter d'ériger en absolu ces définitions sur l'homme et la femme que l'auteur de la *Dogmatique* invite à reconnaître leur faillibilité par une confrontation à la réalité historique de Jésus-Christ et de sa communauté comme un événement relationnel. Comme le soulignait de façon générale Wolf Krötke, cette confrontation implique d'accepter, pour un temps, de faire abstraction des définitions anthropologiques, philosophiques et scientifiques, construites au préalable au sujet de l'homme et de la femme⁷²⁸. Seule cette suspension initiale, permet de se mettre véritablement à l'écoute de la Parole de Dieu et, à travers elle, de rencontrer Jésus comme « l'Homme [*Mensch*] pour son co-humain [*Mitmensch*] ». Telle est, pour Barth, la condition pour découvrir la nouveauté inouïe de cette définition christologique, de l'humanité comme co-humanité et à travers elle, de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Cette attitude qui, pour un temps, suspend tout recours aux connaissances préalables, permet de rencontrer Jésus comme celui qui est à la fois semblable et différent et c'est ce qui permet à l'homme et à la femme de se rencontrer aussi comme semblable et différent. C'est dans ce sens que se déploie la co-humanité révélée en Jésus-Christ comme une rencontre concrète

⁷²⁷ « Es bedarf also dessen, was Eph. 5 geschieht: dass das Verhältnis von Mann und Frau im Lichte des Verhältnisses von Christus und seiner Gemeinde hell werde. » KD III/2, § 45, p. 389= D III/2*, p. 348.

⁷²⁸ Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 162-163.

de confrontation et de communion. Telle est, à nos yeux, l'attitude humaine qui permet, pour Barth, de recevoir, par grâce, du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens, la véritable définition de la nature de l'humanité en vis-à-vis. Dans ce contexte, il peut paraître surprenant, à la lumière des débats contemporains, que Barth ne prenne en compte que l'humanité générale du Christ, mais de fait la question de la différence des sexes ne se posait pas avec la même insistance au début du XX^e siècle. Malgré son souci de mettre en valeur l'existence historique de l'Homme Jésus, il ne s'attache pas à son être et à son existence en tant qu'homme de sexe masculin et de ce fait, il ne met pas en valeur la relation singulière de Jésus avec les femmes. Cela s'explique en partie par le contexte culturel mais aussi par le fait que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, il s'agit pour chaque être humain, homme ou femme, de rencontrer non pas Jésus isolé, mais Jésus dans son être et dans son existence historique par et pour sa communauté. Cette rencontre implique de se confronter, non pas à une humanité masculine, isolée et figée, mais à l'être humain comme un être dans la rencontre et ainsi de prendre surtout en compte la relation différenciée qui se joue dans la relation entre Jésus et les siens. C'est cette relation différenciée où s'articulent confrontation et communion que révèle l'épître aux Éphésiens.

Dans l'événement de cette rencontre du Christ et de sa communauté ainsi définie, la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis se révèle donc concrètement, pour Barth, comme la forme première de toute co-humanité définie comme une rencontre entre un « je » et un « tu ». Comme le souligne Gary Deddo dans sa thèse consacrée à « la théologie des relations de Karl Barth », l'auteur de la *Dogmatique* propose une véritable « Christo-logique et ainsi une théo-logique trinitaire » de l'être existant en relation⁷²⁹. Cette « grammaire » des relations se conjugue dans une rencontre concrète entre un « je » et un « tu », entre Dieu et l'humain et entre l'homme et la femme, et c'est à partir de là qu'elle se déploie ensuite pour tous les autres secteurs de co-humanité comme entre enfants et parents et plus généralement entre les proches et les lointains⁷³⁰. L'analogie avec la relation du Christ et de sa communauté qui elle-même correspond aux relations trinitaires entre le Père et le Fils dans l'Esprit, nous conduit à appliquer ce que nous avons évoqué au sujet de l'humanité comme co-humanité en général, à cette dualité humaine⁷³¹. À la suite de Barth, nous proposons, avec Garry Deddo, de présenter cette forme fondamentale de l'humanité

⁷²⁹ « He is offering an alternative "rationality" of being-in-living-relationship on the basis of his Christo-logic and trinitarian theo-logic and allows this to define the parameters of the "rationality" of personal relations. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 95.

⁷³⁰ Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 112. Nous reviendrons dans la partie éthique sur l'articulation entre ces différentes sphères relationnelles.

⁷³¹ Cette réflexion s'appuie en particulier sur l'explication de la coexistence avec l'autre Homme [*für anderen Mensch*], le co-humain [*Mitmensch*] proposée de façon générale par Barth au sein du deuxième point du paragraphe quarante-cinq. KD III/2, § 45, p. 292-299= D III/2*, p. 265-270.

selon trois aspects différents de la relation « je-tu », en général et de la déployer ensuite pour la relation singulière entre homme et femme⁷³². Dans ce contexte, il convient de remarquer qu'en écho à la notion de genre humain et en lien avec les questions contemporaines, Deddo choisit de parler, non pas d'une dualité des sexes, mâle-femelle, mais d'une dualité de genres, homme-femme, et il précise que c'est cette « communion de genres » qui pour Barth sous-tend « la distinction et l'unité de toutes les personnes »⁷³³. Comme nous, Deddo met en valeur le fait que Barth aborde la co-humanité de l'homme et de la femme, dans le sens de l'identité sexuée comme un fondement de tout être humain au sens large et non pas uniquement en lien avec la sexualité et le mariage⁷³⁴. Il souligne alors que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette dualité de genres n'est ni psychologique, ni physiologique, ni sociologique puisqu'elle ne se définit que comme une « dynamique unique d'altérité », une « polarité » qui présente « de grands dangers et des tensions mais aussi de l'intérêt et de l'énergie »⁷³⁵. C'est par conséquent pour préciser cette dynamique qu'il nous semble précieux de relier les trois aspects de la « grammaire relationnelle » proposés par Gary Deddo, avec ce qui est en jeu dans toutes les relations différenciées entre homme et femme⁷³⁶.

Le premier aspect de cette relation est signifié par les assertions « je suis » et « tu es » ; il souligne la nécessité au cœur de cette rencontre, d'une identification mais aussi d'une différenciation⁷³⁷. Parce que l'humain peut se définir comme un « je suis » en vis-à-vis avec l'Homme Jésus son co-humain, l'homme et la femme sont d'abord définis par ce « je suis » homme ou « je suis » femme, vis-à-vis de Dieu en Jésus-Christ pour ensuite se situer l'un en face de l'autre comme des sujets semblables et différents. Loin de signifier une auto-suffisance de l'homme seul

⁷³² Nous proposons ici une synthèse de deux passages de la réflexion de cet auteur sur l'*analogia relationis* barthienne. Le premier concerne ces trois aspects de la relation je-tu comme co-humanité en général et le second précise ce qu'il en est de cette co-humanité dans le cadre de la dualité de l'homme et de la femme. Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 100-103 et p. 111-130.

⁷³³ [Trad. personnelle] « For Barth, the distinction and unity of all persons which underlies all fellowship is gender. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 111.

⁷³⁴ « Barth's deepest concern is gender not sexuality per se. His main concern is not even marriage per se. Gender may and must be distinguished from the physiological aspect of sexuality and sexual relations as that which ontologically grounds it. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 113.

⁷³⁵ [Trad. personnelle] « Barth here is speaking of the unique dynamics of otherness, of polarity, in the relations between genders which pose great dangers and tensions but also interest and energy. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 113.

⁷³⁶ Dans son article en hommage à George Balanchine, Flemming Rutledge évoque dans ce sens « l'art d'être partenaire [the art of partnering] » révélé par les danseurs dans le « grand pas de deux ». Ce parallèle est précieux car il révèle aussi l'implication corporelle des deux partenaires qui est en jeu dans cette « grammaire relationnelle ». Flemming RUTLEDGE, « An analogue of Man and Woman in memory of George Balanchine », *Anglican Theological Review*, 65/4, 1983, p. 427.

⁷³⁷ [Trad. personnelle] « "I am and Thou art": Identification yet Differentiation. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, p. 100.

ou de la femme seule, ce « je suis » permet le « tu es » qui reconnaît librement l'autre sexe comme le co-humain avec lequel il est en vis-à-vis. Le second aspect précise alors cette dialectique entre identification et différenciation, en décrivant « "je" et "tu" en relation » comme une « correspondance ordonnée de l'un avec l'autre »⁷³⁸. Deddo permet de préciser que cette référence, si récurrente chez Barth, à un ordre relationnel ne doit pas être comprise comme une hiérarchie de l'un par rapport à l'autre. En écho à nos yeux, avec l'idée de suspension des connaissances préalables, évoquée précédemment, cet ordre relationnel révèle, pour lui, la nécessité de résister à la tentation de se projeter soi-même dans l'autre et donc la nécessité de respecter l'altérité qui est en jeu dans toute rencontre humaine. Ainsi compris, cet ordre se présente non pas comme un état de fait mais comme un acte qui invite à ordonner sa manière d'être en relation avec l'autre sexe en le considérant non pas en fonction de soi mais en fonction de lui. Comme le soulignait aussi Mac Kelway, c'est dans cet événement relationnel que se dévoile l'humanité véritable de l'un et de l'autre, de l'homme et de la femme dans leur ressemblance et dans leur différence. Fondée sur la relation ordonnée entre Dieu et l'Homme, cette approche invite à comprendre la différenciation, et en premier lieu celle entre homme et femme, comme « ordonnée » à la communion dans le sens de l'exhortation à la subordination réciproque soulignée par Barth à partir de l'épître aux Éphésiens. Ainsi défini, ce deuxième aspect, rejoint et précise à nos yeux la proposition de Lisa Stephenson, évoquée dans le cadre des récits de création ; il s'agit en effet de comprendre la différence entre homme et femme non pas comme une prééminence de l'homme seul, mais comme une prééminence de l'autre. Pour Garry Deddo, c'est ainsi que se révèle « la nécessité intrinsèque de la dualité pour la communion »⁷³⁹. Au lieu d'être une menace, la différenciation en jeu dans le vis-à-vis homme-femme se présente comme une bénédiction en permettant à chacun de devenir aussi ce qu'il est en s'ordonnant vers l'autre dans la relation⁷⁴⁰. C'est précisément ce que présente le troisième aspect de cette grammaire relationnelle en révélant que l'humanité de l'Homme ne s'achève que dans la rencontre. « "Je" suis parce que "tu" es » implique ainsi qu'hommes et femmes deviennent ce qu'ils sont en se reflétant mais aussi en se confrontant les uns aux autres⁷⁴¹. Pour Deddo, cet événement au sein duquel chacun éprouve non seulement la ressemblance mais aussi la différence, se déploie « dans une des sections les plus lumineuses de l'anthropologie barthienne » autour des quatre

⁷³⁸ [Trad. personnelle] « *"I and Thou in Relation": an Ordered Correspondence of One with the Other.* » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 101.

⁷³⁹ [Trad. personnelle] « *The Intrinsic Necessity of the Duality for fellowship.* » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 115.

⁷⁴⁰ Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 115.

⁷⁴¹ « *Finally, this all means, at the deepest level, that the humanity exists as each recognizes that "I am as Thou art: " Humanity I the unfolding of a history of interaction between persons who reflect and confront one another.* » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 101.

constantes de l'humanité comme être dans la rencontre. La co-humanité de l'homme et de la femme, comme celle entre l'humain et son semblable, implique de se regarder dans les yeux, ce qui signifie qu'il y a réciprocité, objectivité et ouverture à l'autre « sans déception, sans idéalisation, sans dérogation »⁷⁴². Elle met aussi en jeu des paroles, une écoute et une assistance mutuelle qui impliquent pour chacun de reconnaître ses propres limites. Enfin la quatrième constante, illustrée, pour Barth, par la dynamique de l'éros mise en valeur par la Grèce antique, rappelle que cette co-humanité vécue, en paroles et en actes, implique liberté et joie puisqu'en elle s'actualise la propre humanité de chaque être humain⁷⁴³. Dans ces quatre constantes qui définissent anthropologiquement la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis, il est précieux de souligner aussi la dimension corporelle impliquée et ce, même si elle se situe toujours, pour Barth, dans le contexte de la définition anthropologique de l'humanité comme co-humanité. Il s'agit dans cette rencontre de considérer la place du corps sexué sans pour autant d'emblée se centrer sur la question de la sexualité. C'est ainsi que ces constantes définissent la nature relationnelle de tout homme et de toute femme en général en se présentant comme les fondements des questions éthiques en jeu dans ces relations. Dans ce sens, Deddo souligne que, dans la *Dogmatique*, la dualité de genre se présente, non pas comme limitée à la sphère sexuelle, mais comme le « motif souterrain » de toutes les autres relations humaines en révélant concrètement « la dynamique de toute communion » entre l'humain et son co-humain⁷⁴⁴. C'est à travers cette existence « dans une polarité essentielle, pour le bien de la communion humaine » que se révèle sens théologique de l'être et de l'existence de l'homme et de la femme⁷⁴⁵. À partir de là, Gary Deddo déploie alors en particulier la relation différenciée entre parents et enfants qui est l'objet de sa thèse.

Pour conclure cette partie anthropologique, il est intéressant d'évoquer déjà, sous cet angle anthropologique, le lien entre cette co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis et la co-humanité en général révélée en Jésus-Christ. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, si la Parole de Dieu établit la relation entre homme et femme comme la première des relations différenciées, ce n'est pas pour exclure toutes les autres relations différenciées entre humains, mais au contraire pour les mettre en valeur à partir de la « grammaire relationnelle » qu'elle implique. Dans la nouvelle alliance, l'*analogia relationis* instituée lors de la création de l'homme et la femme s'accomplit en

⁷⁴² « When we see eye to eye [...] there is a kind of objectivity, an "openness" to the others to know them and be known by them without deception, without idealization or derogation. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 104.

⁷⁴³ Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 105.

⁷⁴⁴ Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 115.

⁷⁴⁵ [Trad. personnelle] « We exist in this essential polarity for the sake of human communion. » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, Tome 1, p. 115.

Jésus-Christ qui par son être et par son existence se révèle comme le co-humain [*Mitmensch*] de tout être humain, qu'il soit homme ou femme, juif ou païen, croyant ou non. L'anthropologie christologique barthienne met ainsi l'accent sur le vis-à-vis en général de tout être humain avec son co-humain. C'est bien l'humanité et son élection au sens large qu'elle vise en décrivant, à la lumière de la relation entre Jésus et les siens, la co-humanité de l'homme et de la femme comme parabole et espérance ; c'est en illustrant cette co-humanité à partir de l'éros que Barth précise cette dynamique de co-humanité de tout Homme avec son semblable. Les premiers chapitres de la Genèse présentent la relation différenciée impliquée par la création de la dualité homme-femme comme centrale et d'une certaine manière comme exclusive en lien avec la relation différenciée entre le Créateur et la créature. Cette exclusivité relationnelle se confirme au fil de l'histoire de l'alliance jusqu'à l'accomplissement de l'analogie dans la relation entre Jésus et les siens. Cependant, si les conséquences anthropologiques de l'humanité du Fils de Dieu se manifestent au sein même de cette relation différenciée entre homme et femme, c'est surtout, pour Barth, afin de confirmer que la co-humanité de Jésus-Christ concerne tout être humain et donc toute relation humaine. Telle est, pour Barth, la signification décisive de l'approche christologique de la relation différenciée entre homme et femme. C'est cette inclusivité qu'il cherche à manifester en faisant référence à la dynamique de l'éros. Dans un article consacré à l'articulation entre « éros et agapè dans la *Dogmatique* de Karl Barth », David Clough souligne qu'en donnant « une description détaillée et nuancée de la forme grecque de l' éros », Barth « célèbre cet élément d'être ensemble avec plaisir, comme un aperçu important de la nature humaine »⁷⁴⁶. Compris comme « un phénomène humain qui remonte aux débuts de l'histoire », bien distinct de l'agapè qui est un fruit de la grâce, l'éros participe ainsi à la définition de la nature humaine en général en tant que désir et « amour de soi [*self-love*] »⁷⁴⁷. Au-delà d'une difficulté générale liée à une pluralité de sens de

⁷⁴⁶ « In this section [KD III/2, § 45, p. 329-344= D III/2*, p. 296-307], Barth sets out a detailed and nuanced description of the Greek form of eros and celebrates this element of gladly being together as an important insight into human nature. » L'auteur de cet article repère cinq sens distincts de l'éros au fil de la *Dogmatique*. Le premier sens se déploie dans le contexte de la naissance virginale de Jésus et Clough le définit comme « une vaste fécondité humaine ne se limitant pas au sexe, et portant une évaluation positive en tant que véritable activité humaine ». [KD I/2, § 15, p. 218-211= D I/2*, p. 177-180]. Le second sens présente l'éros comme « un désir purement sexuel ». [KD III/1, § 41, p. 357-361= D III/1, p. 336-341]. Le troisième sens est celui de l'éros grec sur lequel nous nous arrêtons ici. Le quatrième sens se déploie dans le cadre de l'éthique barthienne de l'homme et de la femme, libres dans la communauté. En évoquant un « éros sanctifié entre homme et femme », David Clough souligne que pour Barth toute rencontre réelle entre homme et femme est toujours de quelque manière plus ou moins « érotique ». [KD III/4, § 54, p. 138-141 et p. 226= D III/4, p. 129-131 et 208]. Enfin le cinquième sens de l'eros apparaît dans la partie éthique de la doctrine de la réconciliation. Dans le cadre de la réflexion de Barth sur l'amour chrétien, Clough met l'accent sur le sens de l'éros comme amour naturel de soi. [KD IV/2, § 68, p. 832-839= D IV/2, p. 135-143. David CLOUGH, « Eros and Agape in Karl's Barth Church Dogmatics », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 2, Number 2, July 2000, p.190-194.

⁷⁴⁷ [Trad. personnelle] « It is a human phenomenon reaching back to the beginning of history ». David CLOUGH, « Eros and Agape », p.194.

l'éros au fil de la *Dogmatique*, cet aspect positif du désir naturel, mis en valeur par Barth dans ce contexte anthropologique précis, permet de comprendre l'humanité comme une « heureuse co-humanité [*the glad fellow-humanity*] ». C'est cette relation même que la grâce de Dieu vient sanctifier et libérer dans l'événement éthique⁷⁴⁸. Cependant cette référence à l'éros met aussi tout particulièrement en évidence la situation historique paradoxale dans laquelle se trouve l'humanité en tant « qu'être dans la rencontre ». L'humanité comme co-humanité révélée en Jésus-Christ implique un mouvement centré sur soi et un mouvement de don de soi ; mais à cause du péché ces deux mouvements se présentent en l'Homme comme contradictoires et humainement impossibles à concilier. David Clough montre ainsi que c'est à partir de là que Barth décrit « la chute » de l'Homme « *simul justus simul peccator* », comme le résultat de cette double détermination⁷⁴⁹. Dans le troisième chapitre de la Genèse, l'impossible coexistence de ces deux déterminations se manifeste tout particulièrement dans la relation différenciée entre homme et femme mais, comme le confirme l'histoire de l'alliance qui lui fait suite, cette impossibilité caractérise bien tout être humain et toutes relations humaines. Cette tension entre le « pour soi » et le pour « l'autre », révélée par l'Écriture et parfaitement illustrée, pour Barth, par l'approche théologique de l'éros dans l'histoire humaine nous introduit dans les enjeux de la conversion de l'Homme à la suite du Christ réconciliateur. C'est à partir d'elle que se déploie l'éthique théologique, comme œuvre de l'Esprit rédempteur. Seul l'Esprit peut accomplir la promesse de sanctification et de libération de l'Homme au sein même de ses faits et gestes créaturels et donc en particulier au sein même de sa relation différenciée avec l'autre sexe.

David Clough montre alors que cette articulation christologique barthienne entre la co-humanité singulière entre homme et femme et la co-humanité de tout être humain avec son co-humain permet d'éclairer la vocation de l'Église. En écho à notre réflexion précédente sur la nature objective de la communauté élue et réunie en Jésus-Christ, David Clough précise le « statut spécial de l'Église en relation avec le reste du monde »⁷⁵⁰. Dans cette perspective, il se demande qui est le prochain du disciple du Christ, c'est-à-dire qui est ce co-humain [*Mitmensch*] qui participe à la définition même de son humanité ; il montre alors que l'« ambiguïté sur l'identité du prochain chrétien [*Christian's neighbour*] » qui traverse les débats contemporains se trouve déjà au sein de

⁷⁴⁸ David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 194.

⁷⁴⁹ [Trad. personnelle] « *Barth describes this "falling out"[...] as resulting from the individual being under a twofold determination, 'simul (totus) iustus, simul (totus) peccator'. Barth stresses the impossibility of any sort of coexistence between these two determinations: 'In the twofold determination of the man engaged in conversion we have to do with two total men who cannot be united but are necessarily in extreme contradiction. We are confronted with mutually exclusive determinations. The situation is untenable.* ». David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 196.

⁷⁵⁰ David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 199.

la *Dogmatique*⁷⁵¹. Il est possible de définir le prochain comme celui à côté de qui « je » vis, avec qui « je » prends plaisir « dans un don mutuel et dans une vie de communion » comme le révèle le récit de la dernière Cène. Mais il est aussi légitime, comme dans le sens de la parabole du bon samaritain, de définir le prochain de façon très large et universelle comme « l'étranger anonyme » qui est dans le besoin. À partir de ces deux définitions, David Clough montre que l'auteur de la *Dogmatique* apporte « une contribution provocante et précieuse dans ce débat, car il occupe un étrange terrain d'entente entre ces deux camps opposés »⁷⁵². D'un côté, Clough remarque que, pour Barth, « les relations spéciales sont l'essence de l'amour chrétien [car...] nous ne pouvons aimer que ceux qui se tiennent dans une sorte de proximité avec nous »⁷⁵³. C'est dans ce sens que, dans sa doctrine de la création, Barth aborde les relations entre homme et femme, dans le cadre du mariage et de la famille, mais aussi dans le cadre de la vie sociale au sens large. Mais de l'autre côté, David Clough souligne qu'en définissant le Christ comme « l'Homme pour l'Homme », l'auteur de la *Dogmatique* « met aussi en valeur le fait que ces relations spéciales doivent être extensibles à toutes les personnes, en direction de l'amour pour tous »⁷⁵⁴. Wolf Krötke, montre ainsi que, pour Barth, c'est bien toutes les relations humaines qui se déploient comme un « partenariat », où l'un et l'autre sont des « compagnon, des associés, des camarades, des amis et des aides [*helpmates*] »⁷⁵⁵. C'est dans cette perspective que Barth présente le second récit de création et le cantique des cantiques comme deux grandes chartes de l'humanité ; il établit concrètement, selon Krötke, une sorte de « *Magna Carta* de l'humanité fondée sur la foi chrétienne » au sein de laquelle « les droits humain et la dignité humaine ne sont pas une

⁷⁵¹ Pour l'ensemble de cet article et en particulier sur ce point précis, David Clough s'appuie en particulier sur les travaux de Gene Outka qui, dans une partie de son ouvrage, analyse l'approche barthienne d'*éros* et *agapè* dans l'ensemble de la *Dogmatique*. « Outka identifies a different ambiguity regarding Barth's treatment of agape in IV/2, and suggests that the most probable reading is that Barth has attached two meanings to the same word: a love for the neighbour independent of his attractiveness, and a particular mutuality within the Christian community. » Gene OUTKA, *Agape: An Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1972, p.213-214. David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 199.

⁷⁵² [Trad. personnelle] « Barth's discussion of eros and agape is a provocative and valuable contribution to this debate, because he occupies a strange middle ground between the opposing camp. » Pour certains comme Outka, c'est l'approche universelle déployée par la parabole du bon samaritain qui est la référence alors que pour d'autres c'est la dernière cène qui fait autorité pour révéler l'amour de l'autre. David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 201.

⁷⁵³ [Trad. personnelle] « That special relationships are the essence of Christian love. [...] Barth's insight that we can only love those who stand in some kind of proximity to us. » David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 201.

⁷⁵⁴ [Trad. personnelle] « [Barth] emphasizes that these special relationships must be extensible to all persons in direction on the love for all. » David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 201.

⁷⁵⁵ [trad. personnelle] « The existence of human beings [...] is understood as a summons to understand all human relations as relations based on partnership. Such relations are not those in which one lords it over the other, but rather those in which people ought to be for one another "companions, associates, comrades, fellows and helpmates". » Wolf Krötke cite ici la *Dogmatique* : KD III/2, § 45, p. 348= D III/2*, p. 312. Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 168-169.

chimère »⁷⁵⁶. Cette perspective dynamique, qui fonde en Jésus-Christ l'éthique de toutes les relations humaines différenciées, articule ainsi à la fois exclusivité et inclusivité. L'amour universel, l'amour pour tous comme but ultime en écho à l'élection universelle de tout Homme, s'inaugure, pour Barth, dans un amour concret pour celui qui, dès l'origine, est proche. En effet, comme l'amour du Christ pour les siens, cette relation implique l'être et de l'existence corporelle de chacun dans une histoire concrète. C'est ainsi que le centre des « relations spéciales » se situe ultimement dans la relation « qui existe entre les membres de l'Église » comme corps du Christ⁷⁵⁷. Mais cette exclusivité relationnelle doit aussi se déployer concrètement, de proche en proche afin d'inclure tous les Hommes. En lien avec sa doctrine de l'élection, Barth reconnaît en Jésus-Christ l'enjeu de la singularité de « nos relations spéciales », entre homme et femme comme dans l'Église, tout en invitant à dépasser ces relations exclusives, puisque tout être humain doit être reconnu comme un co-humain. Cette approche permet à l'auteur de la *Dogmatique* de contribuer à une articulation ajustée entre les deux compréhensions actuelles du prochain en mettant en valeur la singularité des relations entre homme et femme, comme celles entre membres de l'Église mais en refusant aussi toute distinction rigide entre « nos "proches prochains" et nos "lointains prochains" »⁷⁵⁸. C'est dans le sens de cette exclusivité inclusive de la co-humanité révélée en Jésus-Christ que doit donc être appréhendée la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis comme forme première et exemplaire de toute co-humanité. C'est ce qui légitime pour Barth, l'éthique de l'homme et de la femme libres dans la communauté, comme œuvre de l'Esprit, en vue d'une obéissance authentique au commandement de Dieu créateur.

3.4 Bilan : la relation entre homme et femme, un « grand mystère » révélé par le Fils réconciliateur.

Cette attention à l'événement christologique dans une perspective anthropologique a permis de confirmer l'accomplissement, dans la co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] révélée en « Jésus-Christ et sa communauté [*Jesus und seine Gemeinde*] », de l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis [*Gegenüber*]. Pour définir la nature humaine, l'auteur de la *Dogmatique* choisit de contempler Jésus comme le seul Homme véritable au lieu de se tourner d'emblée vers les anthropologies philosophiques et scientifiques. Pour lui,

⁷⁵⁶ [Trad. personnelle] « *These remarks are thus something like a Magna Carta of the humanity grounded in Christian faith. [...] Hence Human rights and human dignity are not chimera.* » Wolf KRÖTKE, « The humanity », p. 166.

⁷⁵⁷ [Trad. personnelle] « *the central special relationship for Barth is that between members of the church.* » David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 201.

⁷⁵⁸ David CLOUGH, « Eros and Agape », p. 201.

seule cette confrontation avec l'être et l'existence historique de Jésus-Christ, tels qu'ils se donnent dans l'Écriture, permet à l'être humain pécheur de se reconnaître comme le vis-à-vis de Dieu et de son « co-humain [*Mitmensch*] ». Toute l'anthropologie théologique de Barth se fonde sur ce mouvement historique révélé en Jésus-Christ qui définit l'Homme comme venant de Dieu et retournant vers Dieu et qui fonde la définition de l'humanité comme co-humanité. C'est par analogie avec la relation entre le Père et le Fils dans l'Esprit, et avec la relation entre Dieu et l'Homme, que l'humain véritable se révèle en Jésus comme « un être dans la rencontre [*ein Sein in der Begegnung*] ». Pour Barth, cette co-humanité se manifeste dans le fait que Jésus-Christ est et existe pour tous ceux qui sont « avec lui, près de lui, autour de lui, dans un voisinage proche ou lointain, ses disciples, le peuple, ses ennemis et même tous ceux, innombrables, qui n'ont jamais entendu son nom »⁷⁵⁹. Cette co-humanité articule ainsi confrontation et communion et révèle que la liberté de l'Homme, comme celle de Dieu, se définit comme la liberté d'aimer. Cette définition inaugure la question éthique de l'amour pour le prochain, mais dans le cadre de ce chapitre anthropologique, elle permet surtout à l'auteur de la *Dogmatique* d'établir, à partir de la réalité de l'humanité de Jésus-Christ et de sa communauté, une définition de la nature humaine comme co-humaine. Cette définition valable pour tout Homme, croyant ou non, conduit Barth à refuser les anthropologies qui définissent « l'humanité sans co-humanité » comme celles de Descartes ou de Nietzsche.

C'est afin de préciser cette définition, universelle et inclusive, de l'humain comme co-humain, que Barth choisit de la relier au fait que l'humain est créé comme homme et femme en vis-à-vis. Il introduit ce choix en illustrant la liberté d'aimer qui définit la co-humanité, à partir de l'élan vers l'autre mis en valeur par l'éros de la Grèce antique, mais il le développe surtout à partir de la Parole de Dieu. Dans l'Écriture, l'histoire de l'alliance se déploie dans une articulation entre l'histoire singulière de la communauté élue et l'histoire universelle d'hommes et de femmes en vis-à-vis. C'est à partir de là que les auteurs de l'Ancien Testament dénoncent l'infidélité du peuple en décrivant la perversion manifeste de la coexistence entre les sexes à cause du péché de l'Homme ; mais c'est aussi ce qui leur permet, en particulier, dans le Cantique des Cantiques de rappeler la fidélité de Dieu dans cette œuvre de création. Bien qu'isolé au sein de la tradition vétérotestamentaire, cet authentique chant d'amour met en valeur la rencontre entre l'homme et la femme pour elle-même et il révèle ainsi, pour Barth, la liberté d'aimer de la créature humaine évoquée dès le second récit de création et accomplie en Jésus-Christ. Face à l'attente messianique

⁷⁵⁹ KD III/2, § 45, p. 252= D III/2*, p. 229.

du peuple d'Israël, le Cantique des Cantiques préfigure cet accomplissement total de la promesse dans la nouvelle alliance en Jésus-Christ et sa communauté ; c'est, pour cette raison qu'avec le second récit de création, il se présente, pour Barth, comme une « grande charte de l'humanité ». En écho à ces deux récits centrés sur la relation différenciée entre homme et femme, c'est la relation de Jésus, avec et pour sa communauté, qui se révèle comme l'accomplissement total et définitif de la promesse vétérotestamentaire. L'auteur de la *Dogmatique* souligne que le Nouveau Testament, en particulier dans les épîtres pauliniennes, révèle que c'est non pas seul mais avec les siens, que Jésus est l'image visible du Dieu invisible selon laquelle l'humain a été créé homme et femme en vis-à-vis. Ainsi, c'est dans cette relation, qu'il est l'archétype de l'alliance entre Yahvé et Israël et l'archétype de la co-humanité de l'homme et de la femme. Pour Barth, le chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens récapitule tout particulièrement les implications anthropologiques et ecclésiologiques de cette nouvelle alliance, révélant une analogie entre la relation de Jésus pour sa communauté et la relation entre homme et femme. Cette épître révèle ainsi que si la communauté, composée d'hommes et de femmes, est « sainte et irréprochable », c'est parce qu'elle est dans son ensemble le vis-à-vis du Christ qui « l'aime et s'est livré pour elle » et c'est cette relation différenciée qui implique pour tout être humain une relation de subordination au Christ. En évoquant alors, dans ce contexte, la relation différenciée entre l'homme et la femme, cette épître éclaire aussi, non pas la réalité de l'homme et de la femme considérée isolément, mais la relation impliquée dans la co-humanité de l'humain avec son co-humain de l'autre sexe. Cette relation, où s'articulent ressemblance et dissemblance, confrontation et communion, se déploie à partir d'une subordination première de chacun au Christ et c'est à partir de là que Barth accueille l'exhortation paulinienne différenciée de la femme et de l'homme au sein de la communauté réunie en Christ. Lorsque la femme est exhortée à se subordonner à l'homme et que l'homme doit aimer la femme en se livrant pour elle, il s'agit pour l'un comme pour l'autre de se subordonner au Christ, en ordonnant leur existence au fait que par création ils sont et existent comme homme ou comme femme en vis-à-vis. Tel est le « grand mystère » de l'analogie entre la relation du Christ pour sa communauté et la co-humanité de l'homme et de la femme révélée au fil de l'Écriture et récapitulée dans ce passage de l'épître aux Éphésiens.

En réconciliant définitivement l'être humain avec son vis-à-vis, en particulier de l'autre sexe, cette œuvre du Fils, comme seconde œuvre de Dieu trinitaire accomplit l'*analogia relationis* instituée lors de la création de l'homme et de la femme, et c'est ainsi que la communauté humaine se révèle comme le vis-à-vis que Jésus aime en se livrant pour elle. Tel est l'enjeu théologique, et donc éthique, de cette analogie barthienne qui se présente à nous comme un fait définitivement

accompli, mais aussi et surtout comme une histoire en devenir. Instituée entre le Créateur et la créature humaine, cette *analogia relationis* trinitaire se fonde sur l'élection éternelle de Dieu pour tout Homme, quel que soit son péché. Or c'est cette élection suggérée par l'histoire de l'alliance vétérotestamentaire, qui se révèle comme objectivement et définitivement accomplie en celui qui est à la fois « le Dieu qui élit et l'Homme qui est élu ». Dans le cadre de l'alliance, cette élection personnelle se révèle à travers l'élection préalable d'une communauté particulière. Or dans le Nouveau Testament, cette communauté recouvre à la fois la réalité d'Israël et celle de l'Église et réunit ainsi dans cette dualité aussi bien l'élu que le réprouvé. À partir de l'événement christologique, c'est à partir de cette élection de tout Homme à travers celle de la communauté du Christ que se révèle l'humanité comme co-humanité. Mais en même temps, dans le cadre de l'histoire universelle, inaugurée par les récits de création, l'*analogia relationis* nous conduit à reconnaître que la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis est la forme première de toute co-humanité. En tant qu'œuvre du Créateur, cette relation différenciée entre homme et femme se présente ainsi comme une réalité objective, irréductible, qui précède tout être humain selon l'Écriture mais qui, comme pour la communauté élue, ne se dévoile que dans la relation entre Jésus et les siens. Dans ce « grand mystère » évoqué par l'épître aux Éphésiens, l'être et surtout l'existence historique de Jésus pour sa communauté, récapitule l'*analogia relationis* en dévoilant dans l'histoire une parfaite correspondance entre le vis-à-vis en Dieu trinitaire, le vis-à-vis entre Dieu et l'Homme et le vis-à-vis entre l'Homme et son co-humain, en particulier de l'autre sexe. En évoquant dans ce sens la périchorèse trinitaire et sa révélation en Jésus-Christ, le théologien Alexander J. Mac Kelway propose, à la suite de Barth, de définir la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis comme une danse où « le grand pas de deux » est rendu possible par « le pas de Dieu » qui les précèdent⁷⁶⁰. C'est ce pas de Dieu qui, dans l'épître aux Éphésiens, se révèle à travers l'être et l'existence de Jésus qui aime sa communauté en se livrant pour elle. À partir de cette rencontre singulière entre un « je » et un « tu » qui se font face, Barth déploie une sorte de grammaire relationnelle qui offre de précieux repères anthropologiques. En convoquant la liberté d'aimer de chaque être humain, cette grammaire doit permettre que, par grâce, l'événement d'Éphésiens cinq se produise, aujourd'hui encore, entre l'homme et la femme, mais aussi entre l'humain et son co-humain comme entre le Christ et sa communauté. C'est à partir de cette réalité anthropologique de l'humanité comme co-humanité, que peut désormais se déployer l'éthique comme œuvre de l'Esprit pour tout homme et toute femme.

⁷⁶⁰ Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 242.

Chapitre 4 : Dans l'Esprit libérateur, une réponse de l'homme et de la femme à l'analogie trinitaire révélée.

Dans les deuxième et troisième chapitres de cette recherche, nous nous sommes donc mis, avec Barth, à l'écoute de la Parole de Dieu révélant l'œuvre du Père créateur et celle du Fils réconciliateur. Les deux premiers récits du livre de la Genèse ont révélé l'institution d'une *analogia relationis* trinitaire lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Le parcours historique, vétéro- puis néotestamentaire, a mis en évidence l'accomplissement de cette analogie dans l'événement christologique. Jésus-Christ, en tant que vrai Dieu et vrai Homme, se révèle en vis-à-vis et en communion avec le Père dans l'Esprit, mais aussi avec tous les humains. En lui, le Créateur confirme que l'être de Dieu se définit comme « être qui aime dans la liberté », et c'est par à partir de lui que l'être de l'Homme se présente comme un « être dans la rencontre » avec Dieu et avec l'autre Homme. Selon la volonté de Dieu révélée par sa Parole, l'Homme est destiné à devenir, lui aussi, un être qui aime librement. L'éthique théologique se déploie alors comme l'œuvre de l'Esprit en unité et dans le prolongement de cette œuvre du Père et du Fils. Dans le cadre de la doctrine barthienne de la création, l'Esprit saint est celui qui permet aux Hommes de connaître ce libre amour de Dieu créateur et d'y correspondre librement par un amour en actes à la suite du Christ réconciliateur¹. L'Esprit saint permet ainsi aux Hommes de confirmer, dans leur existence historique, que Dieu trinitaire est leur origine et leur fin, en témoignant concrètement qu'« il n'est pas bon pour l'humain d'être seul ». Dans ce domaine, l'éthique théologique se déploie donc en lien avec la destination de l'Homme à être l'allié de Dieu, et elle se définit comme la recherche d'une correspondance concrète entre la réalité de Dieu trinitaire et celle de l'humain comme co-humain. En tant qu'éthique de la « liberté dans la communauté [*Freiheit in der Gemeinschaft*] », elle cherche à discerner ce que le commandement de Dieu signifie concrètement pour la co-humanité de l'Homme, en commençant par celle entre l'homme et la femme. À partir de l'*analogia relationis* comme œuvre du Père créateur, du Fils réconciliateur et maintenant de l'Esprit rédempteur, l'auteur de la *Dogmatique* considère que « le premier et en même temps exemplaire

¹ Cette éthique qui conclut la doctrine de la création se déploie au sein du quatrième et dernier tome du troisième volume de la *Dogmatique*, dans le chapitre XII intitulé « le commandement de Dieu le Créateur ». Ce chapitre comprend cinq paragraphes, « l'éthique dans la doctrine de la création » (§ 52), « la liberté devant Dieu » (§ 53), « la liberté dans la communauté » (§ 54), « la liberté de vivre » (§ 55) et enfin « les limites de la liberté » (§ 55). La question de l'éthique de la relation entre homme et femme est abordée comme premier point du paragraphe sur « la liberté dans la communauté » (§ 54).

domaine de la co-humanité, la première et exemplaire différenciation et relation entre l'Homme et l'Homme est celle entre l'homme et la femme »². L'éthique se définit dès lors comme la recherche, par grâce, d'une libre correspondance entre l'événement relationnel trinitaire manifesté dans la relation entre Jésus et les siens, et la relation différenciée de l'homme et de la femme en vis-à-vis, dans la relation amoureuse et dans le mariage, mais aussi, et surtout, dans toutes les situations où ils coexistent.

Afin de présenter cette éthique de l'homme et de la femme libres dans la communauté comme œuvre de l'Esprit, ce chapitre s'organise, comme les deux précédents, en trois parties. La première revient sur l'éthique de la *Dogmatique* rapidement abordée au tout début de cette recherche. Cette approche avait conduit à définir l'éthique spéciale comme l'événement d'une rencontre sanctifiante permettant à l'Homme de répondre librement à « l'éthique divine » qui le précède et c'est dans ce sens que se déploie l'éthique de l'homme et de la femme. Dans ce domaine aussi, seul l'Esprit saint permet, selon Barth, de comprendre la Parole de Dieu comme commandement de Dieu et de prendre conscience de la nécessité d'une purification préalable afin qu'homme et femme deviennent par grâce, des auditeurs obéissants. C'est à partir de ce postulat de foi que la seconde partie présentera, à la lumière de la lecture de l'Écriture exposée dans les chapitres précédents, trois repères à partir desquels Barth présente cette éthique de l'homme et de la femme, libres dans la communauté. La contemplation de Dieu trinitaire et de son œuvre, dans ce contexte de la doctrine de la création, conduit l'auteur de la *Dogmatique* à affirmer que tout être humain doit, par grâce, se reconnaître comme « homme ou femme » mais aussi comme « homme et femme » et ainsi accepter que cette relation différenciée se définisse comme une relation ordonnée où l'homme précède la femme. Afin d'appréhender de façon ajustée ces trois repères et les trois actes de purification qui les précèdent, la troisième et dernière partie reviendra sur *l'analogia relationis* trinitaire qui fonde cette éthique. Dans ce contexte, centré sur la relation différenciée entre l'Homme et Dieu et entre l'Homme et son semblable, cette analogie se présente comme une œuvre de l'Esprit libérateur. C'est ce qui permet à l'auteur de la *Dogmatique* de définir l'éthique de l'homme et de la femme comme une éthique de la liberté à travers la promesse d'une sanctification des faits et gestes de ces deux êtres humains créés en vis-à-vis. Ainsi comprise, l'éthique se présente comme un accomplissement ici et maintenant de *l'analogia relationis* trinitaire dans l'histoire de chacun. Sa tâche est donc de préciser comment la relation différenciée

² « Der erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit, die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist die zwischen Mann und Frau. » KD III/4, § 54, p. 128=D III/4*, p. 119.

entre homme et femme peut correspondre à la destination de l'Homme à être l'allié de Dieu en confirmant ainsi concrètement qu'elle est la forme première et exemplaire de toute co-humanité.

4.1 L'éthique, un accomplissement subjectif de la révélation.

Après avoir contemplé, avec Barth, l'œuvre de Dieu trinitaire telle qu'elle se révèle objectivement dans l'Écriture comme œuvre du Père créateur puis comme œuvre du Fils réconciliateur, ce chapitre centré sur l'éthique de l'homme et de la femme se tourne donc vers l'Esprit saint et son œuvre de rédemption. Comme nous l'avons vu dans le second chapitre de cette recherche, Barth définit l'éthique comme l'événement d'une rencontre sanctifiante entre Dieu et l'Homme³. Pour lui, seule cette relation dans l'Esprit saint permet à l'Homme de devenir en toute liberté un auditeur obéissant du commandement de Dieu après avoir reconnu, dans sa Parole, la bonté de ses actes. Dans le cadre de la doctrine barthienne de la création, ce commandement se déploie alors en particulier à partir des deux grandes lignes directrices de l'anthropologie théologique évoquées dans le chapitre précédent. Puisque, dès l'origine, l'Homme [*Mensch*] « existe en étant responsable devant Dieu son Créateur », le commandement de Dieu lui enjoint « d'assumer cette responsabilité en étant libre pour lui et devant lui » ; c'est en écho à ce premier axe que le second envisage le fait qu'en vertu de sa création « l'Homme est destiné à être l'allié de Dieu et [que] cette destination caractérise son être en tant qu'"être dans la rencontre" avec les autres Hommes »⁴. Cette confrontation au commandement de Dieu créateur révèle alors la véritable liberté humaine comme liberté d'aimer Dieu et son semblable [*Mitmensch*], en particulier celui de l'autre sexe ; et, dans cette perspective, Barth propose une éthique de la relation entre homme et femme afin que cette première co-humanité corresponde de façon exemplaire à l'alliance divine.

Mais avant de présenter cette éthique spéciale proprement dite, il nous semble important de commencer par la situer dans le contexte de la *Dogmatique* en général, et dans celui de la doctrine de la création en particulier. Dans le cadre général de l'éthique barthienne, il est précieux, dans un

³ Cette première étape se déploie dans le prolongement de la deuxième partie du second chapitre de cette recherche (2.2.2). Cette définition de l'éthique se trouve en particulier dans le premier tome de l'*Éthique* de Barth. Karl BARTH, *Éthique I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 62.

⁴ « *Der Mensch ist, indem er sich vor Gott seinem Schöpfer verantwortet. [...] Die erste jener Linien das Gebot Gottes [...] zu verstehen versucht als das Gebot, diese Verantwortung zu vollziehen und so vor Gott und für ihn frei zu sein. Von jenem ersten Satz über den Menschen ist nun ein zweiter zu unterscheiden: Der Mensch ist in und mit seiner Erschaffung und also indem er als Mensch existieren darf, dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein, und diese seine Bestimmung charakterisiert sein Sein als Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen.* » KD III/4, § 54, p. 127= D III/4*, p. 119.

premier temps, de préciser cet événement subjectif d'une rencontre sanctifiante comme troisième œuvre de Dieu trinitaire. Dans un second temps, nous pourrions alors aborder la première ligne directrice de cette éthique de la création selon laquelle l'Homme doit, en tant que créature, assumer sa responsabilité comme vis-à-vis de Dieu en existant librement pour lui et devant lui⁵. C'est à partir de cette éthique de la liberté de l'Homme en relation avec Dieu que se déploie, selon l'auteur de la *Dogmatique*, celle de l'homme et de la femme et c'est à partir de là que l'Homme se trouve confronté au commandement de Dieu créateur. Le troisième temps nous permettra alors de montrer que, dans ce domaine particulier de la relation entre les sexes et de la sexualité, la confrontation au commandement de Dieu implique, pour Barth, de commencer par « purifier et renoncer à toute illusion de notre vision et de notre compréhension » de ce sujet⁶.

4.1.1 *L'Éthique comme événement d'une rencontre sanctifiante.*

L'ensemble du chemin réalisé jusqu'à présent, au fil de l'histoire biblique de l'alliance, nous a conduits à découvrir le contenu objectif de l'œuvre de Dieu trinitaire qui se présente à nous comme une « éthique divine [*die göttliche Ethik*] »⁷. L'œuvre du Père créateur et l'œuvre du Fils réconciliateur se révèlent dans l'Écriture comme des réalités historiques objectives et définitives, et c'est ainsi que se présente en particulier l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme et accomplie en Jésus et sa communauté. Cependant, pour que la révélation atteigne son but, Barth souligne la nécessité d'un dernier événement subjectif accompli en l'Homme lui-même par l'Esprit saint⁸. En définissant ainsi l'Esprit saint comme la « réalité subjective de la révélation⁹ », Barth remet en valeur, dans ce contexte historique et donc éthique, l'expérience subjective qu'il avait, dans un premier temps, mise de côté dans les premières étapes de sa théologie centrée sur l'objectivité de la révélation dans l'Écriture¹⁰. À partir du récit de Pentecôte qui inaugure les Actes des Apôtres, il reconnaît qu'après la mort et la résurrection du Christ, lorsque la révélation objective est supposée terminée et accomplie, l'Esprit saint se révèle

⁵ « Cette liberté devant Dieu [*Freiheit vor Gott*] » se déploie au sein du paragraphe 53 qui précède et fonde celui sur « la liberté dans la communauté ». KD III/4, § 53, p. 47-115= D III/4*, p. 47- 118.

⁶ « *Es dient nun gewiss der Reinigung und Ernüchterung unseres Anschauens und Begreifens dieser Sache, wenn wir hier mit der Feststellung dessen beginnen, was es allgemein und durchweg bedeutet, dass der Mensch auch auf diesem Felde mit dem Gebote Gottes konfrontiert ist.* » KD III/4, § 54, p. 131= D III/4*, p. 123.

⁷ KD I/2, § 36, p. 574= D I/2**, p. 10.

⁸ Cette partie centrée sur l'éthique comme œuvre de l'Esprit saint se fonde en particulier sur deux paragraphes du premier volume de la *Dogmatique*, consacré à la « Doctrine de la Parole de Dieu ». Au sein du deuxième chapitre sur la révélation de Dieu, le premier paragraphe « Dieu l'Esprit saint » (§ 12) conclut la première section sur le Dieu trinitaire et le second inaugure la section sur « l'effusion de l'Esprit saint » et s'intitule « la liberté de l'Homme pour Dieu » (§ 16).

⁹ « *Der Heiligen Geist, die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung.* » KD I/2, § 16, p. 222= D I/2**, p. 1.

¹⁰ Cf première partie du deuxième chapitre de cette recherche (2.1) consacré à la primauté de la Parole de Dieu comme contenu objectif de la révélation.

comme la puissance de Dieu qui descend sur l'Homme. Cet événement atteste que la révélation de Dieu devient manifeste dans l'histoire personnelle de l'Homme lorsque ce dernier accueille cette « intervention particulière du Père ou du Fils ou des deux » ; et c'est, selon Barth, cet « aspect particulier de la révélation [qui] coïncide incontestablement avec ce que le Nouveau Testament désigne comme le côté subjectif de l'événement de la révélation et qu'il nomme en général l'Esprit saint »¹¹.

Dieu lui-même, sans cesser d'être Dieu, se rend « présent à la créature d'une manière incompréhensiblement réelle » ; il établit par sa propre présence la relation entre elle et lui et c'est ce qui donne vie avec la créature¹². Cette relation vitale de la créature avec le Créateur est ainsi « créée » par Dieu « par sa propre présence dans la créature, c'est-à-dire comme une relation de lui-même à lui-même »¹³. Cette présence de l'Esprit saint, et donc de Dieu, en l'Homme se révèle désormais en venant « non seulement de l'extérieur, non seulement d'en haut, mais aussi de l'intérieur, d'en bas »¹⁴. C'est elle qui permet à l'Homme d'entrer dans une véritable connaissance et reconnaissance du Crucifié et du Ressuscité, et à travers elle de la réalité trinitaire révélée en Jésus-Christ¹⁵. Ainsi, dans cette œuvre de l'Esprit, se réalise « le côté subjectif de l'événement de la révélation » par la création d'une relation au sein de laquelle Dieu reste Dieu et la créature humaine reste une créature humaine, c'est-à-dire distincte du Créateur tout en lui étant liée. Cette relation différenciée entre l'Homme et Dieu ainsi établie correspond à la réalité trinitaire au sein de laquelle l'Esprit saint n'est ni le Père, ni le Fils ; il est « le commun, ou mieux la communauté, l'acte d'être ensemble du Père et du Fils »¹⁶. De même que Dieu reste Dieu lorsqu'il donne le Saint-Esprit, l'Homme ne devient pas Dieu en recevant son Esprit ; il reste Homme, créé et pécheur, mais cette œuvre sanctifiante, comprise comme un événement toujours nouveau à l'initiative de Dieu, l'engage en revanche à conformer tout son être et toute son existence à cette alliance avec Dieu en

¹¹ « Offenbarwerden muss als etwas Besonderes, als eine besondere Tat des Vaters oder des Sohnes oder beider zum Gegebensein der Offenbarung des Vaters im Sohne hinzukommen. [...] Dieses besondere Moment in der Offenbarung ist nun unzweifelhaft identisch mit dem, was das Neue Testament eben als die subjektive Seite im Ereignis der Offenbarung in der Regel den Heiligen Geist nennt. » KD I/1, § 12, p. 471= D I/1**, p. 141-142.

¹² « Gott selbst, sofern er in unbegreiflich wirklicher Weise, ohne darum weniger Gott zu sein, dem Geschöpf gegenwärtig sein und kraft dieser seiner Gegenwart die Beziehung des Geschöpfes zu ihm selbst realisieren und kraft dieser Beziehung zu ihm selbst dem Geschöpf Leben verleihen kann. » KD I/1, § 12, p. 472-473= D I/1**, p. 143.

¹³ « Das Geschöpf bedarf ja des Schöpfers um zu leben. Es bedarf also der Beziehung zu ihm. Diese Beziehung kann es aber nicht schaffen. Gott schafft sie durch seine eigene Gegenwart im Geschöpf, also als die Beziehung seiner selbst zu sich selbst. » KD I/1, § 12, p. 472-473= D I/1**, p. 143.

¹⁴ « Gott selbst den Menschen nicht nur von außen, nicht nur von oben, sondern auch von innen, von unten her, subjektiv gegenwärtig wird. » KD I/1, § 12, p. 473= D I/1**, p. 143.

¹⁵ C'est dans ce contexte, centré sur l'Esprit saint et son œuvre dans la révélation, que Barth précise l'articulation décisive déjà évoquée entre Trinité immanente et Trinité économique. KD I/1, § 12, p. 503= D I/1**, p. 169.

¹⁶ « Er [Der Heiligen Geist] ist das Gemeinsame, besser gesagt: er ist die Gemeinschaft, er ist der Akt des Gemeinsamseins des Vaters und des Sohnes. » KD I/1, § 12, p. 493= D I/1**, p. 161.

suivant le Christ¹⁷. Pour Barth, c'est l'Esprit saint qui suscite ainsi la question éthique en ouvrant le donné révélé à l'Homme au sein même de son histoire personnelle, ici et maintenant. Telle est la condition subjective de l'éthique théologique qui permet à l'Homme de trouver la source, la mesure et la plénitude de son agir humain dans « l'éthique divine » révélée par la Parole de Dieu. En écho à la dogmatique, cette éthique se présente elle aussi comme « une théologie en chemin [*theologia viatorum*] » puisqu'en n'étant jamais définitivement acquise elle appelle sans cesse l'Homme une véritable responsabilité éthique par cet accueil de l'Esprit saint¹⁸. Mais, sur ce chemin, cette éthique humaine contient malgré tout, pour Barth, la promesse d'une connaissance authentique lorsqu'elle est certaine que son point de départ et que son but se situent dans l'œuvre de Dieu trinitaire¹⁹.

Dans le cadre de cette doctrine barthienne de la création, l'éthique théologique se définit donc à partir de l'œuvre de l'Esprit puisque lui seul permet que la révélation devienne « en nous et pour nous un événement »²⁰. Cependant, si cette effusion de l'Esprit est ainsi « un moment différent de la révélation du Christ exalté », cette troisième manière d'être de Dieu doit néanmoins toujours être comprise « comme l'Esprit du Christ, du Fils, de la Parole de Dieu »²¹. Soucieux de tenir l'unité de Dieu et de son œuvre dans l'histoire d'alliance, Barth rappelle que l'action de l'Esprit saint n'est ni « une révélation de contenu indépendant », ni « un nouvel enseignement » ou « un nouveau mouvement de l'Homme au-delà du Christ » car elle est en elle-même « l'enseignement, l'illumination et la mise en mouvement de l'Homme par la Parole de Dieu »²². C'est toujours dans cet enracinement christologique, que le croyant et la communauté réunie par la foi en Jésus-Christ se définissent comme œuvre de l'Esprit. Le récit de Pentecôte au début des Actes des apôtres révèle que l'Esprit saint unit tous les Hommes présents en leur donnant, au sein même de leur diversité, une compréhension et une proclamation commune de la Parole de Dieu et c'est à partir de là qu'ils se mettent ensemble à suivre le Christ. En écho à l'élection de la

¹⁷ « Das bedeutet nun aber auch, dass die Kreatur, der der Heilige Geist in der Offenbarung mitgeteilt wird, dadurch keineswegs ihr Wesen und ihre Art als Kreatur verliert, um etwa selber Heiliger Geist zu werden. Auch im Empfang des Heiligen Geistes bleibt der Mensch Mensch, der Sünder Sünder. Und auch in der Ausgießung des Heiligen Geistes bleibt Gott Gott. » KD I/1, § 12, p. 484-485= D I/1**, p. 153.

¹⁸ KD III/4, § 52, p. 46= D III/4*, p. 47.

¹⁹ KD III/4, § 52, p. 46= D III/4*, p. 47.

²⁰ « Die Offenbarung, sofern sie an uns und in uns Ereignis wird ». KD I/1, § 12, p. 475= D I/1**, p. 144.

²¹ « Wir müssen nun sofort hinzufügen: Indem der Geist das von Christus als dem Erhöhten verschiedene Moment der Offenbarung ist: die Offenbarung, sofern sie an uns und in uns Ereignis wird, ist er doch restlos zu verstehen als der Geist des Christus, des Sohnes, des Wortes Gottes. » KD I/1, § 12, p. 475= D I/1**, p. 144-145.

²² « Also gerade nicht etwa als eine Offenbarung selbständigen Inhaltes, nicht als eine neue über Christus, über das Wort hinausgehende Belehrung, Erleuchtung und Bewegung des Menschen, sondern schlechterdings als die Belehrung, Erleuchtung, Bewegung des Menschen eben durch das Wort für das Wort. » KD I/1, § 12, p. 475= D I/1**, p. 145.

communauté en Jésus-Christ, l'Esprit saint atteste ainsi que la révélation de Dieu, et donc l'éthique qui en découle, n'est « pas une affaire privée mais celle de l'Église et du Seigneur de l'Église » et qu'en cela elle concerne tous les êtres humains quels qu'ils soient²³. En étant ainsi dans l'Esprit saint, une « répétition de l'incarnation de l'existence historique du Christ », l'Église est donc pour tous le lieu privilégié de « l'effusion de l'Esprit saint [*die Ausgießung des Heiligen Geistes*] » ; elle est par conséquent « le cadre concret de la réalité subjective de la révélation » en permettant l'événement éthique d'une rencontre sanctifiante de Dieu en Jésus-Christ²⁴. Témoin privilégiée de l'œuvre de Dieu trinitaire, l'Église a ainsi pour tâche de conduire tout Homme vers cet événement sanctifiant et son discours éthique doit se déployer dans ce sens.

L'Église doit annoncer que la grâce de Dieu « lie et oblige l'Homme pour son salut »²⁵. C'est ainsi que l'Esprit saint libère les enfants de Dieu en leur donnant d'obéir à son commandement. L'Esprit rédempteur est le Seigneur qui libère la créature humaine, non pas pour qu'elle se suffise à elle-même mais pour que, à la suite du Christ, le seul humain véritable, et dans l'Église qui est son corps, elle reconnaisse sa filiation divine et se conforme concrètement à la révélation par une vie en communion avec Dieu et avec ses semblables²⁶. Dans ce contexte, loin de fixer des lois définitives, applicables toujours et partout, l'éthique théologique a donc pour tâche de conduire à cet événement d'une rencontre sanctifiante qui libère l'Homme et lui offre la possibilité de se reconnaître et d'agir comme enfant de Dieu en se conformant au Christ. En chemin avec l'Homme, l'éthique doit donc lui permettre de comprendre « la Parole de Dieu comme le commandement de Dieu » afin qu'il devienne dans la liberté de l'Esprit un auditeur obéissant de cette Parole que le Dieu vivant lui adresse personnellement²⁷.

Il convient de souligner que, dans un premier temps, Barth présente cette action de l'Esprit saint sous un « aspect rigoureusement négatif »²⁸. L'Esprit du Christ commence par révéler concrètement à l'Homme la radicale distance qui le sépare de Dieu dans son être comme dans son existence. La première œuvre de l'Esprit consiste ainsi, pour Barth, à souligner la réalité de tout être humain, à la fois créé par Dieu et corrompu par le péché. Nous découvrons ainsi notre « impuissance spirituelle » et notre incapacité à être, par nous-mêmes, libres comme Dieu lui-

²³ KD I/2, § 16, p. 230= D I/2**, p. 8.

²⁴ « Wir haben mit der [Der Kirche] damit vollzogenen konkreten Bezeichnung der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung etwas Grundsätzliches gesagt. » KD I/2, § 16, p. 241-242= D I/2**, p. 18.

²⁵ KD II/2, § 36, p. 564=D II/2**, p. 1.

²⁶ KD II/2, § 12, p. 470= D I/2**, p. 140.

²⁷ KD III/4, § 52, p. 2= D III/4*, p. 2.

²⁸ « Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in seinem Werk am Menschen hat auch eine streng negative Bedeutung. » KD I/2, § 16, p. 265= D I/2**, p. 38.

même est libre²⁹. L'Esprit saint nous apprend que, dans la rencontre de Dieu et de sa Parole, nous sommes aveugles et sourds ; il nous révèle « notre révolte contre le Seigneur, l'ingratitude avec laquelle nous recevons les marques de sa bonté, le refus que nous opposons à son appel »³⁰. Mais « chose merveilleuse, ce Dieu dont nous sommes radicalement séparés, l'Esprit saint l'appelle notre Père, et cet Homme dont il révèle la perdition, il l'appelle Fils de ce Père »³¹. À la fois juge et consolateur, l'Esprit saint dévoile le mystère de la rencontre véritable entre Dieu et l'Homme en Jésus-Christ et permet à chacun, malgré cette distance radicale, d'exister dans « un être ensemble réel [*das wirkliche Zusammensein*] » avec Dieu³². Telle est la puissance de l'Esprit saint qui rend possible « cette pauvreté et cette humiliation salutaires à l'Homme, cette mort à lui-même qui fait de lui un Homme nouveau rendu participant de la richesse, de l'élévation et de la vie du Christ »³³. Dans ce contexte, l'éthique se définit donc comme cet événement sanctifiant où « l'Homme tout entier » rencontre Dieu en Jésus-Christ et est ainsi « interpellé et défié, jugé et pardonné par Dieu dans sa révélation »³⁴. Cette sanctification conduit l'Homme à se conformer au Christ « tout en vivant dans la chair et comme pécheur » ; l'Esprit saint vise à faire de la vie humaine « une répétition, une analogie, un parallèle de son propre être, pour qu'elle devienne semblable au Christ »³⁵. Telle est la véritable liberté de l'Homme qui, en chemin avec Dieu, reçoit la possibilité, dans le souffle de l'Esprit saint, non pas d'« être un second Christ » en retombant « dans l'arbitraire et l'impuissance de la simple imitation », mais de discerner une manière humaine ajustée de se conformer au Christ ici et maintenant³⁶. La liberté humaine révélée en Jésus-Christ, Fils de Dieu, offre la possibilité à tout Homme, sous l'action de l'Esprit saint, d'être et de rester pleinement lui-même, à sa place singulière et dans sa situation qui ne ressemble à aucune autre, tout en obéissant au commandement que Dieu adresse à tout Homme à travers sa Parole. Voilà comment l'éthique

²⁹ KD I/2, § 16, p. 266= D I/2**, p. 38-39.

³⁰ « *Er offenbart uns [...] als Aufrührer gegen jenen Herrn, als die Undankbaren gegen seine Güte, als die Widerstrebenden gegen seinen Ruf.* » KD I/2, § 16, p. 267= D I/2**, p. 39.

³¹ KD I/2, § 16, p. 266= D I/2**, p. 39.

³² KD I/2, § 16, p. 268= D I/2**, p. 40.

³³ « *Die Kraft des Heiligen Geistes nennen, sie und nur sie ist die Möglichkeit auch und gerade der heilsamen Armut, der heilsamen Erniedrigung, des heilsamen Todes des Menschen, der sein Sein in Christus und den Reichtum, die Erhöhung, das Leben dieses Seins mit sich bringt.* » KD I/2, § 16, p. 284= D I/2**, p. 53.

³⁴ KD I/2, § 16, p. 291= D I/2**, p. 59.

³⁵ « *Wo er und sofern er gegenwärtig handelt im Heiligen Geist, da bildet und führt er den noch im Fleische, noch als Sünder wandelnden Menschen. [...] Aber so wirklich wie er selbst ist auch sein Handeln an uns. Und darauf zielt sein Handeln, dass aus dem Menschenleben eine Wiederholung, eine Analogie, eine Parallele seines eigenen Seins – dass es christusgemäss werde.* » KD I/2, § 16, p. 302= D I/2**, p. 68.

³⁶ « *Christusgemäss heißt nicht: ein Mensch, der ein zweiter Christus ist – diese Meinung bedeutet immer die Eigenmächtigkeit und Schwäche der blossen Imitatio. Christusgemäss heißt: ein Mensch, der in seiner ganzen Menschlichkeit um Christi willen und in Christus ein Kind Gottes ist und darum ausgerichtet auf den, um deswillen und in dem er ein Kind Gottes ist. In dieser Ausrichtung und Einstellung, die das Werk des Heiligen Geistes ist, kann er Gottes Offenbarung hören und empfangen.* » KD I/2, § 16, p. 302= D I/2**, p. 68.

barthienne se conçoit au service de l'événement toujours nouveau d'une rencontre sanctifiante qui seule permet à l'Homme libéré de suivre personnellement le Christ ; voilà pourquoi l'auteur de la *Dogmatique* choisit de présenter cette théologie morale sous la forme de questions posées à tout Homme à partir du commandement de Dieu. Ainsi se dévoile à nos yeux, dans cette perspective éthique, comme œuvre de l'Esprit, le sens de l'*analogia relationis* trinitaire, qui constitue le fil conducteur de notre recherche. Cette analogie révélée par la Parole de Dieu conduit à prendre acte de l'agir de Dieu et de sa radicale dissemblance avec l'agir de l'Homme pour ensuite chercher à partir de la rencontre sanctifiante de Dieu en Jésus-Christ, un agir humain qui corresponde malgré tout librement à cet agir de Dieu qui le précède. Telle est la finalité éthique, ultime et décisive, de l'*analogia relationis* barthienne qui fonde le vis-à-vis entre homme et femme. Dans ce domaine précis, dans mais aussi en dehors du mariage, elle offre la possibilité d'une réflexion éthique, ici et maintenant, tout renvoyant paradoxalement sans cesse à la contemplation de l'original dans l'œuvre de Dieu trinitaire révélée par l'Écriture. Dans la troisième partie de ce chapitre, nous approfondirons cet aspect de l'analogie qui fonde l'éthique de l'homme et de la femme que nous présenterons dans la seconde partie et qui la définit comme une éthique de la liberté dans la communauté. Mais, il nous semble essentiel, pour l'instant, de préciser en amont l'éthique de la relation différenciée entre l'Homme et Dieu qui, pour Barth, fonde et présuppose toute l'éthique théologique.

4.1.2 La Parole de Dieu comprise comme commandement pour l'Homme devant Dieu.

Après cette approche générale de l'éthique comme accomplissement subjectif de la révélation par l'Esprit rédempteur, nous abordons maintenant plus précisément l'éthique spéciale du troisième volume de la *Dogmatique* en lien avec la première grande ligne directrice de l'anthropologie théologique. Dans son dernier chapitre de « la doctrine de la création », Barth cherche à préciser quel est « le commandement du Dieu créateur », c'est-à-dire de Dieu « en tant qu'il est le maître souverain qui adresse son exigence à l'Homme »³⁷. Notre parcours dogmatique, à partir des récits de création et de l'anthropologie christologique, conduisait déjà en lui-même vers cette question mais, pour Barth, cette « signification de la dogmatique en tant qu'éthique est si importante que ce qui était resté implicite doit devenir explicite au sommet de ce

³⁷ « Darum fragen wir jetzt nach dem Gebot Gottes des Schöpfers, nach Gott dem Schöpfer als nach dem Gebieter des Menschen. » KD III/4, § 52, p. 34 = D III/4*, p. 32.

grand *locus de creatione* »³⁸. À la lumière de l'ensemble du chemin parcouru, nous nous attachons donc maintenant à l'événement de cette rencontre sanctifiante, toujours actuelle, entre le Créateur, qui se révèle désormais comme le Dieu qui commande, et la créature humaine qui en toute liberté est appelée à lui répondre concrètement ici et maintenant. Au cœur de cette relation singulière, il s'agit alors, selon Barth, de se demander « ce que le commandement veut et exige ici » et qui implique « ici, la sanctification de l'Homme » et de chercher ce « que signifie ici recevoir la liberté d'accomplir la volonté de Dieu et de s'ouvrir à la vie éternelle »³⁹. Dans ce premier grand secteur de la révélation, ces trois questions montrent que le problème de la sanctification de l'Homme, en tant que créature, et celui de la liberté qu'il reçoit pour accomplir sa volonté, se posent avec acuité⁴⁰. Comme nous l'avons déjà souligné en abordant l'éthique au sein du deuxième chapitre de cette recherche, il s'agit de révéler la particularité du commandement du Créateur par rapport à celui du Réconciliateur et du Rédempteur ; mais sans oublier que dans cette distinction manifestée par l'histoire de l'alliance, c'est l'unique commandement du Dieu de l'alliance qui se déploie. Comme toujours, Barth articule ainsi sa réflexion autour de l'unité de Dieu trinitaire présente dès l'œuvre de création même si cette unité apparaît comme différenciée par le fait que le Dieu qui crée est aussi un Dieu qui réconcilie et qui sanctifie⁴¹. Il rappelle, dans ce contexte éthique, la difficulté et même l'impossibilité pour l'Homme d'appréhender dans une simultanéité cette unité différenciée du commandement de Dieu ; c'est dans ce sens qu'il considère que l'éthique théologique ne peut être, comme la dogmatique, qu'une théologie en chemin. Ainsi, lorsque, dans le cadre de cette recherche, nous abordons plus spécifiquement le commandement de Dieu créateur, il convient de reconnaître aussi l'inadéquation de cette connaissance partielle et son caractère provisoire dans l'histoire de l'alliance⁴².

Ainsi circonscrite, cette éthique barthienne de la création se déploie autour du fait que « le Dieu unique qui rencontre l'Homme comme son Créateur est celui "qui lui fait grâce en Jésus-Christ" » et que cette rencontre avec le commandement de Dieu « constitue ainsi déjà la

³⁸ « *Aber der Sinn der Dogmatik als Ethik ist so wichtig, dass das Implizite jetzt, am Ende und in der Spitze des großen Locus de creatione auch explizit werden muss.* » KD III/4, § 52, p. 34 = D III/4*, p. 32.

³⁹ KD III/4, § 52, p. 34 = D III/4*, p. 32.

⁴⁰ KD III/4, § 52, p. 34 = D III/4*, p. 32.

⁴¹ « *Wie Gott in seiner Einheit nicht nur Eines, sondern Vieles und Einzelnes ist, so ist er nicht abstrakt und also nicht diffus Vieles und Einzelnes, sondern in seiner Vielheit und Einzelheit Eines und Einer. Und so ist Gott Eines und Einer auch in seinem Wirken. Dass er der Schöpfer, der Versöhner und der Erlöser ist, bedeutet nicht die Existenz getrennter göttlicher Departemente und Verwaltungszweige.* » KD III/4, § 52, p. 35 = D III/4*, p. 32.

⁴² KD III/4, § 52, p. 38 = D III/4*, p. 34.

sanctification des faits et gestes créaturels de l'Homme »⁴³. En se référant ainsi à l'humanité de Dieu en Jésus-Christ comme « clef du mystère de la création », Barth discerne quatre grandes lignes directrices de « la structure créaturelle de l'Homme » qui sont concernées par ce commandement du Créateur⁴⁴. Dans le cadre de cette recherche centrée sur la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis, nous nous attachons surtout à la seconde selon laquelle l'Homme est, par création, « destiné à être l'allié de Dieu ». Mais, en amont, il nous paraît important d'évoquer la responsabilité et la liberté de l'Homme devant Dieu⁴⁵. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, cette première ligne directrice, anthropologique et éthique, est « le dénominateur commun de tout ce que Dieu peut ordonner » en vue de la sanctification de la créature humaine car, en elle, se déploie « tout l'agir de l'Homme »⁴⁶. Barth souligne ainsi qu'il n'y a de liberté humaine véritable que « là où est le Seigneur, là où est l'Esprit », c'est-à-dire là où l'Homme reçoit de son œuvre rédemptrice, le « pouvoir de se convertir à Dieu »⁴⁷. Quiconque est cet Homme-là est vraiment libre au sens du Nouveau Testament, « et sa liberté correspond précisément à la liberté de Dieu lui-même »⁴⁸. En vue de cette liberté devant Dieu et pour Dieu, l'éthique s'attache dès lors à préciser quelle est la responsabilité de l'Homme. Comment ce dernier peut-il, dans son existence, correspondre au fait qu'il est « un être engagé dans une histoire » qui est celle d'une créature personnellement élue et appelée par Dieu⁴⁹. Parce que Dieu est de toute éternité devant l'Homme, l'Homme est donc responsable devant Dieu et cela implique pour lui « un comportement particulier » qui se traduit, pour Barth, par l'observation du dimanche, la confession de foi et la prière⁵⁰. Ces trois aspects de l'éthique spéciale décrivent ainsi la liberté de l'Homme pour Dieu. Elle invite chacun à reconnaître et à accueillir librement ce qui, en tant que créature, l'unit à Dieu tout en respectant ce qui le distingue radicalement de Dieu.

⁴³ « *Der Gott, der dem Menschen als Schöpfer in seinem Gebot begegnet, der Gott ist, "der ihm in Jesus Christus gnädig ist". [...] Das Gebot seines Schöpfers ist und darum die Heiligung schon des geschöpflichen Tuns und Lassens des Menschen.* » KD III/4, § 52, p. 38= D III/4*, p. 34.

⁴⁴ Ces quatre grandes lignes directrices éthiques font écho aux quatre définitions anthropologiques de l'Homme comme créature évoquées précédemment. Ainsi au fait que, selon la révélation, l'Homme est « créature de Dieu » (§ 44) correspond sa « liberté devant Dieu » (§ 53), au fait qu'il est « destiné à être l'allié de Dieu » (§ 45) correspond sa « liberté dans la communauté » (§ 54) ; au fait que l'Homme est « âme de son corps » (§ 46) correspond sa « liberté de vivre » (§ 55) et enfin au fait qu'il est « Homme dans son temps » (§ 47) correspond « les limites de la liberté » (§ 56). Les deux premières concernent la relation de l'Homme avec Dieu et avec son semblable. Les deux dernières concernent l'Homme lui-même, la relation entre son corps et son âme, et sa relation au temps.

⁴⁵ KD III/4, § 53, p. 47-115= D III/4*, p. 47- 118.

⁴⁶ KD III/4, § 53, p. 51= D III/4*, p. 48.

⁴⁷ KD I/1, § 12, p. 479-480= D I/1**, § 12, p. 149.

⁴⁸ KD I/1, § 12, p. 479-480= D I/1**, § 12, p. 149.

⁴⁹ KD III/4, § 52, p. 48= D III/4*, p. 44.

⁵⁰ KD III/4, § 53, p. 52= D III/4*, p. 48.

Cette éthique de la relation différenciée entre l'Homme et Dieu se fonde en particulier, pour Barth, sur le quatrième commandement de la loi mosaïque concernant le dimanche, « jour de fête [der Feiertag] »⁵¹. Ce commandement, qui inaugure tous les autres, exige, dans un premier temps, la reconnaissance d'une radicale distinction entre l'Homme et Dieu, et ce en particulier entre l'agir humain et l'agir divin. Pour que l'histoire humaine naturelle, inaugurée par les récits de création, soit bien une histoire d'alliance, il est décisif, pour Barth, que dans sa relation à Dieu, l'Homme prenne acte de cette distinction entre son œuvre et celle de Dieu. Il s'agit de manifester le fait que l'humain est créé à l'image de Dieu sans être, en lui-même et par lui-même, cette image. À partir du commandement de Dieu, cette reconnaissance, dans la foi, de la distance entre l'Homme et Dieu implique « un renoncement [Entsagung] à soi-même » qui fait écho à nos yeux, au premier « aspect rigoureusement négatif » de l'œuvre de l'Esprit saint évoqué précédemment⁵². Le septième jour, l'Homme doit accepter de mettre lui-même librement des limites concrètes à ses activités afin de « se souvenir de Dieu et de son œuvre à lui »⁵³. Il doit consacrer « le septième du temps qui nous est accordé⁵⁴ », à la « célébration [Feiertag] » de « l'éthique divine » qui le précède, afin de pouvoir les six autres jours mettre en œuvre l'éthique humaine. L'Homme doit ainsi distinguer clairement ce jour de tous les autres jours, il doit accepter de le « mettre à part » afin qu'il soit sanctifié et que ce qui est vécu ce jour-là irrigue tous les autres jours. Telle est, pour Barth, « "l'activité" paradoxale [dieses paradoxe "Tun"] »⁵⁵ de ce jour particulier, qui inaugure toutes les autres activités humaines. Elle doit se manifester « intérieurement et extérieurement, par une manière d'être précise » et « par des actes et des renoncements concrets » qui signent « une limitation [Begrenzung] » et une relativisation de l'œuvre de l'Homme par rapport à celle de Dieu⁵⁶. C'est en cela que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, ce commandement révèle le sens de tous les autres.

Cependant, parce que l'enjeu de cette distinction est la relation, Barth précise que ce commandement ne discrédite pas pour autant la volonté et l'activité de l'Homme dans l'histoire ; il ne nie pas le pouvoir humain et n'annule en aucun cas « l'obligation, pour lui, de faire le meilleur

⁵¹ « Das Gebot des Feiertages erklärt alle anderen Gebote oder alle anderen Gestalten des einen Gebotes. » KD III/4, § 53, p. 58= D III/4*, p. 53. Il est intéressant de souligner le fait que Barth parle ici du jour de fête ou de célébration et non du jour du repos comme le traduit Fernand Ryser.

⁵² KD III/4, § 53, p. 63= D III/4*, p. 59, et KD I/2, § 16, p. 265= D I/2**, p. 38.

⁵³ KD III/4, § 53, p. 54= D III/4*, p. 50.

⁵⁴ KD III/4, § 53, p. 59= D III/4*, p. 55.

⁵⁵ KD III/4, § 53, p. 55= D III/4*, p. 51.

⁵⁶ « [...] immer auch ein bestimmtes innerliches, aber auch äußerliches Sichverhalten sein, nie bloss in einem Sichverhalten, sondern immer auch in konkreten Taten und Unterlassungen bestehen. » KD III/4, § 53, p. 70= D III/4*, p. 66.

usage possible de ses aptitudes »⁵⁷. Au contraire, ce commandement divin met en valeur l'activité humaine dans la mesure où elle est étroitement reliée à celle de Dieu qui la précède, l'accompagne et la devance. Il montre ainsi que, par grâce, l'Homme peut être devant Dieu libéré de lui-même pour devenir désormais, dans ses activités, libre pour lui-même et « pour le service de Dieu [Gottesdienst] »⁵⁸. C'est dans ce sens que l'activité à laquelle l'Homme a renoncé le dimanche peut se déployer librement les six autres jours de la semaine en lui permettant « de préserver sa vie et [d'être] au service de la communauté humaine »⁵⁹. En écho à l'anthropologie, ce premier commandement de la doctrine de la création rappelle donc chaque dimanche que c'est au sein et pour la communauté humaine que l'agir de l'Homme doit correspondre à celui de Dieu. Il montre ainsi la « portée universelle [*das ganze Weltgeschehen*] » de l'activité de chacun tout en soulignant que cette « histoire naturelle et universelle [*Naturgeschichte und Weltgeschichte*] » est déterminée par « l'histoire particulière de l'alliance et du salut »⁶⁰. Ce commandement renvoie à la particularité, dans le temps et dans l'espace, de l'histoire et de la communauté chrétiennes mais il le fait dans la perspective universelle et inclusive de la grâce et donc de la providence divine qui concerne tout agir humain personnel dans l'ensemble de la communauté humaine.

C'est dès lors, à nos yeux, dans ce sens, que Barth poursuit en situant ce quatrième commandement dans le cadre de l'événement éthique de la rencontre. Même s'il est porté et transmis par la dimension communautaire de l'existence humaine, ce commandement de Dieu s'adresse « directement et en particulier à chaque Homme » et « aucune éthique du jour de fête ne saurait s'interposer ici entre Dieu et l'Homme »⁶¹. De ce fait, l'Église en particulier n'a pas à proposer « une discipline qui lie les chrétiens » ou « une législation obligatoire pour tous »⁶² ; elle doit susciter, encourager et accompagner l'événement éthique en posant, sans les résoudre, « une série de questions [*einer Reihe von Fragen*] » en lien avec ce respect du « jour de

⁵⁷ « Das bedeutet keine Diskriminierung und Diskreditierung des eigenen Wollens und Wirkens des Menschen, keine Negation seiner Fähigkeit dazu, keine Annullierung des Auftrags, von ihr den besten Gebrauch zu machen. » KD III/4, § 53, p. 58= D III/4*, p. 54.

⁵⁸ KD III/4, § 53, p. 69= D III/4*, p. 64.

⁵⁹ « Seine Arbeit zur Erhaltung seines Lebens und im Dienst der menschlichen Gemeinschaft ist. » KD III/4, § 53, p. 54= D III/4*, p. 50.

⁶⁰ « Der Sinn des besonderen Feiertages und der Grund, ihn besonders zu begehen, besteht darin, dass er der Verweis ist auf die in den Verlauf der allgemeinen Naturgeschichte und Weltgeschichte gewissermaßen eingebettete, in ihr verborgene, aber auch offenbare, die ihren Grund und ihr Ziel und heimlich doch auch ihren Gang entscheidend bestimmende besondere Bundes- und Heilsgeschichte. » KD III/4, § 53, p. 60= D III/4*, p. 55.

⁶¹ « Keine Ethik des Feiertages kann hier zwischen Gott und den einzelnen Menschen hineintreten. » KD III/4, § 53, p. 71= D III/4*, p. 66.

⁶² « Was kann die Ethik in dieser Sache leisten? Eine für Christen und solche, die es werden oder wieder werden wollen, verbindliche Sonntagssitte oder gar eine allgemein verbindliche Sonntagsgesetzgebung in Vorschlag bringen? » KD III/4, § 53, p. 71= D III/4*, p. 67.

fête »⁶³. Cette approche de ce commandement, et donc de tous les autres à partir de lui, illustre bien la tâche de l'éthique qui selon Barth doit principalement poser des questions afin que, dans l'événement de la rencontre toujours nouvelle avec la Parole de Dieu dans l'Esprit saint, l'Homme puisse ensuite se demander « en quoi doit consister son obéissance personnelle à ce commandement » et agir en conséquence⁶⁴. Dans ce contexte, nous ne faisons qu'évoquer rapidement les deux autres implications éthiques de la « liberté de l'Homme devant Dieu ». La première est la confession de foi selon laquelle l'Homme doit se demander s'il accepte d'être le témoin de Dieu en se « compromettant » pour lui. Est-il disposé à confirmer qu'il est avec Dieu, c'est-à-dire que l'amour de Dieu pour lui est le fondement interne de sa création ? Par sa « bouche », sa « langue », ses « lèvres », par « des mots et des paroles »⁶⁵, atteste-t-il face à « l'incrédulité, la superstition et l'hérésie », que l'histoire de l'alliance, révélée par l'Écriture et transmise par la communauté chrétienne, le concerne personnellement ?⁶⁶ En regard de la confession de foi, la prière est alors, pour Barth, « l'autre forme de l'activité humaine dirigée vers Dieu »⁶⁷. L'obéissance au commandement de Dieu créateur implique que, dans la prière, l'Homme choisisse de « se tourner vers Dieu, d'aller directement à lui » pour chercher et recevoir de lui ce dont il a besoin⁶⁸. L'Homme est responsable « de se mettre en quête de Dieu et de le rencontrer comme un "demandeur [*als Bittender*]" » et c'est ainsi que la prière, en particulier de demande, relève véritablement, pour Barth, de l'éthique comme un commandement de Dieu le Créateur⁶⁹. Le respect du jour de célébration, la confession de foi et la prière sont ainsi les trois repères éthiques qui invitent l'Homme à se situer de façon libre et responsable en tant que créature devant Dieu trinitaire, son Créateur ; et c'est à partir de là que la créature humaine se trouve confrontée au commandement de Dieu dans tous les autres domaines de son être et de son existence de créature et donc en particulier dans le fait qu'elle est créée homme et femme en vis-à-vis.

⁶³ Voici, par exemple, les quatre grands domaines de questions que Barth propose en lien avec ce quatrième commandement. 1 : Puisque ce jour appartient à Dieu et non à l'Homme, comment recevoir de Dieu lui-même et de sa communauté, le programme de cette journée particulière ? 2 : Puisque la signification de cette journée est la fête, comment vivre en communauté cette joie qui signe la liberté en Dieu ? 3 : Ce jour n'étant pas donné à l'Homme solitaire mais à l'Homme avec son semblable [*Mitmensch*], comment vivre cette journée dans cette perspective de l'humanité comme co-humanité ? 4 : Ce jour devant irriguer les six autres jours, qu'en est-il de la semaine qui suit, comment vivre du souffle de ce jour particulier toute la semaine ? KD III/4, § 53, p.72-79= D III/4, p. 67-73.

⁶⁴ KD III/4, § 53, p. 71= D III/4*, p. 66.

⁶⁵ KD III/4, § 53, p. 82= D III/4*, p. 76.

⁶⁶ KD III/4, § 53, p. 89= D III/4*, p. 82.

⁶⁷ KD III/4, § 53, p. 95= D III/4*, p. 88.

⁶⁸ KD III/4, § 53, p. 95= D III/4*, p. 89.

⁶⁹ KD III/4, § 53, p. 98= D III/4*, p. 92.

4.1.3 Trois purifications préalables de la co-humanité homme-femme.

Après avoir ainsi précisé comment la Parole de Dieu, comprise comme le commandement de Dieu créateur, révèle la liberté de « l'Homme devant Dieu », Barth poursuit en considérant cette même éthique de la liberté humaine dans le grand secteur de la co-humanité⁷⁰ car c'est en son sein que l'éthique de la relation entre homme et femme joue, pour lui, « un rôle fondamental et décisif [*grundlegend und entscheidend*] »⁷¹. Cependant, avant de préciser cette question éthique particulière qui concerne tout être humain sans exception, Barth rappelle qu'il ne faut en aucun cas résumer toute la théologie morale au « septième commandement » de la loi mosaïque⁷². L'interdit d'adultère n'est ni le « punctum puncti des exigences divines », ni le « centre de l'obéissance » et il ne doit en aucun cas être la mesure de tous les autres commandements⁷³. Sans minimiser le rôle éthique de cette relation entre homme et femme dans le cadre de la co-humanité en général, Barth dénonce ainsi « l'excitation secrète ou ouverte avec laquelle on a coutume d'aborder ce point »⁷⁴. La question centrale de l'éthique théologique est celle « de la responsabilité de l'Homme vis-à-vis du commandement de Dieu qui le concerne personnellement »⁷⁵. Le commandement concernant l'homme et la femme doit donc être appréhendé comme un des « rayons » qui part de ce centre et qui se déploie dans le cadre beaucoup plus large de l'humanité comme co-humanité. C'est dans cette perspective qu'il convient d'aborder la question de la relation différenciée entre homme et femme en commençant par trois actes préalables de « purification [*Reinigung*] » opérés par la confrontation de ce domaine précis au commandement de Dieu.

En entrant en scène dans l'être et dans l'existence humaine, le commandement de Dieu opère un premier acte de « démythisation [*Entmythologisierung*] »⁷⁶. Barth montre que dans cette expérience de la rencontre entre homme et femme, l'être humain se trouve, depuis les origines et

⁷⁰ Dans le prolongement de l'anthropologie christologique, ce paragraphe sur « la liberté dans communauté » développe l'éthique de la responsabilité de l'Homme dans les différents domaines de co-humanité, que sont « l'homme et la femme », « parents et enfants » et « les proches et les lointains ». KD III/4, § 54, p. 127-269= D III/4*, p. 119-338.

⁷¹ KD III/4, § 54, p. 130= D III/4*, p. 121.

⁷² En partant de l'Écriture, Barth présente l'interdit d'adultère comme le septième commandement alors que dans la tradition catholique, il correspond au sixième commandement.

⁷³ « *Man sollte diesen Punkt des göttlichen Gebots, gerade wenn man ihm standhalten und gerecht werden will, nicht als das punctum puncti behandeln, nicht wie fasziniert gerade auf ihn starren, sich selbst und vor allem auch Andere nicht, als wäre er das Zentrum der Gehorsamsfrage, zuerst und abstrakt an ihm messen.* » KD III/4, § 54, p. 130= D III/4*, p. 121.

⁷⁴ « *Die offene oder heimliche Aufregung und Sensation, mit der man gerade um diesen Punkt herum zu denken und zu reden pflegt, muss zur Ruhe kommen.* » KD III/4, § 54, p. 130= D III/4*, p. 121.

⁷⁵ « *Das Zentrum der Gehorsamsfrage ist die Frage der Verantwortung des Menschen gegenüber dem gerade ihn angehenden Gebot Gottes.* » KD III/4, § 54, p. 130= D III/4*, p. 121.

⁷⁶ « *Das Gebot Gottes vollzieht diese Entmythologisierung, und zwar gründlich.* » KD III/4, § 54, p. 133= D III/4*, p. 124.

« comme nulle part ailleurs », face à une « mystique naturelle [*von natürlicher Mystik*] »⁷⁷. Telle qu'elle est décrite par « les mythes et les légendes, les rites et les coutumes » mais aussi par « la philosophie, la psychologie et la poésie », cette rencontre semble permettre à l'Homme « de contempler la divinité et d'y participer même »⁷⁸. Elle se caractérise par une « dialectique à couper le souffle entre différence et relation, entre une dualité authentique et une non moins authentique unité, entre une présence totale et une absence totale, entre un être pleinement "rivé à soi" et un être pleinement "hors de soi" »⁷⁹. C'est cette « dialectique vraiment inouïe » qui caractérise de fait, pour Barth, l'humanité comme co-humanité. Mais en croyant y « découvrir les possibilités infinies de son être », l'Homme est alors tenté de se prendre pour Dieu⁸⁰. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette tentation de « déification [*Vergottung*] » d'une réalité humaine se manifeste, soit du fait de l'expérience elle-même, soit parce que cette expérience est « sublimée, transposée ou spiritualisée [*eine Sublimierung, eine Transposition, eine Vergeistigung dieses Erlebnisses*] »⁸¹. Or, cette dialectique caractérise la co-humanité en articulant la relation différenciée entre l'Homme et son semblable [*Mitmensch*] de l'autre sexe avec celle entre l'Homme et Dieu. Si elle n'est plus simplement reconnue et mise en valeur comme telle, mais déifiée et érigée en absolu, cette dialectique en vient à disparaître puisqu'alors le « *dualis* humain devient un *singularis* divin »⁸². Cette exaltation, réelle ou sublimée, de la rencontre entre homme et femme, en particulier dans l'union sexuelle, se retrouve, selon Barth, dans la théologie de « l'amour romantique » de

⁷⁷ KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 123.

⁷⁸ « Was regt ihn so auf, was bringt ihn – wie er meint – ob er ein primitiver oder ob er ein hochkultivierter Mensch ist, so in Ekstase, so außer sich, so in Enthusiasmus, vermeintlich so hinein in den Grund und das Wesen alles Seins, so hinein in die Anschauung der Gottheit, ja in die Teilnahme an ihr, was erhebt ihn – immer vermeintlich – mindestens in die Nähe eines anderen Gottes und Schöpfers, wie eben das Urerlebnis der Begegnung von Mann und Frau? » KD III/4, § 54, p. 131= D III/4*, p. 123.

⁷⁹ « Natürlich wegen der in dieser Begegnung stattfindenden, wahrhaft atemraubenden Dialektik von Verschiedenheit und Beziehung, von echter Zweierheit und ebenso echter Einheit, von völligem Beisichsein und völligem Ausersich. » KD III/4, § 54, p.131-132= D III/4*, p. 123.

⁸⁰ « Ist Menschlichkeit Mitmenschlichkeit und wird Mitmenschlichkeit zuerst und zuhächst in dieser Dialektik erlebt – wie nahe liegt es dann, gerade Mitmenschlichkeit als den kühnen, seligen Rausch tiefster Vertiefung und höchster Erhöhung des menschlichen Seins, als dessen Vergottung zu verstehen und erleben zu wollen. Ist der Mensch nicht Gott, sofern sein Sein das Sein in dieser Begegnung ist? » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 123.

⁸¹ KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 123.

⁸² « Man aus dem menschlichen Dualis einen göttlichen Singularis macht. » KD III/4, § 54, p. 135= D III/4*, p. 126.

Schleiermacher⁸³, dans celles de Walter Schubart⁸⁴ ou de Théodor Bovet⁸⁵. Mais elle peut aussi être décelée sous une autre forme, dans l'institutionnalisation du mariage comme « sacrement » par les théologies catholique et orthodoxe⁸⁶ ou dans la théologie évangélique d'Henry Leenhardt⁸⁷. Or penser ainsi « d'une manière ou d'une autre que "l'homme et la femme et la femme et l'homme touchent à la divinité" » correspond, selon l'auteur de la *Dogmatique*, à une interprétation erronée de l'analogie révélée en particulier par l'épître aux Éphésiens⁸⁸.

C'est pour éviter « d'élever ainsi cette analogie au rang d'équation, ouvertement ou secrètement » que l'homme et la femme doivent, tout particulièrement dans ce domaine, se confronter au commandement de Dieu⁸⁹. Comme précédemment au sujet du jour de repos, ce commandement exige de reconnaître et de respecter, au sein même de « cette rencontre unique »,

⁸³ En citant en particulier, certains passages de *Phil.Ethik*, Barth reconnaît le mérite de l'approche de Schleiermacher qui « dépasse nettement la plupart des théologiens anciens ou modernes » en étant conscient, dans un contexte de « morale relâchée », de cette « dialectique entre l'homme et la femme » qui articule « la "sensualité" et la "spiritualité" », « la réalité terrestre » et la « réalités céleste ». Mais, « là où il a eu tort, c'est lorsque-comme beaucoup d'esprits de moindre envergure- il a voulu ériger en absolu cette dialectique, en faire une métaphysique conduisant directement à la divinisation de l'être humain. [er diese Dialektik ins Metaphysische, ins Absolute, den in dieser Dialektik existierenden Menschen zur Gottheit erheben wollte.] » KD III/4, § 54, p. 134= D III/4*, p. 125.

⁸⁴ Dans *Religion und Eros* publié en 1944, Walter Schubart, entend « montrer que la religion, en tant qu'elle concerne les rapports entre Dieu et l'Homme et l'érotisme, en tant qu'il porte sur les relations entre les deux sexes, doivent être considérés ensemble ». Schubart dénonce ainsi, très justement pour Barth, « les conséquences catastrophiques » de l'opposition traditionnelle entre les deux, en particulier par « la discrimination chrétienne de l'éros » mais il se trompe en proposant alors « que l'érotisme redevienne religieux et la religion érotique ». Sans prendre en compte jusqu'au bout les différences entre homme et femme comme entre Dieu et l'Homme, cet auteur propose ainsi à nouveau que tout finisse par « "s'égaliser" dans une unité supérieure "suprapolaire" ». KD III/4, § 54, p. 138-140= D III/4*, p. 129-131.

⁸⁵ Barth reconnaît les mérites de l'ouvrage de Théodor Bovet *Die Ehe, ihre Krise und Newerdung* publié en 1946, dans lequel ce « chrétien évangélique » s'exprime non pas en philosophe ou en visionnaire, mais « en médecin, en pédagogue et en psychologue préoccupé de la cure d'âme ». Il regrette en revanche l'influence sur cet auteur de l'ouvrage de Walter Schubart qui le conduit à voir dans le mariage « la forme fondamentale de la communion religieuse » qui en lui-même « ouvre les portes du ciel ». KD III/4, § 54, p. 140-141= D III/4*, p. 131-132.

⁸⁶ Barth voit ce même risque d'ériger en absolu la dialectique en jeu dans la relation entre homme et femme dans la tradition catholique et orthodoxe du mariage sacramentel. Pour lui, dans l'Église catholique romaine et dans l'Église orthodoxe orientale, le mariage est « non pas de l'ordre naturel, mais de l'ordre surnaturel, comme le baptême, l'eucharistie et les autres sacrements » et il constituerait ainsi « un moyen de grâce », « un signe transmettant la grâce de Dieu [ein die Gnade Gottes vermittelndes Zeichen] ». KD III/4, § 54, p. 135-136= D III/4*, p. 126-127. Nous reviendrons sur le sens catholique du sacrement de mariage dans le dernier chapitre de cette recherche. Ch. V, 5.3.3.

⁸⁷ Dans son ouvrage, *le mariage chrétien*, le théologien évangélique Henry Leenhardt n'a, pour Barth, rien de commun avec les auteurs précédents puisqu'il s'abstient de tout « romantisme » en reconnaissant que « le péché c'est l'apothéose de l'éros ». En revanche, l'auteur de la *Dogmatique* lui reproche de tomber du côté de « l'erreur » catholique en proposant une approche légaliste du mariage considéré comme une « institution ». Barth considère que cela conduit à nouveau vers la divinisation de ce phénomène créaturel, même si elle n'est plus opérée par l'homme et la femme mais par l'Église. KD III/4, § 54, p. 141-142= D III/4*, p. 132-133.

⁸⁸ « Es tut ihm bestimmt nicht gut, und man hilft weder sich selbst noch Anderen, wenn man in irgendeiner Form behaupten zu müssen meint, dass Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 134.

⁸⁹ « Eben das gerade nicht! Man lasse sie auf der Erde unter dem Himmel, im Lichte der Analogie von Eph. 5, 32, aber ohne diese Analogie offen oder versteckt zur Gleichung zu erheben. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 134.

la « limite [*Begrenzung*] » qui distingue l'Homme de Dieu⁹⁰. « Dans sa volonté étrangère et souveraine », Dieu révèle, par son commandement interdisant l'adultère, que le « "dieu" que l'Homme croit découvrir en lui lorsqu'il fait la rencontre avec son semblable ne peut être qu'une misérable idole »⁹¹. Il remet « l'Homme à sa place » en lui rappelant « qu'il n'est qu'une créature quelles que soient ses possibilités », tout en lui promettant une sanctification au sein même de cette rencontre d'ordre créaturel, par un accueil ajusté de l'analogie qui est en jeu⁹². « Au plus profond de cette expérience réelle ou sublimée », le commandement de Dieu retentit comme un « oui » et comme un « non », auquel l'Homme « se trouve mesuré et selon lequel il doit être jugé à son tour »⁹³. Il rappelle à l'homme et à la femme que, dans ce domaine particulier, ils sont aussi dans la « maison et sous l'ordre du Père céleste » qui reste leur Créateur, leur Sauveur et leur Rédempteur et qu'ils ne sont en aucun cas abandonnés dans « un monde démoniaque, au fond d'un abîme ou dans une jungle »⁹⁴. Mais il faut pour cela reconnaître qu'ici aussi une multitude de petits « dieux, de demi-dieux, de quarts de dieux prétendent avoir voix au chapitre et régner » et, de ce fait, l'Homme doit accueillir la nécessaire « démythisation [*Entmythologisierung*] » de ce domaine en particulier⁹⁵. Loin de supprimer « la gloire particulière de cette rencontre, son mystère et son importance », cette « radicale relativisation [*radikale Relativierung*] » vient libérer l'homme et la femme ; elle leur permet de confirmer leur humanité dans cette co-humanité authentique qui révèle qu'ils sont créés par et pour l'alliance avec Dieu⁹⁶. Dans le prolongement de ce premier acte, les deux autres se présentent alors comme des précisions permettant de laisser à Dieu sa juste place vis-à-vis de la question de la sexualité et du mariage.

La « seconde purification » conduit à « élargir énergiquement le champ de vision » en reconnaissant que les exigences du commandement de Dieu dans ce domaine sont beaucoup plus vastes qu'une simple « canalisation et régulation de ce qu'on appelle habituellement la vie sexuelle

⁹⁰ « Und nun bezieht sich Gottes Gebot genau auch auf sein Sein in dieser Begegnung [...] Es zeigt an, dass die Stelle des wahren Gottes schon besetzt ist. » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹¹ « Es führt das wirkliche Jenseits auf den Plan. Es gibt zu verstehen, daß ein Selbsterlebnis des Menschen als Gott gar nicht in Frage kommen kann, dass der Gott, als der der Mensch sich im Erlebnis dieser Begegnung fühlen möchte, nur ein jämmerlicher Götze, nur ein Baal oder eine Astarte, nur ein Osiris oder eine Isis sein könnte. » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹² KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹³ « Von diesem Ort aus ertönt in der Stimme des Gebotes in den Sturm des realen oder in das Säuseln des sublimierten menschlichen Erlebnisses hinein ein kritisches, richterliches Ja und Nein, an dem der Mensch gemessen ist, nach dem er sich seinerseits zu richten hat. » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹⁴ « Er auch auf diesem Felde nicht herrenlos, aber eben auch nicht von seinem Schöpfer verlassen ist, dass er sich auch da nicht etwa in einer Dämonenwelt, nicht in irgendeinem Abgrund oder Dschungel, sondern im Haus und unter der Ordnung seines Vaters befindet. » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹⁵ KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 124.

⁹⁶ KD III/4, § 54, p. 142-143= D III/4*, p. 133.

au sens physique le plus strict »⁹⁷. Cet élargissement ne conteste pas « l'importance brûlante » de la relation sexuelle mais il rappelle que la co-humanité en question entre homme et femme concerne « l'Homme tout entier [*den ganzen Menschen*] »⁹⁸. Dans la dialectique relationnelle qui est en jeu dans la rencontre sexuelle, l'humanité comme co-humanité devient « événement d'une manière incroyablement concrète, intime et capitale – ou ne le devient pas du tout »⁹⁹ ; c'est ici que « l'homme et la femme, c'est-à-dire l'être humain dans la dualité qui lui est essentielle, honorent ou déshonorent tout particulièrement leur Créateur et par là même s'honorent ou se déshonorent eux-mêmes »¹⁰⁰. Mais, si la sexualité en acte est un « point vital, critique, névralgique » pour la co-humanité de l'homme et de la femme, c'est uniquement dans la mesure où, dans le cadre de leur coexistence dans le mariage, elle est un « point de passage [*ein Durchgangspunkt*] », « précédé et suivi par d'autres »¹⁰¹. En s'adressant à l'être humain « tout entier », le commandement de Dieu exige que les organes sexuels ne soient pas appréhendés de façon isolée et que le rapport sexuel physique ne soit pas considéré comme un « événement indépendant, valable et autonome comme tel »¹⁰². Ce domaine physique lié au sexe « n'est pas ce qui, seul et pour lui-même, est capable de faire de l'homme un homme, de la femme une femme, et donc de l'humain un co-humain ! Et ce n'est pas le seul problème, ni même le principal problème de leur rencontre et de leur union ! »¹⁰³ Par cet élargissement du champ de vision, le commandement de Dieu exige de prendre en compte le fait que ce sont deux êtres et deux existences

⁹⁷ « Eine zweite Reinigung und Ernüchterung, die bei der Besinnung über diesen Bereich Platz greifen muss, besteht in einer energischen Erweiterung des Gesichtsfeldes, nämlich darin, dass man sich klar macht: was das Gebot Gottes hier meint und verlangt, das ist unter allen Umständen mehr als eine bestimmte Kanalisierung und Regelung dessen, was man im engeren, im physischen Sinn das Geschlechtsleben zu nennen pflegt. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 134.

⁹⁸ « Das Gebot Gottes beansprucht auch hier und gerade hier [...] Es ist nun im Besonderen zu warnen vor der Tendenz, innerhalb des Komplexes "Mann und Frau" vor allem oder gar ausschließlich an das in jenem engeren Sinn so zu nennende "Sexualproblem" zu denken. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 134.

⁹⁹ « Hier wird des Menschen Mitmenschlichkeit in der Tat in einer unerhört konkreten, intimen und folgenreichen Weise Ereignis – oder eben nicht Ereignis. » KD III/4, § 54, p. 144 = D III/4*, p. 134-135

¹⁰⁰ « Hier macht der Mann und macht die Frau, hier macht also der Mensch in seinem ihm so wesentlichen Dualis seinem Schöpfer und sich selbst sicher ganz absonderlich Ehre oder Schande. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 135.

¹⁰¹ « Ein vitaler, ein neuralgischer, ein kritischer Punkt schon ihres Seins und erst recht ihres Tuns oder Nichttuns, ihres geordneten oder ungeordneten, ihres so oder anders geordneten Tuns in ihrer Begegnung, in ihrem Zusammensein! Aber nun doch nur ein Punkt in der Linie, dem andere vorangehen und nachfolgen und der mit diesen zusammen von ihrem gemeinsamen Anfang und Ziel her bestimmt ist! » KD III/4, § 54, p. 144-145= D III/4*, p. 135-136.

¹⁰² « Im Lichte des Gebotes Gottes gibt es das nämlich gar nicht, was bei dieser Verengung vorausgesetzt ist: physische Geschlechtsorgane und also ein physisches Geschlechtsleben für sich, physische Geschlechtsbedürfnisse und deren Befriedigung in einem physischen Geschlechtsverkehr als ein selbständiges, in sich abgeschlossenes und sinnvolles Geschehen. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 135.

¹⁰³ « Nun doch nicht das, was allein und für sich vermöchte, den Mann zum Mann, die Frau zur Frau und also den Menschen zum Mitmenschen zu machen! Nun doch auch nicht das einzige Problem oder auch nur das Hauptproblem ihrer Begegnung und ihres Zusammenseins! » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 135.

humaines qui se rencontrent et qui sont « mutuellement, humains et co-humains, "tu" et "je" en tant qu'homme et femme »¹⁰⁴. C'est dans cette totalité de chacun que l'être humain est appelé par Dieu à être homme et femme. Cette co-humanité inclut la question éthique du rapport sexuel mais elle ne se réduit jamais à cette seule dimension.

Le commandement de Dieu se présente, selon Barth, comme un « appel à la liberté [*der Ruf in die Freiheit*] » afin justement que la sexualité et l'acte sexuel soient et restent une question et « un point de passage » possible de la rencontre entre homme et femme¹⁰⁵. Dieu a créé l'humain, homme ou femme, et dans toute rencontre entre eux « la consommation de la relation sexuelle peut et doit devenir un problème »¹⁰⁶. Mais pour qu'elle suscite cette question éthique, il faut que cette dimension physique ne mène pas « une vie propre », indépendante, en déterminant et en gouvernant l'humain comme un maître ; il faut qu'elle se déploie à partir de tout son être et de toute son existence dans le respect de sa liberté et de celle de l'autre, et dans « la liberté de leur rencontre et de leur être ensemble »¹⁰⁷. Lorsque « la sexualité physique et les relations sexuelles ont leur propre droit et pouvoir » en dirigeant « l'être humain, l'homme, la femme et leur rencontre, alors c'est une question démoniaque » ; et c'est face à « cet impérialisme de la sexualité et des relations sexuelles [*der souveränen physischen Geschlechtlichkeit und Geschlechtsbeziehung*] » que la confrontation au commandement de Dieu se présente comme un « acte d'exorcisme [*Entdämonisierung*] »¹⁰⁸. Telle est la liberté que Dieu revendique et que son commandement restaure en permettant que « la sexualité physique de l'être humain soit placée dans l'ordre de sa totale virilité ou féminité, et [que] la consommation de la relation sexuelle soit dans l'ordre de la rencontre totale entre l'homme et la femme »¹⁰⁹. En suscitant cette liberté de l'être humain tout entier dans le mariage, le commandement de Dieu sanctifie l'homme et la femme à travers la sanctification décisive de leur

¹⁰⁴ « Das Alles ist und geschieht doch nur in der Ganzheit des Lebens, im Lebenszusammenhang der beiden beteiligten Menschen mit Einschluss der Ganzheit, in der diese sich begegnen und miteinander sind: Mensch und Mitmensch, Du und Ich als Mann und Frau. » KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 135.

¹⁰⁵ KD III/4, § 54, p. 145= D III/4*, p. 136.

¹⁰⁶ « Wie sollte es schon, da der Mensch ja eben von Gott als Mann und Frau und also für die Begegnung zwischen beiden geschaffen ist, in der dann auch der Vollzug der Geschlechtsbeziehung zum Problem werden darf und muss. » KD III/4, § 54, p. 145= D III/4*, p. 136.

¹⁰⁷ « Das Geschlecht und die Geschlechtsbeziehung kein Eigenleben führe, nicht in irgendeiner Selbständigkeit bestimme, entscheide, herrsche, nicht seinerseits zum Ganzen werde. sondern in der Freiheit des Menschen, in der Freiheit des Mannes und der Frau, in der Freiheit ihrer Begegnung und ihres Zusammenseins ihr Wesen habe, nicht anderswo und also auch nicht anderswie. » KD III/4, § 54, p. 145= D III/4*, p. 136.

¹⁰⁸ « Ist sie das nicht, hat die physische Geschlechtlichkeit und Geschlechtsbeziehung ein eigenes Recht und eine eigene Macht, in der sie den Menschen, den Mann, die Frau, ihre Begegnung regieren, erfüllen darf, dann ist sie eine dämonische Angelegenheit. » KD III/4, § 54, p. 146= D III/4*, p. 136.

¹⁰⁹ « Aber eben das bedeutet hier der Ruf in die Freiheit: dass die physische Geschlechtlichkeit des Menschen in die Reihe komme seines totalen Mannseins oder Frauseins und der Vollzug der Geschlechtsbeziehung in die Reihe der totalen Begegnung zwischen Mann und Frau. » KD III/4, § 54, p. 145= D III/4*, p. 136.

sexualité physique et de leur relations sexuelles¹¹⁰. C'est dans ce sens qu'il exige d'incorporer le sexe à l'humanité de l'homme et de la femme en invitant les époux à exister librement comme co-humains dans la totalité de leur être et de leur existence et pas uniquement dans les rapports sexuels. Dans son commandement, Dieu vise et revendique ainsi « l'être humain lui-même », homme ou femme dans la mesure où il est « déjà corporel dans chaque fibre, dans chaque cellule de son corps » ; « en tant qu'âme spirituelle de son corps », l'humain n'est ni « asexué, ni supersexué, ni bisexué, mais unisexué » et c'est « dans cette totale et exacte détermination qu'il existe et est responsable devant lui »¹¹¹. Mais, en écho à l'anthropologie révélée en Jésus-Christ, le commandement de Dieu vise et revendique aussi « la rencontre elle-même » en plaçant la question sexuelle comme une des nombreuses composantes de la relation entre l'homme et la femme¹¹². Le commandement de Dieu exige ainsi que l'être humain « voie et cherche dans l'autre-l'homme chez la femme et la femme chez l'homme - le corps » mais aussi « l'âme spirituelle de son corps » ; c'est dans ce sens que, pour Barth, « le coït est une question démoniaque » lorsqu'il est vécu en dehors d'une « coexistence véritable »¹¹³. L'union intime entre homme et femme qui est sanctifiée par le commandement de Dieu, est celle qui « fait partie d'une communion de l'esprit, de l'amour, mais aussi du travail, de la joie et de la souffrance » ; leur rencontre sexuelle est véritablement « chaste » lorsque « c'est vraiment toute leur vie qui rend nécessaire et justifie, à tel moment cette intimité totale »¹¹⁴. Fidèle à sa méthode, Barth illustre alors cette réflexion théologique sur le sexe et la sexualité en convoquant en annexe les avancées de la science dans ce domaine. Il souligne ainsi le rôle de la psychanalyse dans la reconnaissance du lien entre la libido sexuelle et le psychisme tout en mettant en valeur le souci de certains psychanalystes comme Jung, de ne pas réduire pour autant « tout ce qui est humain au seul

¹¹⁰ « Das Gebot Gottes beansprucht den ganzen Menschen, sagten wir, – und entscheidend damit, dass es das tut, ist es die Heiligung auch der physischen Geschlechtlichkeit und Geschlechtsbeziehung. » KD III/4, § 54, p. 146= D III/4*, p. 136.

¹¹¹ « Gottes heiliges Gebot meint und will ihn selbst: den Menschen, der freilich in seiner Totalität. Mann oder Frau, der schon leiblich in jeder Faser, in jeder Zelle seines Leibes, der aber auch als geistgewirkte Seele seines Leibes nicht ungeschlechtlich, nicht übergeschlechtlich, nicht zweigeschlechtlich, sondern eingeschlechtlich, Mann oder Frau, und in dieser totalen und exakten Bestimmung vor ihm ist und ihm verantwortlich ist. » KD III/4, § 54, p. 146= D III/4*, p. 137.

¹¹² « Und Gottes Gebot meint und will, auch was dann die Begegnung von Mann und Frau betrifft, sie selbst: ihre Begegnung, ihr Zusammensein, das nun freilich in seiner Totalität auch ein Gefälle in der Richtung auf die geschlechtliche Beziehung hat. » KD III/4, § 54, p. 147= D III/4*, p. 137.

¹¹³ « Koitus ohne Koexistenz ist – nochmals gesagt – eine dämonische Angelegenheit. » KD III/4, § 54, p. 148= D III/4*, p. 138.

¹¹⁴ « Sie ist "keusch", ehrlich und wirklich sexuell, wenn sie umfasst ist von der Gemeinschaft des Geistes, der Liebe, aber auch der Arbeit, aber auch der Freude und des Leides ihres ganzen Lebens, wenn dann ihr ganzes Leben an bestimmter Stelle auch diese Beziehung nötig, wahr und recht macht. » KD III/4, § 54, p. 147= D III/4*, p. 138.

dénominateur sexuel »¹¹⁵. Barth évoque aussi plusieurs ouvrages de médecins qui, dans le cadre d'une réflexion sur le mariage, rappellent la distinction entre l'Homme et l'animal à travers l'articulation entre éros et liberté ; c'est grâce à cette liberté de l'homme comme de la femme que la sexualité peut être abordée en lien avec la vie de l'esprit¹¹⁶. L'auteur de la *Dogmatique* se réjouit ainsi « de l'étonnant parallélisme qui apparaît ici entre ce que peut affirmer un médecin moderne et le point de vue chrétien »¹¹⁷.

Après avoir souligné la nécessité d'un « exorcisme » qui remet la relation sexuelle à sa juste place, l'éthique des relations entre l'homme et la femme exige enfin, pour Barth, un « décentrement

¹¹⁵ Barth commence ainsi par se réjouir de l'évolution des travaux médico-psychologiques depuis le début du XX^{ème} siècle. Il souligne ainsi dans les années 1910/1920, une correspondance de ce courant médical et psychologique avec un courant littéraire qui met en lumière la réalité de la sexualité, de l'union sexuelle : Il évoque en particulier l'œuvre de l'écrivain D.H Lawrence qui a fui le courant littéraire de la tradition « victorienne » en osant aborder et décrire tout ce qui a trait au sexe. Dans le même sens, il relève que la psychanalyse a eu un rôle décisif dans la reconnaissance du lien chez l'Homme entre la libido sexuelle et le psychisme en particulier dans le refoulement de cette question dans l'inconscient. Ceci étant, il reconnaît aussi que dans la littérature évoquée comme dans cette psychanalyse débutante, le problème sexuel ainsi reconnu comme concernant l'Homme tout entier est alors devenu « une idée fixe ». Ils semblaient « vouloir réduire tout ce qui est humain au seul dénominateur sexuel ». Barth souligne enfin les travaux plus récents d'Adler ou de Jung qui ont permis de reconnaître une plus juste place pour la sexualité comme concernant l'être humain tout entier sans pour autant être le tout de l'Homme. « "l'humain" est le dénominateur du "sexuel" et non l'inverse ». L'ouvrage d'Oswald Schwarz, *Sexualität und Persönlichkeit*, illustre aussi ce passage au sein de la science médico-psychologique. Pour Barth, cet auteur a le mérite de souligner que l'instinct sexuel « tient sa force et sa nature propre de notre personne tout entière » et qu'ainsi « ce qui n'est qu'appétit chez la bête devient la sexualité humaine ». « L'union physique vient simplement sceller la compréhension et la découverte du "toi" mais aussi du "moi", qui ouvrent la voie vers le monde de l'objet, vers le royaume de l'esprit. » KD III/4, § 54, p. 150-151= D III/4*, p. 140-141.

¹¹⁶ Barth illustre son propos grâce à deux ouvrages sur le mariage, celui du médecin évangélique Theodor Bovet déjà évoqué et *Ehe. Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft* du médecin catholique Ernst Michel qui ont été publiés peu avant la publication de ce troisième volume de la *Dogmatique*. Comme Barth, Bovet affirme « avec insistance que l'éros humain se distingue de l'éros de la bête en ce que tout en donnant une "teinte sexuelle" à notre vie, il est cependant libre ». L'éros « ne nous contraint pas à l'acte sexuel », « nous pouvons l'intégrer comme tel aux autres domaines de la vie et "jouer" avec lui au lieu d'y être asservis ». C'est pour cette raison que le mariage, par la vie commune qu'il implique, « constitue, pour deux êtres humains la seule forme parfaite de l'éros et de l'instinct sexuel ». Dans le même sens, Ernst Michel, souligne que « l'union sexuelle fait partie de l'amour mais dans la liberté » de l'un comme de l'autre. Pour lui, l'éros peut devenir démoniaque lorsqu'il est en quelque sorte détaché du « je » et que l'« on s'en sert pour refuser la relation avec le "tu" ». Il affirme ainsi, selon Barth, qu'« il n'est pas vrai que l'expérience sexuelle est la même dans l'amour authentique et partagé, que dans n'importe quel assouvissement passager d'un désir égoïste ». « L'expérience sexuelle issue d'une sexualité égocentrique est, si intense soit-elle, une expérience trompeuse » puisqu'elle n'est plus intégrée à « la communauté corporelle [*der Geschlechtsgemeinschaft*] » qui implique l'ensemble de la vie de l'homme et de la femme. KD III/4, § 54, p. 151-153= D III/4*, p. 141-143.

Barth évoque enfin l'étude « tout à fait capitale » du médecin Charlot Strasse parue dans l'ouvrage collectif *Die Lebendige Ehe* et intitulée *Seeliche Gleichgewichtsstörungen im geschlechtlichen Eheleben*. Cette étude montre à ses yeux « le consensus, ou, si l'on veut, le rapport positif qui semble exister entre ce que nous avons dit du point de vue théologique et la position défendue aujourd'hui par la psychologie médicale ». La ligne principale de ce consensus se situe, pour Barth, dans le fait que pour Strasse, dans le domaine de la sexualité humaine, qui en cela se distingue de celle de l'animale, « la source de toutes les erreurs est la méconnaissance du lien indissoluble du corps et de l'esprit, de leur harmonie profonde. [...] Chez l'être humain, l'instinct sexuel se trouve spiritualisé. » Cette ligne se déploie en particulier, pour Barth, par le fait que cet amour physique et spirituel entre l'homme et la femme est au bénéfice de la famille mais aussi de l'ensemble de la communauté humaine. KD III/4, § 54, p. 153-154= D III/4*, p. 143-144.

¹¹⁷ KD III/4, § 54, p. 154= D III/4*, p. 144.

[Dezentralisierung] » vis-à-vis de la question du mariage¹¹⁸. Le commandement de Dieu invite à comprendre que cette éthique « ne se limite pas au mariage », même si ce dernier « est sans doute le *télos*, le but et le centre de ce domaine »¹¹⁹. Dans le mariage, « la décision d'un homme et d'une femme déterminés, guidée par le libre choix de l'amour, réciproque et fortuit, devient l'union responsable, totale, permanente et exclusive de ces deux personnes dans une communion de vie »¹²⁰. C'est aux critères valables pour cet engagement matrimonial qu'il faut « mesurer tout ce qui se passe ou ne se passe pas dans ce domaine »¹²¹. Mais l'éthique des relations entre l'homme et la femme ne s'épuise en aucun cas dans cette rencontre puisque la Parole de Dieu comprise comme son commandement revendique et vise également « toute » une zone de relations qui ne coïncide pas avec celle du mariage¹²². Fondé sur les récits de création et l'anthropologie révélée, le commandement de Dieu invite à reconnaître qu'en tant que co-humain, il appartient à « chaque être humain d'être homme ou femme » et en même temps « homme et femme » ; en revanche, il invite aussi à reconnaître qu'il n'appartient pas à chacun « d'entrer dans l'état du mariage et d'y vivre ». Telle est la liberté humaine révélée par le commandement de Dieu en amont de la possibilité de faire le choix du mariage ou du célibat ; chaque homme est et existe de fait « dans un vis-à-vis [*Gegenüber*] plus ou moins direct, plus ou moins précis avec la femme » et chaque femme est et existe de fait « dans un vis-à-vis [*Gegenüber*], plus ou moins direct, plus ou moins précis avec l'homme »¹²³. En exigeant ce décentrement, le commandement de Dieu manifeste que le centre que constitue le mariage a aussi une périphérie « dans laquelle l'homme est aussi homme, la femme est aussi femme, l'être humain est aussi humain, et la question éthique est aussi

¹¹⁸ « Ich habe die Entlastung dieses Bereiches von aller Divinisation seine «Entmythologisierung», seine Entlastung von der Herrschaft der spezifischen Sexualfrage seine "Entdämonisierung" genannt. Um diese Linie kritischer Begriffe fortzusetzen, könnten wir das, worum es nun noch gehen soll, die "Dezentralisierung" dieses Bereichs nennen. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 144.

¹¹⁹ « Sie besteht nun gerade in der Feststellung, dass die ethische Frage im Blick auf den Bereich von Mann und Frau sich nicht in der Frage der Ehe erschöpfen kann. [...] Die Ehe ist zweifellos das Telos, das Ziel, die Mitte dieses Bereichs. » KD III/4, § 54, p. 154= D III/4*, p. 145.

¹²⁰ « Wir definieren sie vorläufig als die Gestalt der Begegnung von Mann und Frau, in der diese durch den freien, durch beiderseitige und zusammentreffende Liebeswahl geleiteten Entschluss eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau zur verantwortlich eingegangenen, völligen, dauernden, ausschließlichen Lebensgemeinschaft dieser beiden Menschen wird. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 145.

¹²¹ « An den Maßstäben, die für die Ehe gelten, ist zweifellos Alles zu messen, was in diesem ganzen Bereich geschieht und nicht geschieht. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 145.

¹²² « Gemeint ist aber dies: der Bereich von Mann und Frau ist weiter als der der Ehe; er umfasst das Ganze, in dessen Mitte es dann auch zu jener Gestalt der Begegnung beider, zur Ehe kommen kann. Und das Gebot Gottes betrifft auch den Raum dieses Bereichs, der mit dem Raum der Ehe nicht zusammenfällt. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 145.

¹²³ « Es ist freilich Sache jedes Menschen, Mann oder Frau zu sein. Es ist sogar Sache jedes Menschen, Mann und Frau zu sein: Mann in fernem oder nahem, so oder so geartetem und geordnetem Gegenüber zur Frau, und Frau im Gegenüber zum Mann. Der Mensch ist menschlich, das heißt mitmenschlich, indem er Mann oder Frau, Mann und Frau ist. Es ist aber durchaus nicht Sache jedes Menschen, in die Ehe zu treten und in der Ehe zu leben. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 145.

actuelle ! »¹²⁴ Pour ne pas restreindre « injustement la portée du commandement de Dieu », Barth propose une éthique des relations entre hommes et femmes qui concerne tous ceux qui « ne connaissent pas encore », qui « ne connaissent plus ou ne connaîtront jamais », par choix ou par dépit, « cette forme particulière, individuelle et concrète » de la rencontre matrimoniale¹²⁵. C'est dans ce sens qu'après avoir purifié la question, Barth décline ce commandement de Dieu en trois repères éthiques valables pour tout être humain quel qu'il soit.

Avant de présenter en détail ces repères dans la partie suivante, il nous semble important, dans le cadre de cette recherche en théologie catholique, de préciser deux conséquences éthiques de ce décentrement, que Barth développe, en annexe, à partir de la Parole de Dieu. La première concerne la question de la juste articulation entre mariage et célibat et la seconde, qui lui est étroitement associée s'attache au lien entre mariage et procréation. La prise en compte plus globale de toutes les situations où hommes et femmes coexistent conduit l'auteur de la *Dogmatique* à interroger et à remettre en cause « la tradition de l'éthique évangélique » concernant le célibat¹²⁶. Barth reconnaît que, soucieux de protester contre la vision catholique du célibat comme « un plus haut degré de perfection » devant Dieu, l'Église de la Réforme a cherché à affirmer que « l'état de mariage est tout aussi agréable à Dieu »¹²⁷. Mais il déplore le fait que très vite, « les Réformateurs eux-mêmes, et surtout le Luther de la dernière période », ont quitté le juste équilibre en soutenant que « l'état le meilleur et même le seul état agréable à Dieu était le mariage »¹²⁸. À partir de là, Barth constate que l'enthousiasme protestant pour le mariage n'a plus eu de limite jusqu'à institutionaliser le mariage en affirmant qu'il « était un devoir prescrit à tous » en lien étroit avec la procréation¹²⁹. Dans ce contexte, où « contrairement au principe évangélique, on a placé au-dessus de l'Écriture sainte une tradition humaine », Barth se tourne vers la Bible pour

¹²⁴ « Er bedarf der Entlastung, der Entspannung gegenüber der gewissen Hast, in der man hier in der Ethik weithin sofort in den Hafen der Ehe flüchtet. [...] Als ob diese Mitte keinen Umkreis hätte, in welchem der Mann auch Mann, die Frau auch Frau, der Mensch auch Mensch, die ethische Frage auch aktuell ist! » KD III/4, § 54, p. 156= D III/4*, p. 145-146.

¹²⁵ KD III/4, § 54, p. 155-156= D III/4*, p. 145-146.

¹²⁶ « Kann es sachgemäß sein, wenn die Darstellung dieses Bereiches in einer bekannten neueren Ethik schon in der ersten Zeile von der Ehe nicht nur, sondern gleich von der Krisis der Ehe und schon in der zweiten von der Monogamie redet, um sich dann erst viel, viel später – in etwas fatalem Zusammenhang mit der Ehescheidung! – daran zu erinnern, dass es auch so etwas wie Ehelosigkeit geben möchte? [...] Die Tradition der evangelischen Ethik ist in dieser Hinsicht nicht eben glücklich. » KD III/4, § 54, p. 156= D III/4*, p. 146.

¹²⁷ « Sie kommt her von dem berechtigten Kampf, den die Reformatoren gegen die römische Lehre von der höheren Vollkommenheit der ehelosen Stände und also für die gleiche Gottwohlgefälligkeit der Ehe zu führen hatten. » KD III/4, § 54, p. 156= D III/4*, p. 146.

¹²⁸ KD III/4, § 54, p. 156= D III/4*, p. 146.

¹²⁹ Barth évoque à ce sujet le théologien luthérien Paul Althaus qui affirmait dans son ouvrage *Grundriss der Ethik* publié en 1931 que « le mariage sert à engendrer de nouvelles vies-et il n'est permis à personne de se dérober à la volonté créatrice de Dieu. [...] Le mariage est vraiment le devoir suprême parce qu'il représente le plus haut degré de la communion personnelle. Nul n'a le droit d'esquiver ce devoir. » KD III/4, § 54, p. 156-157= D III/4*, p. 146.

trancher la question¹³⁰. Reprenant l'histoire de l'alliance, il commence par reconnaître que l'Ancien Testament n'envisage pas d'autre possibilité que le mariage. Le fait de ne pas se marier apparaît comme une situation exceptionnelle qui suscite l'effroi et la honte en particulier parce que le célibataire ne permet pas d'assurer la « sainte postérité de la descendance d'Abraham »¹³¹. Dans la lecture barthienne de l'Ancien Testament, toute l'espérance du peuple de la première alliance repose sur l'attente de la naissance du Messie et seul le second récit de création et le Cantique des Cantiques peuvent évoquer sans honte, comme un don et une promesse, la rencontre entre l'homme et la femme sans faire d'allusion ni au mariage ni à la procréation. Mais, dans la nouvelle alliance, les croyants sont, en revanche, « nécessairement amenés à envisager d'une autre manière les relations de l'homme et de la femme » ; l'obligation historique d'avoir des enfants n'est plus « d'actualité » puisque le Fils unique est né et qu'en lui s'accomplit « la promesse que contient toute l'histoire de l'Ancien Testament »¹³². Avec l'incarnation du Fils de Dieu en Jésus-Christ, la procréation en vue de la succession des générations demeure possible mais elle n'est plus nécessaire du point de vue de la révélation. En Jésus et sa communauté, le mariage cesse « d'être une nécessité absolue pour devenir une nécessité relative, une possibilité à côté d'une autre », sans perdre pour autant « sa valeur, sa nécessité et sa grandeur »¹³³. Il reçoit une « solennité toute nouvelle » mais en ayant désormais un vis-à-vis dans le célibat qui lui-aussi acquiert « une solennité et une signification nouvelles »¹³⁴. Jésus-Christ n'a pas institué le célibat, en revanche, lui-même n'a « jamais été marié » ou plutôt n'a eu « d'autre fiancée, d'autre épouse, d'autre famille, d'autre foyer que sa communauté » et il a ainsi expressément montré qu'il existait des

¹³⁰ « Das bedeutet aber zweifellos, dass man in dieser Sache, dem evangelischen Prinzip zuwider, eine menschliche Tradition – nachträglich naturrechtlich begründet! – über die heilige Schrift gestellt hat. » KD III/4, § 54, p. = D III/4*, p. 146.

¹³¹ Es 4, 1. « Ce jour-là, sept femmes s'accrocheront à un seul homme en lui disant : "Nous subviendrons à notre nourriture, nous pourvoirons à notre habillement, pourvu que nous puissions porter ton nom : enlève notre déshonneur". » KD III/4, § 54, p. 157= D III/4*, p. 147.

¹³² « wo mit dieser Gleichung und also mit dieser Erfüllung von Gen. 2, 24, mit dieser Erfüllung der ganzen alttestamentlichen Verheißungsgeschichte gerechnet wurde, da musste das auch eine andere Würdigung des Verhältnisses von Mann und Frau nach sich ziehen, [...] weil die vor der Erscheinung des Messias bestehende heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Kindererzeugung jetzt dahinfiel. » KD III/4, § 54, p. 158= D III/4*, p. 148.

¹³³ « Die Klammer, die dem Mann und der Frau die Ehe von ihrer Erschaffung her notwendig machte, brauchte zwar nicht zu verschwinden, sie musste sich aber jetzt lockern, die Ehe musste jetzt aus einer absoluten zu einer relativen Notwendigkeit, zu einer Möglichkeit neben einer anderen werden. » KD III/4, § 54, p. 159= D III/4*, p. 148.

¹³⁴ « Indem jetzt ihr Urbild – Christus und die Gemeinde – als geschichtliche Wirklichkeit auf dem Plane war, konnte und musste die Ehe sogar eine ganz neue Weihe haben. [...] Im Gegenteil – und das ist das Andere, das Positive, was hier zu sagen ist – gerade von dorthier, von woher jetzt die Ehe eine neue Weihe und einen neuen Sinn empfangen hatte, konnte nun auch der Verzicht auf die Ehe als eine Möglichkeit, als ein Weg, als eine Sache besonderer Gabe und Berufung verstanden und gewürdigt werden. » KD III/4, § 54, p. 159= D III/4*, p. 149.

raisons pour lesquelles on pouvait choisir, par vocation, le célibat¹³⁵. De ce fait, Barth regrette que l'éthique protestante n'ait guère tenu compte de cette autre vocation particulière qui révèle aussi « la filialité divine de l'Homme rendue possible grâce à la communion spirituelle avec le Fils de Dieu »¹³⁶. Le décentrement suscité par la confrontation au commandement de Dieu doit dès lors mettre en évidence que mariage et célibat sont deux vocations possibles qui se limitent l'une par l'autre mais qui se reçoivent aussi toutes les deux de « la relation établie entre le Christ et sa communauté »¹³⁷. C'est dans ce sens que le chapitre sept de la première épître aux Corinthiens¹³⁸ révèle avec « excellence et justesse », « qu'il existe une authentique obéissance chrétienne dont l'aboutissement est le célibat » volontaire ou involontaire et que la décision de se marier peut aussi être « le fruit d'une authentique obéissance » si on a « choisi loyalement, en vertu d'un don particulier et d'une vocation personnelle, la possibilité de faire malgré tout ce pas »¹³⁹. C'est dans cette large perspective et dans la « liberté de mouvement » acquise par la confrontation au commandement de Dieu que se présente, pour l'auteur de la *Dogmatique*, l'éthique de la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis comme le secteur, premier et exemplaire, de toute relation différenciée entre l'Homme et son semblable [*Mitmensch*]¹⁴⁰.

4.2 Trois repères éthiques pour l'homme et la femme devant Dieu.

Lorsque Dieu s'adresse à l'humain, c'est parce qu'il est « destiné à être l'allié de Dieu » et que cette destination caractérise son « être dans la rencontre [*sein in der Begegnung*] »¹⁴¹. Il adresse ainsi l'humain « à cette correspondance naturelle » qui définit son humanité et cela signifie concrètement que, par sa Parole comprise comme son commandement, il tourne l'humain « vers son semblable [*Mitmensch*] » pour que son être s'accomplisse dans la « coexistence d'un "je" et

¹³⁵ « Jesus Christus selbst, an dessen wahrer Menschheit doch kein Zweifel bestehen konnte, außer seiner Gemeinde keine andere Geliebte, Braut und Gattin, keine andere Familie, keine andere Häuslichkeit hatte. » KD III/4, § 54, p. 159= D III/4*, p. 149.

¹³⁶ KD III/4, § 54, p. 160= D III/4*, p. 149.

¹³⁷ KD III/4, § 54, p. 160= D III/4*, p. 149.

¹³⁸ 1 Co 7, 1-16; 25-40.

¹³⁹ « Es einen echten christlichen Gehorsam gibt, der den Menschen nicht in die Ehe, sondern an ihr vorbeiführt; in dieser Hinsicht ist dieses Kapitel die Magna Charta aller Ehelosen, wobei nur hinzuzufügen wäre: Möchten sie ihre freiwillige oder unfreiwillige Ehelosigkeit in dem Sinn als Gehorsam verstehen und betätigen, wie Paulus es getan hat! » KD III/4, § 54, p. 164= D III/4*, p. 154.

¹⁴⁰ « Der erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit, die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist die zwischen Mann und Frau. » KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 119

¹⁴¹ « Der Mensch ist in und mit seiner Erschaffung und also indem er als Mensch existieren darf, dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein, und diese seine Bestimmung charakterisiert sein Sein als Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen. » KD III/4, § 54, p. 127= D III/4*, p. 119.

d'un "tu" »¹⁴². Il lui commande non seulement de laisser son humanité comme co-humanité « être sa nature », mais il lui demande aussi de concrétiser en pratique cette co-humanité « dans sa propre décision, dans ce qu'il fait et ne fait pas »¹⁴³. Telle est la « liberté d'exister avec son semblable » à laquelle Dieu appelle tout Homme par son commandement et qui fonde l'éthique dans ce domaine¹⁴⁴. Par cette « liberté dans la communauté » comme œuvre de l'Esprit, Dieu invite l'Homme « à faire l'expérience de lui-même en acceptant l'autre, à se réjouir lui-même en invitant l'autre à s'affirmer et en honorant l'autre »¹⁴⁵. Seul cet accomplissement historique de son humanité comme co-humanité permet à l'être humain de confirmer qu'il est « lui-même » créé à l'image de Dieu. Ainsi se manifeste concrètement, sous l'action de l'Esprit saint, la correspondance entre sa réalité humaine comme co-humaine et la réalité même de Dieu Trinitaire, révélée dans la relation entre Jésus et les siens.

Dans cette perspective éthique d'une co-humanité en acte, Barth affirme dès lors en lien avec sa lecture des récits de création et son anthropologie christologique¹⁴⁶, que « le premier et en même temps exemplaire domaine de la co-humanité [*Der erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit*], la première et exemplaire distinction et relation entre l'Homme et l'Homme [*die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch*] est celle entre l'homme et la femme [*ist die zwischen Mann und Frau*] »¹⁴⁷. C'est dès lors à la lumière de l'*analogia relationis* révélée comme une éthique divine, que l'auteur de la *Dogmatique* se propose de discerner ce qui est bon ou mauvais dans ce secteur particulier de la co-humanité, pour tout homme et toute femme¹⁴⁸. Après avoir précisé comment dans ce domaine particulier le commandement de Dieu créateur remet à leur juste place Dieu, l'union sexuelle et le mariage, Barth

¹⁴² « *Indem Gott den Menschen (§ 53) zu sich ruft, indem er ihn dazu aufruft, ihm zu dienen, tut er auch das Andere: er redet ihn an auf seine Bestimmung, sein Bundesgenosse zu sein; er redet ihn also an auf jene natürliche Entsprechung; er redet ihn an auf seine Menschlichkeit und das heißt konkret: Er wendet ihn seinem Mitmenschen zu. Er will, dass sein Sein sich erfülle als Sein in der Begegnung, im Verhältnis, im Zusammensein von Ich und Du.* » KD III/4, § 54, p. 127-128= D III/4*, p. 119.

¹⁴³ « *Er gebietet ihm, er ladet ihn dazu ein und er fordert ihn dazu auf, seine Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit nicht nur seine Natur sein zu lassen, sondern sie in seiner eigenen Entscheidung, in seinem Tun und Lassen, wahr zu machen und ins Werk zu setzen. Er gebietet ihm, zu sein, was er ist.* » KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 120.

¹⁴⁴ « *Er ihn in die "Freiheit in der Gemeinschaft", nämlich in die Freiheit in der Gemeinschaft mit seinem Mitmenschen ruft.* » KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 119.

¹⁴⁵ « *Er ruft ihn dazu auf, sich selbst zu erfahren, indem er den Anderen bejaht, sich selbst zu erfreuen, indem er den Anderen erquickt, sich selbst zu bestätigen, indem er den Anderen in Ehren hält.* » KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 120.

¹⁴⁶ En introduisant cette partie consacrée à l'homme et à la femme, Barth prend le temps de signaler qu'il suppose connus les développements du § 45 et il renvoie en particulier à l'exégèse des deux récits de création du § 41. Il est ainsi clair que cette partie éthique se fonde principalement sur sa lecture de l'Écriture telle que nous l'avons présentée dans les deux chapitres précédents. KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 119.

¹⁴⁷ KD III/4, § 54, p. 128= D III/4*, p. 120.

¹⁴⁸ KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

laisse donc « provisoirement de côté le secteur particulier de l'amour et du mariage » pour proposer une éthique qui englobe toutes les nombreuses situations où homme et femme coexistent et doivent coexister librement dans la communauté¹⁴⁹. Cette éthique de la relation différenciée entre homme et femme se déploie autour de trois points de repères éthiques. Le premier est fondé en particulier sur les récits de création, et il invite chaque être humain à « faire l'expérience de lui-même » comme un « je », homme ou femme, en acceptant dans le vis-à-vis avec « l'autre » sexe, ce « tu », à la fois semblable et différent. Le second repère se déploie à la lumière de l'histoire de l'alliance et en particulier des deux grandes chartes de l'humanité. Il établit que, selon le commandement de Dieu, cette reconnaissance de la différenciation sexuée se réalise dans la co-humanité c'est-à-dire dans une relation « je et tu », « homme et femme », où chacun se réjouit de l'autre en l'invitant à s'affirmer comme vis-à-vis. Enfin, le troisième point de repère, le plus délicat, se fonde sur la lecture barthienne des épîtres pauliniennes, en écho au second récit de création, pour préciser que cette relation différenciée se présente comme une relation ordonnée. Homme et femme manifestent ce qu'ils sont, non seulement en étant homme ou femme, et homme et femme, mais aussi en honorant l'autre et ce qui les distingue, c'est-à-dire, pour Barth, en se soumettant à un ordre qui préside à leur relation. Selon l'Écriture, cet ordre se traduit par le fait que l'homme précède la femme et que la femme succède à l'homme.

4.2.1 « homme ou femme ».

« Puisque l'Homme [*Mensch*] a été créé par Dieu homme ou femme [*Mann oder Frau*], puisqu'il n'existe devant Dieu qu'en étant soit l'un, soit l'autre [*in diesem Entweder-Oder*], nous avons d'emblée une indication sur ce que Dieu exige de lui, un critère auquel il est possible de mesurer la valeur bonne ou mauvaise de ses actions : Dieu son Créateur, lui commande d'être justement et totalement [*recht und ganz*] l'un ou l'autre, homme ou femme ; il lui demande de reconnaître son sexe [*seinem Geschlecht*] au lieu de le nier d'une manière ou d'une autre, d'en être content au lieu d'en avoir honte, de mettre à profit les possibilités qu'il lui donne au lieu de les négliger, mais aussi de respecter les limites qui lui sont par là même assignées, au lieu de chercher à les transcender dans quelque direction que ce soit [*sich aber auch an seine Schranken zu halten, statt sie in irgend einer Richtung transzendieren zu wollen*]. [...] Parce que l'être de l'homme, comme celui de la femme, est profondément un être en relation [*in der Beziehung*] avec l'autre : non pas un seul être mais deux êtres, l'un avec l'autre, notre premier principe doit avant tout s'appliquer aussi à lui-même : dans l'obéissance à Dieu, l'Homme [*Mensch*] sera homme ou femme [*im Gehorsam gegen Gott wird der Mensch Mann oder Frau sein*]. Sanctifiés par le commandement de Dieu, hommes et femme pourront et devront être et rester pleinement conscients de leur condition sexuée particulière [*besondere Geschlechtlichkeit*]¹⁵⁰ même,

¹⁴⁹ KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

¹⁵⁰ Dans la traduction française, Fernand Ryser a choisi de traduire « *besondere Geschlechtlichkeit* », par « sexualité particulière » et la traduction anglaise a fait le même choix en parlant de « *specific sexuality* ». Cependant, comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises et comme l'a confirmé ultimement le second acte de purification, Barth

et précisément dans leur relation, afin qu'elle ait et garde le caractère d'une relation [*Beziehung*]. »¹⁵¹

Fidèle à lui-même et à sa méthode théologique, Barth définit donc le premier point de repère éthique pour l'homme et la femme libres dans la communauté humaine, à partir de la révélation telle qu'elle se donne objectivement dans l'Écriture, et en particulier dans les deux récits de création. Il est précieux de souligner à nouveau qu'en évoquant ainsi le fait que l'humain est « soit homme soit femme » et que Dieu, son Créateur lui commande d'être en cela « justement et totalement l'un ou l'autre », Barth ne fait pas d'abord référence à une nature humaine accessible par la raison naturelle. Le fondement de cette affirmation anthropologique mais aussi éthique ne semble pas être, comme pourrait le laisser entendre la traduction de Fernand Ryser ce qui « saute aux yeux » en regardant la réalité de l'humanité, mais c'est avant tout la contemplation de la création de l'humain, comme homme ou femme, telle qu'elle se révèle « tout simplement » dans l'Écriture¹⁵². Dans ce contexte, Barth fait mémoire de sa lecture des premiers chapitres de la Genèse qui inaugure l'ensemble de sa doctrine de la création, en rappelant deux versets en particulier. Au sein du second récit, le premier concerne la parole par laquelle le rédacteur relie la création de cette dualité de l'homme et de la femme en vis-à-vis au fait « qu'il n'est pas bon pour l'Homme [*Mensch*] d'être seul »¹⁵³ ; le second souligne le fait qu'« homme et femme étaient tous deux nus et n'en avaient pas honte »¹⁵⁴. À partir de ces deux affirmations, Barth montre que, selon la révélation, ce qui est bon pour l'être humain, c'est d'être homme ou femme puisque « l'homme est à la femme, et la femme est à l'homme, l'autre être humain, et par là-même le co-humain »¹⁵⁵. L'éthique théologique doit se fonder sur cette réalité anthropologique révélée par l'Écriture : par volonté du créateur, l'humain a dès l'origine, « un vis-à-vis [*Gegenüber*], c'est-à-dire un être de même

considère que le commandement de Dieu exige de ne pas réduire la dualité sexuée à la sexualité au sens de l'acte sexuel. Il nous semble donc plus ajusté de traduire par « condition sexuée particulière » qui inclut la question de la sexualité en acte. KD III/4, § 54, p. 165= CD III/4, p. 149= D III/4*, p. 154.

¹⁵¹ KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

¹⁵² Barth introduit ce premier critère en disant « *Beginnen wir mit dem Einfachsten* », que Fernand Ryser traduit par « commençons par ce qui saute immédiatement aux yeux ». Il est probable qu'au milieu du XX^{ème} siècle cette traduction ne posait de fait aucun problème, mais dans le contexte actuel, il nous semble plus ajusté de proposer, comme en anglais, une traduction qui fait écho à ce qui, pour Barth, est « le plus simple », lorsqu'il y a une question théologique : se tourner à nouveau vers la Parole de Dieu telle qu'elle se donne dans l'Écriture. KD III/4, §54, p.165= D III/4*, p.154.

¹⁵³ « Nous nous référons une fois encore au second récit de création, et d'abord au début de la dernière partie : "Et Dieu dit : Il n'est pas bon que l'Homme soit seul, je vais lui faire une aide qui soit son vis-à-vis [*Gegenüber*] » (Gen 2, 18). » KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

¹⁵⁴ « Pour le démontrer encore mieux, nous renvoyons enfin à la dernière des deux remarques qui terminent le second récit de la création : "Or l'homme et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient point honte" (Gen 2, 25). » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁵⁵ « *Es ist die Frau dem Manne, der Mann der Frau der andere Mensch, aber gerade so der Mitmensch.* » KD III/4, § 54, p. 129= D III/4*, p. 121.

nature que lui et cependant tout différent, un être où il se reconnaîtra lui-même dans un "autre" »¹⁵⁶. Désormais, la propre création de l'humain ne peut être achevée que dans une vie avec ce « tu » qui n'est pas le « je » mais qui lui est réellement constitutif¹⁵⁷. Cette expérience, d'être soi-même par l'affirmation de l'autre comme semblable et différent, se révèle tout particulièrement, pour Barth, dans le fait qu'au terme du second récit de création, homme et femme peuvent être nus l'un en face de l'autre sans en avoir honte. Leur relation était alors exactement telle que Dieu l'avait voulue¹⁵⁸. Ils n'avaient rien à se reprocher, rien à s'envier, rien à se cacher. « Ils étaient ensemble sans gêne et sans inquiétude, non pas l'un contre l'autre [*gegeneinander*], mais l'un avec l'autre [*miteinander*]: précisément parce qu'aux yeux de la femme, l'homme était l'homme et qu'aux yeux de l'homme, la femme était la femme »¹⁵⁹. Cette première histoire humaine qui, pour Barth, concerne tous les êtres humains, dans le cadre du mariage mais aussi en dehors, souligne que c'est l'être et l'existence propres de chaque homme et de chaque femme qui s'achèvent dans « une co-création [*Miterschaffung*] et une coexistence [*Mitexistenz*] »¹⁶⁰. De même que Dieu confirme sa divinité dans l'alliance, c'est-à-dire dans la distance infinie qui le sépare de l'Homme mais aussi, dans le fait qu'en Jésus-Christ, « il n'a pas honte d'être le frère de l'Homme pauvre et nu », l'humain doit confirmer sans honte sa différence et sa nudité devant son vis-à-vis de l'autre sexe. Homme et femme sont alors vraiment humains comme Dieu est vraiment Dieu leur Créateur et ils peuvent être reconnus comme « parabole de l'alliance [*das Gleichnis des Bundes*] »¹⁶¹. C'est pour cela que « la racine du commandement de Dieu » se situe dans le fait qu'homme et femme peuvent et doivent commencer par « reconnaître [ou littéralement faire l'aveu de] leur sexe »¹⁶².

Après avoir ainsi affirmé à partir de l'Écriture que « l'homme et la femme peuvent et doivent s'en tenir à ce qu'ils sont, l'homme [*Mann*] par son sexe et la femme par le sien »¹⁶³, Barth précise

¹⁵⁶ « Ein Wesen seiner Art also, aber ein von ihm innerhalb seiner eigenen Art grundverschiedenes Wesen – ein Wesen, in welchem er sich selbst, aber eben sich selbst in einem Anderen wiedererkennen kann. » KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

¹⁵⁷ « Er kann nur mit diesem Du und für dieses Du Ich sein. Das Du, das nicht Ich und gerade so für das Ich konstitutiv ist. » KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 155.

¹⁵⁸ « Sie waren sich gegenseitig als Mann und Frau und in der damit gesetzten Beziehung genau so recht, wie Gott sie geschaffen hatte. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁵⁹ « Sie waren ohne Verlegenheit und Unruhe beieinander, nicht gegeneinander, sondern miteinander: gerade, indem der Mann vor den Augen der Frau der Mann, die Frau vor den Augen des Mannes die Frau war. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁶⁰ « Seine eigene Erschaffung und also seine eigene Existenz als Mensch wäre noch nicht vollzogen ohne die Miterschaffung und Mitexistenz dieser Hilfe. » KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 155.

¹⁶¹ KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 155.

¹⁶² « Hier stehen wir in dieser Hinsicht vor der tiefsten Wurzel des Gebots – der Mann und die Frau sich zu ihrem Geschlecht bekennen. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁶³ « Das Gebot Gottes des Schöpfers im Bereiche von Mann und Frau hat von daher immer auch diese Dimension: sie dürfen und müssen beide zu dem stehen, was sie sind, der Mann zu seinem, die Frau zu ihrem Geschlecht. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

que, dans le cadre de cette éthique théologique, il importe de ne pas donner pour autant, « une définition préalable de ce que signifie être homme et être femme¹⁶⁴. Créés par Dieu et placés sous son commandement, l'homme et la femme, c'est-à-dire l'humain de sexe masculin et l'humain de sexe féminin, sont des réalités à la fois « exprimables [aussprechbar] et inexprimables [unaussprechbar] » puisqu'elles renvoient au « mystère » dans lequel l'être humain « est révélé devant Dieu et seulement devant lui »¹⁶⁵. Dans le cadre du « questionnement éthique » lié à cette révélation, l'être humain n'a donc pas le droit « de préciser, de fixer ou de décrire cette différenciation spécifique » car c'est là « où la créature humaine est indéfinissable qu'elle est recherchée et trouvée par le commandement de Dieu »¹⁶⁶. Aussi pertinentes et éclairantes soient-elles, les connaissances sur l'homme et la femme, autres que celles évoquées à partir de l'Écriture ne doivent pas s'imposer comme un « donné préalable [kein Vorgegebenes sein] » à la recherche de ce qui est bon et mauvais pour l'humain dans ce domaine¹⁶⁷. En effet, pour l'auteur de la *Dogmatique*, « les définitions et les descriptions de l'essence masculine et féminine » restent toujours des hypothèses et des affirmations ; elles « sont et restent toujours problématiques » parce qu'elles émanent de réflexions seulement humaines et en particulier ici « parce qu'elles émanent soit d'un homme soit d'une femme »¹⁶⁸. Elles ne peuvent, de ce fait, jamais décrire véritablement « l'être humain, l'homme, la femme, tels que Dieu les voit tous les deux », c'est-à-dire, pour Barth, dans cette nudité sans honte où ils peuvent être librement ce qu'ils sont l'un devant l'autre, comme devant Dieu¹⁶⁹.

C'est ce constat de la distance entre la vision de Dieu concernant l'homme et la femme et celle des humains, qui conduit l'auteur de la *Dogmatique* à renoncer « résolument à toute phénoménologie et à toute typologie des sexes » afin, même dans ce domaine, de se suffire

¹⁶⁴ « Was aber ist der Mann in seinem, die Frau in ihrem Geschlecht? Darauf kann und darf, wenn es um Ethik, um theologische Ethik, nicht um Psychologie, Pädagogik, Hygiene und dergleichen, sondern um die Frage nach Gottes Gebot gehen soll, gerade nicht etwa mit einer vorwegnehmenden Definition geantwortet werden. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁶⁵ « Mann und Frau als der von Gott gewollte und geschaffene und nun auch von ihm geforderte und unter sein Gebot gestellte Mensch sind, je für sich gesehen, so aussprechbar und so unaussprechbar wie das menschliche Individuum in seiner Eigenheit dem anderen gegenüber. [...] Man muss aber dessen gewahr sein, dass man mit all dem, was man da ausspricht, auf ein Unaussprechbares, auf das Geheimnis zeigt, in welchem der Mensch vor Gott und nur vor ihm offenbar ist. » KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 156.

¹⁶⁶ « Diese spezifische Verschiedenheit als solche anzugeben, zu fixieren, zu beschreiben, haben wir, gerade wenn wir nach Gottes Gebot fragen, kein Recht. [...] Hier, wo er undefinierbar ist, wird er von Gottes Gebot gesucht und gefunden. » KD III/4, § 54, p. 167= D III/4*, p. 156.

¹⁶⁷ KD III/4, § 54, p. 167= D III/4*, p. 156.

¹⁶⁸ « Die Definitionen und Beschreibungen männlichen und weiblichen Wesens, die wir hier von Anderen übernehmen oder selbst versuchen könnten [...] nur die Form von eindrucks- und erfahrungsmäßigen Vermutungen und Behauptungen haben, die nur schon darum problematisch sind und bleiben, weil sie entweder die Behauptungen und Vermutungen eines Mannes oder die einer Frau sind. » KD III/4, § 54, p. 167-168= D III/4*, p. 156-157.

¹⁶⁹ KD III/4, § 54, p. 167= D III/4*, p. 156.

dans un premier temps de la « science théologique »¹⁷⁰. Pour légitimer cette posture préalable, Barth prend l'exemple de la typologie de l'homme et de la femme proposée par Theodor Bovet dans un passage intitulé « l'opposition des sexes »¹⁷¹ et de celle établie par Emil Brunner dans *Der Mensch im Widerspruch*¹⁷². Au sujet de la typologie de Bovet, il commence par interroger le lien que cet auteur pose d'emblée entre « la profonde différence qu'il y a entre l'homme et la femme » et l'opposition conflictuelle qui existe entre eux, comme dans « nombre d'espèces animales »¹⁷³. L'auteur de la *Dogmatique* se dit troublé de constater que pour comprendre la différence entre l'homme et la femme, il faille être au clair sur « l'hostilité primaire » qui existe entre les sexes¹⁷⁴ ; avec une pointe d'humour¹⁷⁵, il évoque la description détaillée, proposée par Bovet, de ce qui opposerait, de façon soi-disant déterminante, l'homme et la femme¹⁷⁶. Cependant, c'est surtout à partir de la typologie d'Emil Brunner que Barth précise les risques d'une telle anthropologie¹⁷⁷. Dans l'approche de l'auteur de *Der Mensch im Widerspruch*, Barth regrette qu'« au-delà même de la description qu'il donne, il soit question de toutes sortes de "devoirs", de "tâches" précises qui

¹⁷⁰ « *Dass Mann und Frau [...] das menschliche Geschöpf Gottes und als solches Gottes Ebenbild, das Gleichnis des Gnadenbundes sind, das ist das sichere theologische Wissen, mit dem wir hier arbeiten, an dem wir uns aber hier auch genügen lassen. [...] Das bedeutet, dass wir hier auf alle Phänomenologie und Typologie der Geschlechter – ohne Missachtung, sondern in voller Beachtung des hier Geleisteten, aber entschlossen – verzichten.* » KD III/4, § 54, p. 168= D III/4*, p. 157.

¹⁷¹ Theodor BOVET, *Die Ehe, ihre Krise und Newerung*, 1946, p. 92.

¹⁷² Emil BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich-Stuttgart, Vierte Auflage, 1937, p. 370.

¹⁷³ Cette critique de Barth s'appuie en particulier sur le passage suivant de l'ouvrage de Theodor Bovet : « "dans nombre d'espèces animales, le mâle et la femelle se combattent dès qu'ils se rencontrent ; la marmotte, par exemple, tue toute femelle qu'elle rencontre en dehors de la période de rut". Il en va de même dans l'espèce humaine : qu'on pense aux rapports garçons et filles ! Même constatation en ce qui concerne les adultes : "on peut remarquer combien, dans certains états de fatigue ou d'irritation, le pas pesant et les gestes maladroits du mari, d'un côté et les allées et venues bruyantes de la femme, de l'autre peuvent aller sur les nerfs des deux conjoints." Cette "hostilité" trahit la profonde différence qu'il y a entre l'homme et la femme, différence dont même les plus petites parties de leur corps portent l'empreinte, et qui porte également sur leur manière de sentir le monde extérieur, sur leur style et leur rythme de vie. » KD III/4, § 54, p. 168= D III/4*, p. 157.

¹⁷⁴ KD III/4, § 54, p. 168= D III/4*, p. 157.

¹⁷⁵ « Comment se fait-il qu'on ne puisse s'empêcher d'éprouver un certain amusement à enregistrer les oppositions sommaires de ce genre ? » KD III/4, § 54, p. 168= D III/4*, p. 158.

¹⁷⁶ D'après Barth, pour Theodor Bovet « l'homme est davantage en contact avec des choses qu'avec des personnes. Il s'intéresse aux constructions, aux machines tandis que la femme s'intéresse à la croissance naturelle, aux développements des êtres. L'homme raisonne et explique ; la femme ressent et comprend. Pour des raisons bien connues, la femme vit davantage dans l'unité ordonnée de l'âme et du corps. Elle possède une assurance instinctive qui manque souvent à l'homme. Si elle est dépassée par l'homme dans les situations "techniques", elle le dépasse largement dans les situations "vitales", comme la maladie, les accidents, les dangers graves, où "elle perd beaucoup moins facilement la tête et où il arrive souvent qu'elle indique ce qu'il faut faire avec un calme déconcertant". » KD III/4, § 54, p. 168= D III/4*, p. 157.

¹⁷⁷ Pour Emil Brunner, « l'homme engendre et dirige, la femme conçoit, met au monde et conserve ; l'homme doit créer de la nouveauté, la femme doit simplement s'approprier ce qui existe. L'homme doit aller au dehors et soumettre la terre, la femme doit interioriser et protéger l'unité cachée. L'homme doit objectiver et généraliser, et la femme doit subjectiviser et individualiser ; l'homme doit construire et conquérir, la femme est faite pour embellir la vie et la protéger ; l'homme doit embrasser les choses et la femme doit leur donner une âme. L'homme a pour tâche de dresser des plans et de dominer, la femme est appelée à comprendre et à créer des liens. » KD III/4, § 54, p. 169= D III/4*, p. 158.

seraient assignées à l'homme et à la femme soi-disant par leur nature propre »¹⁷⁸. Il se demande alors « comment ces énoncés indicatifs toujours quelque peu aléatoires, schématiques, conventionnels, fictifs et à moitié justes peuvent-ils être transformés en impératifs »¹⁷⁹. Pour Barth, quel que soit l'intérêt et la valeur de ces typologies humaines, « elles ne sauraient prendre la valeur d'une loi, et l'on ne pourrait que favoriser les pires égarements en prétendant les ériger en loi »¹⁸⁰. Soucieux de lutter contre le passage problématique du descriptif au prescriptif, l'auteur de la *Dogmatique* invite à reconnaître que « la différenciation spécifique qui caractérise l'être de l'homme et de la femme et dont le commandement de Dieu exige le respect se situe au-dessus et au-delà » de ces typologies¹⁸¹. De ce fait, dans le cadre de son éthique théologique, Barth choisit de renoncer à une description précise de ce qui définit l'homme et la femme ; et, fidèle à sa posture théologique, il choisit de s'appuyer uniquement sur la Parole de Dieu qui se contente de révéler qu'ils constituent ensemble l'être humain « que Dieu a créé et qu'il revendique en le plaçant sous son commandement »¹⁸². À partir de là, Barth montre qu'il est possible de désigner les humains, homme et femme, par des pronoms, comme « celle-ci » et « celui-là », de les définir « par leur prénom et leur nom de famille, par leur date de naissance, leur ascendance, leur lieu d'origine ou par tel ou tel titre »¹⁸³. Mais il précise qu'ensuite seule la rencontre sanctifiante avec le commandement de Dieu peut apprendre « à l'homme et à la femme ce qu'est la masculinité ou la féminité qu'ils doivent fidèlement respecter », en les libérant justement, au préalable, du carcan des typologies environnantes¹⁸⁴. Seule la Parole de Dieu, comprise comme son commandement, permet à l'homme et à la femme, dans l'Esprit saint, « de découvrir, d'une manière toujours nouvelle, la particularité de leur être sexué sans être liés à des opinions préconçues, pour lui être ensuite fidèle sous cette forme qui est vraie devant Dieu »¹⁸⁵. Tel est, pour Barth, le sens du commandement de Dieu qui selon ce premier point de repère invite chaque être humain à

¹⁷⁸ « Ich zitiere diesen Text, weil darin über die Beschreibung hinaus nun doch schon von allerlei "soll" und "muss", von bestimmten, den Mann und der Frau angeblich durch ihr Wesen als solchen gestellten «Aufgaben» die Rede ist. Hier wird nämlich die Sache mehr als problematisch. » KD III/4, § 54, p. 169= D III/4*, p. 158.

¹⁷⁹ « Wie sollten sich diese immer ein wenig zufälligen, schematisierenden, konventionellen, belletristischen und halbrichtigen Indikative nun auch noch in Imperative verwandeln lassen? » KD III/4, § 54, p. 169= D III/4*, p. 158.

¹⁸⁰ « Welchen Wert sie in anderer Beziehung haben mögen: das für Mann und Frau gültige Gesetz zu sein, sind sie offenbar nicht geeignet, und man könnte nur größte Verwirrungen anrichten, wenn man sie zu solchem Gesetz erheben und als solches handhaben wollte. » KD III/4, § 54, p. 170= D III/4*, p. 158.

¹⁸¹ « Die spezifische Verschiedenheit und Eigenart von Mann und Frau, um die es in der Treueforderung des göttlichen Gebotes geht, liegt irgendwo über und hinter dem Bereich, in welchem solche Typologien relativ möglich und durchführbar sein mögen. » KD III/4, § 54, p. 170= D III/4*, p. 158.

¹⁸² KD III/4, § 54, p. 166= D III/4*, p. 155.

¹⁸³ KD III/4, § 54, p. 166-167= D III/4*, p. 156.

¹⁸⁴ KD III/4, § 54, p. 170= D III/4*, p. 159.

¹⁸⁵ « Und ebenso erlaubt es das Gebot Gottes, dem Mann und der Frau ihr besonderes geschlechtliches Wesen ohne Bindung an irgendwelche vorgefassten Meinungen immer neu und je besonders zu entdecken, um ihm dann in dieser seiner vor Gott wahren Gestalt treu zu sein. » KD III/4, § 170= D III/4*, p. 159.

reconnaître son sexe, mais aussi à « en être content au lieu d'en avoir honte », à « mettre à profit les possibilités qu'il lui donne au lieu de les négliger » et enfin à « respecter les limites qui lui sont par là-même assignées, au lieu de chercher à les dépasser »¹⁸⁶. C'est donc dans l'événement éthique que chaque être humain est invité à découvrir ce qui le définit véritablement comme « homme ou femme » et c'est à partir de là qu'il est, devant Dieu son Créateur, libre de reconnaître et d'accepter son sexe, ou de le refuser et de le renier.

Comme le souligne l'extrait choisi ci-dessus, Barth décrit deux manières pour l'homme et la femme de transgresser cette première exigence fondamentale. Cette « puissance indéniable de la tentation de fuir le sexe [*die gewiss nicht zu leugnende Kraft jener Versuchung vor dem Geschlecht*]¹⁸⁷ » se présente tout d'abord, pour lui, comme la volonté d'« intervertir les rôles [*vertauschen wollen*] »¹⁸⁸. Fondée sur une prise de conscience pesante de la faiblesse de son sexe, cette tentation se déploie, selon l'auteur de la *Dogmatique*, aussi bien dans le contexte du célibat, choisi ou non, que dans celui du mariage. Elle se manifeste lorsque « l'un des deux sexes, pour telle ou telle raison, oublie – ou refuse de reconnaître – qu'il n'a de légitimité et de valeur que par rapport à l'autre, c'est-à-dire aussi dans ce qui le distingue de l'autre »¹⁸⁹. Cet oubli ou ce refus fondé sur « la jalousie, l'envie, un désir d'imitation ou un rêve d'usurpation », ont des implications sur l'homme ou la femme concernés mais aussi beaucoup plus largement sur la communauté humaine car ils « touchent à la racine même de la co-humanité c'est-à-dire à l'humanité en général »¹⁹⁰. Cette tentation correspond à « une sorte de mouvement de fuite¹⁹¹ » où, pour diverses raisons, l'homme peut être tenté, dans tous les détails de la vie quotidienne, de ressembler davantage à la femme qu'à l'homme et où de même la femme peut aspirer à être comme un homme plutôt que comme une femme¹⁹². Or c'est dans tous les domaines que le commandement de Dieu

¹⁸⁶ KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

¹⁸⁷ KD III/4, § 54, p. 179= D III/4*, p. 166.

¹⁸⁸ KD III/4, § 54, p. 170= D III/4*, p. 159.

¹⁸⁹ « *wo das eine Geschlecht oder das andere vergisst – aus irgendeinem Grund nicht darum wissen will – dass es nur in der Beziehung zum anderen und also auch nur in der Unterscheidung vom anderen sein Recht und seine Würde hat.* » KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 160.

¹⁹⁰ « *Es rührt an die Wurzel der Mitmenschlichkeit und also der Menschlichkeit überhaupt.* » KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 160.

¹⁹¹ « *Es handelt sich dabei um eine Art Fluchtbewegung.* » KD III/4, § 54, p. 170= D III/4*, p. 159.

¹⁹² Dans ce sens, en annexe, Barth se demande, volontairement sous la forme de questions, si « Schleiermacher a été suffisamment conscient d'être un homme ». « Que faut-il penser lorsqu'on lit ce qu'il écrivait à une amie en 1804 : "les femmes sont plus heureuses que nous ; ce qu'elles font n'occupe qu'une partie de leurs pensées, car elles accordent presque toute la place à l'élan du cœur, à la beauté de la vie intérieure et de l'imagination (...) Où que je regarde, il me semble que la nature des femmes est plus noble que la nôtre et leur vie plus heureuse ; s'il est un vœu que je caresse c'est celui d'être femme" (*Aus Schleiermacher Leben*, vol. I, p. 142) ? ». Il poursuit cependant en reconnaissant qu'il n'a pas à donner son avis et à juger et il reconnaît que, alors qu'« il n'y a eu que trop de théologiens masculins dans l'histoire ! [...] Schleiermacher peut nous apprendre tant de choses sur la condition de la femme, mais aussi sur celle des deux sexes, que l'on est en droit de laisser ouverte la question de savoir si le

demande à l'être humain de reconnaître son sexe, d'en être content et de respecter les limites qu'il implique ; et c'est là que se joue l'exigence éthique « de fidélité à soi-même »¹⁹³. En dénonçant cette volonté d'échanger la condition sexuée de l'un par celle de l'autre, Barth ne cherche pas à « standardiser » à nouveau ce domaine : il reconnaît que « suivant les époques, les peuples et les civilisations, les idées sur ce qui convient à chaque sexe, dans le concret, sont extrêmement différentes » et que de ce fait « toute tentative de systématisation aboutit ici à des impératifs inutilisables »¹⁹⁴. Mais, en même temps, c'est dans ce contexte précis que le commandement de Dieu rappelle que « la limite entre le comportement masculin et non masculin et le comportement féminin et non féminin n'est pas pour autant une illusion »¹⁹⁵. La véritable liberté de l'homme et de la femme se déploie en reconnaissant cette limite et en accueillant ce qu'elle a d'exprimable et d'inexprimable ; c'est dans ce sens que l'éthique se définit comme une écoute sans cesse renouvelée du commandement de Dieu qui, en tant que Créateur, « pose des questions » sans « répondre d'avance à aucune d'entre elles »¹⁹⁶.

L'analyse barthienne du « mouvement féministe moderne [*die moderne Frauenbewegung*] » sur ce point particulier nous semble alors significative¹⁹⁷. Barth reconnaît la légitime aspiration de ces femmes, mais il regrette qu'elle se présente de façon plus ou moins déclarée et précise comme celle de « prendre la place et la fonction de l'homme [*Mann*] »¹⁹⁸. Il reconnaît que le contexte historique « dont l'homme [*Mann*], et non pas la femme, est responsable, [...] a non seulement

phénomène dont il avait conscience n'a pas eu finalement chez lui une signification malgré tout positive. » KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 160.

¹⁹³ En annexe, Barth reprend dans ce sens plusieurs passages – en particulier des épîtres pauliniennes – qui évoquent très concrètement cette question de la différence entre homme et femme. Ainsi pour lui, « le fameux voile que les femmes de Corinthe ne voulaient plus porter, d'après 1 Cor 11, était alors et là-bas, un signe de cette décision » et « l'apôtre les a combattues précisément pour défendre leur propre cause, leur vraie nature de femme ». De même « ce serait s'abuser complètement de penser que, dans le passage encore beaucoup plus critiqué de 1 Cor 14,33, où il leur demande de se taire dans les assemblées, il aurait réellement voulu humilier les femmes et leur assigner un rang inférieur ». Le commandement du Seigneur « met ainsi chacun à sa vraie place », « les explications et les applications de ce principe peuvent changer, aussi vrai que le Seigneur est un Seigneur vivant et que son commandement se renouvelle sans cesse ». « La femme peut sans doute ne pas porter de voile ; et elle peut certainement parler dans les assemblées. Mais l'important n'est pas là ». Ce qui est capital c'est que « la femme doit à tout prix être et rester elle-même ; elle n'a pas à se regarder et à se comporter comme un homme ». KD III/4, § 54, p. 173= D III/4*, p. 161.

¹⁹⁴ « *Wie denn auch die verschiedenen Zeiten, Völker und Kulturen über das, was dem Mann und der Frau als solchen in concreto ziemlich, bekömmlich und geboten sei, bekanntlich sehr verschieden gedacht haben. [...] Es geht nicht darum, irgend einen männlichen oder weiblichen Standard zu halten. Wir sahen ja eben, dass alle Systematik, die man hier versuchen könnte, zu keinen brauchbaren Imperativen führt.* » KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 159.

¹⁹⁵ « *Aber die Grenze zwischen männlichem und unmännlichem, weiblichem und unweiblichem Sein, Verhalten und Tun ist darum keine Illusion.* » KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 159.

¹⁹⁶ KD III/4, § 54, p. 171= D III/4*, p. 160.

¹⁹⁷ KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 160-161.

¹⁹⁸ « *Umgekehrt wäre natürlich Einiges zu fragen hinsichtlich dessen, was in der modernen Frauenbewegung als mehr oder weniger ausdrückliches und bestimmtes Begehren nach der Stellung und der Funktion des Mannes an den Tag getreten ist.* » KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 160.

justifié mais aussi rendu pratiquement inévitable cette aspiration sur une très vaste échelle » ; et il n'oublie pas non plus qu'« au cours de son évolution récente, le féminisme s'est en fait largement purifié »¹⁹⁹. Mais, pour lui, le mouvement féministe « a malgré tout conservé un reste de pathos théorique et émotionnel d'une confusion de l'un avec l'autre »²⁰⁰. C'est pour éviter cette confusion entre les sexes, qu'il rappelle que la question suscitée par ce premier repère éthique à la lumière du commandement de Dieu concerne aussi bien la femme que l'homme et qu'elle devrait consister à se demander au cas par cas « quelle activité particulière la femme, qui est et reste femme, entend revendiquer pour elle-même et faire sienne ? »²⁰¹ Barth encourage ainsi en particulier la femme « à prendre sur elle pour se poser sans cesse cette question, elle-même et de son propre chef, et cela avec le plus grand sérieux sans se laisser retenir par toutes les illusions que l'homme [Mann], exerçant une dictature aussi vaine qu'injustifiable, nourrit sur ce qui lui convient ou ne lui convient pas d'être et de faire en tant que femme »²⁰². Cette reconnaissance des aspirations du mouvement féministe permet, à nos yeux, de bien comprendre, en lien étroit avec notre recherche, comment, selon Barth, c'est l'écoute de la Parole de Dieu et l'obéissance à son commandement comme événement éthique qui permet aux femmes et aux hommes « d'être conscients et contents » de leur sexe, sans que cela implique pour autant de s'enfermer soi-même ou d'être enfermé par l'autre sexe dans un devoir éthique déterminé d'avance.

La deuxième forme de transgression de cette exigence fondamentale à « être conscient et content de son sexe » se présente, pour Barth, comme la volonté humaine non pas d'intervertir les rôles, mais de neutraliser les différences²⁰³. Cette tentation se définit par la recherche « d'un troisième être, soi-disant supérieur, commun aux deux et indifférent aux deux, au-delà de son propre sexe et de [celui de] l'autre »²⁰⁴. Cette soi-disant tierce possibilité pour l'être humain se présenterait comme une humanité « unisexuée et par conséquent asexuée par rapport à la dualité

¹⁹⁹ « Man wird, wenn man gerecht sein will, die nicht von der Frau, sondern verantwortlich vom Mann herbeigeführte geistige, wirtschaftliche und politische Umwälzung der Neuzeit, die dieses Begehren auf weitesten Feldern nicht nur gerechtfertigt, sondern praktisch auch unvermeidlich gemacht hat, nicht genug in Rechnung stellen können. Man wird auch im Auge haben müssen, dass sich die Frauenbewegung in ihrer neueren Entwicklung weithin tatsächlich schon geklärt hat. » KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 160.

²⁰⁰ « Es bleibt aber in dieser Sache ein Rest von theoretischem und emotionalem Pathos in der Richtung auf eine Verwechslung des Eigenen mit dem Anderen. » KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 161.

²⁰¹ « Welche besondere Tätigkeit die Frau, indem sie Frau ist und bleibt, nun wirklich auch für sich beanspruchen und zu der ihrigen machen will, sollte jedenfalls nach wie vor von Fall zu Fall gestellt werden dürfen. » KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 161.

²⁰² « Vor allem die Frau selbst sollte sich durch allerlei sicher völlig unangebrachte männliche Illusion und Diktatur hinsichtlich dessen, was ihr als Frau zustehe und nicht zustehe, nicht abhalten lassen, sich diese Frage – und zwar allen Ernstes – immer wieder selber und von sich aus zu stellen. » KD III/4, § 54, p. 172= D III/4*, p. 161.

²⁰³ « Gemeint ist: ein Menschliches, das an sich und eigentlich eingeschlechtlich. » KD III/4, § 54, p. 173= D III/4*, p. 162.

²⁰⁴ « Sondern über das eigene wie das andere Geschlecht hinaus meint und sucht es jetzt ein drittes, vermeintlich höheres, beiden gemeinsames und beiden gegenüber indifferentes Wesen. » KD III/4, § 54, p. 173= D III/4*, p. 162.

sexuée apparente »²⁰⁵. Il s'agirait désormais « d'une humanité qui serait "seulement" humaine au sens pur et abstrait et qui constituerait ainsi un monde à part, une troisième force par rapport à l'être masculin et l'être féminin »²⁰⁶. Comme précédemment, cette tentation concerne aussi bien l'homme que la femme et ce quel que soit leur état de vie. Elle peut se présenter comme « la solution au problème du célibat », en idéalisant le célibataire comme celui qui est capable à lui seul de « représenter la totalité de l'humain »²⁰⁷. Mais elle peut aussi se donner « comme la solution rêvée de tous les problèmes que posent l'amour et le mariage » en transcendant « ce qui différencie » homme et femme pour supprimer la dualité dans une « unité indivisible »²⁰⁸. Dans cette approche idéalisée de l'éros, le but ne serait plus « de réaliser la communion humaine entre les sexes, mais de conduire à une indifférence sexuée qui permettrait le plein épanouissement de l'être humain tout entier »²⁰⁹. Dans ce contexte, chacun croit dominer le problème de la différence des sexes, en se définissant non pas comme homme ou femme mais comme un « être neutre » qui est « l'un et l'autre à la fois et en même temps ni l'un ni l'autre »²¹⁰. Barth reconnaît que cette tentation est « fort séduisante » d'un point de vue éthique, puisqu'elle « semble très proche de la vérité indiscutable selon laquelle être homme ou être femme signifie, à leur manière et dans leur relation, leur véritable humanité »²¹¹. Mais le commandement de Dieu implique pourtant de contester cette théorie, et la pratique qu'elle cherche à justifier, car si ce domaine des sexes doit de fait « être humanisé », cette neutralisation signifie en réalité une « déshumanisation »²¹². Pour

²⁰⁵ « ein Menschliches, das an sich und eigentlich eingeschlechtlich und also – im Verhältnis zu seiner vordergründlichen Zweigeschlechtlichkeit – geschlechtslos. » KD III/4, § 54, p. 173= D III/4*, p. 162.

²⁰⁶ « eben "nur" das rein und abstrakt Menschliche und insofern dem Männlichen und dem Weiblichen gegenüber tatsächlich ein Eigenes, ein Drittes wäre. » KD III/4, § 54, p. 173= D III/4*, p. 162.

²⁰⁷ « Diese Bewegung kann sich einerseits als der Versuch einer idealen Lösung des Problems des ledigen Mannes und der ledigen Frau, ja als eine Begründung des Sinnes der Entscheidung für einen geschlechtlich einsamen Weg darstellen und geltend machen: was bedarf ich des geschlechtlichen Partners und was kann es mir anhaben, auf einen solchen und also auf Liebe und Ehe unter Umständen verzichten zu müssen, da ich als Mann in irgend einer Tiefe auch weiblichen, als Frau auch männlichen Wesens bin und also die Ganzheit des Menschlichen auch allein und in mir selbst verwirklichen kann? » KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

²⁰⁸ « sie kann sich andererseits auch als die tiefste und eigentliche Sinnerfüllung von Liebe und Ehe ausgeben: nicht dass Mann und Frau als solche sich begegnen und in ihrer Zweiheit sich vereinigen [...] sondern die Aufhebung dieser Zweiheit, die Verwirklichung der Bestimmung und Sehnsucht beider, ihre Eigenart und Verschiedenheit zu transzendieren und miteinander das eine und ungetrennte menschliche Wesen zu sein oder doch anzustreben. » KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

²⁰⁹ « nicht die Menschlichkeit, nicht die Gemeinschaft der Geschlechter, sondern deren Indifferenz und damit das Ganze der Menschlichkeit oder jedenfalls die Ausrichtung auf diese Indifferenz und Ganzheit wären danach der Sinn des Eros und der Ehe. » KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

²¹⁰ « Die Bewegung, in der Mann und Frau ihr gesondertes geschlechtliches Wesen überwinden möchten in der Richtung auf ein menschliches Sein, auf den einen Menschen, der als solcher weder Mann noch Frau in ihrer Verschiedenheit, sondern beides zugleich und keins von beiden ist. » KD III/4, § 54, p. = D III/4*, p. 162.

²¹¹ « Sie scheint sich irgendwo in größter Nähe der unbestreitbaren Wahrheit zu befinden, dass es sich beim Sein des Mannes und der Frau in ihrer Eigenart und in ihrer Beziehung um ihrer beider echtes Menschsein handelt. » KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

²¹² « Vermenschlichung dieses Bereichs: ja – aber auf keinen Fall in Form einer Neutralisierung der Geschlechter; sonst würde sie nämlich gerade seine Verunmenschlichung. » KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

l'auteur de la *Dogmatique*, il n'y a aucun doute sur le fait que nous avons affaire ici « à une forme raffinée et spiritualisée du mouvement de fuite » où l'humain rêve de « se transcender » lui-même, par lui-même, en devenant « asexué ou bisexué » pour une existence « plus belle, plus noble, plus pure »²¹³.

Cette tentation rappelle, pour lui, « l'aura sacrée du mysticisme, de la mythologie et de la gnose »²¹⁴ ; et elle est traditionnellement reconnue dans le célèbre « mythe des androgynes »²¹⁵. Mais elle se retrouve aussi sous une forme plus contemporaine au sein du célèbre ouvrage de Simone de Beauvoir, « *le Deuxième sexe* » rédigé peu avant cette partie de la *Dogmatique*²¹⁶. Avant cependant, d'émettre des réserves sur ce « féminisme existentialiste », Barth comme Charlotte von Kirschbaum²¹⁷, reconnaît que ce livre « a de grands mérites » puisqu'il montre « avec pertinence comment l'homme [Mann] est devenu et devient le seigneur de la femme [et] expose et démasque en même temps le mythe dont la femme a été auréolée afin d'être mieux asservie »²¹⁸. L'auteur de la *Dogmatique* encourage de ce fait « les hommes en particulier, et parmi eux surtout les théologiens chrétiens », à prendre « la peine de le lire très

²¹³ « *Kein Zweifel, wir haben es hier mit der sublimeren, der gewissermaßen veredelten, vergeistigten Form jener Fluchtbewegung zu tun [...] in der Mann und Frau ihr gesondertes geschlechtliches Wesen überwinden möchten in der Richtung auf ein menschliches Sein, auf den einen Menschen, der als solcher weder Mann noch Frau.* » KD III/4, § 54, p. 173-174= D III/4*, p. 162-163.

²¹⁴ KD III/4, § 54, p. 174= D III/4*, p. 162.

²¹⁵ KD III/4, § 54, p. 177= D III/4*, p. 165. En annexe, Barth critique le recours du philosophe chrétien russe Nicolas Berdiaeff à ce grand mythe anthropologique introduit par Platon. Il présente ainsi plusieurs passages de son livre « de la destination de l'Homme, essai d'une éthique paradoxale » en lien avec le mythe des androgynes. Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, Paris, Éd « Je sers », 1935, p. 89 et 318. Pour Barth, Nicolas Berdiaeff présente la nature humaine dans « une bisexualité », une « *per se* polarité ». Chez l'homme comme chez la femme s'opposent et se confondent toujours une « unité du principe masculin et du principe féminin » dans diverses proportions. « L'homme privé du principe féminin serait un être abstrait, séparé des forces cosmiques. La femme privée du principe masculin ne pourrait pas devenir une personne » et c'est ainsi que chaque homme et chaque femme a une « nature bisexuelle, androgyne ». Dans ce contexte, « l'être humain possède sur Dieu un avantage » en étant « une créature parfaitement une à la fois masculine et féminine ». Le « drame des sexes » se définit par le fait que depuis la chute, cet être humain a été divisé en deux et c'est de là que vient « la profonde disharmonie » entre les êtres unisexués. « Désormais, deux êtres s'affrontent et se combattent tout en se complétant : l'homme dont le rôle est de procréer et la femme dont le rôle est de mettre au monde ». Cette énergie née du conflit constant entre les sexes peut cependant être transformée en « énergie créatrice » qui culminera dans la maternité au sens large du mot et en particulier dans la « transfiguration de Marie, la mère de Dieu, identique à la *sophia divine* ». KD III/4, § 54, p. 177-178= D III/4*, p. 165-166.

²¹⁶ Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe I*.

²¹⁷ À la fin de son ouvrage *Découverte de la femme*, publié en 1949, donc deux ans avant ce volume de la *Dogmatique*, Charlotte von Kirschbaum propose une « note critique » sur le premier volume du *Deuxième sexe*. Elle souligne ainsi « certaines analogies entre la pensée biblique et la réflexion existentielle » qui n'exclut pas que ces deux points de vue se rencontrent. « Ainsi par exemple, les analyses auxquelles procède Simone de Beauvoir à propos de la femme paraissent souvent pertinentes et riches en enseignements. Car même lorsqu'elle se montre impitoyable, c'est pour déceler le mal dans toute son étendue et chercher à le vaincre. Pourquoi ne pourrions-nous pas, sur ce point, faire un bout de chemin ensemble ? », sans oublier cependant, précise-t-elle « que notre point de départ et notre point d'arrivée ne sont pas les mêmes ». Charlotte von KIRSCHBAUM, *Découverte de la femme*, p. 139.

²¹⁸ « *Das Buch von Simone de Beauvoir hat seine Verdienste: die Beschreibung, wie der Mann sich zum Herrn der Frau gemacht hat und noch macht, die Darstellung des Mythos, mit der er sie dabei und eben zu diesem Zweck umkleidet hat.* » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 167.

attentivement »²¹⁹. Ceci étant, il souligne que « si Simone de Beauvoir démasque le mythe de la femme et si elle ne recourt pas non plus au mythe idéaliste de l'androgynisme », c'est pour prêcher elle-même « un autre mythe : le mythe de l'individu humain qui, dans l'acte de sa liberté dépasse ou même saisit et domine souverainement sa masculinité [*Mannsein*] et sa féminité [*Frausein*] »²²⁰. Dans cette perspective existentialiste, la différenciation sexuée apparaît comme une simple condition qui, « par rapport à l'acte de la liberté humaine », constitue un phénomène secondaire, puisqu'elle « n'est qu'essence et non pas existence »²²¹. Cependant dans ce mythe qui véhicule l'idée d'une liberté existentielle au-delà de la condition sexuée, Barth s'étonne que l'auteur du *Deuxième sexe* définisse cette liberté humaine idéale à partir d'une liberté « soi-disant masculine » qui, en réalité, ne correspond pas à la liberté de l'homme²²². L'auteur de la *Dogmatique* se demande alors dans quelle mesure cette liberté idéalisée de l'homme peut permettre à la femme d'être véritablement libre ; et il regrette que « tout le programme de libération conçu par cette femme si vigoureusement, et à sa manière si intelligemment combative » reste ainsi axé sur « l'homme [*Mann*] – et même sur un homme [*Mann*] finalement si peu réel »²²³. Comme le mythe des androgynes, ce nouveau mythe « proclame la libération de la femme par son émancipation » par rapport à son sexe ; mais telle qu'elle est conçue, cette libération « ne peut conduire qu'à la négation de l'être humain véritable » puisqu'elle implique la neutralisation de la différence créaturelle entre homme et femme²²⁴. Si, à l'écoute du commandement de Dieu, l'être humain est appelé à davantage de liberté, ce n'est pas pour devenir par lui-même comme « dieu », asexué, mais pour devenir

²¹⁹ « Und die Demaskierung dieses Mythos sollten – bei allen Vorbehalten, die man im Einzelnen machen mag – besonders von den Männern und unter diesen nicht zuletzt von den christlichen Theologen unter den Männern – sehr aufmerksam zur Kenntnis genommen werden. » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 168.

²²⁰ « Denn wenn Simone de Beauvoir den Mythos von der Frau demaskiert und von dem idealistischen Mythos vom Androgynen keinen Gebrauch gemacht hat, so ist es doch deutlich, dass sie einen anderen, neuen Mythos nur um so unbesorgter und mächtiger verkündigt: den Mythos vom menschlichen Individuum, das als solches in der Tat seiner Freiheit sein Mannsein oder Frausein übergreift und gleichsam von oben ergreift und beherrscht. » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 167.

²²¹ « Man kann von der geschlechtlichen Differenz letztlich nur sagen, dass sie vielleicht überflüssig ist, vielleicht einmal verschwinden wird, für den Augenblick in allerdings auffallender Weise evident, im Verhältnis zu der Freiheitstat des Menschen aber eine sekundäre Wirklichkeit ist, mit Sartre zu reden: nur essence, nicht existence. Und : "l'existence précède l'essence" [en français dans le texte]. » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 167.

²²² « Cet individu n'est-il pas davantage une figure de rêve, qu'une réalité, même et déjà sous son aspect masculin tel que le conçoit d'abord Simone de Beauvoir ? Un « homme-dieu » ou un « dieu-homme » plutôt qu'un humain homme véritable [*Ein Mann-Gott oder Gott-Mann mehr als ein wirklicher menschlicher Mann*] ? L'homme [*Mann*] lui-même rêve de cette liberté radieuse et impérieuse face à sa "condition" et la femme s' imagine elle aussi que l'homme vit ainsi. Mais l'homme [*Mann*] ne vit pas ainsi ! Il n'a pas cette liberté. » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 168.

²²³ « Warum ist das ganze Befreiungsprogramm dieser so rüstig und in ihrer Weise so geschickt kämpfenden Frau nun doch wieder am Manne – und wenn schon: warum dann an diesem so unwirklichen Manne orientiert? » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 168.

²²⁴ « Kann sie wirklich erwarten, auch nur die Frauen, geschweige denn die Männer, durch die Verkündigung dieses Mannsbildes, das erst noch ein Wunschbild ist, wirksam zur Buße und Bekehrung zu rufen? » KD III/4, § 54, p. 180= D III/4*, p. 168.

« vraiment et véritablement humain » dans une relation personnelle d'homme ou de femme devant Dieu²²⁵. À la lumière de la Parole de Dieu comprise comme son commandement, ce premier repère éthique invite donc l'être humain à se demander s'il accepte « qu'il est créé et destiné à exister en tant qu'homme ou femme, et juste comme être humain en tant que tel, sans désir mauvais de transcendance²²⁶ ». C'est à partir de là que peut se déployer le second repère éthique selon lequel chacun est soit homme soit femme pour être et exister comme homme et femme en vis-à-vis.

4.2.2 « homme et femme ».

« Regardant dans la direction inverse, nous affirmons que dans l'obéissance au commandement de Dieu, il n'y a pas de vie masculine autonome, close se suffisant à elle-même [*kein in sich abgeschlossenes, sich selber genügendes Männerleben*] et donc pas de vie féminine autonome, close, se suffisant à elle-même [*kein in sich abgeschlossenes, sich selber genügendes Frauenleben*]. Dans l'obéissance au commandement de Dieu, l'homme [*Mann*] vit selon un ordre [*Zuordnung*], une appartenance [*Zugehörigkeit*] et un don de soi [*Zuwendung*] envers la femme et la femme vit selon un ordre [*Zuordnung*], une appartenance [*Zugehörigkeit*] et un don de soi [*Zuwendung*] envers l'homme [*Mann*]. Nous nous référons ici au texte déjà cité 1 Co 11,11 : « Dans le Seigneur, l'homme [*Mann*] n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme [*Mann*]. » Cela concerne aussi l'homme [*Mann*] et la femme dans le mariage mais pas eux seulement. Nous le rappelons dire "homme ou femme [*Mann oder Frau*]", c'est dire en même temps, "homme et femme [*Mann und Frau*]" . La disjonction [*Disjunktion*] sur laquelle nous avons insisté, l'exigence de fidélité à son propre sexe [*die Treueforderung gegenüber dem eigenen Geschlecht*] dont nous avons vu les deux aspects ne signifient nullement qu'il existerait une sorte de masculinité abstraite [*abstrakte Männlichkeit*], une féminité lui correspondant [*entsprechende Weiblichkeit*], qu'il s'agirait de respecter, de cultiver et de sauvegarder comme telles. Le lieu lui-même, vers lequel nous nous laissons diriger en tant que lieu étrange et différent des deux sexes, est pour chaque homme [*Mann*] et chaque femme, dans et hors du mariage, un lieu ouvert sur le versant opposé [*der gegenüberliegenden Seite offener Ort*]. [...] L'homme est vers la femme [*der Mann ist zur Frau*], la femme est vers l'homme [*die Frau ist zum Manne hin*], ils sont l'un pour l'autre l'horizon opposé et la polarité concrète [*sie sind einander gegenseitig Horizont und konkrete Orientierung*] – tout comme ils viennent l'un de l'autre, sont le centre et l'origine de l'autre [*wie sie denn auch beide voneinander her, sich gegenseitig Mitte und Ursprung sind*]. Et c'est cette orientation vers l'autre [*diese Ausrichtung auf das Andere*] qui constitue leur essence [*ihrer Beide Wesen*]. C'est chaque fois dans leur relation avec leur vis-à-vis [*in ihrer Beziehung zur Gegenseite*], que l'homme et la femme sont ce qu'ils sont pour eux-mêmes. Mettons-nous bien au clair : relation ne signifie pas passage [*nicht Übergang*], abandon à l'autre [*nicht Preisgabe ans Andere*], ni déni de soi [*nicht Verleugnung des Eigenen*], ni confusion patente ou cachée avec le vis-à-vis [*nicht offene und nicht geheime Vertauschung mit dem Gegenüber*]. Relation [*Beziehung*] veut dire s'établir dans cette confrontation [*Gegenüber*] tout en restant soi-même, non pas pour tourner en rond, non pas

²²⁵ KD III/4, § 54, p. 175= D III/4*, p. 163.

²²⁶ « Ob er ohne die böse Lust zu allerhand Transzendierungen annehmen und realisieren will, dass er als Mann oder als Frau und gerade so als Mensch geschaffen und zu existieren bestimmt ist? » KD III/4, § 54, p. 258= D III/4*, p. 239.

pour se fermer, mais pour s'ouvrir – cesser d'être concentrique pour devenir excentrique [*nicht konzentrisch, sondern exzentrisch*]. »²²⁷

Comme pour le premier point de repère, avant de définir plus précisément l'éthique de cette relation entre l'homme et la femme, il est important de rappeler que cette « orientation vers l'autre qui constitue leur essence » ne se déploie pas, selon Barth, à partir d'une approche rationnelle fondée sur l'expérience humaine, en particulier de l'éros, mais sur la définition de l'humanité comme co-humanité révélée par l'Écriture comme contenu objectif de la révélation. C'est, nous l'avons vu, surtout à partir de la relation entre Jésus et les siens que Barth propose cette approche anthropologique et qu'il considère que le premier secteur de cette co-humanité se manifeste, d'après l'Écriture, dans la création de l'homme et de la femme et dans leur histoire en lien avec l'histoire d'alliance. Après avoir insisté sur « l'exigence de fidélité à son propre sexe », Barth s'appuie en particulier sur le second récit de création et le Cantique des Cantiques, pour affirmer que c'est dans leur relation avec l'autre sexe que l'homme et la femme peuvent être ce qu'ils sont pour eux-mêmes et que cela doit se manifester concrètement dans leur existence historique personnelle. Au-delà de toutes typologies réductrices, le second point de repère éthique manifeste ainsi qu'en toutes circonstances c'est la relation avec l'humain de l'autre sexe qui « fait de l'homme, un homme » et qui « fait de la femme une femme »²²⁸.

Fondée sur le repère précédent, cette relation implique désormais d'attester cette orientation et cette ouverture vers celui ou celle qui, par création, est son vis-à-vis [*Gegenüber*]. Le commandement de Dieu invite homme et femme à être « conscients et contents de leur sexe » mais en étant non pas « concentriques mais excentriques » et le second repère de l'éthique théologique barthienne s'attache à préciser ce choix de la relation avec l'autre sexe qui permet à chacun de devenir lui-même. Il s'agit ainsi de reconnaître que la relation entre homme et femme implique une confrontation, puisque la position et la coappartenance de l'homme et de la femme sont différentes²²⁹, mais qu'elle implique aussi une communion puisque le mouvement de l'un vers l'autre leur est anthropologiquement commun. Cette « réciprocité des sexes » permise par la reconnaissance de « ce qui leur est commun au sein de leur différenciation » constitue le fondement de l'éthique barthienne de la relation entre homme et femme et c'est elle qui, par l'unité

²²⁷ KD III/4, § 54, p. 181= D III/4*, p. 168-169.

²²⁸ « *Beziehung zur Frau in diesem Sinn macht den Mann zum Mann; Beziehung zum Mann in diesem Sinn macht die Frau zur Frau.* » KD III/4, § 54, p. 182= D III/4*, p. 169.

²²⁹ « *diese Beziehung hüben und drüben eine ganz andere sei. [...] Anders ist der Mann von der Frau her und zu ihr hin, anders die Frau vom Manne und zu ihm. Anders ist er ihr, anders sie ihm zugeordnet, zugehörig und zugewendet.* » KD III/4, § 54, p. 182= D III/4*, p. 169.

et l'égalité qu'elle suscite, leur donne d'être libres dans la communauté²³⁰. Pour Barth, c'est cette unité et cette égalité au sein même de la relation différenciée que Paul révèle lorsqu'il affirme aux Galates qu'en « Jésus-Christ, il n'y a plus ni homme ni femme, de même qu'il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni Homme libre »²³¹. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, au sujet de la réalité de la communauté réunie en Christ, Paul souligne que dans chacune de ces dualités, l'être humain n'est lui-même que comme vis-à-vis de l'autre dans une réciprocité. « Ce qui les unit c'est qu'ils sont un dans le Seigneur » et c'est ce qui « leur permet et leur commande d'être ensemble » tout en étant différents²³². C'est en Jésus-Christ et dans son Esprit, que tous peuvent exister selon cette unité en reconnaissant leur parfaite égalité au sein même de leur différence. Cette unité dans le Seigneur permet et commande à l'homme et à la femme de coexister, en s'appartenant et en dépendant l'un de l'autre par l'accueil de leur différenciation respective²³³. Cet aspect du commandement de Dieu constitue, de fait « la loi fondamentale de l'amour et du mariage » entre tel homme et telle femme en particulier, mais il concerne aussi toutes les relations entre homme et femme²³⁴. Qu'il soit marié ou célibataire, l'homme a de nombreuses occasions de rencontrer concrètement la femme. « Même s'il est hors de question qu'elle soit pour lui un partenaire amoureux et conjugal », elle se présente à lui, « en tant que mère, sœur, connaissance, amie, partenaire de travail »²³⁵. De même pour la femme, mariée ou célibataire, l'homme se présente à elle « sous les aspects les plus concrets, dans le cadre de la parenté, de l'amitié, de la camaraderie,

²³⁰ « Eben in dieser Erkenntnis darf und muss aber die Reziprozität der Geschlechter und also das, was sie in ihrer Beziehung gemeinsam haben, gegenüber der Andersartigkeit von deren Vollzug schlechterdings in den Vordergrund treten. » KD III/4, § 54, p. 182= D III/4*, p. 169.

²³¹ « Dass nach Gal. 3, 28 in Christus Jesus weder Mann noch Frau sind, das heißt aber, dass sie in ihm wie Jude und Hellenen, wie Freier und Sklave Einer, auf einem Fuße, gleich und gleich sind, das ist es, was hier zur Geltung und zu Ehren kommen muss. » KD III/4, § 54, p. 183= D III/4, § 54, p. 170.

²³² « Wie der Jude im Herrn nur darin, aber gerade darin Jude ist, dass er dem Hellenen und der Hellenen ihm gegenübersteht – wie der Freie im Herrn nur darin, aber gerade darin Freier ist, dass ihm der Sklave und er selbst dem Sklaven zugesellt ist, so ist auch der Mann im Herrn nur darin, aber gerade darin Mann, dass er mit der Frau, die Frau nur darin, aber gerade darin Frau, dass sie mit dem Manne ist. Im Herrn sind sie Einer, das hält sie zusammen. Das erlaubt und gebietet ihnen, miteinander zu sein. » KD III/4, § 54, p. 183= D III/4, § 54, p. 170.

²³³ « Und gerade das begründet auch ihre Eigenart und Verschiedenheit [...] kann ihre Menschlichkeit konkret nur darin bestehen, dass sie mitmenschlich existieren: der Mann mit der Frau, die Frau mit dem Manne. » KD III/4, § 54, p. 183= D III/4, § 54, p. 170.

²³⁴ « Es ist klar, dass wir es in ihr auch mit dem Grundgesetz der Liebe und der Ehe zu tun haben [...] Aber die Frau ist die Partnerin auch des ledigen Mannes [...] ist der Mann zweifellos der Partner auch der ledigen Frau. » KD III/4, § 54, p. 183= D III/4*, p. 171.

²³⁵ « Die Frau ist die Partnerin auch des ledigen Mannes, nicht in Gestalt der Frau im allgemeinen, nicht in Gestalt einer Idee der Frau, gerade nicht als Maria, sondern je die konkrete, bestimmte Gestalt der so oder so auch ihm begegnenden Frau [...] auch wenn sie als Liebes- und Ehegefährtin für ihn nun eben nicht in Frage kommt. Frau ist sie auch für ihn, auch als Mutter, Schwester, Bekannte, Freundin, Arbeitsgefährtin, wie sie ja auch für den durch Liebe und Ehe schon gebundenen Mann in allen diesen und anderen Gestalten auch – und immer gerade als Frau – auch da ist. » KD III/4, § 54, p. 183= D III/4*, p. 170.

de la profession... »²³⁶. La Parole de Dieu révèle qu'hommes et femmes coexistent et doivent coexister au sein de la communauté humaine ; et, de ce fait, le commandement de Dieu leur demande « de vivre consciemment et volontiers en relation l'un avec l'autre, et de considérer ainsi leur vie, non pas pour comprendre leur être abstrait comme étant le leur, mais pour comprendre et façonner leur être comme étant un être ensemble »²³⁷. Lorsqu'ainsi la co-humanité de l'homme et de la femme en vis-à-vis devient événement, la véritable liberté de l'Homme se révèle puisqu'elle correspond à celle de Dieu lui-même ; et c'est en cela que cette « liberté qui caractérise la communauté de l'homme et de la femme » illustre de façon exemplaire « la liberté dans la communauté »²³⁸.

Tout ce qui va à l'encontre de cette coexistence et de cette relation entre homme et femme, tout ce qui tend à « la séparation et [à] l'isolement des sexes » se présente dès lors, pour l'auteur de la *Dogmatique*, comme une désobéissance au commandement de Dieu ; et c'est dans ce sens que, dans une même annexe, il évoque la question du monachisme et de l'homosexualité²³⁹. Alors que, comme nous l'avons vu, il remet en valeur, au sein du protestantisme, le célibat comme une véritable vocation au même titre que le mariage, il considère en revanche le monachisme et les ordres uniquement masculins ou uniquement féminins, religieux mais aussi profanes, comme « une indéniable désobéissance »²⁴⁰. En quelques lignes, il présente les ordres religieux exigeant une séparation des hommes et des femmes, non seulement comme une renonciation à la relation sexuelle mais aussi comme une fuite de la réalité sexuée de chaque être humain. Il balaye ainsi, beaucoup trop succinctement à nos yeux, toute la fécondité spirituelle des traditions monastiques catholique et orthodoxe. Cependant, sa critique a le mérite de souligner que ce célibat consacré, et la forme de vie particulière qu'il implique, ne peut en aucun cas se fonder uniquement sur la volonté de fuir ou de s'isoler vis-à-vis de l'autre sexe. Au-delà d'une condamnation pure et simple de ces ordres religieux, Barth invite à reconnaître que cette « mise à part » et cet isolement ne sont en

²³⁶ « Und so ist der Mann zweifellos der Partner auch der ledigen Frau [...] er in konkreten bestimmten Gestalten, nicht als Liebes- und Ehegefährte, aber in Verwandtschaft, Bekanntschaft, Freundschaft und Beruf durchaus als Mann auch ihr begegnet, genauso, wie er übrigens auch der speziell und individuell gebundenen Frau beständig begegnet. » KD III/4, § 54, p. 183-184= D III/4*, p. 170.

²³⁷ « Jede Frau und jeder Mann dazu verpflichtet wisse, bewusst und willig in dieser Beziehung zu leben, ihr Sein nicht abstrakt als das ihrige, sondern als Mitsein zu verstehen und als solches zu gestalten. » KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²³⁸ KD III/4, § 54, p. 183= D III/4*, p. 170.

²³⁹ « Wogegen offenbar Alles, was in der Richtung der männlichen oder weiblichen Einsiedelei oder auch des (religiösen oder säkularen) Männer- oder Frauenordens oder gar -klosters, alles, was in der Richtung eines männlichen oder weiblichen Fürsich- und Untersichseins geht – wenn es nicht ein als solcher bewusster und vorübergehender Notbehelf, wenn es irgendwie prinzipiell gemeint ist – nur klarer Ungehorsam sein kann. [...] Schon die ersten Schritte in dieser Richtung können nämlich Symptome der Krankheit der sogenannten Homosexualität sein. » KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁰ KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

réalité que relatifs ; ils ne soustraient pas ces hommes et ces femmes au commandement de Dieu concernant leur réalité sexuée et l'orientation relationnelle qu'elle implique. Pour lui, nous l'avons vu dans l'approche anthropologique, même si la confrontation entre homme et femme « ne se concrétise pas extérieurement, même si le vis-à-vis est absent ou reste complètement inconnu, il en résulte nécessairement que toute vie humaine », même solitaire, demeure marquée par cette relation différenciée²⁴¹. Quelles que soient les raisons de sa solitude, l'être humain, homme ou femme, reste de ce fait soumis aux mêmes exigences que tous les autres humains dans ce domaine²⁴².

Dans le cadre de ce mouvement de fuite et de séparation entre les sexes, Barth évoque ensuite « la maladie que l'on appelle l'homosexualité »²⁴³. Pour lui, cette « maladie physique, psychique, sociale » manifeste ce qui « peut se produire lorsque l'Homme [*Mensch*] ne veut pas accepter la validité du commandement divin »²⁴⁴. L'homosexualité est pour lui en « contradiction flagrante avec le commandement de Dieu » mais elle n'est qu'une « des dernières conséquences du drame » de cette séparation radicale entre homme et femme qui à travers elle « éclate au grand jour et se manifeste par des pratiques contre nature »²⁴⁵. C'est la méconnaissance de Dieu et de sa révélation, qui, pour Barth, conduit à cette méconnaissance de l'Homme par l'affirmation anthropologique et éthique d'une humanité idéale « dans une masculinité sans femme et une féminité sans homme [*einer frauenfreien Männlichkeit und einer männerfreien Weiblichkeit*] »²⁴⁶. À sa racine, cette humanité est « une inhumanité » puisqu'elle ne s'origine pas dans la forme première et exemplaire de la co-humanité de l'homme et de la femme²⁴⁷ et c'est dans ce sens qu'il considère l'homosexualité comme une « ultime conséquence » de la définition d'une « humanité sans le prochain »²⁴⁸. Dans le contexte de cette recherche, il nous semble précieux de souligner qu'à travers l'homosexualité, Barth invite surtout l'éthique théologique à ne pas appréhender uniquement cette question lorsqu'elle se manifeste ainsi ouvertement. Il s'agit aussi et surtout, pour lui, de mettre en garde, en amont, contre tout ce qui emprunte cette direction en absolutisant la

²⁴¹ KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 309-310.

²⁴² KD III/2, § 45, p. 345= D III/2*, p. 309-310.

²⁴³ KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁴ « *Sie ist diejenige – physische, psychische, soziale – Krankheit, die Erscheinung der Perversion, der Dekadenz, des Zerfalls, die da eintreten kann, wo der Mensch die Geltung des göttlichen Gebotes.* » KD III/4, § 54, p.184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁵ « *Dieser letzten Konsequenz mit Gottes Gebot konfrontiert zu sehen, den menschlichen Ungehorsam erst da als solchen namhaft zu machen, wo jene Krankheit offen ausbricht, wo es endlich und zuletzt zu jenen widernatürlichen Vergehungen kommt.* » Barth évoque dans ce sens le passage du premier chapitre de l'épître aux Romains ou Paul met la question de l'homosexualité en lien avec « l'idolâtrie de ceux qui ont changé la vérité de Dieu en mensonge et qui louent et adorent la créature à la place du Créateur ». (Rm 1, 25-27). KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁶ KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁷ « *Als Wurzel solcher Inhumanität das Ideal einer frauenfreien Männlichkeit und einer männerfreien Weiblichkeit.* » KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

²⁴⁸ « *Humanität ohne den Mitmenschen.* » KD III/4, § 54, p. 184= D III/4*, p. 171.

séparation voire l'opposition entre hommes et femmes²⁴⁹. Il faut que la connaissance de la Parole de Dieu comme commandement intervienne dès le début en reconnaissant toutes les situations de « décadence originelle [*ursprüngliche Dekadenz*] » où l'être humain aspire à « être "pour soi", [à] jouir de sa solitude, [à] se suffire à lui-même dans le cadre hautain de sa souveraineté masculine ou féminine »²⁵⁰. Barth s'étonne de l'« étrange ésotérisme de cette *beata solitudo* » au sein de laquelle « l'homme ou la femme, soi-disant en train de découvrir l'humanité authentique » se donne « un faux-dieu » et se met à son service²⁵¹. Dans ce cas, l'homme ou la femme n'obéit plus au commandement de Dieu puisque dans ce domaine, central et décisif, de sa relation amoureuse jusque dans l'union sexuelle, il ne se définit plus comme « homme et femme » en ne voyant plus dans l'humain de l'autre sexe « la forme primitive de son semblable [*die Urgestalt des Mitmenschen*] », en refusant « d'être interrogé par lui et de prendre ses responsabilités envers ce vis-à-vis [*Gegenüber*] »²⁵². Telle est pour Barth la solitude fondamentale de celui ou de celle qui ne considère plus son être et son existence selon la réalité de l'homme et de la femme en vis-à-vis telle qu'elle se révèle dans l'Écriture.

Selon le commandement de Dieu créateur, tout être humain, homme ou femme est et devient véritablement humain dans la relation avec son co-humain de l'autre sexe. Cette rencontre implique, pour Barth, de « se voir l'un et l'autre », de « se savoir interrogé l'un par l'autre » et de « se sentir responsable de l'autre ». Telles sont les trois attitudes éthiques qu'exige de façon générale le second repère en écho aux constantes anthropologiques définies précédemment à partir

²⁴⁹ « Il serait absurde de voir l'homme confronté au commandement de Dieu uniquement au vu de cette dernière conséquence, de ne faire connaître la désobéissance humaine en tant que telle que là où cette maladie éclate ouvertement, là où ces offenses contre nature se produisent enfin et définitivement. Il faut espérer que, dans la connaissance du commandement de Dieu, mais aussi de sa grâce et de son pardon, le médecin, l'agent pastoral ayant reçu une formation psychothérapeutique et - pour la protection des jeunes en danger - le législateur et le juge devront faire de leur mieux ici. Mais le mot décisif de l'éthique chrétienne doit consister à mettre en garde contre le fait de fouler tout le chemin, qui peut alors trouver sa fin amère dans l'homosexualité concrète. » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 171-172.

²⁵⁰ « Sondern gerade in jenen lichten Anfang muss die Erkenntnis und die Einschärfung des göttlichen Gebotes hineinstossen. Dort findet die eigentliche Perversion statt, dort die ursprüngliche Dekadenz und der wahre Zerfall, wo der Mensch [...] für sich selbst – als souveräner Mann oder als souveräne Frau – Mensch sein, seiner selbst froh sein, sich selbst genießen und genügen will. » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 172.

²⁵¹ « Eben der wunderbaren Esoterik jener beata solitudo stellt sich das Gebot Gottes entgegen. Eben dort hat der Mann, hat die Frau (vermeintlich in der Entdeckung des echt Menschlichen begriffen) sich offenbar das Bild eines falschen Gottes gemacht und sich in dessen Dienst begeben. » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 172.

Dans le contexte contemporain, il conviendra d'interroger cette solitude évoquée par Barth dans le cadre de la relation amoureuse en tant que telle, mais aussi dans toutes les autres relations. À partir de certains auteurs comme Eugene Rogers, nous nous demanderons en particulier si la relation homosexuelle, au lieu d'être considérée comme un choix solitaire, ne peut pas être reconnue, à la lumière même de l'éthique barthienne, comme une co-humanité authentique.

²⁵² « Der Mensch den Menschen des anderen Geschlechts, das heißt aber die Urgestalt des Mitmenschen nicht mehr sehen [...] sich nicht mehr durch ihn gefragt wissen, sich ihm gegenüber nicht mehr verantworten. » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 172.

de l'être et de l'existence du Christ²⁵³. Dans ce choix concret d'être et d'exister en tant que co-humain, homme et femme doivent commencer par « se voir l'un l'autre » ce qui veut dire qu'ils doivent « se connaître ou plus exactement vouloir se connaître »²⁵⁴. Ils doivent, selon le commandement de Dieu, se rencontrer « avec des yeux neufs, avec un cœur généreux, en étant toujours prêts » à apprendre à « mieux voir » l'autre pour « découvrir des choses nouvelles » à son sujet²⁵⁵. Homme et femme doivent pour cela faire abstraction de toutes connaissances préalables, de tous préjugés généraux ou personnels pour rencontrer véritablement leur vis-à-vis de l'autre sexe. Ils sont invités à reconnaître que « parmi les données immédiates de l'existence, il n'y a certainement pas de plus grande énigme [*Rätsel*²⁵⁶] pour les hommes que la femme, et pour les femmes que l'homme » ; être humain, c'est-à-dire être co-humain, implique de se heurter à cette énigme, de se débattre avec elle et ainsi de ne pas « sortir de l'étonnement de son propre sexe face à l'autre, du désir de l'un de se faire comprendre de l'autre »²⁵⁷. Cette attitude active implique alors aussi que « chacun se sache interrogé par l'autre » en acceptant non seulement d'être une énigme pour l'autre, mais aussi pour soi-même. Entendre et supporter la question qui vient de la différence de l'autre sexe, tel est, pour Barth, le prix éthique d'une vie véritablement humaine, c'est-à-dire co-humaine. La différenciation, qui existe de fait dans le vis-à-vis avec l'autre sexe, implique que l'humanité de l'homme « soit inquiétée » par celle de la femme et que l'humanité de la femme « soit inquiétée » par celle de l'homme²⁵⁸. Dans leur rencontre, l'un et l'autre doivent entendre cette inquiétude et accepter d'y répondre en montrant par des actes concrets, et non en théorie, qu'ils sont véritablement humains au sein même de ce qui les différencie. À cette interrogation réciproque correspond alors la troisième attitude qui, avec les deux autres, permet que cette relation entre homme et femme devienne véritablement et librement l'événement d'une rencontre en exigeant qu'ils soient « responsables l'un devant l'autre »²⁵⁹. En se voyant et en se sachant interrogés par l'autre, homme et femme deviennent mutuellement « non pas comme une loi (ils

²⁵³ « *Man kann die gebotene Ausrichtung der Geschlechter aufeinander, in der beide ihr Wesen haben, in den eben gestreiften drei Worten erklären: sie sollen sich gegenseitig sehen, sie sollen sich das eine durch das andere gefragt wissen, sie sollen sich immer wieder voreinander verantworten.* » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 172.

²⁵⁴ « *Einander sehen heißt umeinander wissen, genauer gesagt: wissen wollen.* » KD III/4, § 54, p. 185= D III/4*, p. 172.

²⁵⁵ KD III/4, § 54, p. 185-186= D III/4*, p. 172.

²⁵⁶ Peut aussi se traduire par « casse-têtes » !

²⁵⁷ « *Es gibt für den Mann unter den unmittelbaren Daseinsgegebenheiten bestimmt kein größeres Rätsel als die Tatsache, dass es auch Frauen gibt, die Frage: was und wie die Frauen nun eigentlich sind? Und dasselbe wird wohl umgekehrt auch für die Frauen gelten. [...] Menschlich leben heißt: aus der Verwunderung des eigenen Geschlechts über das andere, aus dem Begehren des einen, sich über das andere klar zu werden, nicht hinauskommen.* » KD III/4, § 54, p. 186= D III/4*, p. 172.

²⁵⁸ « *Der Mann ist durch die Frau, die Frau ist durch den Mann beunruhigt.* » KD III/4, § 54, p. 186= D III/4*, p. 173.

²⁵⁹ KD III/4, § 54, p. 186= D III/4*, p. 173.

doivent être et rester fidèles à leur propre particularité), mais comme la mesure, comme le critère de leur droit intérieur à vivre leur particularité sexuée »²⁶⁰. L'un et l'autre doivent non seulement répondre de leur humanité respective devant l'autre, mais aussi tenir compte de l'humanité de l'autre sexe comme le critère déterminant et décisif de leur propre humanité. Barth affirme ainsi « qu'il y a certainement beaucoup de choses typiquement masculines que l'homme ne dirait ou ne ferait pas, ou qu'il dirait ou ferait tout autrement, s'il se rendait compte que par ses paroles et ses actes, il doit montrer à la femme, pour laquelle il reste un si grand point d'interrogation, qu'il est un être humain » ; et inversement, il « faut en dire autant de l'être, des paroles et des actions de la femme »²⁶¹. Chaque fois que, d'une manière ou d'une autre, l'homme se dispense de la femme et que la femme se dispense de l'homme, cela renforce le doute que l'autre sexe a naturellement sur l'humanité de son vis-à-vis, au lieu de le dissiper ; et plus ce doute est renforcé, plus l'humanité de l'un et de l'autre devient douteuse « en sorte que c'est l'humanité en général et comme telle qui se trouve remise en question pour les deux »²⁶². Que le vis-à-vis de l'autre sexe soit présent ou qu'il soit absent, ou plutôt, pour Barth, qu'il soit « invisiblement présent », homme et femme sont responsables non seulement de leur humanité mais aussi de l'humanité de l'autre sexe, « sans dérobade possible »²⁶³. Tout homme et toute femme, quels qu'ils soient, sont invités par le commandement de Dieu à être et à exister comme humains, c'est-à-dire comme co-humain, en se voyant, en s'interrogeant et en se répondant l'un l'autre. C'est ainsi que se déploie, pour Barth, l'unité en jeu dans cette relation différenciée entre homme et femme, dans et en dehors du mariage, et c'est à partir d'elle que l'auteur de la *Dogmatique* aborde la question délicate de ce qui les distingue en l'interprétant, à partir de l'Écriture, comme une différence d'ordre.

Avant de préciser ce dernier point de repère éthique, il nous semble intéressant d'évoquer rapidement quelques éléments concernant l'approche barthienne du mariage en lien avec cette relation entre les sexes²⁶⁴. Même si tout ce que nous venons d'évoquer concerne la relation entre

²⁶⁰ « *Indem sie sich gegenseitig sehen, indem sie sich – er durch sie und sie durch ihn – gefragt wissen (und wissen müssen!), werden sie sich gegenseitig – nicht zum Gesetz (sie sollen ja ihrer Eigenart treu sein und bleiben), wohl aber zum Maßstab, zum Kriterium ihres inneren Rechts, sich in ihrer geschlechtlichen Eigenart auszuleben.* » KD III/4, § 54, p.186= D III/4*, p. 173.

²⁶¹ Barth s'interroge ainsi : « par exemple, une œuvre masculine comme la guerre, qui est humainement si problématique, ne deviendrait-elle pas impossible si, tout à coup, la prise en considération du vis-à-vis de la femme revêtait le caractère déterminant et décisif qui lui revient ? » KD III/4, § 54, p. 187= D III/4*, p. 173.

²⁶² « *Aber wo immer der Mann sich von diesem Bedenken dispensiert, da wird er den natürlichen Zweifel der Frau an seiner Menschlichkeit verstärken, statt ihn zu zerstreuen. Und je mehr er ihren Zweifel verstärkt, je mehr sich also das Band der Mitmenschlichkeit zwischen ihnen lockert, desto zweifelhafter dürfte es mit seiner Menschlichkeit auch objektiv bestellt sein, desto stärker wird auch die Menschlichkeit überhaupt und als solche für beide Teile in Frage gestellt.* » KD III/4, § 54, p. 187= D III/4*, p. 173.

²⁶³ KD III/4, § 54, p. 187= D III/4*, p. 174.

²⁶⁴ Barth aborde la question du mariage proprement dit uniquement à l'issue des trois repères éthiques que nous sommes en train de présenter. KD III/4, § 54, p. 202-269= D III/4*, p. 188-248. Cependant, dans le cadre de cette recherche,

homme et femme au sens large, le mariage se présente, pour Barth, comme le cadre privilégié pour vivre les trois repères éthiques ; c'est en particulier en cela qu'à partir de la Parole de Dieu, il invite à considérer le mariage entre homme et femme comme « la forme exemplaire de la rencontre entre les sexes »²⁶⁵. Toutes les questions éthiques concernant ce domaine convergent et tendent vers ce point qui est le « domicile naturel [*natürliche Heimat*] de chaque homme et de chaque femme », même si tous ne s'y déterminent et ne s'y fixent pas²⁶⁶. Le mariage se présente ainsi comme « le centre et le *telos* » de toute cette problématique éthique²⁶⁷. Dans le cadre de cette recherche, nous n'exposerons pas en détail toute l'approche barthienne du mariage qui, à nos yeux, n'est qu'une pâle reprise de l'éthique générale de la relation entre homme et femme. Cependant, il est malgré tout important d'évoquer succinctement les caractéristiques éthiques de ce cadre privilégié du mariage. C'est en son sein, en particulier par la « communauté de vie [*Lebensgemeinschaft*] » qu'il implique, que s'actualise « effectivement » et que s'accomplit concrètement, pour Barth, tout ce qui concerne chaque homme et chaque femme et « qui reste encore et même doit rester virtuel » en dehors du mariage²⁶⁸. Comme le célibat, le mariage est, pour Barth, une « vocation divine tout à fait particulière » et c'est ce qui fait qu'il se trouve placé tout entier sous le commandement de Dieu²⁶⁹. Fondée sur l'amour entre un homme et une femme déterminés, mais aussi, et surtout pour Barth, sur la libre décision de l'un et de l'autre, cette « communauté de vie » exige l'édification d'un véritable « être ensemble [*Zusammensein*] » ; elle se présente, en elle-même, comme « une tâche » personnelle et conjugale, comme « une œuvre d'art » à accomplir par un travail à la fois commun et différent²⁷⁰. Comme la relation entre homme et femme évoquée précédemment, cette communauté de vie a de fait une véritable « valeur en soi » et, dans le mariage, elle n'a pas pour seul but la simple satisfaction des besoins de l'homme ou de la femme, et n'est pas non plus subordonnée à la procréation et à la constitution d'une famille²⁷¹. Avec la relation comme finalité, le commandement de Dieu, révélé à travers l'ensemble de

il nous semble intéressant d'évoquer, dès maintenant, à partir de cette partie ultérieure, le lien entre cette relation entre homme et femme et le mariage.

²⁶⁵ « Hier, in der Ehe, haben wir es eben mit der exemplarischen Gestalt der Begegnung der Geschlechter zu tun. »

KD III/4, § 54, p. 203= D III/4*, p. 188.

²⁶⁶ « Hier schneiden sich alle die Linien, die sich sonst nur entgegenlaufen und in vielen Fällen abbrechen, ohne diesen Punkt zu erreichen. [...] Hier haben jeder Mann und jede Frau ihre natürliche Heimat, auch wenn sie gute Gründe haben, sich nun doch nicht gerade hier aufzuhalten und niederzulassen. » KD III/4, § 54, p. 203= D III/4*, p. 188.

²⁶⁷ « Wir kommen zu dem, was wir die Mitte und das Telos unseres ganzen Problembereichs genannt haben: zum Problem der Ehe. » KD III/4, § 54, p. 203= D III/4*, p. 188.

²⁶⁸ « Hier wird Alles aktuell, was sonst erst potentiell ist und in vielen Fällen auch bloss potentiell bleiben muss. » KD III/4, § 54, p. 203= D III/4*, p. 188.

²⁶⁹ KD III/4, § 54, p. 205-206= D III/4*, p. 190-191.

²⁷⁰ « Ehe als Lebensgemeinschaft ist Arbeit: nämlich Arbeit an dem Kunstwerk dieses Zusammenseins. » KD III/4, § 54, p. 210-211= D III/4*, p. 194-195.

²⁷¹ KD III/4, § 54, p. 210-212= D III/4*, p. 195-196.

l'histoire de l'alliance, exige, pour Barth, que cette « communauté de vie [*Lebensgemeinschaft*] » entre époux soit « totale [*völlige*]²⁷² », « exclusive [*exklusive*]²⁷³ » et « permanente [*dauernde*]²⁷⁴ ». Lorsque l'homme et la femme engagent tout leur être et toute leur existence dans cette relation différenciée, lorsqu'ils ont conscience et acceptent cette communauté de vie exclusive comme une tâche à accomplir librement, personnellement et ensemble jusqu'à leur mort, alors le mariage constitue le lieu privilégié, origine et fin de cette première co-humanité entre homme et femme, et à partir d'elle de toute co-humanité. Dans ce cadre particulier, ils peuvent vivre librement « selon l'ordre, l'appartenance et le don de soi » mutuels et réciproques qui caractérisent cette co-humanité singulière²⁷⁵. Tel est, pour Barth, le deuxième point de repère pour l'éthique de la relation entre tout homme et toute femme ; et c'est à partir de lui que nous pouvons maintenant aborder le troisième et dernier repère si délicat qui évoque concrètement ce qui distingue l'homme de la femme et la femme de l'homme et que Barth interprète en termes d'ordre.

4.2.3 « homme puis femme ».

« L'homme et la femme sont totalement égaux [*völlig gleich*], non seulement devant Dieu, mais parce que devant Dieu, ils le sont aussi en tant qu'êtres humains, donc en termes de sens et de destin, en termes de danger mais aussi en termes de promesse quant à leur existence humaine. Ils sont aussi égaux dans la nécessité de leur relation et de leur orientation les uns envers les autres [*in der Notwendigkeit ihrer Beziehung und Ausrichtung aufeinander*]. Ils sont debout et ils tombent simultanément [*Sie stehen und fallen zugleich*]. Ils deviennent et sont en même temps libres ou non [*Sie werden und sind zugleich frei oder unfrei*]. Ils sont à la fois revendiqués et sanctifiés par le commandement de Dieu. En même temps [*Zugleich*] : avec le

²⁷² « Un vrai mariage est le cadre dans lequel cette association intime, qui implique l'être dans sa totalité et l'existence tout entière de l'un comme de l'autre, peut et doit exister. Il n'est pas un véritable mariage si la vie commune présente des lacunes, si elle ne correspond pas à la définition néotestamentaire selon laquelle l'homme et la femme deviennent "un seul corps" ou "une seule chair" ». Cette unité ne vient pas cependant niveler les différences mais elle doit permettre au contraire à chacun de rester librement tel qu'il est dans la totalité de son existence. « L'amour tend à unir des êtres qui sont deux et le mariage est leur unité ». Le mariage devient ainsi un lieu privilégié pour qu'homme et femme puissent « apprendre la liberté » de « s'accepter mutuellement avec leurs différences ». Une unité totale dans une dualité totale, tel est l'enjeu éthique du mariage selon le commandement de Dieu. KD III/4, § 54, p. 212-218= D III/4*, p. 197-201.

²⁷³ Le mariage est « une communauté de vie exclusive » et il est donc par « essence monogamique ». Aimer « signifie choisir : telle femme, et nulle autre, tel homme, et nul autre ». Aimer signifie affirmer que « nous sommes deux à nous appartenir ». Mais le mariage, et cette monogamie qu'il implique, reste cependant toujours, pour Barth, une œuvre humaine « c'est-à-dire discutable et imparfaite ». De ce fait, si l'amour a « fait le premier pas », s'il « rend possible et nourrit » le mariage monogamique, ce n'est pas une loi qui permet aux époux de dire « celle-ci et nulle autre ! Celui-ci et nul autre ! » mais c'est la foi dans l'élection du Dieu unique pour son peuple unique et déterminé, révélée en Jésus-Christ. KD III/4, § 54, p. 218-228= D III/4*, p. 201-210.

²⁷⁴ Le mariage est une « communauté de vie permanente », c'est-à-dire qu'« il est l'union totale et exclusive d'un homme et d'une femme pour tout le temps qu'ils ont encore à vivre et qui leur est accordé en commun ». Dans le mariage, on s'engage totalement exclusivement et « pour toujours ». Selon le commandement de Dieu, il est aussi un engagement total sous l'angle de la durée du fait de la fidélité de Dieu miséricordieux révélée en Jésus-Christ. Telle est « l'assise divine » qui sous-tend l'union durable de l'homme et de la femme dans le mariage sans que, pour autant, les époux humains puissent la tenir ou « mettre la main » sur elle, puisqu'elle ne dépend que de Dieu et de sa grâce miséricordieuse. KD III/4, § 54, p. 228-239= D III/4*, p. 210-220.

²⁷⁵ KD III/4, § 54, p. 181= D III/4*, p. 168.

même sérieux, en vertu de la même libre grâce, dans la même obéissance et dans la même réception du même bienfait [*in gleichem Ernst, in gleicher durch die gleiche freie Gnade, zu gleichem Gehorsam, zum Empfang gleicher Wohltat*]. Mais (et en cela et à cet égard pas en simple égalité [*doch nicht in einfacher Gleichheit*]) : en tant qu'homme et femme, chacun pour soi et chacun par rapport à l'autre à sa place [*sein Ort*] de sorte que A n'est pas B mais A, et B n'est pas un autre A mais B. C'est précisément là qu'intervient l'ordre [*die Ordnung*] en dehors duquel l'homme ne peut être l'homme, et la femme ne peut être la femme, ni pour eux-mêmes, ni dans leur orientation et leur relation les uns avec les autres [*in ihrer Ausrichtung und Beziehung aufeinander*]. Chaque mot est trompeur et dangereux [*mißverständlich und gefährlich*] lorsqu'il s'agit de décrire cet ordre [*diese Ordnung zu bezeichnen*]. Mais il existe ! Et tout le reste serait nul et non avvenu si l'on s'abstenait d'en reconnaître l'existence, si l'on ne le reconnaissait pas également comme un élément du commandement divin, si on l'abandonnait au hasard [*sie dem Zufall überlassen würde*]. S'il n'y a pas d'ordre dans l'être et dans l'être ensemble [*im Sein und Zusammensein*] de l'homme et de la femme – nous parlons de l'homme et de la femme en tant que tels et, en général, de la règle qui est valable à l'intérieur et à l'extérieur de l'amour et du mariage – alors c'est le désordre [*Unordnung*] qui prévaut (il n'y a pas de troisième possibilité). »²⁷⁶

En abordant à la lumière de son interprétation du second récit de création et des épîtres pauliniennes cette question de l'ordre, Barth est conscient qu'il est conduit vers « la question la plus délicate des questions générales qui doivent être examinées » dans le domaine des relations entre homme et femme²⁷⁷. Il reconnaît que dans la description de cet ordre chaque mot peut être mal interprété et dangereux et c'est de fait, principalement à cause de cette « taxis » que l'éthique barthienne de l'homme et de la femme n'a pu être appréciée à sa juste valeur en particulier par les théologiennes féministes. Avant de nous mettre à l'écoute de leurs critiques dans le dernier chapitre de cette recherche, il convient donc de présenter tel quel ce troisième repère éthique qui définit la relation différenciée entre homme et femme comme une relation ordonnée. Barth invite à reconnaître que, malgré tout ce qui peut être mal compris à ce sujet, non seulement « cet ordre existe » entre homme et femme, mais il est aussi un des aspects du commandement de Dieu²⁷⁸. La différenciation et la communion, « la disjonction et la conjonction » de l'homme et de la femme s'articulent, selon lui, à travers cet « ordre déterminé » ; et c'est lui qui permet de manifester concrètement la différenciation entre ces deux créatures humaines sans impliquer pour autant une inégalité entre eux²⁷⁹. Comme l'évoque l'extrait ci-dessus, cet ordre qui se présente donc différemment pour l'homme et pour la femme permet de souligner que l'égalité entre eux ne doit

²⁷⁶ KD III/4, § 54, p. 188-189= D III/4*, p. 175.

²⁷⁷ « *Er führt uns vor die delikateste der allgemeinen Fragen, die hier zu erwägen sind.* » KD III/4, § 54, p. 187= D III/4*, p. 174.

²⁷⁸ KD III/4, § 54, p. 189= D III/4*, p. 175.

²⁷⁹ « *Disjunktion und die Konjunktion von Mann und Frau, ihrer beider geschlechtliche Selbständigkeit und ihre geschlechtliche Ausrichtung aufeinander steht unter einer bestimmten Ordnung.* » KD III/4, § 54, p. 188= D III/4*, p. 174.

pas être comprise, au sens mathématique, d'une parfaite identité et donc d'une parfaite interchangeabilité²⁸⁰. Afin d'évoquer cette égalité dans la distinction, Barth décrit la différence d'ordre entre l'homme et la femme à partir de celle entre A et B²⁸¹. L'Écriture, et en particulier le second récit de création, souligne cette différence en présentant l'histoire de la création de la dualité sexuée dans une « certaine succession » que Barth décrit à la fois dans l'espace et dans le temps. D'un point de vue temporel, cette succession implique que l'homme « précède [*geht vor*] » la femme et que la femme « succède [*kommt nach*] » à l'homme comme A « précède [*geht vor*] » B et B « succède [*kommt nach*] » à A ; d'un point de vue spatial, cet ordre signifie « surordination [*Überordnung*] » de l'homme et « subordination [*Unterordnung*] » de la femme ; cependant une fois cet ordre externe établi, Barth rappelle sans cesse qu'il n'implique « aucune inégalité interne [*innere Ungleichheit*] » entre homme et femme²⁸². La richesse des prépositions allemandes lui permet de décrire concrètement ce cadre spatio-temporel en évoquant une « ordination avant [*Vorordnung*] » et une « ordination après [*Nachordnung*] », une « ordination sur [*Überordnung*] » et une « ordination sous [*Unterordnung*] »²⁸³. Conscient du danger d'une mauvaise interprétation de cet ordre, Barth cherche ainsi à rester dans une distinction extérieure qui ne remet pas en cause leur égalité commune. Il rappelle qu'ainsi décrit, cet ordre « n'instaure de privilège pour personne » et « ne signifie pour personne une injustice »²⁸⁴; mais il est vrai que ce jeu de prépositions est difficilement mis en valeur dans d'autres langues comme le français ou l'anglais. Révélé par l'Écriture, cet ordre permet surtout pour lui d'insister, en dehors de toute typologie, sur le mouvement de différenciation impliqué dans l'événement de la rencontre entre homme et femme sans remettre en cause leur égalité essentielle. C'est dans ce sens que le commandement de Dieu exige que, dans toutes les relations entre hommes et femmes, l'un et l'autre respectent cet ordre qui préside à leur existence et à leur coexistence. En effet, « tous les

²⁸⁰ « *Mann und Frau sind nicht ein A und ein anderes A, deren Wesen und Beziehung man in der Weise beschreiben könnte, in der man das Wesen der beiden Hälften einer Sanduhr beschreiben kann, denen es eigentümlich ist, dass sie zwar notorisch zwei, aber unter sich absolut gleich und also umkehrbar sind.* » KD III/4, § 54, p. 188= D III/4*, p. 174.

²⁸¹ « *Mann und Frau sind ein A und ein B, sind sich also nicht einfach gleichzusetzen [...] Ordnung heißt Folge. Ordnung heißt Vorordnung und Nachordnung, Überordnung und Unterordnung.* » KD III/4, § 54, p. 188= D III/4*, p. 174.

²⁸² « *Folge und also Vorordnung und Nachordnung, Überordnung und Unterordnung schafft, wenn es um Gottes, des Schöpfers hier aufgerichtete und gültige Ordnung geht, keine innere Ungleichheit zwischen denen, die in dieser Folge stehen, die dieser Ordnung unterworfen sind.* » KD III/4, § 54, p. 189= D III/4*, p. 175.

²⁸³ « *Ordnung heißt Folge. Ordnung heißt Vorordnung und Nachordnung, Überordnung und Unterordnung.* » KD III/4, § 54, p. 189= D III/4*, p. 175.

²⁸⁴ « *Sie macht wohl ihre Ungleichheit sichtbar. Sie tut es aber nicht, ohne sofort ihre Gleichheit zu bestätigen. Sofern sie Unterwerfung, sofern sie Gehorsam verlangt, betrifft sie ja in gleicher Weise alle, die sie angeht. Sie gibt keinem ein Vorrecht, sie tut also auch keinem Unrecht. Sie nimmt alle in Pflicht, sie gibt aber auch allen ihr Recht. Sie enthält keinem eine Ehre vor, aber sie gibt einem Jeden die seinige.* » KD III/4, § 54, p. 189= D III/4*, p. 175.

malentendus, tous les abus auxquels peut donner lieu, donne lieu et donnera toujours lieu la notion d'ordre ne sauraient nous empêcher de l'appliquer à l'aspect de la réalité auquel il renvoie »²⁸⁵. Si Barth reconnaît lui-même que cet ordre fait apparaître « une inégalité visible [*ihre Ungleichheit sichtbar*] » entre homme et femme, il considère qu'une fois admis, c'est lui, au contraire, qui vient confirmer aussitôt leur égalité et leur unité devant Dieu et entre eux puisqu'il manifeste l'obligation, pour l'un comme pour l'autre, de se soumettre au commandement de Dieu qui les précède. Comme l'a révélé la lecture barthienne de l'épître aux Éphésiens, c'est ainsi que la soumission au Christ, et à partir d'elle des uns aux autres, se déploie visiblement pour l'homme et pour la femme.

À la lumière des « épîtres rédigées par Paul ou sous leur influence », cet ordre invite l'homme à précéder la femme et à se placer au-dessus d'elle²⁸⁶. Mais il ne donne à l'homme « aucun avantage [*Vorsprung*] » ni « aucun privilège [*Vorteil*] » sur la femme puisqu'il ne fait qu'exiger de lui une humble obéissance au commandement de Dieu²⁸⁷. Cet ordre signifie que dans « l'être et le faire qui leur est commun [*ihr gemeinsamen Sein und Tun*] », l'homme doit être le premier à choisir de vivre selon le commandement de Dieu, comme « homme ou femme » et comme « homme et femme » ; il doit ainsi être celui des deux qui prend l'initiative au service de leur co-humanité²⁸⁸. En décrivant concrètement l'homme « avant » la femme et « au-dessus » d'elle, l'ordre ne tourne pas l'homme vers lui-même et encore moins contre la femme ; il ne vient ni élever l'homme, ni humilier la femme puisqu'il invite au contraire l'homme « à sortir le premier de l'attitude d'autosuffisance sexuée »²⁸⁹. C'est ainsi, que selon le commandement de Dieu, l'ordre exige que

²⁸⁵ « *Alles Missverständnis und aller Missbrauch, dem auch der Begriff der Ordnung verfallen kann, verfallen ist, und immer wieder verfällt, darf uns nicht hindern, auch ihn, auch die Seite der Wirklichkeit, auf die er hinweist, zu bedenken und geltend zu machen.* » KD III/4, § 54, p. 189= D III/4*, p. 175.

²⁸⁶ En annexe de cette première approche éthique de la relation ordonnée entre homme et femme, Barth reprend plusieurs points saillants de sa lecture des épîtres pauliniennes sur ce thème que nous avons développé dans le chapitre précédent. Il revient en particulier sur la notion d'ὑποταγή, et de ὑποτάσσεσθαι qui « revient constamment pour désigner la relation de la femme à l'homme (I Cor. 14, 34 ; Col. 3, 18 ; Eph. 5,22-24 ; I Tim 2,11 ; Tit. 2, 5 ; 1 P 3, 1). »

²⁸⁷ « *Der Mann hat also vor der Frau damit gar nichts voraus, es verleiht ihm keinerlei Vorsprung und Vorteil, er wird dadurch mit keinerlei Eigenruhm bekleidet, dass er in der Ordnung nun eben der Mann und also A, relativ zur Frau, vor und über ihr ist. Die Ordnung weist ihm ja damit nur seinen Ort an, den er, wenn er es im Gehorsam tut, nur in Demut.* » KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 176.

²⁸⁸ « *Der Mann die Ordnung und Folge, in der er der Erste ist, als solche und also die ihm damit auferlegte Verpflichtung verstehe, dass in erster Linie gerade er, statt sich eigene Rechte anzumassen.* » KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 176.

²⁸⁹ « *Nicht für sich, geschweige denn gegen sie, nicht, indem er sich erhebt, geschweige denn, daß er sich über sie erhebt und sie erniedrigt, sondern, indem er sich selbst – nämlich im Gehorsam gegen das sie und ihn angehende Gebot – erniedrigt, indem er zuerst aus der geschlechtlichen Selbstgenügsamkeit heraustritt, zuerst mit seiner Ausrichtung auf die Frau ernst macht, zuerst die Gemeinschaft mit ihr aufnimmt, indem er sich also zuerst beugt unter das ihm und der Frau gemeinsam gegebene Gesetz der Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit.* » KD III/4, § 54, p. 189-190= D III/4*, p. 176.

l'homme prenne au sérieux ce qui l'oriente vers la femme et entre en relation avec elle « comme co-humain [*als Mitmensch*] »²⁹⁰. En obéissant à cet ordre, l'homme doit accepter simplement de se soumettre le premier « à la loi qui lui est donnée, à lui et à la femme, selon laquelle humanité signifie co-humanité »²⁹¹. Toute interprétation de cette précédence et de cette surordination qui détourne l'homme de cette « primauté de service [*Primat des Dienstes*] » n'est plus, pour Barth, qu'« une forme particulière de désordre humain [*eine besondere Gestalt der menschlichen Unordnung*] » qui n'a rien en commun avec l'ordre voulu par Dieu²⁹². Lorsque l'homme revendique cet ordre pour s'ériger en seigneur et maître de la femme, pour l'abaisser et lui porter atteinte, Barth souligne qu'il est légitime que la femme qui se sent « humiliée et opprimée », proteste et se révolte²⁹³. Cependant, il rappelle que ce n'est pas contre l'ordre lui-même, qui fonde leur relation différenciée, qu'elle doit se révolter mais contre cette interprétation désordonnée de ce qui les distingue. Il ne s'agit pas pour la femme de refuser cet ordre voulu par le Créateur, mais de permettre à l'homme lui-même de le comprendre pour qu'il accepte d'être le premier au service de leur relation.

De son côté, la femme doit elle aussi accueillir l'ordre institué par Dieu sans pour autant être « en deçà de l'homme, même de la plus petite manière », sans renoncer « à aucun droit, aucune dignité, aucun honneur »²⁹⁴. Elle est invitée à reconnaître librement, en théorie et en pratique, qu'elle « est la femme, c'est-à-dire B, et que par là-même elle vient après l'homme et se situe au-dessous de lui »²⁹⁵. En vis-à-vis de l'homme qui prend la place qui lui est assignée, telle que nous l'avons décrite précédemment, la femme peut choisir d'occuper elle aussi la place qui lui revient. Il s'agit pour elle de répondre à l'initiative de l'homme en choisissant, comme lui et avec lui, de vivre ensemble selon « un ordre, une appartenance et un don de soi »²⁹⁶. Telle est la tâche de la femme vis-à-vis de celle de l'homme dans l'accomplissement de leur humanité respective et donc de leur co-humanité. Pour Barth, cet ordre n'invite en aucun cas la femme à accorder une

²⁹⁰ KD III/4, § 54, p. 189-190= D III/4*, p. 176.

²⁹¹ « [Der Mann] zuerst die Gemeinschaft mit ihr aufnimmt, indem er sich also zuerst beugt unter das ihm und der Frau gemeinsam gegebene Gesetz der Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit. » KD III/4, § 54, p. 189-190= D III/4*, p. 176.

²⁹² KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 176.

²⁹³ « Die Handhabung der Ordnung durch den Mann, durch die er sich selbst über die Frau erhebt, sich zu ihrem Herrn und Meister macht, durch die er sie erniedrigt und beleidigt, durch die sie sich unterdrückt und geschädigt sehen muss, hat also mit der göttlichen Ordnung bestimmt nichts zu tun. Dass gegen sie von Seiten der Frau protestiert und rebelliert werden kann, ist verständlich. » KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 176.

²⁹⁴ « Die Frau kommt nämlich dem Mann gegenüber auch nicht im Kleinsten zu kurz, sie verzichtet auf kein Recht, auf keine Würde, auf keine Ehre. » KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 177.

²⁹⁵ « Sie vergibt sich nicht das Geringste, indem sie theoretisch und praktisch anerkennt, dass sie in der Ordnung nun eben die Frau und also B und insofern nach und unter dem Manne ist. » KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 177.

²⁹⁶ KD III/4, § 54, p. 190= D III/4*, p. 177.

quelconque supériorité à l'homme, mais il l'invite à reconnaître que, comme l'homme, elle ne peut ni être, ni exister comme femme en étant et en existant sans lui ou contre lui. C'est dans ce sens d'une invitation à la « coordination » que l'auteur de la *Dogmatique* interprète la notion de « subordination » qui revient constamment dans les épîtres pauliniennes²⁹⁷. Le cadre externe ainsi défini concrètement dans l'espace et le temps permet que la relation ordonnée entre homme et femme soit cette véritable « coordination » dans le concret de leurs existences respectives. Dans le cadre de cet ordre commun, qui unit homme et femme et garantit leur égalité tout en respectant leur différence, la femme a alors, pour Barth, une tâche particulière révélée par l'épître aux Éphésiens. Confrontée à une interprétation désordonnée de cet ordre par l'homme, elle doit se situer malgré tout librement selon le commandement de Dieu, en appelant « l'homme à la repentance » mais aussi en restant fidèle à elle-même et donc à la place qui lui revient malgré cette « désobéissance masculine »²⁹⁸. Telle est la dignité, la valeur et la liberté qu'implique cette soumission qui est loin de l'idée d'une femme « sujet, subordonnée ou encore propriété de l'homme »²⁹⁹. La libre décision prise par la femme dans ce contexte n'est pas une décision « vis-à-vis des hommes, mais vis-à-vis du Seigneur et de son ordre »³⁰⁰. Dans le Seigneur, la femme comme l'homme sont invités à se soumettre à l'ordre relationnel, établi par le Créateur et accompli en Jésus-Christ, en accueillant « le nécessaire lien de dépendance » qu'il implique pour l'un comme pour l'autre³⁰¹.

Telle est pour Barth l'exigence du commandement de Dieu lorsque, dans ce domaine précis, il invite l'être humain à discerner et à respecter « cet ordre partout où l'homme et la femme se rencontrent et sont ensemble »³⁰². Révélé par l'Écriture, cet ordre existe et demeure en tout temps et en tout lieu, pour tout homme et toute femme, mais il ne se déploie pas toujours et partout de la même manière³⁰³ ; l'éthique théologique doit donc sans cesse interpréter quelle forme doit prendre

²⁹⁷ « Von Nachordnung und Unterordnung redet der Begriff allerdings, aber so, dass der Nachdruck darauf liegt, dass es sich um eine Einordnung, im Verhältnis zum Mann also um eine Bei- oder Zuordnung handelt. » KD III/4, § 54, p. 192= D III/4*, p. 178.

²⁹⁸ « Wenn es einen Weg gibt, den Mann zur Buße zu rufen, so ist es der Weg der Frau, die sich durch seinen Ungehorsam nicht verführen lässt, selber ungehorsam zu werden, die seinem Ungehorsam zum Trotz ihren Ort in der Ordnung erst recht bezieht und innehält. » KD III/4, § 54, p. 191= D III/4*, p. 178.

²⁹⁹ « Dass sie sich zum Untertan, zum Untergebenen oder gar zum Eigentum des Mannes mache, wird der Frau hier bestimmt nicht zugemutet. » KD III/4, § 54, p. 192= D III/4*, p. 179.

³⁰⁰ « Sie ist ihre Entscheidung nicht den Männern, sondern dem Herrn und seiner Anordnung gegenüber. » KD III/4, § 54, p. 192= D III/4*, p. 178.

³⁰¹ KD III/4, § 54, p. 192= D III/4*, p. 179.

³⁰² « Das Gebot Gottes, nach dem wir fragen, wird nach dem allem immer auch das vom Menschen wollen und fordern, dass er diese Ordnung bedenke und innehalte, wo und wie immer Mann und Frau sich begegnen und zusammen sind. » KD III/4, § 54, p. 196= D III/4*, p. 182.

³⁰³ « Die gebotene Ordnung bleibt. Ihre Anwendung in dem, was Gott gestern und heute, hier und dort, diesem und jenem Menschen gebietet, und so auch der Inhalt des ihm gebotenen oder verbotenen, ihres gehorsamen oder ungehorsamen Tuns ist veränderlich. » KD III/4, § 54, p. 196= D III/4*, p. 182.

l'obéissance à cette Parole de Dieu créateur³⁰⁴. L'auteur de la *Dogmatique* attire ainsi l'attention sur le danger « de saisir le commandement de Dieu et donc l'ordre de la relation entre l'homme et la femme, dans un système » traditionnel ou progressiste quelle que soit l'ancienneté ou la nouveauté de ce système³⁰⁵. Aucune institution, aucune habitude et aucune coutume, et même aucun progrès ne peut supprimer « la croisée des chemins [*Scheideweg*] » en face de laquelle tout être humain, homme ou femme, se trouve toujours et partout confronté, en raison de cet ordre qui doit présider à leur relation³⁰⁶. Cependant son application concrète étant « variable [*veränderlich*] », l'éthique théologique doit aussi chercher sans cesse à indiquer ce qui est bien et ce qui mal à son sujet ; en vue de ce discernement, Barth prend l'image de deux cercles³⁰⁷. Dans le premier, le *circulus veritatis*, homme et femme obéissent au commandement de Dieu en respectant chacun à leur manière l'ordre qui préside à leur relation. L'homme, que Barth décrit alors comme « fort », est celui qui, obéissant à Dieu en face de la femme, est conscient de sa « responsabilité particulière » et accepte de « prendre la place qui lui revient au service de cet ordre dans lequel il se trouve inséré »³⁰⁸. Sa « supériorité effective se traduira uniquement par le fait qu'il sera le premier à veiller sur leur être ensemble » ; il est donc fort, non pas pour lui, mais « par la vigilance qu'il exercera dans l'intérêt commun des deux parties »³⁰⁹. À l'homme fort en ce sens-là, correspond la femme « majeure [*die Mündige*] » qui « mettra sa joie et sa fierté de femme à être une libre créature humaine à côté de lui et avec lui »³¹⁰. Préoccupée elle aussi de « prendre la place qui lui revient dans l'ordre commun aux deux sexes », elle n'éprouvera pas de sentiment d'infériorité ou de jalousie vis-à-vis de l'homme ; elle ne se sentira pas attaquée par lui et n'aura

³⁰⁴ « Da Gott zwar zu aller Zeit, in allen Ländern und Situationen, allen Menschen gegenüber derselbe, aber auch ein lebendiger Gott und Herrscher und also auch Gebieter ist, steht nicht zu erwarten, dass das von ihm verlangte Tun, der seinem Gebot entsprechende Gehorsam von Mann und Frau immer und überall und bei allen menschlichen Individuen dieselbe Form und Gestalt haben wird. » KD III/4, § 54, p. 196= D III/4*, p. 182.

³⁰⁵ « Sie kann und darf Gottes Gebot und also jene Ordnung des Verhältnisses von Mann und Frau in kein System einfangen wollen: weder in ein altes noch in ein neues, weder in ein traditionelles noch in irgend ein fortschrittliches. » KD III/4, § 54, p. 196= D III/4*, p. 182.

³⁰⁶ KD III/4, § 54, p. 196= D III/4*, p. 182.

³⁰⁷ « Irgendwo an der Grenze zwischen diesem circulus veritatis und dem anderen, dem circulus vitiosus entscheiden sich die Fragen nach Gut und Böse, die dem Mann und der Frau in ihrem Verhältnis zu der über ihnen stehenden Ordnung gestellt sind. » KD III/4, § 54, p. 203= D III/4*, p. 188

³⁰⁸ « Der Mann, der der Frau dieser Ordnung entsprechend und also im Gehorsam gegenübersteht, ist auf alle Fälle der Starke, das heißt aber der Mann, der sich seiner besonderen Verantwortlichkeit für die Geltung und den Bestand dieser Ordnung bewusst und der in ihrer Ausübung begriffen ist. » KD III/4, § 54, p. 197= D III/4*, p. 183.

³⁰⁹ « Eben darin ist er stark, dass er den Dienst an der Ordnung und in der Ordnung zuerst für seine Sache hält. Er ist stark, indem er für beide wachsam ist. » KD III/4, § 54, p. 197= D III/4*, p. 183.

³¹⁰ « Dem in diesem Sinn starken Mann entspricht, wenn die Frau gehorsam ist, die Mündige. [...] Sie wird vielmehr ihre Freude und ihren Stolz, Frau zu sein, dareinsetzen, dieser Sorge wert, das heißt aber, neben deinem Mann und mit ihm zusammen ein freier Mensch zu sein. » KD III/4, § 54, p. 197= D III/4*, p. 183.

pas besoin de le provoquer ou de le défier³¹¹. Le *circulus veritatis* de cette relation ordonnée doit au contraire la stimuler, la porter, et être la meilleure garantie de sa liberté et de son indépendance. C'est dans le cadre de cette relation et à son service, que « l'homme fort » appellera « la femme à faire preuve de cette majorité » et que de son côté « la femme majeure appellera l'homme à se montrer fort »³¹².

À l'inverse, Barth décrit la relation désordonnée entre l'homme et la femme désobéissants au commandement de Dieu comme un *circulus vitiosus*. Dans ce cercle vicieux, « l'homme tyrannique [*der tyrannische Mann*] » n'est alors pas uniquement « l'homme méchant et cruel » même s'il y en a, mais celui qui « met l'ordre à son service au lieu de le servir »³¹³. Il y a ainsi, pour Barth, des hommes « paisibles, tendres, aimables, sympathiques » mais qui sont des tyrans parce qu'ils ne s'intéressent à l'ordre que « pour le transformer en instrument de domination »³¹⁴. L'homme tyrannique utilise l'ordre en question « pour affirmer sa dignité et son honneur d'homme, pour justifier ses désirs et défendre ses intérêts » ; loin d'être au service de la relation, sa primauté devient un « but en soi »³¹⁵. « À l'homme tyrannique correspond alors que trop bien, hélas, la femme soumise » qui se laisse impressionner par cette attitude de l'homme et peut même l'encourager³¹⁶. Elle oublie qu'elle a, elle aussi, une responsabilité et accepte d'en être quitte en jouant, pour lui plaire, le rôle que l'homme tyrannique veut la voir jouer ; dans ce jeu de séduction, la femme soumise cherche avant tout à se plaire à elle-même sans prendre conscience qu'elle vit « du reflet qu'il [l'homme] projette » sur elle³¹⁷. Comme dans le *circulus veritatis*, l'attitude de l'un appelle celle de l'autre et donc ici la désobéissance de l'homme appelle celle de la femme et réciproquement ; « l'homme tyrannique et la femme soumise s'appellent eux aussi et

³¹¹ « Die Frau, die nur darauf bedacht ist, sich ebenfalls in jene Ordnung, an den ihr zukommenden Ort zu stellen. [...] Sie wird also angesichts des Vortrittes, den sie den Mann in dieser Sache nehmen sieht, keine Minderwertigkeit und ihm gegenüber keine Eifersucht empfinden. Sie wird sich durch ihn nicht angegriffen, [...] Sie hat es nicht nötig, sich erst durch Trotz "gegen" ihn durchzusetzen. » KD III/4, § 54, p. 197= D III/4*, p. 183.

³¹² « Wenn Alles mit rechten Dingen zugeht, wird gerade der starke Mann die Frau zu solcher Mündigkeit aufrufen, wird aber auch die in diesem Sinn mündige Frau den Mann dazu aufrufen, ein starker Mann zu sein. » KD III/4, § 54, p. 197= D III/4*, p. 183.

³¹³ « Ungehorsam im Lichte der Ordnung ist auf alle Fälle der tyrannische Mann. Man denke nicht sofort an einen Greuelmann und Wüterich. [...] Es gibt solche. Das macht im Unterschied zum starken den tyrannischen Mann aus, dass er sich nicht in den Dienst der Ordnung, sondern die Ordnung in seinen Dienst stellt. » KD III/4, § 54, p. 198= D III/4*, p. 184.

³¹⁴ « Es gibt aber auch stille, sanfte, lebenswürdige, gemütliche und für die Frauen nur zu bequeme Tyrannen, und es fragt sich sehr, in welcher Gestalt der männliche Tyrann schlimmer und gefährlicher ist. [...] Er verwandelt sie in ein Instrument der Machtergreifung und Machtausübung zugunsten seiner vermeintlichen männlichen Würde und Ehre, seiner männlichen Wünsche und Interessen. » KD III/4, § 54, p. 198= D III/4*, p. 184.

³¹⁵ KD III/4, § 54, p. 198= D III/4*, p. 184.

³¹⁶ « Ihm entspricht dann leider nur zu sehr die hörige Frau, die sich von seinem Gebahren Eindruck machen lässt, der das gefällt, die auf solche Männlichkeit hereinfällt, die sie geradezu herausfordert. » KD III/4, § 54, p. 198= D III/4*, p. 184.

³¹⁷ KD III/4, § 54, p. 198= D III/4*, p. 184.

se stimulent mutuellement »³¹⁸. Selon Barth, cette transgression de l'ordre de Dieu est fatidique pour l'un comme pour l'autre. Pour échapper très justement à l'homme tyrannique, la femme, soumise dans un premier temps, risque de « s'enfoncer encore plus profondément dans le désordre » en devenant une « femme rebelle [*die rebellische Frau*] »³¹⁹. En cherchant à plaire à l'homme tyrannique, elle exerçait déjà un pouvoir caché sur lui et c'est ce pouvoir qui peut alors « éclater au grand jour » chez la femme rebelle³²⁰. La lutte est ouverte en suscitant « présomption contre présomption, pouvoir contre pouvoir, tyrannie contre tyrannie » et ce *circulus vitiosus* paraît dès lors chrétiennement sans issue³²¹. Si, sous sa forme cachée ou déclarée, la révolte de la femme triomphe, ce qui, pour Barth, est très souvent le cas, alors l'homme devient « un homme faible [*der schwache Mann*] » devant elle³²². Le tyran peut continuer à jouer son rôle mais il a perdu le pouvoir et la primauté qu'il avait ou plutôt qu'il croyait avoir. En tant que créature humiliée et offensée par l'interprétation tyrannique de l'ordre masculin, la femme a le droit pour elle, et c'est ce qui la conduit à se situer comme « la première au mauvais sens du terme », devant « l'homme qui est alors en dessous de tout [littéralement : qui a déjà glissé sous la pantoufle], soit secrètement soit ouvertement »³²³. Dans ce *circulus vitiosus* où la femme rebelle devient toujours plus rebelle et l'homme faible toujours plus faible, alors la femme devient, pour Barth, une « pauvre femme » puisqu'elle est privée de son vis-à-vis humain.

L'unique issue de ce cercle vicieux se situe dans le *circulus veritatis*, c'est-à-dire dans l'obéissance à Dieu et à son commandement ; et il est intéressant, dans le cadre de cette recherche, de souligner comment dans ce contexte, l'homme et surtout la femme sont invités, malgré tout, à choisir d'obéir à la Parole de Dieu en correspondant librement à son œuvre. Même si, dans ces deux cercles, l'attitude de l'un appelle celle de l'autre, Barth précise que selon le commandement de Dieu révélé en Jésus-Christ, « l'obéissance n'est pas liée à une réciprocité » et qu'il existe toujours pour l'homme et la femme la possibilité « d'une obéissance solitaire »³²⁴. Cette obéissance peut de fait rester sans réponse et sembler vaine, mais c'est aussi ce qui fait sa dignité et sa grandeur éthique ; c'est dans ce sens, qu'en lien avec l'exhortation de Paul aux Éphésiens, Barth développe la responsabilité éthique particulière de la femme au sein et pour l'ensemble de la communauté

³¹⁸ « *Auch der tyrannische Mann und die hörige Frau rufen sich gegenseitig hervor.* » KD III/4, § 54, p. 199= D III/4*, p. 184.

³¹⁹ KD III/4, § 54, p. 199= D III/4*, p. 185.

³²⁰ KD III/4, § 54, p. 199= D III/4*, p. 185.

³²¹ KD III/4, § 54, p. 199= D III/4*, p. 185.

³²² KD III/4, § 54, p. 200= D III/4*, p. 185.

³²³ « *Ist die Frau [...] schon im bösen Sinn die Erste geworden, ist der Mann heimlich oder offen schon unter den Pantoffel geraten.* » KD III/4, § 54, p. 200= D III/4*, p. 186.

³²⁴ KD III/4, § 54, p. 197-198= D III/4*, p. 183.

humaine. « Qu'elle ait affaire à l'homme fort ou à l'homme tyrannique », la femme qui choisit d'être une femme majeure n'acceptera « jamais d'être réduite à jouer le rôle de la femme soumise »³²⁵. Vis-à-vis de l'un comme de l'autre, elle restera « un élément indépendant dans l'ordre qui lie l'homme et la femme » en tenant compte « non pas de l'homme avant tout mais de cet ordre précisément »³²⁶. Elle accepte ainsi d'être orientée vers l'homme sans qu'il soit question de « revendications et de conflits de pouvoir » ; elle se laisse interroger par lui mais sans remettre en cause ce qui la distingue de l'homme ; elle accepte enfin de prendre ses responsabilités « pour faire avec lui ce qu'elle seule peut faire et non pour lui ressembler »³²⁷. Sans aucune renonciation de sa réalité de femme et de sa liberté, la femme majeure se définit alors comme une femme modeste qui « par toute son existence est un appel à l'homme bon », c'est à dire à l'être humain qui dans un libre mouvement « accueille et reçoit son prochain parce qu'il le comprend et parce qu'il sait qu'il lui doit quelque chose »³²⁸. Barth reconnaît que la femme « a peut-être ici en fait le premier rôle à jouer »³²⁹. En effet, l'homme aussi peut obéir de façon solitaire au commandement de Dieu et montrer sa bonté puisque, en lien avec la co-humanité qui le définit lui aussi, cette bonté fait partie de son humanité. Mais Barth invite malgré tout à reconnaître que la femme majeure, par « son indépendance et l'autorité dont elle fait preuve et par lesquelles elle se montre son égale », peut conduire l'homme à être bon et ainsi devenir « l'éducatrice de l'homme », sans quitter « sa position subordonnée »³³⁰. Alors se trouve confirmé, en particulier grâce à la femme, le *circulus veritatis*. Dès lors, pour Barth, toutes les questions relatives au bien et au mal entre homme et femme se tranchent « quelque part à la limite entre ce *circulus veritatis* et l'autre cercle, le *circulus vitiosus* » ; c'est à partir de là qu'ils « doivent répondre, par leur existence, leurs

³²⁵ « Sie [die mündige Frau] wird sich, ob sie es nun mit dem starken oder mit dem tyrannischen Mann zu tun hat, niemals in die Rolle der hörigen Frau drängen lassen. » KD III/4, § 54, p. 201= D III/4*, p. 186.

³²⁶ « Sie wird die Stärke des starken Mannes, die die Stärke seiner Verantwortung, seines Dienstes ist, bejahen und die Tyrannei des tyrannischen Mannes – mit oder ohne Erfolg für diesen – verneinen: beides, indem sie ihrerseits ein selbständiges Element der Mann und Frau verbindenden Ordnung ist. Die mündige Frau ist als solche die sich bescheidende Frau: nicht dem Mann, aber der Ordnung gegenüber sich bescheidend auf die Einnahme und Behauptung ihres Ortes. » KD III/4, § 54, p. 201= D III/4*, p. 186-187.

³²⁷ « Sie weiß, dass es zwischen Mann und Frau um keine Anmaßungen und darum um keinen Machtkampf gehen kann, sondern nur um den Wettstreit im rechten Begehen des Beiden gemeinsamen, aber Beiden besonders gewiesenen Weges. Sie misst sich also wohl am Manne, sie wird aber ihren Ort und ihr Recht nicht an dem seinigen messen. Sie lässt sich von ihm wohl fragen: aber nicht danach, ob seine Stellung und Funktion nicht ebenso gut die ihrige sein könnte, sondern danach, ob sie ihrer eigenen Stellung und Funktion gerecht werde. Sie ist wohl auf ihn ausgerichtet, aber nicht in der Absicht, es ihm gleich, sondern in der Absicht, im Zusammensein mit ihm das Ihrige zu tun. » KD III/4, § 54, p. 201= D III/4*, p. 187.

³²⁸ KD III/4, § 54, p. 201= D III/4*, p. 187.

³²⁹ « Vielleicht hat hier die Frau tatsächlich den Vortritt. » KD III/4, § 54, p. 202= D III/4*, p. 187.

³³⁰ « Diese Frau verpflichtet den Mann. Diese Frau kann und muss er ernst nehmen. [...] Hier stehen wir wohl vor dem Punkt, wo die Frau tatsächlich – wohlgemerkt: gerade, indem sie sich ihrer Nach- und Unterordnung nicht entzieht! » KD III/4, § 54, p. 202= D III/4*, p. 187.

faits et gestes, chacun pour soi, comme au sein de la diversité de leurs relations mutuelles »³³¹. Tels sont donc les trois repères éthiques qui se déploient à partir du commandement de Dieu créateur en permettant de préciser ce qu'il implique pour tout homme et toute femme. Cependant, afin d'appréhender ce commandement de façon ajustée comme œuvre de l'Esprit, ici et maintenant, il nous semble essentiel de revenir à l'*analogia relationis* trinitaire sur lequel il se fonde.

4.3 L'analogie trinitaire, pour une libération et une sanctification de la relation homme-femme.

Les trois repères et les trois actes de purification qui les précèdent définissent donc, pour Barth, l'éthique de la relation différenciée entre homme et femme comme secteur premier et exemplaire de toute co-humanité. Dans l'Écriture, l'être humain, créé par Dieu et destiné à être son partenaire, n'existe « jamais et nulle part en tant qu'être humain en soi, mais toujours et partout en tant qu'humain homme ou humain femme » et l'histoire de l'alliance se déploie en lien avec ces hommes et ces femmes en relation³³². Parmi les différences et les relations entre les humains, la relation différenciée entre homme et femme a ainsi une place unique au sein de la Parole de Dieu puisque dès sa création une *analogia relationis* est instituée avec Dieu trinitaire et que cette analogie se révèle accomplie dans la relation entre Jésus et les siens dans l'Esprit saint. C'est pour cette raison qu'elle est soumise aux exigences du commandement de Dieu créateur. Les repères éthiques, positifs et négatifs, évoqués précédemment sont établis à partir de cette *analogia relationis* révélée dans l'histoire de l'alliance comme l'œuvre de Dieu trinitaire et c'est donc dans ce contexte qu'il convient de les accueillir. C'est ainsi qu'ils se déploient, au sein de la *Dogmatique*, comme une éthique de la liberté par la promesse, en Jésus-Christ, d'une sanctification des faits et gestes créaturels de l'homme et de la femme. Ainsi comprise, l'éthique humaine se déploie en vue d'un accomplissement concret de cette œuvre trinitaire dans l'histoire de tout homme et de toute femme, libres dans la communauté humaine ; c'est en cela qu'elle permet de préciser comment cette relation différenciée singulière, entre l'époux et l'épouse mais aussi entre frères et sœurs, entre père et fille, entre mère et fils, entre amis, entre collègues...se doit d'être une forme première et exemplaire non pas pour elle-même mais pour toutes les autres formes de co-humanité à la suite du Christ.

Afin de présenter cette éthique, que la radicalité barthienne définit comme une œuvre toujours actuelle du Père et du Fils dans l'Esprit, cette dernière partie approfondit cette approche

³³¹ KD III/4, § 54, p. 202= D III/4*, p. 188.

³³² « Der Mensch existiert nie und nirgends als Mensch an sich, sondern immer und überall als der menschliche Mann oder als die menschliche Frau. » KD III/4, § 54, p. 129= D III/4*, p. 121.

éthique de l'*analogia relationis* en deux temps. Le premier aborde cette analogie comme un fait, du côté de Dieu et de son alliance éternelle avec l'Homme en Jésus-Christ. Afin d'accueillir son accomplissement en tout homme et en toute femme comme une promesse divine de sanctification et de libération au sein même de leur réalité de créature, nous soulignerons l'enjeu éthique d'appréhender cette œuvre trinitaire justement comme une analogie. Pour Barth, c'est uniquement comme une similitude sur fond de dissimilitude, que peut se dévoiler l'éthique de cette relation singulière entre homme et femme, à la lumière de la relation en Dieu trinitaire révélée en Jésus-Christ ; et c'est en cela qu'elle peut être pour chacun une véritable éthique de la liberté. Dans un second temps, nous pourrions alors appréhender cette analogie sous l'angle davantage historique de l'événement éthique. Dans la perspective de l'alliance, homme et femme sont invités à se mettre à l'écoute du commandement de Dieu créateur mais aussi de celui de Dieu réconciliateur et de celui de Dieu rédempteur, et c'est dans l'unité de ces trois aspects du même commandement que doit aussi être perçue l'éthique humaine comme une réponse à l'*analogia relationis* trinitaire. Nous présenterons ainsi l'enjeu, selon Barth, d'une éthique théologique en chemin où, dans la rencontre avec le Christ, homme et femme se reconnaissent à la fois justes et pécheurs. À la lumière de cet événement éthique, nous pourrions alors considérer le lien établi par l'auteur de la *Dogmatique* entre cette co-humanité singulière qui, comme celle entre parents et enfants, relève de l'ordre de la création et toutes les autres formes de co-humanité entre l'Homme et son semblable en vue du royaume de Dieu.

4.3.1 *Entre homme et femme un agir relationnel appelé à correspondre à l'agir de Dieu.*

Ce parcours à l'écoute de la Parole de Dieu révèle donc que la relation entre homme et femme correspond à la relation entre le Christ et l'Homme et à la relation entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Comme le souligne Paul Fiddes, c'est dans ce large contexte théologique qu'il convient d'appréhender ces différentes relations, qui se déploient par analogie les unes par rapport aux autres : « La relation d'alliance créaturelle entre l'homme et la femme fait partie de l'alliance entre les êtres humains en général ; elle reflète l'alliance entre Jésus-Christ et les êtres humains, qui est modelée sur l'alliance entre Dieu et Jésus, qui est finalement une image de l'alliance éternelle entre le Père et le Fils, dans l'amour de l'Esprit »³³³. C'est à partir de cette analogie de relation

³³³ [Trad. personnelle] « *In the wider context of Barth's theology, these relationships are to be understood as covenants, and they stand in analogy to each other. The creaturely covenant relationship between man and woman is part of covenant between human beings in general; this reflects the covenant between Jesus-Christ and human beings in general, which is modelled on the covenant between God and Jesus, which is finally an image of the eternal covenant between the Father and the Son in the love of the Spirit.* » Paul Fiddes fait ici référence à deux passages de la

révélée comme l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit, que l'auteur de la *Dogmatique* invite à discerner comment l'agir relationnel de l'homme et de la femme peut correspondre humainement à cet agir de Dieu trinitaire. Ce discernement se présente ainsi comme résolument christologique, puisque Jésus-Christ révèle une parfaite correspondance entre l'agir de Dieu et l'agir de l'humain véritable. Dans cette première étape, nous présenterons l'enjeu éthique de cette correspondance analogique en deux temps. Le premier cherchera à préciser l'articulation qui permet d'oser envisager, dans ce domaine précis, une ressemblance entre l'agir relationnel de Dieu et celui de l'Homme sans perdre de vue leur radicale dissemblance. Pour Barth, seule cette interprétation de l'analogie permet à l'homme et à la femme d'être et de rester pleinement eux-mêmes, à leur place singulière de créatures et dans leur situation unique au sein de la création, tout en cherchant sans cesse par grâce, à obéir librement au commandement de Dieu créateur en se conformant à sa Parole. Tel est l'enjeu ultime de l'éthique barthienne de l'homme et de la femme, dévoilée à partir de l'*analogia relationis* trinitaire révélée par l'Écriture. Cependant, pour appréhender cette éthique de façon ajustée, un second temps nous conduira à approfondir le fait que cette éthique barthienne se déploie au sein de la doctrine de la création et relève de ce fait du commandement de Dieu, en tant que Créateur. C'est en se présentant comme « ordre de la création », que cette *analogia relationis* trinitaire se présente dans l'humanité du Christ comme une promesse de sanctification et de libération des faits et gestes créaturels de l'homme et de la femme dans ce domaine lié au sexe et à la sexualité.

4.3.1.1 Une analogie pour une éthique de la liberté de l'homme et de la femme.

L'enjeu de l'éthique barthienne est donc de proposer des repères pour que l'agir humain corresponde à l'agir divin, et par conséquent, dans le cadre de cette recherche, pour que la relation entre homme et femme, dans le mariage mais aussi dans les multiples situations où ils coexistent, soit analogue à celle entre Jésus et les siens et qu'ainsi elle corresponde à la relation trinitaire du Père et du Fils dans l'Esprit. C'est dans ce domaine précis que chaque homme et chaque femme peuvent entrer concrètement dans l'histoire d'alliance en se conformant librement au Christ. Ainsi

Dogmatique centrés sur la révélation de cette *analogia relationis* que nous avons longuement présentés au fil de ce parcours (CD III/1, p. 183-192= KD III/1, § 41, p. 205-214= D III/1, p. 196-206 qui correspondent à la création de l'humain, homme et femme à l'image de Dieu dans le premier récit ; et CD III/2, p. 319-324= KD III/2, § 45, p. 385-390= D III/2*, p. 344-350 qui conclut la partie anthropologique sur l'Homme destiné à être l'allié de Dieu). Il s'appuie aussi sur trois autres passages importants qui précisent cette *analogia relationis* sans aborder explicitement la relation entre homme et femme (CD I/1, p. 393-394= KD I/1**, § 10, p. 412-413 = D I/1, p. 92-93 autour de la révélation en Jésus-Christ du « Père éternel » ; CD III/2, p. 219-231= KD III/2, § 45, p. 261-276= D III/2, p. 236-250 sur cette analogie révélée dans la relation entre Jésus-Christ et les autres êtres humains, et enfin CD IV/1, p. 203= KD IV/1, § 59, p. = D IV/1*, p. 214, autour de l'œuvre de réconciliation de l'humanité en Jésus-Christ. Paul FIDDES, « The Status of Woman », p. 139.

définie, cette *analogia relationis* vient éclairer, à nos yeux, dans ce secteur singulier de l'existence humaine, l'*analogia fidei* si chère à l'auteur de la *Dogmatique*, en rappelant que « le contenu de la Bible n'est pas une loi mais une histoire : l'histoire de l'alliance et la bonne nouvelle de son accomplissement dans le royaume qui est venu en Jésus-Christ »³³⁴. Tel est, au sein de la doctrine barthienne de la création, le sens ultime de l'analogie de relation qui fonde l'éthique comme œuvre de l'Esprit saint pour l'homme et la femme à la suite du Christ, et que nous souhaitons approfondir maintenant. Dans ce contexte, Barth dénonce à plusieurs reprises le danger d'une mauvaise interprétation théologique de cette analogie. En écho à son approche dogmatique de l'*analogia fidei*, il souligne le risque de la considérer comme une *analogia entis*. Même si, comme le reconnaît Paul Fiddes, « il ne semble pas toujours avoir compris ce que les théologiens scolastiques entendent par "analogie de l'être" », l'auteur de la *Dogmatique* rappelle que « la raison humaine ne peut pas, par elle-même, découvrir ces "analogies de relation" en examinant le monde naturel » et que ces dernières ne signifient en aucun cas, surtout dans ce contexte éthique, une « ascension graduelle de niveaux d'être reliant Dieu et l'humanité »³³⁵. Barth met l'accent sur la radicale différence entre l'Homme et Dieu, aussi bien dans l'être que dans l'agir, en montrant que, même dans ce domaine qui relève de l'œuvre de la création, ces analogies doivent être comprises comme des « analogies de grâce » et des « analogies de foi » en vue de l'alliance³³⁶. Afin d'appréhender dans ce sens l'éthique de l'homme et de la femme, il s'agit donc de reconnaître concrètement une correspondance entre ces relations différenciées, qui définissent aussi bien l'Homme que Dieu ; et de préciser alors comment se déploient entre elles une ressemblance de relations sur fond de dissemblance. Cette dialectique théologique est décisive pour appréhender l'éthique barthienne de l'homme et de la femme, car elle permet de l'envisager, non pas comme une éthique figée et statique, mais comme une éthique de la liberté dans l'Esprit saint, à la suite du Christ.

Dans un article publié en 2012, Jason Springs, professeur à l'université Notre Dame, dépasse les critiques sur l'incapacité de la théologie barthienne à prendre véritablement en compte l'égalité de genre, en rappelant que si la relation entre homme et femme est analogiquement déterminée par la vie relationnelle de la Trinité, révélée en Jésus-Christ, « il est crucial de garder à

³³⁴ KD III/4, § 54, p. 223= D III/4*, p. 206.

³³⁵ « *Though Barth does not always seem to understand what the scholastic theologians meant by "analogy of being", he is emphatic that the human reason cannot discover these "analogies of relation" for itself by reflecting upon the natural world; nor is there a graded ascent of levels of being linking God and humanity.* » Paul FIDDES, « The Status of Woman », p. 139.

³³⁶ « *These analogies are "analogies of grace", set up by God's free and gracious decision; they are also "analogies of faith" which are revealed by God, and which in themselves offer no way into a knowledge of God.* » Paul FIDDES, « The Status of Woman », p. 139.

l'esprit la nature de la relation analogique »³³⁷. Il propose une analyse éclairante de cette dialectique entre ressemblance et dissemblance qui, pour lui, ouvre un espace de liberté et de créativité et met en valeur « l'égalité (ou l'égale considération) » de l'homme et de la femme au sein de l'éthique barthienne. Il présente pour cela une approche éthique christocentrée de l'*analogia relationis*, « en clarifiant et en affirmant la conception christologique de la liberté décrite par Barth comme "racine et couronne" de l'humanité », mais il revient aussi en amont à l'origine trinitaire de cette analogie³³⁸. « La forme fondamentale d'être en relation de l'humanité » considérée dans la relation entre homme et femme à partir de sa révélation en Jésus-Christ reflète « quelque chose du parfait original dans la vie intérieure de Dieu »³³⁹. Pour Barth, c'est parce que la Trinité est l'origine de toute relation différenciée entre un « je » et un « tu », que l'alliance entre Dieu et l'humanité, révélée en Jésus-Christ, se présente comme la détermination originale de toute alliance entre les humains, et en particulier entre homme et femme. Pour une éthique de l'homme et de la femme, libres dans la communauté, cette confirmation de l'analogie trinitaire barthienne, si critiquée par certaines théologiennes féministes³⁴⁰, se fonde dès lors, pour Springs, sur la mise en valeur de l'articulation entre dissemblance et ressemblance qui caractérise toute analogie. Dans ce sens, il commence par attirer l'attention sur la dissemblance concernant l'ordre relationnel. Il précise à ce sujet un aspect de la différence qui est « typiquement négligé entre l'ordonnement des modes d'être, que Barth identifie comme constitutifs de la vie trinitaire de Dieu et la nature non constitutive de l'ordre de l'homme et de la femme qui reflète analogiquement la Trinité »³⁴¹. Jason Springs confirme ainsi la distinction proposée par Lisa Stephenson en rappelant que dans le cas de la Trinité, c'est l'ordre qui constitue, de fait, les trois personnes en les définissant comme Père, Fils

³³⁷ « To the extent that the normative character of the relation of man and woman/husband and wife in Barth's theological anthropology is thought to be determined by its analogically reflecting the relational life of the Trinity, at this point it is crucial to keep in mind the nature of the analogical relation. » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 464.

³³⁸ « I make the case that by clarifying and enunciating the Christocentric conception of freedom that Barth describes as both "root and crown" of humanity's basic being-in-relation, the content of what standard understandings of equality (or "equal regard") aspire to gain or protect against become available in Barth's account of the man/woman and husband/wife relationship. » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 447.

³³⁹ « The simplicity of God's triune life is a relationship in which mutual recognition of the Persons therein occurs in perfect mutuality and love. In other words, humanity's basic form of being-in-relation (which Barth redescribes in terms of I and Thou) reflects something of the perfect original in the inner life of God, genuine but harmonious self-encounter and self-discovery; a free co-existence and co-operation; an open confrontation and reciprocity," Barth writes. » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 457.

³⁴⁰ Dans la dernière partie de cette recherche, nous approfondirons en particulier la critique de l'*analogia relationis* trinitaire barthienne par la théologienne catholique Rosemary Radford Ruether. Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 258-281.

³⁴¹ « This role of dissimilarity in Barth's use of the *analogia relationis* calls to attention—and, in my judgment, it corroborates—a typically overlooked point of disparity between the ordering of the modes of being that Barth identifies as constitutive of God's triune life, and the non-constitutive nature of the relational ordering of man and woman that analogically mirrors and reflects the Trinity. » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 464.

et Esprit ; en revanche pour l'humanité, comme le révèlent les récits de création et la christologie, ce n'est pas l'ordre, mais la relation qui constitue la personne³⁴². Reconnaître dans le cadre de l'analogie cette dissemblance décisive permet d'aborder la question de l'ordre relationnel entre homme et femme dans une perspective éthique de discernement, et non comme une hiérarchie déterminée d'une façon fixe et nécessaire depuis la création³⁴³. Pour Jason Springs, c'est la négligence de ce point central de dissemblance qui conduit à « surdéterminer et à rendre statique l'analogie » trinitaire, proposée par l'auteur de la *Dogmatique*, et à évacuer alors « le dynamisme, la synergie, le mystère et les réticences » de l'éthique de cette relation humaine entre homme et femme³⁴⁴.

Une fois cette dissemblance établie, Springs poursuit en mettant en valeur la liberté de Dieu révélée en Jésus-Christ, comme point de ressemblance dans cette analogie trinitaire. Pour lui, c'est l'approche barthienne de la liberté de Dieu, révélée comme la liberté d'aimer, qui rend possible « le fait que la relation [entre les sexes] reflète de manière analogique l'original trinitaire, mais de manière nouvelle »³⁴⁵. Comme Mac Kelway, Springs considère que le problème de l'ordre barthien entre homme et femme « peut être surmonté en reconnaissant les caractéristiques de la périchorèse trinitaire comme point de similitude entre Dieu et l'humain, en tant qu'être dans la rencontre »³⁴⁶. L'*analogia relationis* établit ainsi dans la dissemblance un point de ressemblance en reconnaissant une correspondance éthique entre la « liberté dans la périchorèse trinitaire » et la liberté de l'Homme en tant qu'être dans la rencontre. Il s'agit de reconnaître avec Barth que la liberté de Dieu n'est pas une liberté arbitraire puisque, au sein même de sa relation *ad extra* avec l'Homme, Dieu reste fidèle à lui-même en reproduisant en toute liberté, « dans cette relation vers l'extérieur, une

³⁴² Jason Springs cite ici un long paragraphe de l'article de Lisa Stephenson : « *For the Trinity, the order present in the modes of being is an order of relations which is proper to God because the origin of relations, and the order which arises in this origin of relations, is constitutive of the distinct modes of being in the Trinity. [...] Yet, contrary to the Trinity, this order is not proper to the relation of male and female because the origin of the relation (i.e. the creational order) and the order, which arises from this origin of relation (i.e. the relational order) is not constitutive for the persons of male and female. [...] As Barth states himself in CD III/2, personhood is constituted in the encounter with the other.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 464.

³⁴³ « *This disparity means that the relational ordering is not determined in a ranked, hierarchical fashion as a fixed and necessary consequence of the creational order.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 465.

³⁴⁴ « *Neglecting this pivotal point of dissimilarity has the effect of over-determining, and thus rendering static, the analogy by which we affirm that the Trinity is the true original, something of which is reflected or mirrored in human being-in-encounter, and man/woman, husband/wife relationships in particular. Over-determining the analogy evacuates the human relationship of its dynamism, synergy, mystery, and reticence.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 465.

³⁴⁵ « *Returning to Barth's account of freedom [...] actually enables the [gender] relationship to reflect analogically the Trinitarian original, but in a new way.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 470.

³⁴⁶ « *Barth's ranking of man and woman can be overcome by emphasizing the features of Trinitarian perichoresis as the point of analogical similarity between God and human being-in-encounter.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 470.

relation qui lui est propre, qui appartient à son essence divine »³⁴⁷. Barth rappelle, dans le cadre de sa réflexion sur Jésus comme l'Homme pour l'Homme, que le Fils de Dieu ne fait que manifester, dans le temps, cette alliance éternelle de Dieu pour l'humanité³⁴⁸. Le Dieu de la révélation est Père et Fils dans l'Esprit et c'est ainsi que se révèle la liberté de celui qui est « l'éternel aimant, l'éternel aimé et l'éternel amour, et [qui] dans cette Trinité, est le prototype et la source de tout "je" et de tout "tu" » ; Dieu est librement en lui-même « le "je" qui procède éternellement du "tu" et qui est éternellement tourné vers le "tu", c'est-à-dire le "je" au sens éminent du mot »³⁴⁹. C'est cette « liberté qui se produit à travers la mutualité et la réciprocité » de ces relations trinitaires qui se présente comme le modèle de toute liberté de l'Homme en tant qu'être-dans-la-rencontre³⁵⁰. Par cette interprétation de l'analogie barthienne, Jason Springs confirme que la liberté humaine a son « original dans la périchorèse de la vie intérieure de la Trinité mais sans que la liberté de l'homme et de la femme soit surdéterminée dans son ordre relationnel par l'ordonnement de la vie trine de Dieu »³⁵¹.

Springs reconnaît que cette liberté de l'homme et de la femme, ainsi établie comme point de ressemblance avec la liberté de Dieu trinitaire, « contraste fortement avec les conceptions de la liberté qui sont apparues au Siècle des Lumières et l'ont imprégné » ; loin d'être arbitraire, cette liberté émerge « de la forme relationnelle constitutive de l'être humain » telle qu'elle se révèle en Jésus-Christ à l'image de celle de Dieu trinitaire³⁵². Pour Barth, c'est à la liberté de l'Homme Jésus que la liberté humaine doit se conformer et c'est ce que manifeste le second axe de l'*analogia relationis* autour de l'alliance entre Dieu et l'Homme. Springs souligne ainsi que ce sont les récits bibliques concernant la personne et l'œuvre de Jésus, qui fournissent, pour l'auteur de la

³⁴⁷ Dans cette partie centrée sur la liberté, Springs s'appuie en particulier sur la fin de la partie qui, au sein du § 45, présente Jésus Fils de Dieu comme « l'Homme véritable » en étant « l'Homme pour le prochain » (CD III/2, p. 218-222= KD III/2, § 45, p. 260-264= D III/2*, p. 236-340). « *In Gott ist Freiheit, aber keine Willkür [...] Gott wiederholt nämlich in dieser Beziehung nach außen eine Beziehung, die ihm selbst in seinem inneren göttlichen Wesen eigentümlich ist.* » KD III/2, § 45, p. 260= D III/2*, p. 236.

³⁴⁸ « *Und nun ist es diese Beziehung im inneren göttlichen Sein, die wiederholt und nachgebildet wird in Gottes ewigem Bund mit dem Menschen, wie er in der Menschlichkeit Jesu in der Zeit offenbar und kräftig wird.* » KD III/2, § 45, p. 261= D III/2*, p. 236.

³⁴⁹ « *Gott selber in sich ist ja der ewige Liebende, der ewig Geliebte, die ewige Liebe und in dieser seiner Dreieinigkeit das Urbild und die Quelle alles Ich und Du: Ich, das ewig vom Du her und ewig zum Du hin und gerade so im eminentesten Sinn Ich ist.* » KD III/2, § 45, p. 261= D III/2*, p. 236.

³⁵⁰ « *This is the freedom that occurs through mutuality and reciprocity that is, as Barth said, the original of the I and Thou relationship.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 470.

³⁵¹ « *Thus, the kind of freedom that Barth describes as the "root and crown" of human being-in-encounter can be recognized as having its true original in the perichoresis of the inner life of the Trinity, but without the freedom of man and woman being over-determined in its relational order by the ordering of the modes of being of the triune life of God.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 470.

³⁵² « *Such freedom stands in stark contrast to conceptions of freedom that pervaded and emerged from the Enlightenment. [...] This freedom emerges in virtue of the relational form constitutive of being human.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 449.

Dogmatique, « le texte primaire » qui « rend visible le sens complet de l'humanité »³⁵³. Or, nous l'avons vu dans le chapitre anthropologique, ces récits confirment, à partir de l'humanité de Jésus, que l'être humain est un « être dans la rencontre », qu'il est « intrinsèquement social » et que c'est en vertu de cette forme fondamentale de l'humanité que la liberté en est « à la fois la racine et la couronne »³⁵⁴. Pour Jason Springs, « la normativité éthique » émerge de cette inter-relationalité révélée en se définissant comme une « normativité intrinsèque à l'être-dans-la-rencontre »³⁵⁵. La liberté de l'homme et de la femme se déploie à partir d'elle comme « une liberté offerte à travers les contraintes de la reconnaissance et de la responsabilité réciproque que chacun exerce sur l'autre »³⁵⁶. Cet accomplissement de l'*analogia relationis* dans la relation entre Jésus et l'Homme a plusieurs implications éthiques à nouveau mises en évidence par Jason Springs à travers la dialectique de ressemblance et dissemblance. Comme précédemment pour l'analogie trinitaire, Springs commence par souligner la radicale dissemblance, entre l'humanité du Christ, image de Dieu, et celle de tous les autres Hommes³⁵⁷. Mais il précise que cette différence ne vient pas abolir l'identité et l'histoire singulière de ceux avec lesquels il interagit ; au contraire « leurs particularités concrètes et les idiosyncrasies sont éclairées et mises en relief par cette distance »³⁵⁸. En effet, c'est en devenant lui-même Homme et en se révélant pour l'Homme, que le Fils de Dieu met en valeur cette dissemblance entre Dieu et l'Homme. L'*analogia relationis* ainsi accomplie en Jésus-Christ manifeste que c'est par la reconnaissance de cette proximité dans la distance, de cette ressemblance dans la dissemblance, qu'hommes et femmes peuvent, en tant que créatures humaines, rencontrer l'Homme Jésus et le suivre « en tant que pécheurs ayant besoin d'un Rédempteur »³⁵⁹. Ainsi, aujourd'hui encore, « l'incarnation du Christ illumine ici et maintenant l'humanité – de chacun et

³⁵³ « *The biblical narratives depicting the person and work of Jesus provide what Barth calls the “primary text” in and through which God’s self-revelatory action makes visible the full meaning of humanity.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 447.

³⁵⁴ « *As Barth describes it, “being-in-encounter” is neither coincidental nor “later imposed from without.” It is, rather, the basis of being human. “He would not be a man if he were without and not with his fellow-man,” Barth writes. On this account, human personhood is intrinsically social. [...] He describes this type of freedom as, at once, the root and the crown of humanity [CD III/2, p. 273].* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 447-449.

³⁵⁵ « *It is in this constitutive inter-relationality that ethical normativity emerges [...] This is the normativity intrinsic to being-in-encounter.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 450.

³⁵⁶ « *The freedom Barth has in mind is available through the constraints of mutual recognition and reciprocal accountability that each exerts upon the other.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 450.

³⁵⁷ « *By illuminating what fulfilled humanity looks like in the person and work of Christ, they illuminate the disparity between humanity as it is fulfilled in him, and the humanity of those who follow.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 458.

³⁵⁸ « *And yet, Christ does not “swallow up the background” of these stories, nor does he obscure the particular identities of those with whom he interacts. To the contrary, in fact, their concrete particularities and idiosyncrasies are illuminated and cast into relief by that distance.* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 458.

³⁵⁹ « *They cannot but follow as “sinners in need of redemptive power.”* » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 458.

de chacune dans sa particularité concrète et son organisation – en vertu de l’inclusion de l’humanité dans Sa divinité »; désormais, en relation avec celle du Christ, la portée de chaque histoire humaine s’élargit pour englober une histoire « qui a la vie, la mort et la résurrection du Christ pour point central »³⁶⁰. L’éthique théologique qui se déploie à partir de cette dialectique ressemblance-dissemblance atteste alors que « les lecteurs passés et présents sont impliqués en tant que participants à l’histoire du Christ » non pas en l’imitant ou en répétant simplement son exemple, mais en le rencontrant et en le suivant imparfaitement³⁶¹. C’est cette invitation de l’homme et de la femme à « suivre le Christ à bonne distance [*Following at a distance*] » qui ouvre, selon Jason Springs, « un espace de liberté sous la forme de l’unicité expressive, de la nouveauté et de la créativité » qui définissent, chez Barth, l’être en relation³⁶². Ainsi, homme et femme deviennent pleinement eux-mêmes en étant personnellement le « tu » de l’Homme Jésus, et à travers lui de Dieu ; ils s’épanouissent « dans l’unicité et l’irremplaçabilité dans lesquelles Dieu les a créés » tout en étant « conformes et transformés par les contraintes normatives avec lesquelles le témoignage du Christ les embrasse, en les appelant à obéir au commandement de Dieu »³⁶³. Telle est la liberté qui émerge, selon l’*analogia relationis* trinitaire, de la rencontre du Christ avec chaque être humain et c’est cette liberté qui, dans l’Esprit saint, ouvre des espaces d’action toujours nouveaux pour l’humanité de l’homme et de la femme comme co-humanité à l’écoute du commandement de Dieu.

4.3.1.2 Une analogie, pour une sanctification des « faits et gestes créaturels » entre homme et femme.

Après avoir confirmé et précisé, dans une perspective éthique, l’analogie entre la relation trinitaire du Père et du Fils dans l’Esprit et la relation de l’homme et de la femme, grâce à son

³⁶⁰ « *Christ’s Incarnation illuminates humanity here and now—each in his or her concrete particularity and agency—in virtue of the inclusion of humanity in His deity. The scope of the story expands to embrace their circumstances as circumstances in a story that has the life, death and resurrection of Christ as its center point. It tells them about what and who they are in relation to Christ.* » Jason A. SPRINGS, « *Following at a distance* », p. 458.

³⁶¹ « *At the same time, it is not merely the characters, circumstances, and encounters of the biblical narratives that Christ’s story includes and orients. Readers past and present are implicated as participants in Christ’s story. [...] He does not call his followers to imitate him, to simply repeat Christ’s example as though his witness presented a set of stock moves and fixed principles. In the first place, they cannot. They can only follow imperfectly into ever new circumstances.* » Jason A. SPRINGS, « *Following at a distance* », p. 458.

³⁶² « *But it is precisely this fact that opens up space for freedom in the form of expressive uniqueness, novelty, and the possibility for creativity—precisely the kind of freedom reflected by Barth’s account of human being-in-relation.* » Jason A. SPRINGS, « *Following at a distance* », p. 458.

³⁶³ « *This openness and variability of this freedom-through-relational-form occurs as being conformed in ever new ways to the Thou who is Christ. Followers become fully themselves—flowering in the uniqueness and irreplaceability in which God has created them—in being conformed to, and transformed by, the normative constraints with which Christ’s witness embraces them, namely, the call to obey the command of God.* » Jason A. SPRINGS, « *Following at a distance* », p. 459.

accomplissement en Jésus-Christ, il convient d'approfondir le fait que cette éthique relève du commandement de Dieu, en tant que Créateur. C'est dans le cadre de la conclusion de la doctrine de la création, que, parmi d'autres questions éthiques suscitées par cette première œuvre de Dieu trinitaire, se pose celle de l'homme et de la femme. Dans ce contexte, le « Dieu qui commande, tel qu'il nous est connaissable dans sa Parole, en Jésus-Christ » se présente comme « le Dieu qui a créé le ciel et la terre, et qui, sur la terre et sous le ciel, a créé l'Homme » ; et « l'Homme agissant, tel qu'il peut être connu par la Parole de Dieu, en Jésus-Christ » se présente comme « la créature de Dieu, c'est-à-dire l'être que Dieu avait en vue lorsqu'il a créé les cieux et la terre, l'être dont il a fait son partenaire dans l'alliance de grâce et qu'il a destiné à participer à sa vie éternelle »³⁶⁴. Ainsi se déploie, pour Barth, le premier domaine de l'éthique spéciale qui, à partir de l'œuvre de Dieu créateur, s'attache aux caractéristiques concrètes de la créature humaine comme « l'autre partenaire dans l'événement éthique »³⁶⁵. Afin de préciser ces « relations entre le Créateur et la créature » du point de vue de Dieu, cette éthique se fonde sur le fait que l'Homme « existe, avec toutes ses possibilités d'action dans une structure déterminée définie par quatre lignes directrices » ; c'est à partir de là que l'éthique se demande « dans quelle mesure le commandement de Dieu peut sanctifier et donc libérer l'Homme dans les secteurs particuliers que ces lignes directrices nous invitent à considérer »³⁶⁶. Dans le cadre de cette recherche, l'éthique consiste à accueillir le commandement de Dieu créateur comme étant « déjà la sanctification des faits et gestes créaturels³⁶⁷ » de l'humain, homme ou femme, en tant qu'« être dans la rencontre » ; elle invite à se demander « quelle est la liberté dont Dieu veut voir l'Homme [*Mensch*] user dans ses rapports avec son semblable [*Mitmensch*] »³⁶⁸. C'est dans cette perspective que l'auteur de la *Dogmatique* présente non seulement l'éthique de l'homme et la femme mais aussi, nous y

³⁶⁴ « Wer ist der gebietende Gott, wie er uns in seinem eigenen Worte, in Jesus Christus erkennbar ist? [...] Er ist der, der den Himmel und die Erde und auf der Erde unter dem Himmel den Menschen erschaffen hat. [...] Wer ist der handelnde Mensch, wie er aus Gottes Wort, in Jesus Christus erkennbar ist? [...] Er ist Gottes Geschöpf, und zwar dasjenige, auf das Gott es, indem er den Himmel und die Erde erschuf, abgesehen, das er zum Genossen des Bundes mit ihm und endlich zur Teilnahme an seinem ewigen Leben bestimmt hat. » KD III/4, § 52, p. 25-26= D III/4*, p. 24-25.

³⁶⁵ « Dieser Mensch ist der andere an diesem Ereignis Beteiligte – ganz sekundär und untergeordnet jenem ersten gegenüber, wie er ja auch nur von jenem ersten her ist, was er ist – aber dieser Mensch mit allen seinen konkreten Merkmalen. » KD III/4, § 52, p. 27= D III/4*, p. 25.

³⁶⁶ « Der Mensch als Gottes Geschöpf – und also doch wohl auch die Möglichkeiten seines geschöpflichen Tuns und Lassens – ja eben in einer bestimmten Struktur, auf jenen vier Linien erkennbar ist. [...] Hat es damit seine Richtigkeit, dann liegt doch wohl nichts näher, als nacheinander auf jenen vier Linien zu fragen: inwiefern Gottes Gebot in den besonderen Richtungen, in denen diese Linien weisen, des Menschen Heiligung und also seine Freiheit wollen möchte? » KD III/4, § 52, p. 50= D III/4*, p. 47.

³⁶⁷ « Sein Gebot "die Heiligung schon des geschöpflichen Tuns und Lassens des Menschen ist". » KD III/4, § 52, p. 38= D III/4*, p. 36.

³⁶⁸ KD III/4, § 52, p. 50= D III/4*, p. 47.

reviendrons, celle des relations entre parents et enfants comme ordre de la création³⁶⁹. Dans le cadre de la révélation, c'est d'abord à travers ces deux domaines, qui caractérisent, selon Barth, toutes créatures humaines, que Dieu appelle l'être humain à lui, en le tournant dès l'origine vers son semblable, pour l'établir ensuite sur « la voie qui le conduit des êtres qui lui sont proches vers ceux qui lui sont lointains »³⁷⁰. Dans ce vaste champ éthique, les différents secteurs de co-humanité s'articulent, comme des cercles concentriques autour de ces deux domaines de relations qui relèvent de l'ordre créaturel³⁷¹. En tant que premier et second secteur de co-humanité, la relation entre homme et femme et celle entre parents et enfants manifestent, toutes les deux, la volonté du Créateur d'établir une correspondance entre cette humanité de l'Homme, « c'est à dire la nature particulière de son être, [qui] est de nature et dès l'origine une co-humanité » et sa destination à l'alliance avec Dieu³⁷². C'est à partir de cette analogie de relation que se déploie l'éthique comme sanctification et libération des relations créaturelles entre homme et femme, et donc aussi entre parents et enfants. Mais pour aborder de façon ajustée ces deux domaines comme « ordre de la création », il est indispensable d'approfondir la manière barthienne d'interpréter, au sein de la *Dogmatique*, cette relation entre l'éthique chrétienne et la sphère de la création.

Comme le souligne Paul Nimmo, Barth n'hésitait pas, dans ses conférences d'éthique à Munster en 1928, et à Bonn en 1930, à faire référence à un ou plusieurs « ordres de la création » ; et il les définissait comme « des ordres qui immédiatement, du fait même de notre vie, entrent en question- et ne font qu'entrer en question- comme représentants de l'ordre divin, comme mesure du réel créé et comme fondement de la connaissance de la volonté du Créateur »³⁷³. Mais il semble ensuite s'être « rétracté, dans ses travaux ultérieurs, en réaction à l'utilisation tragique qui en avait été faite par le mouvement national-socialiste en Allemagne »³⁷⁴. Dans la partie sur « les proches

³⁶⁹ « Was wir unter diesem Titel [die «Freiheit in der Gemeinschaft»] bis jetzt besprochen haben, war das Gebot Gottes in seiner Bedeutung für die Beziehung von Mann und Frau und für die von Eltern und Kindern. » KD III/4, § 54, p. 320= D III/4*, p. 295.

³⁷⁰ « Indem Gott der Schöpfer den Menschen zu sich ruft, wendet er ihn auch seinem Mitmenschen zu. Gottes Gebot sagt im Besonderen, dass der Mensch in der Begegnung von Mann und Frau, in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern auf dem Wege von den Nahen zu den Fernen. » KD III/4, § 54, p. 127= D III/4*, p. 119.

³⁷¹ Cette partie consacrée aux « parents et enfants » se situe donc au sein du paragraphe sur « la liberté dans la communauté » entre le point sur « homme et femme » et celui sur « les proches et les lointains [Die Nahen und die Fernen] ». KD III/4, § 54, p. 269-320= D III/4*, p. 248-295.

³⁷² « Dass er dazu bestimmt ist, im Bunde mit Gott zu sein, das hat seine Entsprechung darin, dass seine Menschlichkeit, die besondere Art seines Seins, von Natur, von Hause aus, dass sie als solche Mitmenschlichkeit ist. » KD III/4, § 54, p. 127= D III/4*, p. 119.

³⁷³ Paul Nimmo se réfère ici au § 9 sur « l'ordre » au sein du deuxième chapitre de l'*Éthique* intitulé « le commandement de Dieu le Créateur ». Après avoir défini les « ordres de création » selon la citation évoquée par Nimmo (p. 271), Barth développe quatre cercles : le travail, le mariage, la famille et enfin l'égalité et l'autorité. Karl BARTH, *Éthique I ou II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 262-309.

³⁷⁴ « It is widely known that early on in his teaching career Karl Barth advanced a concept of the 'orders of creation', but that he retracted that concept in his later work in reaction to the tragic use that had been made of it by the

et les lointains » qui conclut le paragraphe consacré à la « liberté dans la communauté », Barth accuse la théologie protestante d'avoir, dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, unanimement élevé « la notion de "peuple" » au rang des « principaux concepts théologico-éthiques » ; il leur reproche d'avoir affirmé et enseigné que « la détermination de l'Homme à un peuple constituait un "ordre de création" » exactement comme « la relation entre homme et femme, et entre parents et enfants »³⁷⁵. En raison de cet événement « des plus étrange et des plus regrettable de toute l'histoire de la théologie protestante »³⁷⁶, l'auteur de la *Dogmatique* met en garde contre toute interprétation éthique erronée de ce qui relève de l'ordre de la création³⁷⁷. Comme le résume Paul Nimmo, Barth présentent trois motifs étroitement liés qui le conduise à rejeter le concept d'ordres de la création ; ce concept est d'abord, « éthiquement insatisfaisant », lorsqu'il implique que la certitude éthique puisse être atteinte par ces "ordres" mêmes, en faisant abstraction de la Parole de Dieu » ; il est aussi « théologiquement insatisfaisant » lorsqu'il « suggère que les "ordres de création" sont séparés du commandement de Dieu le rédempteur et [qu'] il divise ainsi non seulement le commandement unique de Dieu mais finalement le concept de Dieu lui-même » ; enfin le concept « d'ordres de création » est « épistémologiquement insatisfaisant », lorsqu'il laisse entendre que ces ordres « sont séparés de la véritable relation Créateur-créature, de la foi et de la révélation »³⁷⁸. Selon Paul Nimmo, ces trois motifs étaient déjà présents dans l'*Ethique*, mais dans cette partie de la *Dogmatique* publiée en 1951, Barth les développe beaucoup plus explicitement en réaction à la théologie d'Emil Brunner³⁷⁹. Désormais, Barth n'utilise le concept « d'ordre de création » qu'avec

National Socialist movement in Germany. » Paul NIMMO, « The orders of creation in the theological ethics of Karl Barth », *Scottish Journal of Theology*, 60 (1), 2007, p. 24.

³⁷⁵ « Wir müssen hier eines der sonderbarsten und bedauerlichsten Ereignisse der ganzen protestantischen Theologiegeschichte gedenken. Es hat sich in den Jahren zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg in Deutschland zugetragen. Ich meine das Novum der damals in verschiedenen Spiel- und Tonarten, aber in der Sache auf breiter Front einmütig vollzogenen Erhebung des Begriffes "Volk" in die Reihe der theologisch-ethischen Hauptbegriffe, deren Sinn und Absicht eben die Behauptung und Lehre war, dass es sich in der völkischen Bestimmtheit des Menschen wie in der im Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern um eine "Schöpfungsordnung" handle. » KD III/4, § 54, p. 345 = D III/4*, p. 318.

³⁷⁶ KD III/4, § 54, p. 345 = D III/4*, p. 318.

³⁷⁷ KD III/4, § 52, p. 40-41 = D III/4*, p. 37-39.

³⁷⁸ « In the Church Dogmatics, Barth offers three closely related grounds for rejecting the concept of "orders of creation". The first ground is that the concept of "orders of creation" is ethically unsatisfactory: it implies that ethical certainty can be attained through these "orders" even in abstraction from the revealed Word of God. The second ground is that the concept of "orders of creation" is theologically unsatisfactory: it suggests that the 'orders of creation' are separate from the command of God the Redeemer, and thereby splits not only the one command of God but ultimately the concept of God itself. The third ground is that the concept of "orders of creation" is epistemologically unsatisfactory: it infers that the "orders of creation" are divorced from the true Creator—creature relationship, from faith and from revelation. » Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 25.

³⁷⁹ « The real opposition of Barth in the Church Dogmatics on each point seems rather to be aimed at the concept of the 'orders of creation' posited by Emil Brunner in his book *The Divine Imperative*. » Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 27. Selon Barth, Emil Brunner est « le représentant le plus typique » de l'interprétation selon laquelle l'ordre de la création est « donné avec le créé » ce qui permet à tout Homme, même païen ou pécheur, d'en être « conscient d'une manière ou d'une autre ». C'est « la "réalité [Wirklichkeit]" », dit-on qui nous renseigne sur le Dieu

une grande prudence. Il s'y réfère principalement au singulier en écho à l'œuvre unique du Créateur et en lien avec les ordres de réconciliation et de rédemption et, comme le souligne aussi Nigel Biggar, seules les relations entre homme et femme au sens général, et entre parents et enfants relèvent, pour Barth, de cet ordre de création³⁸⁰. Enfin, ce concept ne se présente en aucun cas comme une loi naturelle qui s'impose, mais comme une éthique de la liberté humaine « selon quatre grandes lignes qui correspondent aux quatre aspects de l'anthropologie théologique » déployée avant tout à partir de l'humanité du Christ³⁸¹. Selon Paul Nimmo, c'est dans ce passage méthodologique « à une théologie fondée de manière beaucoup plus explicite sur la christologie, non seulement en théorie mais aussi en pratique » que réside le changement significatif³⁸². Ce développement qui est « le plus fondamental », se déploie en lien avec l'évolution christocentrique de la doctrine barthienne de l'élection ; il conduit à interpréter à partir de Jésus-Christ, « le commandement de Dieu, dans chaque sphère de rencontre éthique entre Dieu et l'humanité - y compris la sphère de la création » puisque « Jésus-Christ n'est pas seulement le fondement noétique, mais aussi ontique de l'ordre de la création »³⁸³.

Cette évolution significative de l'approche barthienne de l'ordre de la création, et en particulier son fondement christologique, confirment que, dans la *Dogmatique*, l'éthique de la doctrine de la création n'est pas une éthique naturaliste qui établirait une loi, déterminée par avance par la nature, et accessible à la raison naturelle en dehors de toute révélation. Cette éthique ne se contente pas, comme le rappelle Jason Springs à la suite de Katherine Sonderegger, de faire référence à une certaine « connaissance de la vie » et du « monde naturel », puisqu'elle se déploie d'abord à partir de l'Écriture et qu'elle est sans cesse « réorientée christologiquement »³⁸⁴.

créateur et sur la condition créaturelle de l'Homme » et c'est dans cette "réalité" et à travers elle que nous connaissons « le territoire de Dieu le Créateur et ses implications pour l'action de la créature humaine, l'ordre de la création ou la multiplicité des ordres de la création. » KD III/4, § 52, p. 39-40= D III/4*, p. 36-37.

³⁸⁰ « However, Barth does retain occasional vestigial flashes of the vocabulary of "orders of creation": first, he refers to the relationship of man and woman as an "order of creation" in CD III/1, p. 205, and CD III/4, pp. 301 and 305; and second, he refers to the relationship of parents and children as an "order of creation" in CD III/4, p. 301 and 305. [...] Nigel Biggar views these examples as a "rare exception". » Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 29. Paul Nimmo fait ici référence au chapitre sur l'éthique trinitaire barthienne de Biggar. Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 212-227.

³⁸¹ Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 32.

³⁸² « The key change lies in Barth's methodological move to a theology grounded far more explicitly in Christology, not only in theory but also in practice. » Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 32.

³⁸³ « This methodology emerged in its fullness only after 1936, when Barth recast his doctrine of election Christocentrically. In terms of ethics, it leads to the command of God in each sphere of ethical encounter between God and humanity — including the sphere of creation — being construed in a more definitely Christocentric manner. [...] Jesus Christ is not only the noetic, but also the ontic, ground of the order of creation. » Paul NIMMO, « The orders of creation », p. 32.

³⁸⁴ « Though Barth himself takes this ordering between man and woman to be fairly obvious, he is no "ethical naturalist," as Kate Sonderegger has argued. In other words, he will not simply posit "a little knowledge of life" or the natural world "as such" as sources from which to read off human values, duties, and roles. Even after being

Katherine Sonderegger montre qu'ainsi Barth se distingue résolument de l'éthique naturaliste, alors largement répandue, et que par son approche historique de la liberté de la créature humaine en Jésus-Christ, il valorise, comme de nombreuses féministes actuelles, le fait que « nous ne sommes pas soumis à nos vies, nous les faisons »³⁸⁵. En se fondant ainsi sur l'humanité de Jésus-Christ, Barth se réfère à celui qui, selon les Evangiles, « est sa vocation » en étant « l'Homme pour les autres » et c'est ce qui lui permet, selon Katherine Sonderegger, de considérer que la création de l'humain en tant que « corps animé » est « la condition nécessaire mais non suffisante de son humanité »³⁸⁶. À partir de l'histoire révélée de l'Homme Jésus, Barth met en valeur le fait que chaque créature humaine, en relation avec son Créateur, peut et doit se réaliser librement, en tant qu'homme ou femme dans l'histoire. La liberté révélée dans l'humanité du Fils de Dieu lui permet d'affirmer que l'être humain est, selon l'Écriture, soit homme soit femme tout en refusant ensuite les descriptions typologiques de l'un et de l'autre sexe, qui comme celle d'Emil Brunner, se transforment en impératifs éthiques aliénants sans aucun lien avec la Parole de Dieu. Selon Katherine Sonderegger, cet accent mis sur le devenir historique de l'homme et de la femme, comme de Dieu dans sa révélation, conduit Barth à réfuter, « même dans sa voix traditionnelle – dans la section A et B par exemple », l'affirmation « selon laquelle les rôles genrés sont enracinés dans la nature et donnés à la créature »³⁸⁷. Katherine Sonderegger montre ainsi qu'il est possible, avec Barth, d'affirmer que « les hommes et les femmes se créent eux-mêmes, y compris dans leur rôle social »³⁸⁸. C'est dès lors à partir de cette liberté de l'un et de l'autre, en tant que créatures dans l'histoire, qu'elle interprète la question délicate de la relation ordonnée selon l'*analogia relationis* trinitaire. Si « homme et femmes sont faits pour être ensemble », s'ils « sont ordonnés, classés et

illuminated by his exegesis of Genesis 1:27–28 and Genesis 2, the “little knowledge of life” that Barth invokes remains to be re-oriented christologically. » Jason A. SPRINGS, « Following at a distance », p. 466.

³⁸⁵ « *Like many current feminists, Barth rejected ethical naturalism: he denied that the natural world contained our values and should teach us our duties (CD III/4, §§ 52.1, 54.1). There is no “book of nature” in this sense, no law code embedded in the natural order that we must follow. This is not because we are radically free [...] but because we are radically bound to history, to community, to the making of human lives and culture. We do not submit to our lives; we fashion them. In Barth’s period, such claims were thrown in opposition to a widespread Lutheran commitment to a kind of ethical naturalism: the “orders of creation”.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 267.

³⁸⁶ « *Barth casts the “two natures” doctrine in terms of action: Christ is “the man for others”, the sole person whose life is completely absorbed into his agency on others behalf. He is his vocation. [...] To be sure, Barth’s claims for human historicity do not preclude a certain stability or uniformity of Human beings. [...] Barth did recognize that human beings must have something like an abiding possibility or capacity for historical action. [...] They were created as ensouled bodies so that they could stand in relation to their Creator [...But] all such structuralism served only as a necessary, not sufficient, ground for human beings. They must still make themselves in history.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 266.

³⁸⁷ « *Even in his most traditional voice-in the A and B section for example- Barth still repudiates the claim that gender roles are rooted in nature and given to creature.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 268.

³⁸⁸ « *Men and women create themselves, including their social role.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 268.

déterminés comme tout dans la création de Dieu », c'est parce qu'ils sont créés à l'image de Dieu qui est « lui-même est déterminé à la fois dans la Trinité éternelle et dans l'acte d'élection »³⁸⁹. Or cette nature divine est « avant tout un acte divin de liberté » et par analogie, la relation ordonnée entre homme et femme doit donc elle aussi être considérée comme « une libre action réalisée avec et vers un autre être humain »³⁹⁰.

C'est ainsi que se présente l'interprétation barthienne décisive de l'ordre de création qui permet d'articuler l'éthique, en tant qu'agir libre de l'humain dans l'histoire, et la sphère de la création, à partir de l'*analogia relationis* trinitaire, accomplie en l'Homme Jésus. Cette interprétation vient confirmer l'enjeu d'un libre accomplissement de l'analogie dans l'histoire de chaque créature humaine, en tant qu'homme ou femme et homme et femme, à la suite du Christ. Cet enjeu éthique se révèle alors tout particulièrement, pour Barth, dans ce domaine précis lié au sexe et à la sexualité. Par son commandement, Dieu refuse toute absolutisation de ce qui relève de l'ordre de création en rappelant sa radicale dissemblance avec le Créateur ; mais il invite aussi à accueillir la sanctification promise de ces faits et gestes créaturels en mettant concrètement en valeur, dans la relation différenciée entre homme et femme, la ressemblance voulue par Dieu entre la créature et son Créateur. Cette dialectique de ressemblance et de dissemblance se déploie clairement au fil de l'éthique de l'homme et de la femme évoquée précédemment. Ainsi, lorsque selon l'auteur de la *Dogmatique*, le commandement de Dieu commence par « purifier et rendre lucide notre vision et notre compréhension », c'est afin de souligner la dissemblance entre le Créateur et la créature, et ici entre l'amour divin et l'éros humain. L'écoute obéissante de ce commandement implique de reconnaître le danger d'une neutralisation de cette dissemblance, soit par une humanisation de Dieu et de son agir, soit par une divinisation de l'Homme et de son agir. C'est ainsi que Barth invite à appréhender le fait que, devant Dieu son Créateur, l'humain doit être et exister comme homme ou femme et comme homme et femme dans une relation différenciée, c'est-à-dire, pour Barth, dans une relation ordonnée. En effet, si devant Dieu, l'homme et la femme restent homme ou femme, tels qu'ils sont créés en vue de leur relation différenciée, alors Dieu reste Dieu devant eux et surtout pour eux ; et la ressemblance impliquée dans l'*analogia relationis* peut se manifester comme le « oui » de la grâce divine à cette libre relation différenciée entre ces deux

³⁸⁹ « *Men and women belong together. They are ordered, ranked and determined as is everything in God's creation; indeed God himself is determined both in the eternal Trinity and in the act of election.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 268.

³⁹⁰ « *They do little to mirror the nature of God who is above all, a divine act of freedom. The image of such a God in the creature must be an activity, a free activity, done with and towards another fellow creature.* » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 268-269.

créatures humaines³⁹¹. Cette ressemblance se déploie alors dans l'éthique de Barth, lorsqu'il évoque « la dialectique vraiment inouïe » qui se joue au sein de la co-humanité de l'homme et de la femme. L'auteur de la *Dogmatique* reconnaît que dans cette relation singulière où l'un et l'autre se découvrent à la fois différents et reliés, homme et femme, se trouvent « sur le seuil d'une sorte de mystique naturelle » ; Barth ose ainsi évoquer le fait que, par analogie, cette rencontre reflète la relation différenciée entre l'Homme et Dieu, et celle entre le Père et le Fils dans l'Esprit³⁹². Cette relation singulière, où s'articulent communion et confrontation se réalise, nous l'avons vu, dans toutes les situations où hommes et femmes coexistent ; mais elle s'accomplit tout particulièrement dans l'union amoureuse entre mari et femme. Comme le souligne Katherine Sonderegger, dans la description de cette « relation de liberté amoureuse » entre époux, l'auteur de la *Dogmatique* n'hésite pas à faire l'éloge de l'amour érotique et il montre ainsi « tous les signes de ce que certaines féministes, inspirées par la psychanalyse française, ont appelé la "jouissance" : le pur plaisir de l'amour et de la vie incarnés »³⁹³. Barth invite ainsi à reconnaître que, dans le mariage, au sein duquel se vit la relation sexuelle, mais aussi dans toutes les autres relations, homme et femme sont invités par le commandement de Dieu à faire, librement, l'expérience, par grâce, de l'accomplissement de leur humanité comme co-humanité. Pour Katherine Sonderegger, les féministes contemporaines peuvent reconnaître chez Barth leur souci d'affirmer que « c'est la communauté, et non la solitude, qui fait la vraie humanité » et que « l'intimité se construit dans la liberté »³⁹⁴. En se rapportant exactement à « cette rencontre [*diese Begegnung*] » entre homme et femme où chacun découvre l'humanité comme co-humanité dans « une dualité authentique et unité authentique », le commandement de Dieu permet de confirmer, dans l'histoire, la ressemblance avec la relation en Dieu trinitaire, intrinsèque à leur condition de créature ; c'est en cela qu'elle correspond à leur destination à l'alliance avec Dieu. Telle est pour Barth, la finalité de cet accomplissement éthique de l'humanité de l'homme et de la femme, libres dans la communauté, par la sanctification de leur co-humanité selon l'*analogia relationis* révélée par la Parole de Dieu.

³⁹¹ KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 123.

³⁹² « Das Alles ist doch Hinweis darauf, dass der Mensch vielleicht nirgends so wie hier mindestens an der Schwelle einer Art von natürlicher Mystik zu stehen scheint. » KD III/4, § 54, p. 132= D III/4*, p. 123.

³⁹³ « The prime example of such yoking, Barth thought, was the love match between male and female, husband and wife. Theirs is a relation of loving freedom. They are bound to one another, but bound principally by love. Barth could write lyrically about human intimacy; little in the early austerity of the Epistle to the Romans prepares us for the striking exuberance of Barth's praise here of erotic love. But Barth shows every sign of knowing firsthand what some feminists, inspired by French psychoanalysis, have called "jouissance": the sheer delight in embodied love and life. » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 269.

³⁹⁴ « Contemporary feminists will recognize in Barth their claims that community, not solitude, makes true humanity; and that intimacy built in freedom. » Katherine SONDEREGGER, « Barth and Feminism », p. 270.

Désormais, c'est ce qui doit advenir comme un événement éthique dans l'histoire de chaque homme et de chaque femme.

4.3.2 *L'analogia relationis trinitaire, un événement éthique en devenir.*

Après avoir contemplé à partir de Dieu et de son œuvre, l'*analogia relationis* instituée lors de la création de l'homme et de la femme, comme une œuvre du Père, du Fils et enfin de l'Esprit, nous nous tournons donc maintenant du côté de l'histoire de l'être humain qui est invité à se situer vis-à-vis de cette œuvre divine. L'éthique théologique proposée par l'auteur de la *Dogmatique*, à partir de l'*analogia relationis* trinitaire, invite aussi à considérer concrètement du côté de l'Homme cet événement éthique de la rencontre historique avec Dieu trinitaire en Jésus-Christ. Il s'agit dès lors de préciser comment se réalise dans l'espace et le temps humains cette promesse du Dieu de l'alliance de sanctifier la relation créaturelle entre homme et femme ; mais il s'agit aussi de souligner l'enjeu éthique de leur réconciliation avec Dieu, et entre eux en Jésus-Christ afin qu'ils se reconnaissent dans l'Esprit comme des enfants de Dieu. Cette analogie trinitaire révélée par l'Écriture semble se présenter ainsi comme une pédagogie divine³⁹⁵. Si à travers la Parole de Dieu comprise comme son commandement, homme et femme sont invités à rencontrer Dieu en Jésus-Christ, c'est en tant que créatures humaines, mais aussi en tant que pécheurs ayant besoin d'un Rédempteur. C'est dans le cadre de l'ensemble de l'histoire d'alliance avec Dieu trinitaire que la co-humanité de l'homme et de la femme apparaît, avec celle entre parents et enfants, comme un ordre de la création et c'est à partir de cette alliance qu'elle se présente, pour tout homme et toute femme, comme la forme première et exemplaire de toute co-humanité.

³⁹⁵ Ce cheminement éthique à partir de la révélation de Dieu trinitaire dans l'histoire rejoint, à nos yeux, l'idée de « pédagogie divine » mise en valeur par *Amoris Laetitia*. Dans une partie consacrée aux fidèles qui vivent en concubinage, qui ont contracté un mariage civil ou qui sont divorcés et remariés, *Amoris laetitia* met en avant cette « pédagogie divine ». C'est cette pédagogie de Dieu trinitaire, révélée dans l'histoire de l'Alliance et en particulier en Jésus-Christ, qui conduit l'Église à se tourner « avec amour vers ceux qui participent à sa vie de façon imparfaite », à invoquer « avec eux la grâce de la conversion », à « les encourager à accomplir le bien, à prendre soin l'un de l'autre avec amour et à se mettre au service de la communauté dans laquelle ils vivent et travaillent ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 78. Catherine Fino montre la présence de cette « pédagogie divine » dès la *Relatio Synodi* qui conclut la première session du Synode sur la famille (n°12-14). « Selon le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) et à la suite du concile Vatican II, il s'agit de comprendre "le dessein divin de la révélation" en le déployant dans l'histoire, selon une "pédagogie divine" particulière : Dieu se communique graduellement à l'homme, Il le prépare par étapes à accueillir la révélation surnaturelle qu'Il fait de lui-même et qui va culminer dans la Personne et la mission du Verbe incarné, Jésus-Christ. [...] Le terme de "pédagogie divine" renvoie alors à "l'action de l'Esprit saint en chaque chrétien" ». Catherine FINO, « La "pédagogie divine" selon Henri Bissonnier. Des clés pédagogiques et théologiques au profit de l'évangélisation de toutes les familles », dans *Lumen vitae*, 2015/2 Volume LXX, p. 157-158.

4.3.2.1 *En Jésus-Christ, homme et femme simul justus simul peccator devant Dieu.*

Cette dernière étape s'attache donc avec Barth, à « considérer le chemin parcouru », dans tout ce domaine, de l'homme et la femme en général et du mariage en particulier, en se demandant à quoi ressemble cet « être humain qui vit dans la liberté de l'Évangile, qui lui est révélée et donnée, dans ce domaine également, par la grâce manifestée par Dieu en Jésus-Christ ? »³⁹⁶. Sous la forme d'une synthèse qui conclut l'éthique de l'homme et de la femme libres dans la communauté, Barth répond à cette question en trois étapes qui correspondent aux trois œuvres de Dieu dans l'histoire de l'alliance. Dans cette perspective, l'éthique humaine se présente comme l'événement d'une rencontre de l'Homme avec le Père créateur mais aussi avec le Fils réconciliateur dans l'Esprit rédempteur, et elle se conçoit comme la recherche d'une réponse humaine concrète qui corresponde à l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme. Tel est le chemin éthique qu'homme et femme sont invités à parcourir à la rencontre de Dieu trinitaire à travers son commandement. C'est à partir de cette rencontre singulière ici et maintenant que doivent se poser, pour Barth, les questions éthiques afin que, dans le Dieu unique, elles forment « une unité, un tout indivisible » en vue de l'unique l'alliance ; et c'est parce qu'elles sont ainsi posées par le Dieu vivant qu'elles concernent « chaque être humain sans exception », en tant qu'être vivant dans une histoire et qu'elles lui sont adressées dans sa « réalité d'être humain, également indivisible, en tant qu'être sexué »³⁹⁷. Les trois étapes de ce chemin d'alliance se révèlent tout particulièrement, selon Barth, à travers le récit johannique de la rencontre entre Jésus et la femme adultère³⁹⁸.

Dans un premier temps, l'être humain qui observe le commandement de Dieu, dans ce domaine du sexe et de la sexualité, doit l'accueillir et le laisser « s'appliquer en tant que tel [*als Gebot gelten lässt*] » comme ordre de la création indépendamment de sa volonté humaine³⁹⁹. Il le reçoit ainsi « tel qu'il se lit, dans son intégralité, en tout point où il le concerne et concerne tous les

³⁹⁶ « *Wie sieht der Mensch aus, der das tut, der gegenüber dem, was hier gefordert ist, als Gerechter bestehen kann? Besser gefragt: der in der Freiheit lebt, die dem Menschen auch in diesem Bereich vom Evangelium her durch Gottes in Jesus Christus erschienene Gnade offenbart und gegeben ist?* » KD III/4, § 54, p. 257= D III/4*, p. 237.

³⁹⁷ « *Wer in der Ehe lebt, den gehen alle diese Fragen, wer nicht in der Ehe lebt, den geht jedenfalls die ganze erste Reihe dieser Fragen und diese nur um so gewaltiger an. Und nun erinnern wir uns, dass alle diese Fragen eine strenge Einheit, ein unteilbares Ganzes bilden. Es ist ja das eine Gebot des einen lebendigen Gottes, das sich in diesen Fragen in die eine Wirklichkeit des ebenfalls einen unteilbaren Menschen als Geschlechtswesen hinein entfaltet.* » KD III/4, § 54, p. 258= D III/4*, p. 238.

³⁹⁸ Dans une annexe, Barth fonde son approche théologique sur ce récit au chapitre huit de l'évangile de Jean (Jn 8, 3-11) qui décrit, sur cette question du sexe et de la sexualité, l'événement éthique de la rencontre entre Jésus et la femme adultère, mais aussi de la rencontre entre Jésus et les autres hommes. KD III/4, § 54, p. 263-265= DIII/4*, p. 242-244.

³⁹⁹ KD III/4, § 54, p. 259= D III/4*, p. 239.

autres, dans toute la sévérité avec laquelle il le fait, et dans son unité indivisible, [...] sans tenir compte de sa propre volonté, de sa propre capacité ou de son propre intérêt, ou de celui des autres »⁴⁰⁰. Dans le domaine précis du mariage et des autres relations entre hommes et femmes au sein de la société, les auditeurs obéissants de la Parole de Dieu choisissent ainsi de se situer en tant que créatures devant le Créateur. Ils acceptent de ne pas être leur propre maître, leur propre législateur ; ils renoncent à affaiblir le commandement de Dieu, à le réinterpréter ou à « s'y dérober comme s'il ressemblait à une sorte de filet entre les mailles duquel on pourrait se glisser, comme s'il était une "loi" et non le commandement du Dieu vivant »⁴⁰¹. L'être humain observe ainsi le commandement de Dieu créateur lorsqu'il va jusqu'à s'en réjouir en reconnaissant en lui non pas la voix d'un étranger mais celle « du Bon Berger »⁴⁰². Cette voix « le console, le garde, le porte, lui et tous les Hommes, tout au long de son cheminement de créature si glorieux, si merveilleux, certes mais aussi si dangereux et si tentant qu'il doit y être pris et guidé comme dans un labyrinthe »⁴⁰³. Celui ou celle qui observe le commandement de Dieu créateur « y prend plaisir » en se réjouissant qu'il soit « donné à tous les Hommes avec le même contenu, avec la même netteté, avec la même plénitude »⁴⁰⁴. Ainsi, homme et femme reconnaissent à travers ce commandement l'ordre de la création ; ils contemplent en lui l'œuvre de Dieu créateur et reconnaissent qu'il est bon pour l'Homme.

Cependant, pour Barth, cette première étape conduit alors incontestablement tout être humain, homme et femme, à se reconnaître devant ce Dieu bon, comme « un transgresseur », « un adultère, au sens biblique du mot »⁴⁰⁵. En effet, « en face du caractère absolu, unique et totalitaire de l'exigence du commandement de Dieu, "l'adultère" est révélé d'une manière

⁴⁰⁰ « Die erste und umfassende Antwort wird sicher lauten müssen : Der hält das Gebot, der es ohne Rücksicht auf sein eigenes Wollen, Können und Dransein oder auch auf das anderer Menschen, so wie es lautet und also in seinem ganzen Umfang, in jedem Punkt, in dem es ihn und alle Anderen angeht, in der ganzen Strenge, in der es das tut, und in seiner unteilbaren Einheit als Gebot gelten lässt und anerkennt. » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 239.

⁴⁰¹ « Der nicht nach Lücken sucht, nicht nach Zwischenräumen zwischen seinen Maschen (es ist gar kein Netz, es hat also gar keine Maschen und also auch keine Zwischenräume, es ist eben kein « Gesetz », sondern das Gebot des lebendigen Gottes!), durch die er oder sonst jemand, ohne von ihm betroffen zu sein, entweichen. » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 239.

⁴⁰² « Er in ihm nicht die Stimme eines Fremden, sondern die des guten Hirten zu hören bekommt. » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 239.

⁴⁰³ « Er sich selbst und alle Menschen durch das Gebot gerade in diesem so herrlichen, so wunderbaren, aber auch so gefährlichen und versuchlichen, so labyrinthischen Bereich seiner Geschöpflichkeit getröstet, gehalten und getragen und so in Anspruch genommen, geführt und geleitet findet. » KD III/4, § 54, p. 259-260= D III/4*, p. 239.

⁴⁰⁴ « Aber man muss es sicher stärker sagen: Der hält das Gebot, der seine Lust daran hat, der sich darüber freut, dass es mit eben dem Inhalt, in eben der Schärfe, in eben der Ganzheit, die ihm eigen sind, allen Menschen und so auch ihm gegeben ist. » KD III/4, § 54, p. 259= D III/4*, p. 239.

⁴⁰⁵ « Der hält das Gebot, der sich von ihm sagen lässt, dass jedenfalls er ihm gegenüber im Fehler, dass er sein Übertreter, im strengen biblischen Sinn des Begriffs ein "Ehebrecher" ist. » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 239-240.

indéniable »⁴⁰⁶. Cette accusation, comme le révèle le récit de la femme adultère, concerne d'une manière ou d'une autre tout homme et toute femme en tant que créés par Dieu, mais elle n'est valable, selon l'auteur de la *Dogmatique*, que dans le contexte de l'histoire de l'alliance. Même si elle concerne la réalité de la créature et en particulier ses faits et gestes créaturels dans l'histoire, c'est toujours « à partir de Jésus-Christ que le commandement revêt ce caractère radical et universel » puisque c'est uniquement « à lui que le faire de tous les êtres humains est mesuré »⁴⁰⁷. C'est en décrivant Jésus s'abaissant pour écrire avec son doigt sur le sol, comme Dieu lui-même au Sinaï, que le récit révèle, selon Barth, qu'en tant que Fils et Parole de Dieu, Jésus est « lui-même l'auteur et par conséquent aussi le commentateur compétent du commandement qui accuse et condamne à mort la femme adultère »⁴⁰⁸. Parce que le Christ est maître et juge, « on peut et on doit dire » que l'interdit d'adultère « met tout le monde en accusation » sur tel ou tel point particulier et que personne ne peut s'excuser ou se justifier lui-même au sujet de ce commandement de Dieu créateur⁴⁰⁹. Interprété de manière abstraite, c'est-à-dire, pour Barth, en dehors de la révélation objective en Jésus-Christ, le commandement en question se résumerait à une interdiction des relations sexuelles avec la femme d'autrui. Or dans l'évangile de Matthieu, la question éthique suscitée par ce commandement est élargie et intériorisée en décrivant l'adultère comme le simple fait de regarder la femme d'autrui avec convoitise⁴¹⁰. Ainsi, pour l'auteur de la *Dogmatique*, l'interdit d'"adultère", interprété dans le contexte de l'histoire de l'alliance jusque dans sa révélation en Jésus-Christ, concerne désormais « toutes les pensées et les paroles, les actes et les comportements de l'homme et de la femme qui sont contraires au mariage et le détruisent » ; il s'applique aussi, plus généralement, en dehors de l'union conjugale, à « toutes les formes de

⁴⁰⁶ « *Angesichts der Unbedingtheit, Einheit und Ganzheit seiner Forderung klar und unwidersprechbar ein Übertreter, ein "Ehebrecher".* » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 240.

⁴⁰⁷ « *Und es ist klar, dass auch diese Anklage nur wahr ist und als wahr verstanden werden kann, weil und wo Jesus Christus der Gebieter und Richter und als solcher erkannt ist. Von ihm her hat das Gebot die Radikalität, aber auch die Universalität, in der es faktisch einen Jeden und eine Jede als Übertreter erweist. [...] An ihm ist aller Menschen Tun gemessen.* » KD III/4, § 54, p. 260= D III/4*, p. 240.

⁴⁰⁸ « *Nun heißt es nämlich von ihm: Er "bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde"(v 6). Die naheliegendste Erklärung dieses auffallenden Tuns dürfte doch sein: Er deutet das an, was Gott (Exod 34,1; Deut 4, 13.) auf dem Sinai getan hat: Er schreibt (sein Finger und die Erde müssen zum Vollzug der Gebärde genügen) das Gesetz, das heißt aber, er gibt sich selbst als den Urheber und damit auch als den kompetenten Ausleger des die Ehebrecherin anklagenden und zum Tod verurteilenden Gebotes zu erkennen.* » KD III/4, § 54, p. 263= D III/4*, p. 242.

⁴⁰⁹ KD III/4, § 54, p. 261= D III/4, p. 241.

⁴¹⁰ « *"Du sollst nicht ehebrechen!"* » (Ex. 20, 14, Deut. 5, 18) könnte sich – abstrakt, das heißt außerhalb seines Zusammenhanges mit dem Bunde verstanden – nur auf den durch das Faktum geschlechtlichen Verkehrs vollzogenen Einbruch eines Mannes in die Ehe eines anderen Mannes und auf das damit verbundene Vergehen von dessen Ehefrau beziehen. [...] Matth. 5, 28 wird nun jener alttestamentliche Text bekanntlich radikalisiert, das heißt zunächst «verinnerlicht» ausgelegt: *"Ich aber sage euch: Jeder, der eine Ehefrau ansieht, um sie zu begehren, hat ihr gegenüber in seinem Herzen schon Ehebruch begangen".* » KD III/4, § 54, p. 260-261= D III/4*, p. 240.

corruption, de mensonge, d'altération, de perversité, de laisser-aller et de méchanceté dans la vie et dans les relations entre les sexes en général »⁴¹¹. Cette lecture de l'Écriture – « au sens propre aussi et pas uniquement au sens figuré » – permet de reconnaître que si Jésus parle des Hommes de l'Ancien Testament comme d'« une génération adultère » et que devant la femme adultère, « ils se retirèrent un à un, en commençant par les plus vieux », c'est parce que « l'amour du monde est inimitié contre Dieu »⁴¹². Il s'agit ainsi, pour Barth de souligner la dissimilitude entre l'agir de l'Homme et l'agir de Dieu en se demandant humblement s'il n'a jamais existé « un mariage irréprochable, sans faille, un mariage "parfait" » et si, parmi les célibataires, il y a un seul homme et une seule femme, qui « puissent se tenir pour purs, intègres, sans défaillances, innocents ? »⁴¹³. Loin d'être parfait, saint et irréprochable, l'être humain qui rencontre Jésus comme l'Homme véritable, ne peut que se reconnaître pécheur ; mais en acceptant cette accusation, il accueille le fait qu'en Jésus-Christ, Dieu a déjà payé le prix de son péché, y compris dans ce domaine de la relation entre homme et femme⁴¹⁴. Si, dans le récit de Jean, la femme pécheresse est acquittée, c'est parce que c'est Jésus « lui-même, l'innocent, le législateur et le juge, qui est condamné » ; et il ne reste plus à cette femme que « la possibilité de reconnaître qu'elle est absoute » par celui qui a pris sa place⁴¹⁵. L'être humain qui, dans ce domaine précis lié au sexe et à la sexualité, accueille en Jésus-Christ la Parole de Dieu comme son commandement est donc celui qui accepte, à travers l'accusation qu'il implique, de « percevoir la miséricorde et par là même la sévérité de Celui qui, ici comme ailleurs, a tant aimé les transgresseurs qu'il a donné pour eux son Fils unique »⁴¹⁶.

⁴¹¹ « "Ehebruch" im Sinne Jesu – im Licht des Bundes der erschienenen Gnade Gottes, als der Quelle und Offenbarung seines Gebotes – ist [...] doch wohl alles ehewidrige, ehezerstörende Denken und Reden, Tun und Verhalten von Mann und Frau – und darüber hinaus: alle Verkehrung, Entleerung, Verfälschung und Verderbnis, alle Unvernunft, Trägheit und Bosheit im Leben und im Verhältnis der Geschlechter überhaupt: innerhalb und außerhalb der Ehe und dort wie hier "in bösen Gedanken, Worten und Werken". » KD III/4, § 54, p. 261= D III/4*, p. 240-241.

⁴¹² « Darum die Selbstverständlichkeit, mit der Jesus die Menschheit des alten Äons (Mr. 8, 38, Mt 12 39, Mt 16 4) ein «ehebrecherisches Geschlecht» nennt, was doch wohl nicht nur im übertragenen Sinn mancher alttestamentlichen Stellen, sondern auch wörtlich zu verstehen ist. Darum, ebenfalls generalisierend (nach dem Zusammenhang wahrscheinlich ebenfalls mindestens auch wörtlich zu verstehen): "Ihre Ehebrecherinnen, wisst ihr nicht; dass die Freundschaft mit der Welt Feindschaft gegen Gott ist?" Darum Joh. 8, 7: "Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!" und v 9: " Sie aber gingen, als sie es hörten, Einer nach dem Anderen hinaus, die Ältesten voran." » KD III/4, § 54, p. 261= D III/4*, p. 241.

⁴¹³ KD III/4, § 54, p. 261= D III/4, p. 241.

⁴¹⁴ « "Moi non plus je ne te condamne pas !" (v.11). Remarquons le bien, c'est ainsi qu'il [Jésus] laisse vraiment la justice suivre son cours. C'est précisément de cette façon que lui, en tant qu'auteur et interprète de la loi, prend une position concrète sur le péché dont elle est sans doute coupable. Son verdict est donc : acquittement de la femme adultère ! [...] Selon la loi, il est certain que cette femme a péché, qu'elle est coupable et qu'elle mérite d'être punie. Mais aux termes de ce verdict, elle dit que la peine de mort méritée a déjà été prononcée à son encontre, qu'elle a déjà été exécutée, qu'elle a rencontré quelqu'un d'autre à sa place, et qu'elle est donc terminée. » KD III/4, § 54, p. 264= D III/4*, p. 243

⁴¹⁵ KD III/4, § 54, p. 264= D III/4*, p. 243.

⁴¹⁶ « Die Anklage hören, die Jeder hören muss, der Gottes Gebot hört, heißt, von der Barmherzigkeit und damit von der Strenge dessen hören, der die Übertreter – auch die Übertreter in diesem Bereich so geliebt hat. » KD III/4, § 54, p. 262-263= D III/4*, p. 242.

C'est dès lors à partir de cette rencontre de Dieu, juge et miséricordieux en Jésus-Christ, que peut se déployer la dernière étape selon laquelle la créature humaine « accepte de se laisser relever et diriger par le miraculeux jugement de la grâce »⁴¹⁷. En permettant à l'être humain de reconnaître la bonté de sa création et le jugement de Dieu en Jésus-Christ, le commandement de Dieu lui révèle que « sa transgression est, en définitive, quelque chose qui lui est étranger [*Fremde*] »⁴¹⁸. Par son œuvre de sanctification et de libération au sein même de ce domaine de l'ordre de la création, le commandement de Dieu a le « pouvoir de le rendre indépendant et responsable » vis-à-vis de cette transgression, « de le dresser et de le mobiliser contre elle »⁴¹⁹. En tant que « jugement de la grâce de Dieu », l'accusation en question ne conduit donc pas l'Homme « à rester tranquillement un transgresseur »⁴²⁰. Elle a aussi, comme œuvre de l'Esprit, un pouvoir libérateur en opérant « une séparation entre l'Homme lui-même » qui demeure une « bonne créature de Dieu » et « l'Homme tombé sous le coup du jugement en tant que transgresseur » et qui, par là-même, est « devenu étranger à Dieu et à lui-même »⁴²¹. Dieu est ainsi capable d'opérer cette séparation et ce salut ; il se place lui-même entre ces deux Hommes qui sont en chacun ; il prend « parti pour l'un et contre l'autre » en « appelant à lui celui qui est sa bonne créature » et « en se dressant contre le transgresseur »⁴²². Seule cette séparation par grâce peut libérer l'Homme en lui permettant de « vouloir sincèrement » et « de faire résolument, comme transgresseur, ce que lui indique le commandement de Dieu »⁴²³. Telle est « la grande libération » qui est réalisée par la rencontre de Dieu trinitaire à travers la confrontation à son commandement et qui offre alors à tout homme et à toute femme la possibilité, par grâce, d'une « amélioration relative » dans ce domaine précis⁴²⁴. Voilà, selon Barth, ce que la Parole de Dieu exige de

⁴¹⁷ « Aber wieder müssen wir von da aus unmittelbar fortfahren: Der hält Gottes Gebot, der ist ein vor Gott Freier und Gerechter, der sich eben durch das wunderbare Gericht seiner Gnade aufrichten und ausrichten lässt. » KD III/4, § 54, p. 264= D III/4*, p. 244.

⁴¹⁸ KD III/4, § 54, p. 265= D III/4*, p. 244.

⁴¹⁹ « Aber eben indem Jesus Christus der Gebieter ist, hat das Gebot auch die Bedeutung und Kraft, dem Menschen seine Übertretung als ein ihm eigentlich Fremdes sichtbar, ihn ihr gegenüber selbständig und verantwortlich zu machen, ihn gegen sie mobil zu machen und faktisch in Bewegung zu setzen. » KD III/4, § 54, p. 265= D III/4*, p. 244.

⁴²⁰ « Gerade das Gericht der Gnade Gottes wird also dem Menschen nie erlauben, sich damit abzufinden, sich dabei zu beruhigen, dass er ein Übertreter ist. » KD III/4, § 54, p. 265= D III/4*, p. 244.

⁴²¹ « Dieses Gericht vollzieht vielmehr eine Scheidung zwischen dem Menschen selbst, der auch als der Übertreter, als der er sich erkennen muss und der er tatsächlich ist, Gottes gutes Geschöpf, sein Eigentum, sein Erwählter und Geliebter ist, zu dem Gott mit seinem Gebot nicht Nein, sondern Ja sagt – und dem seinem Gericht verfallenen Menschen im Stand seiner Übertretung, dem Gott, aber auch sich selbst fremd gewordenen Menschen. » KD III/4, § 54, p. 265= D III/4*, p. 244.

⁴²² « Gott ergreift, indem er sich selbst ins Mittel legt, Partei für jenen gegen diesen, er appelliert aber auch von jenem Menschen gegen diesen, er ruft jenen, sein gutes Geschöpf, an und gegen diesen den Übertreter auf. » KD III/4, § 54, p. 265-266= D III/4*, p. 245.

⁴²³ KD III/4, § 54, p. 265= D III/4*, p. 244.

⁴²⁴ KD III/4, § 54, p. 267= D III/4*, p. 246.

l'homme et de la femme dans le vaste domaine de leurs relations : que par la bonté de Dieu « ils se laissent guider vers la repentance », qu'ils « acceptent d'être mis en état de résistance et d'alerte vis-à-vis de leur propre transgression »⁴²⁵. Dans ce vaste domaine éthique concernant le sexe et la sexualité, le commandement de Dieu ne nous demande en aucun cas « de réaliser la "pureté absolue", de nous élever à une masculinité ou à une féminité idéales, de rechercher un amour céleste, d'édifier un mariage parfait, en bref de ne pas être un transgresseur »⁴²⁶. Il ne se présente jamais sous la forme de généralités qui exigeraient de réaliser de grandes idées puisqu'il ne se conçoit, pour Barth, que sous cet angle historique, comme l'événement éthique d'une rencontre avec Dieu trinitaire qui est à la fois Créateur, Réconciliateur et Rédempteur. Cette rencontre offre en revanche, à travers le commandement de Dieu, la possibilité à tel homme et à telle femme de prendre des décisions, de choisir des attitudes et de poser des actions concrètes afin de combattre le désordre sur tel ou tel point précis et ainsi de se conformer au Christ dans l'Esprit saint. Celui ou celle qui reçoit ainsi le commandement de Dieu est invité à reconnaître, et à utiliser à bon escient, les « possibilités très précises [qui] se présentent à lui, des possibilités modestes et particulières, sans doute, mais qu'il ne doit pas négliger »⁴²⁷. Ainsi, à la lumière du commandement de Dieu trinitaire, il est légitime, dans le mariage mais aussi en dehors, de proposer une éthique théologique où un homme peut être véritablement homme et une femme véritablement femme tout en se reconnaissant comme tels et en se comportant en conséquence l'un envers l'autre dans le respect de l'ordre qui se révèle et s'impose à chacun⁴²⁸. C'est à tout cela que renvoie Barth, lorsqu'il conclut toute sa réflexion sur l'homme et la femme, libres dans la communauté, en affirmant que « l'homme est un *peccator iustus*, et [que] la femme est une *peccatrix iusta* puisque selon le verset vingt du chapitre quatre de l'épître aux Romains, Jésus-Christ a été livré pour leurs deux transgressions et est ressuscité pour la justification des deux » ; « c'est le mieux que l'on puisse dire de l'homme et de la femme au regard de cette époque, où l'éthique et l'éthique sexuelle sont une

⁴²⁵ « Und darin besteht nun gerade im Bereich der Beziehungen von Mann und Frau, wo Alle Übertreter sind, das Halten des Gebotes: dass der Mensch sich durch Gottes Güte zur Buße leiten, seiner Übertretung gegenüber in Abstand und Alarmzustand versetzen lasse. » KD III/4, § 54, p. 266= D III/4*, p. 245.

⁴²⁶ « "Absolute Reinheit", eine ideale Männlichkeit oder Weiblichkeit, eine himmlische Liebe, eine vollkommene Ehe – kurzum: dass er kein Übertreter mehr sei. » KD III/4, § 54, p. 267= D III/4*, p. 245.

⁴²⁷ « Wer Gottes Gebot vernimmt, der kann einfach nicht leugnen, dass es ihm [...] auch ganz bestimmte Möglichkeiten sichtbar macht, die er sehr wohl realisieren kann: kleine, einzelne, aber nicht auszuschlagende. » KD III/4, § 54, p. 267= D III/4*, p. 246.

⁴²⁸ « Heiraten oder nicht Heiraten, da und dort eine schöne Selbstverständlichkeit, in der ein Mann nun eben wirklich Mann, eine Frau nun eben wirklich Frau sein darf, aber auch eine schöne Selbstverständlichkeit, in der sich beide als solche gegenseitig anerkennen, sich entsprechend zueinander verhalten dürfen und auch eine schöne Selbstverständlichkeit, in der die Ordnung der Geschlechter dabei zum Vorschein und zur Geltung kommen darf. » KD III/4, § 54, p. 268= D III/4*, p. 247.

nécessité »⁴²⁹. C'est donc ainsi que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, la relation différenciée entre homme et femme doit être reconnue, à partir de l'*analogia relationis* trinitaire, comme le secteur premier et exemplaire de toute co-humanité⁴³⁰. Dans cette première relation singulière entre deux créatures humaines se manifeste concrètement dans l'histoire, le fait que l'être humain est par nature allié afin de devenir allié de Dieu. Comme le souligne Nigel Biggar, Barth atteste ainsi que « la nature de l'être et de l'existence humaine est fondamentalement théologique » et que « la toute première chose à dire sur les humains est qu'ils sont en relation avec Dieu »⁴³¹. Dans l'histoire de l'alliance, cette relation unique se présente à travers « trois dimensions : celle de créature à Créateur, celle de pécheur à Réconciliateur et celle d'héritier de la vie éternelle à Rédempteur » ; humainement, nous ne pouvons les considérer que chacune à leur tour, mais l'éthique se doit, elle, de reconnaître qu'elles « ne sont pas séparées sur le plan ontologique » et qu'elles « interagissent et se qualifient mutuellement »⁴³². Tel est, pour Barth, entre homme et femme comme entre chacun d'eux et Dieu, l'actualisme dynamique de l'événement éthique, suscité par la révélation de l'*analogia relationis* trinitaire.

4.3.2.2 *De la sanctification de la co-humanité homme-femme, à la co-humanité avec tout Homme.*

Cette contemplation des trois dimensions de la rencontre historique de l'être humain avec Dieu trinitaire nous conduit à revenir enfin, d'un point de vue éthique, sur l'articulation théologique, décisive à nos yeux, entre la relation singulière entre homme et femme, qui relève de l'ordre de la création, et la relation de tout être humain avec son semblable, qui relève de l'ordre de la réconciliation et de la rédemption. En insistant sur l'unité divine de la rencontre de l'Homme avec le Père et le Fils dans l'Esprit, et en rappelant qu'humainement elles ne peuvent être appréhendées que distinctement, Nigel Biggar met en évidence la question de l'articulation entre ces différents ordres dans le cadre de l'éthique⁴³³. Il montre que, d'un point de vue épistémologique,

⁴²⁹ « Wir denken an das Alles, an das Ganze seines Tuns, wenn wir den Mann schließlich definieren: er ist der peccator iustus, und die Frau: sie ist die peccatrix iusta, beide, weil nach Röm. 4, 25 Jesus Christus um ihrer beider Übertretungen willen dahingegeben und um ihrer beider Rechtfertigung willen auferweckt worden ist. Das ist das Beste, was man im Blick auf diesen Äon, in welchem Ethik und Sexualethik eine Notwendigkeit ist, vom Mann und von der Frau sagen kann. » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4, p. 247-248.

⁴³⁰ KD III/4, § 54, p. 269= D III/4, p. 247-248.

⁴³¹ « The nature of human being and existence is fundamentally theological: the very first thing to be said about humans is that they stand in relation to God. » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 216.

⁴³² « They stand in three distinct relations, because their relationship to God is complex and has three dimensions: that of creature to Creator; that of sinner to Reconciler; and that of heir of eternal life to Redeemer. These dimensions are not ontologically discrete; they interact and qualify each other. But we must consider them each turn. » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 216.

⁴³³ Dans sa lecture de l'éthique barthienne, Biggar reste centré sur le Christ et aborde peu l'œuvre de l'Esprit en tant que telle comme nous l'avons présentée dans la première partie de ce chapitre.

« le commandement de Dieu le réconciliateur vient en premier » ; puisque c'est à travers la Parole de Dieu, et donc en Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu incarné, que l'être humain peut connaître en vérité la nature de son être et de son existence⁴³⁴. Mais, d'un point de vue logique, « le commandement du Dieu créateur a la priorité, puisque la réconciliation des pécheurs avec Dieu (et leur rédemption finale) présuppose que ces pécheurs réconciliés (en attente de la rédemption finale) sont déjà des créatures »⁴³⁵. Logiquement donc, la première chose à dire au sujet de l'être humain est qu'il est créature et c'est dans ce sens que, dans le cadre de sa doctrine de la création, Barth présente l'éthique de la relation de l'homme et de la femme, puis celle entre parents et enfants. Cependant, son approche éthique, centrée sur l'anthropologie révélée en Jésus-Christ, le conduit aussi à évoquer déjà, à partir de ces deux cercles relationnels, les autres relations avec les proches et les lointains. Ce choix chronologique lui permet de distinguer ces différents domaines de relations entre créatures humaines en insistant sur le fait que seules les relations entre homme et femme et entre parents et enfants relèvent de l'œuvre de création et donc du commandement de Dieu créateur. Dans le contexte historique qui est le sien, Barth dénonce ainsi le danger d'absolutiser l'appartenance à une race, un peuple, une nation en l'érigeant comme un ordre de la création. Toutefois, dans le contexte contemporain de cette recherche, cette mise en garde nous invite à approfondir ce risque d'absolutiser ce qui relève de l'ordre de la création afin d'appréhender de façon ajustée la relation différenciée entre homme et femme dans le cadre de l'histoire de l'alliance entre Dieu et l'Homme. Comme le souligne Nigel Biggar, une telle approche historique de l'éthique, à la lumière de la révélation trinitaire, implique d'interpréter le commandement de Dieu créateur en lien avec celui du Fils réconciliateur et celui de l'Esprit rédempteur dans l'unité du commandement de Dieu⁴³⁶. C'est dans cette perspective que le commandement de Dieu créateur n'apparaît plus comme l'exigence de se conformer de façon légaliste aux ordres naturels. Il devient « le commandement libérateur de Dieu réconciliateur, adressé aux créatures pécheresses et opprimées, de vivre librement et volontiers dans les structures de leur nature » ; et il se manifeste aussi comme le commandement de Dieu rédempteur, puisque «

⁴³⁴ « *Epistemologically, the command of God the Reconciler come first. For according to Barth, it is only (or primarily) through the Word of God that we can truly know the nature of human being and existence; and by "the Word of God" he means primarily Jesus-Christ, the incarnate son of God.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 216.

⁴³⁵ « *Logically, however, the command of God Creator takes precedence, since the reconciliation of sinners to God (and their final redemption) presupposes that those reconciled sinners (awaiting final redemption) are already creatures.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 216.

⁴³⁶ « *The command of God the Creator to his human creatures is only one dimension of a complex and fully integrated command that it is already informed by the other, logically subsequent, dimensions.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 218.

dans l'acte de réconciliation de Dieu en Jésus-Christ, l'avènement du Royaume de Dieu a commencé » mais sans être encore achevé et qu'ainsi « la rédemption (ou sanctification) en tant qu'état complet, se situe donc dans le futur »⁴³⁷. Cette approche barthienne du commandement de Dieu à partir de la révélation trinitaire dans l'histoire ne doit pas être érigée en système et c'est dans ce sens que l'auteur de la *Dogmatique* la construit comme une *analogia relationis*. Mais elle est précieuse pour aborder, à partir de la co-humanité de l'homme et de la femme, l'enjeu éthique plus vaste de toute co-humanité à la suite du Christ. Elle permet d'articuler la relation entre homme et femme comme premier secteur de co-humanité avec les autres cercles relationnels présentés par Barth, en reconnaissant ce qui les distingue sans pour autant, comme le souligne Garry Deddo, les déconnecter les uns des autres⁴³⁸.

Après avoir longuement abordé l'éthique de la relation différenciée entre homme et femme dans le cadre de l'éthique de la liberté dans la communauté, Barth se tourne vers « la succession des générations [*Generationenfolge*] » comme « second secteur de co-humanité »⁴³⁹. Il rappelle ainsi, en écho aux généalogies qui jalonnent l'Écriture dès les premiers chapitres de la Genèse, que « l'être humain, en tant que créature liée à ses semblables, est également caractérisé par le fait qu'il a été engendré et qu'il est né : il est donc toujours l'enfant d'un père et d'une mère ; et de son côté, il peut lui-même engendrer ou mettre au monde des enfants, c'est-à-dire devenir père ou mère »⁴⁴⁰. Il est alors significatif de remarquer que Barth distingue ces deux situations. Il souligne que, de même que l'être humain est par création, soit homme soit femme, il est aussi de fait toujours l'enfant, et donc le fils ou la fille, d'un père et d'une mère. En revanche, selon l'Écriture et en particulier dans la nouvelle alliance, le fait de devenir père ou mère n'est pas une nécessité qui relèverait de l'ordre de la création mais, comme le mariage, c'est une possibilité, une vocation, pour l'homme et la femme libres à la suite du Christ. D'un point de vue éthique, cette distinction

⁴³⁷ « *The command of the Creator is not the legalistic command to conform to natural orders; it is rather the liberating command of God the Reconciler, addressed to sinful and oppressed creatures, to live freely and gladly within the structures of their nature [...]. It is notable that one cannot expound the content of the command of God the Reconciler without already referring to the command of God the Redeemer [...]. In God's act of reconciliation in Jesus-Christ, the advent of God's Kingdom has begun; but it is not yet complete. Redemption (or sanctification) as a complete state, then lies in the future.* » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 218

⁴³⁸ « *Much attention and much controversy has been given to the preceding section on "man and Woman". However, the following two sections on the parent and child and the near and distant neighbors form a whole piece. Interpretation of the man and woman section has suffered through its being disconnected from the following sections. Each part should be interpreted in the light of the other two sections.* » Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 1, preface, p. XV.

⁴³⁹ « *Er existiert in dieser Generationenfolge. [...] Das ist der zweite Bereich der Mitmenschlichkeit, im Blick auf den wir jetzt nach der Bedeutung des Gebotes Gottes zu fragen haben.* » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

⁴⁴⁰ « *Zur Geschöpflichkeit des Menschen in seinem Verhältnis zu anderen Menschen gehört auch dies, dass er erzeugt und geboren und also Kind eines Vaters und einer Mutter ist und dass er seinerseits erzeugen oder gebären und also der Vater oder die Mutter von Kindern sein kann.* » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

est importante puisqu'elle confirme l'articulation barthienne entre ordre de création et histoire humaine, mise en valeur par Katherine Sonderegger dans le cadre d'une approche féministe de la théologie barthienne. Être « enfant de », c'est-à-dire être « fils ou fille de », est, selon la Parole de Dieu, ce qui caractérise dès l'origine et donc structurellement toute créature humaine ; mais, comme pour l'homme et la femme, cette caractéristique de l'être humain se déploie aussi dès l'origine dans une histoire. Dans cette histoire, ainsi déterminée comme relationnelle avec Dieu et avec son co-humain, chacun est libre ; il a la possibilité de choisir le mariage ou le célibat et il a la possibilité de s'inscrire ou non dans la succession naturelle des générations en devenant père ou mère. Seul le fait d'être homme ou femme en étant enfant d'un père et d'une mère relève, selon Barth, de l'ordre de la création et c'est en cela que ces deux domaines de relations différenciées sont soumis au commandement de Dieu créateur. L'enfant « doit son existence à une rencontre entre un homme et une femme qui se réalise dans une relation sexuelle » et c'est ainsi qu'il « est lui-même, de par son origine, de sexe masculin ou féminin »⁴⁴¹. Le commandement de Dieu créateur implique ainsi de reconnaître que l'être humain est « aussi nécessairement l'enfant d'un homme et d'une femme, qu'il est lui-même homme ou femme » ; et par conséquent, de même qu'il est nécessairement en relation avec son semblable de l'autre sexe, il est nécessairement en relation avec ses parents, c'est-à-dire avec une relation différenciée déterminée entre un homme et une femme⁴⁴². Le commandement de Dieu souligne ainsi, pour Barth, que la relation de l'enfant « à ses parents a d'emblée un caractère spécial, exclusif et durable »⁴⁴³. Cette relation s'impose à l'être humain et atteste ainsi qu'une relation différenciée entre un homme et une femme est « la présupposition et le point de départ de toute son histoire de vie [*die Voraussetzung der Ausgangspunkt seiner ganzen Lebensgeschichte*] »⁴⁴⁴. Mais Barth souligne que, de ce fait, si le commandement de Dieu demande à tout être humain « d'honorer son père et sa mère », ce n'est pas vis-à-vis de la relation physique en tant que telle, mais bien vis-à-vis de la relation historique ainsi établie dès l'origine de son existence⁴⁴⁵. C'est au sein de cette relation historique que « la nécessité, l'impérieuse divinité

⁴⁴¹ « Es verdankt seine Existenz einer im geschlechtlichen Verkehr vollendeten Begegnung von Mann und Frau. Es ist in dieser seiner Herkunft selbst entweder männlichen oder weiblichen Geschlechtes. » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

⁴⁴² « Der Mensch ist so notwendig Kind eines Mannes und einer Frau, wie er selbst notwendig Mann oder Frau ist. [...] Er ist so notwendig in Beziehung zu diesen zwei menschlichen Personen, wie er als Mann oder Frau – im Allgemeinen oder im Besonderen (ohne Ehe oder in der Ehe) – notwendig in Beziehung zum anderen Geschlecht ist. » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

⁴⁴³ « Er steht aber als Kind – anders als in jenem ersten Bereich – sofort in einer besonderen, exklusiven und dauernden Beziehung gerade zu diesen beiden Menschen. » KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

⁴⁴⁴ KD III/4, § 54, p. 269= D III/4*, p. 248.

⁴⁴⁵ « Es ist aber nicht diese physische Beziehung als solche, um die es sich in dem, was das Gebot will, handelt, sondern ein den Eltern mit dieser physischen Beziehung gegebener Vorzug und Auftrag ihren Kindern gegenüber. Dieser

de cette exigence, se fonde sur le fait que, du point de vue des enfants, les parents se tiennent en direction de Dieu et sont les premiers représentants de Dieu, ses représentants naturels »⁴⁴⁶. Barth insiste sur le fait que le respect inconditionnel de l'enfant envers ses parents, exigé par le commandement de Dieu créateur, ne se fonde pas sur leur qualité physique ou morale, mais uniquement, sur « la correspondance » entre leur être et leur agir et celui de Dieu⁴⁴⁷.

Dans cette correspondance se manifeste alors, à nos yeux, un nouvel aspect de l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme, et définitivement accomplie dans la relation entre Jésus et les siens. Cette réflexion sur le fait que l'être humain est nécessairement « enfant de » et potentiellement « père ou mère » se présente comme le prolongement de l'éthique de l'homme et de la femme libres dans la communauté. Même si Barth n'utilise pas explicitement ce terme d'*analogia relationis* dans ce contexte, il est significatif de constater que toute son éthique de la relation entre parents et enfants se déploie autour d'une ressemblance sur fond de dissemblance entre l'être et l'existence des parents vis-à-vis de l'enfant et l'être et l'existence de Dieu vis-à-vis de l'Homme⁴⁴⁸. Barth souligne ainsi que, si selon l'Écriture, il existe une paternité humaine, c'est uniquement par correspondance avec la paternité de Dieu, en particulier révélée en Jésus-Christ⁴⁴⁹. C'est cette paternité que les parents sont autorisés, par grâce, à représenter, ensemble, en attestant de « l'œuvre divine [*Gottes Tun*] » à travers « leurs œuvres humaines [*ihr menschliches Tun*] »⁴⁵⁰ ; et c'est parce qu'ils reflètent et imitent, tant bien

Vorzug und Auftrag selbst gehört nicht der physischen, sondern, allgemein gesagt: der geschichtlichen Ordnung an. » KD III/4, § 54, p. 272= D III/4*, p. 251.

⁴⁴⁶ « Die Notwendigkeit, das göttlich Gebieterische dieser Forderung ist aber darin begründet, dass die Eltern, von den Kindern her gesehen, in der Blickrichtung auf Gott hin stehen und ihnen gegenüber Gottes erste, für sie seine natürlichen Repräsentanten sind. » KD III/4, § 54, p. 274= D III/4*, p. 253.

⁴⁴⁷ « Ihr Vorzug, der diesen Respekt fordert, besteht vielmehr in der Entsprechung ihrer Elternschaft zum Sein und Handeln Gottes. Er gehört ihnen nicht, weder als physische noch als moralische Eigenschaft. ». KD III/4, § 54, p. 274-275= D III/4*, p. 253.

⁴⁴⁸ Dans sa thèse centrée sur cette relation parents-enfants au sein de la *Dogmatique*, Garry Deddo développe aussi cette *analogia relationis* dans la relation parents-enfants [*The analogia relationis in the Child-Parent Relationship*] en soulignant cette articulation entre ressemblance [*The similarities between God's Relationship with his Creatures and the Child-Parent relationship*] et dissemblance [*The dissimilarities between, God's and Human parenting*]. Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 2, p. 200- 206.

⁴⁴⁹ « Es ist aber eben dieses Vaters Gnade, dass es, in Entsprechung zu der seinigen, auch menschliche Vaterschaft gibt. » KD III/4, § 54, p. 275= D III/4*, p. 253.

⁴⁵⁰ Au sujet de cette référence aux parents, il est intéressant de souligner qu'en ce qui concerne Dieu, Barth se réfère de fait à sa paternité. Cependant, les textes bibliques évoqués à ce sujet, en particulier de l'Ancien Testament, se réfèrent aussi bien à la fonction paternelle que maternelle et lorsque Barth revient au domaine de l'humain, il fait référence aux parents, c'est-à-dire au père et à la mère ensemble. « Und nun darf das geringe Ältersein von Vater und Mutter ihren Kindern gegenüber diese erinnern an die Ewigkeit und an die Vorzeit Gottes, von der sie herkommen. Und eben das ist es, was ihnen die Würde gibt, die die Kinder in ihnen zu respektieren haben. » KD III/4, § 54, p. 275-277=D III/4*, p. 253-255.

que mal, l'action de Dieu, qu'ils sont les « aînés [*Ältere*] » que l'enfant doit honorer⁴⁵¹. Cependant au sein même de cette ressemblance voulue par le Créateur, le commandement de Dieu implique aussi de reconnaître la dissemblance entre la paternité divine et la paternité et la maternité humaines. L'exigence de respect de l'enfant vis-à-vis de ses parents doit être considérée comme un ordre spirituel où, comme au sujet de l'humain créé homme ou femme, l'ordre de la création doit se déployer en toute liberté dans une histoire. Si ce commandement de Dieu créateur est bien pour l'enfant, de sa naissance jusqu'à sa mort, un « impératif » impliquant une obéissance « inconditionnelle », il ne se fonde ni sur un instinct naturel ni sur un ordre sociologique, mais il est le fruit d'un discernement et d'une « décision libre et différenciée »⁴⁵². Au sein de cette relation différenciée, les parents, c'est-à-dire selon Barth, l'homme et la femme qui ont choisi ensemble de mettre en œuvre la possibilité de se marier et celle de devenir père et mère, sont invités eux aussi à appréhender ce vis-à-vis à partir de Dieu. Le commandement de Dieu les invite à « considérer leurs enfants du point de vue de Dieu et à les traiter en conséquence, à vivre pour eux et avec eux »⁴⁵³. Il leur rappelle qu'être « en quelque sorte » les représentants naturels de Dieu, signifie qu'ils doivent surtout, sans prétention et sans zèle, témoigner que c'est avant tout Dieu qui voit, connaît, aime, soutient et guide chacun de leurs enfants. Tels sont, à la lumière de *l'analogia relationis*, les principaux enjeux que nous retenons, dans le cadre de cette recherche sur l'éthique barthienne de la relation différenciée entre parents et enfants, comme second secteur de co-humanité dans l'ordre de la création⁴⁵⁴.

C'est ainsi que, selon Barth, seul le fait d'être homme ou femme et celui d'être enfant font partie de la nature créaturelle de chaque être humain qui est marquée dès l'origine par la promesse d'une sanctification en vue d'une véritable liberté au sein de ces deux relations différenciées⁴⁵⁵. Parce que l'humanité a « nécessairement ces deux dimensions » dans la mesure où, en Jésus-Christ, clef du mystère de la création, être humain signifie être co-humain [*Mitmensch*], le commandement

⁴⁵¹ « Sie sind beauftrag, Gottes Tun nachzubilden, und indem sie das schlecht und recht tun, sind die Kinder aufgefordert, Gott die Ehre zu geben, indem sie ihre Eltern ehren, indem sie sich also dieses elterliche Tun gefallen lassen. » KD III/4, § 54, p. 277= D III/4*, p. 255.

⁴⁵² KD III/4, § 54, p. 282= D III/4*, p. 260.

⁴⁵³ « Dass die Eltern, vom Kind aus gesehen, in der Blickrichtung auf Gott stehen, darf dann nicht bedeuten, dass Gott ihm hinter den Eltern verborgen ist, verschwindet und womöglich zu der Gestalt einer Vater- oder Muttergottheit zusammenfließt. » KD III/4, § 54, p. 282= D III/4*, p. 260.

⁴⁵⁴ Dans le cadre de cette recherche, nous n'avons pas jugé opportun d'aborder plus précisément d'autres aspects du commandement de Dieu concernant les parents, comme celui en lien avec la procréation. Dans le second volume de sa thèse, Garry Deddo propose un chapitre concernant l'approche barthienne de la « procréation responsable ». Gary W. DEDDO, *Karl Barth's Theology of Relations*, tome 2, p. 221-238.

⁴⁵⁵ « Diese Beziehungen [von Mann und Frau und von Eltern und Kindern] interessierten uns – wir fragen ja nach dem Gebot Gottes des Schöpfers – weil es klar ist: es gehört zur geschöpflichen Natur jedes Menschen, in diesen Beziehungen zu stehen. » KD III/4, § 54, p. 320= D III/4*, p. 295.

de Dieu créateur retentit à leur sujet en dévoilant l'enjeu éthique d'une libre articulation entre leur ressemblance et leur dissemblance avec les relations en Dieu lui-même et entre Dieu et l'Homme⁴⁵⁶. Cependant, l'*analogia relationis* trinitaire implique aussi que ce commandement adressé à l'être humain, en tant que créature, s'articule avec le commandement de Dieu réconciliateur et de Dieu rédempteur. C'est en particulier cette approche historique de l'analogie qui conduit l'auteur de la *Dogmatique* à aborder ici la question éthique des autres relations différenciées, avec « les proches et les lointains », même s'il approfondira l'éthique de l'amour chrétien dans le cadre de la doctrine de la réconciliation⁴⁵⁷. Comme nous l'avons évoqué dans la partie anthropologique, l'*analogia relationis* accomplie dans la relation entre Jésus et les siens exige, pour Barth, d'appréhender l'éthique des deux domaines relationnels qui relèvent de l'ordre de la création, non pas comme une fin en soi mais dans la perspective ultime de l'*agapè*. C'est à nos yeux, dans le sens de cet enjeu éthique d'un amour universel à la suite du Christ, que l'auteur de la *Dogmatique* choisit, comme pour le mariage, de ne pas considérer la famille comme une obligation universelle relevant de l'ordre de la création⁴⁵⁸; et, comme le souligne Nigel Biggar, il se distingue aussi de l'éthique naturaliste luthérienne en considérant, à partir de l'Écriture et en particulier en Jésus-Christ, que la nation ne relève pas non plus de l'ordre de la création et n'est donc pas une institution divine⁴⁵⁹. Dans ces différents domaines, et en particulier dans la relation entre les peuples, Barth souligne que l'éthique d'une authentique co-humanité ne peut se déployer qu'en refusant de considérer ces autres relations comme un « secteur particulier de la co-humanité naturelle »⁴⁶⁰. Il rappelle qu'on ne peut parler d'une « détermination créaturelle nécessaire de l'existence humaine naturelle » que là où « il y a entre un Homme et un Homme un vis-à-vis donné dès l'origine à leurs existences mêmes, de manière irréversible, immuable et

⁴⁵⁶ « *Es hat seine Menschlichkeit, sofern wir sie hier als Mitmenschlichkeit verstehen, notwendig diese beiden Dimensionen [...] hier haben wir es in der Tat mit Beziehungen zu tun, in denen zu existieren dem Menschen, jedem Menschen, wesensnotwendig ist.* » KD III/4, § 54, p. 320= D III/4*, p. 295.

⁴⁵⁷ Au sein du quatrième volume, centré sur l'œuvre du Fils, Barth aborde « l'Esprit saint et l'amour chrétien [*Der Heilige Geist und die Christliche Liebe*] » dans le cadre du chapitre quinze « Jésus, le Serviteur comme Seigneur ». KD IV/2, § 68, p. 825-953= D IV/2***, p. 128-250.

⁴⁵⁸ Au sujet du mariage : KD III/4, § 54, p. 144 et 151= D III/4*, p. 141 et 148 ; et au sujet de la famille : KD III/4, § 54, p. 269= D III/4, p. 241.

⁴⁵⁹ Nigel Biggar fait ici référence aux deux passages évoqués dans la note ci-dessus et au sujet de la nation à : KD III/4, § 54, p. 336= D III/4*, p. 309-318. « [Barth] distance himself from certain aspects of the Lutheran ethical tradition, namely, marriage as universal obligation, and the family and the nation as divine institution deserving primary loyalty. The main reason for Barth's rejection of these orders of creation is that (christologically centred reading of) Scripture does not support their candidature. » Nigel BIGGAR, « Barth's Trinitarian ethic », p. 217-218.

⁴⁶⁰ « *Aber nun erhebt sich erst die eigentliche Frage: ob wir es denn hier tatsächlich mit einem besonderen Bereich natürlicher Mitmenschlichkeit und mit einer selbständigen Gestalt des göttlichen Gebotes zu tun haben? Die Antwort wird, Alles wohl überlegt, wieder lauten müssen: Nein, dem ist nicht so.* » KD III/4, § 54, p. 337= D III/4*, p. 310-311.

irrévocable »⁴⁶¹. Or, en ce qui concerne la famille et surtout ici la nation, « le vis-à-vis [*Gegenüber*] » entre ceux qui en font partie, les « proches », et ceux qui n'en font pas partie, « les lointains » se présente dès l'histoire du peuple d'Israël comme « réversible [*Unumkehrbar*] », « fluide [*fließend*] » et pouvant même « disparaître [*aufhebbar*] »⁴⁶². C'est cette fluidité qui conduit l'auteur de la *Dogmatique*, à la lumière de l'Écriture, à laisser de côté, en ce qui concerne le commandement de Dieu créateur, aussi bien l'appartenance à une famille donnée, que l'appartenance à un peuple donné. Il s'agit pour lui de refuser ainsi toute institution comme ordre de création d'une différence structurelle entre les « proches et les lointains ». Dans le contexte historique de l'après-guerre, Barth rappelle avec force qu'il n'existe aucune « forme de commandement de Dieu dans laquelle il serait possible pour l'être humain de fermer les yeux sur ce fait en prétendant que son peuple, en contraste avec les autres peuples, est porteur d'une sorte d'éternité »⁴⁶³.

Il propose ainsi un fondement théologique pour lutter contre la tentation récurrente d'absolutisation d'une réalité humaine, et en particulier ici d'un type de relation humaine. Pour lui, il s'agit de reconnaître que l'enjeu éthique de ces relations entre proches, au sein d'une même famille ou d'un même peuple, est du même ordre que l'enjeu éthique des relations avec ceux qui sont loin. Toutes ces relations différenciées, avec les lointains comme avec les proches, se rapportent en effet à la co-humanité révélée en Jésus-Christ et c'est en elles que doit se manifester l'amour inconditionnel du prochain par l'œuvre de l'Esprit. L'éthique théologique de Barth se déploie dans cette unité du commandement de Dieu, créateur, réconciliateur et rédempteur, qui permet une juste articulation entre l'histoire de l'alliance et l'histoire universelle. En écho à sa lecture des deux premiers récits de création, l'auteur de la *Dogmatique* rappelle ainsi que, dans l'Écriture, l'histoire universelle n'apparaît que de manière implicite et secondaire comme le cadre

⁴⁶¹ « Von einer schöpfungsmäßig notwendigen und insofern natürlichen Bestimmung der menschlichen Existenz – sofern unter Menschlichkeit jetzt Mitmenschlichkeit zu verstehen ist – kann man da reden, wo es sich zwischen Mensch und Mensch um ein mit ihrer Existenz ursprünglich und endgültig, unumkehrbar, unbeweglich und unaufhebbar gesetztes Gegenüber handelt. » KD III/4, § 54, p. 337= D III/4*, p. 310-311.

⁴⁶² « Das Gegenüber von Nahen und Fernen ist umkehrbar. Im Bereich von Mann und Frau, Eltern und Kindern gibt es das nicht. Im Bereich des Verhältnisses von Volk und Volk aber ist Alles reziprok [...] das Gegenüber von Nahen und Fernen ist fließend. Wer kann denn eigentlich genau und verbindlich sagen, was er meint, wenn er von "seinem" Volk und den "fremden" redet? Wo jenes aufhört und wo diese anfangen? Man braucht kein Elsässer zu sein, um es schwierig zu finden, hier zu antworten [...] das Gegenüber von Nahen und Fernen ist sogar aufhebbar. Völker mit allen ihren Merkmalen als solchen kommen und gehen, entstehen, leben und breiten sich aus, um dann doch als Völker irgendeinmal zu ihrem Ziel und Ende zu kommen und, wie groß auch ihr Name gewesen sei, einmal namenlos zu werden. » KD III/4, § 54, p. 338-339= D III/4*, p. 311-312

⁴⁶³ « Und so gibt es jedenfalls auch keine Gestalt des Gebotes Gottes, in welcher es den Menschen hieße, sich vor dieser Tatsache die Augen zu verschließen, so zu tun, als ob sein Volk mit seinem Gegensatz zu anderen Völkern Träger einer Art von Ewigkeit wäre. » KD III/4, § 54, p. 340-341= D III/4*, p. 313.

spatial et temporel au sein duquel se déroule l'histoire d'alliance entre Dieu et l'Homme⁴⁶⁴. Cette histoire qui constitue, pour Barth, le thème principal de la Parole de Dieu est « déjà cachée dans et avec la création » ; elle « se révèle dans l'élection et la vocation d'Abraham » et elle « s'achève dans la venue de Jésus-Christ » dont le retour promis est « le sens de tout le processus créatif »⁴⁶⁵. L'histoire de l'alliance a ainsi « son horizon et son but dans l'histoire universelle : "Que toute la terre craigne le Seigneur" ». C'est pour que dans l'Esprit tout être humain se découvre fils ou fille de Dieu et frère ou sœur en Christ, que l'éthique barthienne considère la co-humanité de l'homme et de la femme comme première et exemplaire de toute co-humanité. Sa théologie de l'*analogia relationis* trinitaire invite à appréhender dans une histoire relationnelle au sens large, le fait que tout être humain est créé, homme ou femme grâce à un père et une mère et qu'il est appelé à se reconnaître fils ou fille de Dieu dans une existence relationnelle avec les hommes et les femmes au sein de la communauté humaine.

4.4 Bilan : La relation homme-femme, première et exemplaire pour toutes les relations humaines.

Cette dernière étape de l'approche barthienne de la dualité de l'homme et de la femme permet de souligner à travers l'œuvre de l'Esprit l'unité de la révélation de Dieu trinitaire dans l'histoire de l'alliance qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui. En vue d'une réponse à cette pédagogie divine, l'éthique théologique doit permettre à l'Homme de confirmer dans son existence propre que, par création et en Jésus-Christ, il est, et est destiné à être, comme Dieu, un « être dans la rencontre », un « être qui aime dans la liberté ». Tel est l'enjeu de cette éthique, fondée selon Barth sur l'*analogia relationis* trinitaire qui, dans la Parole de Dieu, se déploie entre plusieurs domaines de relations différenciées. Du côté de Dieu, la première relation fondatrice est celle en Dieu trinitaire, entre le Père et le Fils dans l'Esprit et c'est à partir d'elle que Jésus-Christ révèle la relation différenciée entre l'Homme et Dieu établie de toute éternité. Du côté des réalités humaines, selon l'ordre de la création, c'est la relation différenciée entre homme et femme qui se révèle comme première et exemplaire mais en Jésus-Christ, clef du mystère de la création, c'est la relation différenciée de tout être humain avec son co-humain qui est première. Afin d'articuler de façon

⁴⁶⁴ « Wir beginnen mit der allgemeinen Feststellung, dass wir es im alt- wie im neutestamentlichen Offenbarungszeugnis nirgends primär und zentral mit Weltgeschichte. [...] Weder die Geschichte der Menschheit noch die der Völker ist das in der biblischen Botschaft eigentlich Gemeinte. » KD III/4, § 54, p. 349= D III/4*, p. 322.

⁴⁶⁵ « Ihr Hauptthema ist die verborgen schon in und mit der Schöpfung anhebende, in der Erwählung und Berufung Abrahams an den Tag tretende, im Kommen Jesu Christi vollendete und in seiner verheißenen Wiederkunft als Sinn des ganzen Kreaturgeschehens sich offenbarende Geschichte des Bundes zwischen Gott und den Menschen. » KD III/4, § 54, p. 349=D III/4*, p. 322.

ajustée ces différents domaines relationnels, l'éthique théologique se fonde donc sur l'*analogia relationis* trinitaire, et elle le fait en la considérant comme un fait objectivement révélé mais aussi comme une histoire en devenir dans l'Esprit saint. C'est dans ce contexte que Barth présente l'éthique comme l'événement d'une rencontre sanctifiante et libérante où selon l'analogie en question, s'articulent entre l'Homme et Dieu une véritable ressemblance et une radicale dissemblance. Dans cette rencontre, l'Esprit saint se rend lui-même présent à la créature humaine sans cesser d'être Dieu et c'est ainsi qu'il atteste lui-même la relation différenciée entre l'Homme et Dieu. Il révèle la radicale distance qui les sépare, mais il leur permet aussi et malgré tout d'être et d'exister ensemble. C'est, selon l'auteur de la *Dogmatique*, ce qui suscite la question éthique en ouvrant le donné révélé à l'Homme afin qu'il cherche dans son histoire personnelle à se conformer librement au Christ. Ainsi se dévoile le sens de l'*analogia relationis* trinitaire qui invite chacun à prendre acte de l'agir de Dieu pour ensuite chercher, ici et maintenant, un agir humain qui, malgré la radicale dissemblance, corresponde, par grâce, à cet agir de Dieu qui le précède.

C'est en vue de cette correspondance dans l'Esprit saint que Barth propose, à partir de la Parole de Dieu comprise comme son commandement, trois actes de purifications et trois repères éthiques pour tout homme et toute femme, quels qu'ils soient et quelles que soient leurs relations. Chacune de ces propositions déploie, sur un aspect précis lié au sexe et à la sexualité, la dialectique entre ressemblance et dissemblance, proximité et distance, confrontation et communion, entre l'Homme et Dieu et à partir de là, entre homme et femme. Le premier acte de purification se définit, pour Barth, comme un acte de « démythisation ». Par une articulation subtile, « entre ce qui est à la fois différent et relié, entre une dualité authentique et une non moins authentique unité, entre une présence totale et une absence totale, entre un être pleinement "rivé à soi" et un être pleinement "hors de soi" », la relation entre homme et femme ressemble à celle entre l'Homme et Dieu⁴⁶⁶. Mais en regard de cette relative ressemblance, voulue par le Créateur, le commandement de Dieu souligne le danger d'une identification de ces deux domaines relationnels distincts. Il exige de refuser toute confusion entre la mystique naturelle qui apparaît dans la relation, en particulier amoureuse, entre ces deux créatures humaines et le mystère de la rencontre entre l'homme et Dieu. Les deux actes suivants de purification se déploient comme une précision de ce premier. Le second se définit ainsi comme un « acte d'exorcisation » contre tout « impérialisme » des relations sexuelles⁴⁶⁷. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le commandement de Dieu rappelle que « le coït est une question démoniaque » lorsqu'il est vécu en dehors d'une « coexistence

⁴⁶⁶ KD III/4, § 54, p.131-132= D III/4*, p. 123.

⁴⁶⁷ KD III/4, § 54, p. 146= D III/4*, p. 136.

véritable »⁴⁶⁸. La relation sexuelle qui est, dès l'origine, marquée du sceau de la promesse d'une sanctification, est celle qui se situe dans le cadre d'une véritable rencontre de l'être et de l'existence de chaque être humain « tout entier », en tant « qu'âme spirituelle de son corps », comme dans le mariage⁴⁶⁹. Enfin, Barth définit le troisième acte de purification comme une nécessaire « décentralisation » vis-à-vis de la question du mariage. Il rappelle que l'éthique de la relation entre homme et femme ne se réduit en aucun cas à cet engagement conjugal, même si d'une certaine manière il en est le *telos*⁴⁷⁰. Le centre que constitue le mariage a ainsi une périphérie « dans laquelle l'homme est aussi homme, la femme est aussi femme, l'être humain est aussi humain, et la question éthique est aussi actuelle ! »⁴⁷¹

C'est à partir de là que l'auteur de la *Dogmatique* propose ensuite, à la lumière de sa lecture biblique évoquée dans les deux chapitres précédents, trois repères éthiques qui concernent tout homme et toute femme. C'est à partir de ces trois repères que nous confronterons cette éthique barthienne de l'homme et de la femme aux questions contemporaines posées par les théologiennes féministes et par les théologiens en faveur du mariage entre personnes de même sexe. Le premier repère éthique exige ainsi que tout être humain reconnaisse qu'il est et existe soit comme homme soit comme femme et qu'il ne cherche pas, comme le propose par exemple Simone de Beauvoir, à nier ou à transcender la limite impliquée par sa condition de créature sexuée devant Dieu. En posant ce premier repère, selon lequel l'humain est « homme ou femme », Barth ne se fonde pas cependant sur une connaissance naturelle accessible rationnellement, mais sur la contemplation de l'œuvre de Dieu à travers les récits de création et l'histoire de l'alliance. Il met ainsi en valeur la liberté humaine puisque, pour l'homme comme pour la femme, cette acceptation de son sexe ne se fonde sur aucune définition préalable de ce que signifie être et exister comme homme ou comme femme ; c'est à partir de Dieu et de sa vision pour l'Homme que chacun est invité à choisir librement sa manière d'être et d'exister comme homme ou femme dans son histoire personnelle. Comme nous le montrerons dans le cinquième chapitre, Barth semble ainsi refuser tout « stéréotype de genre » sans pour autant nier la nécessaire articulation du genre avec le sexe, même si de fait il n'utilise pas ces termes. Le second repère éthique souligne ensuite que dire « homme ou femme » implique aussi de dire « homme et femme ». De même que Dieu se révèle comme un Dieu trinitaire dans une histoire d'alliance, homme et femme sont invités par le commandement de Dieu à s'établir aussi dans cette relation tout en restant chacun pleinement soi-même. À nouveau, il convient de

⁴⁶⁸ KD III/4, § 54, p. 148= D III/4*, p. 138.

⁴⁶⁹ KD III/4, § 54, p. 146= D III/4*, p. 137.

⁴⁷⁰ KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 144.

⁴⁷¹ KD III/4, § 54, p. 156= D III/4*, p. 145-146.

souligner que cette ouverture éthique à la relation avec l'autre sexe au sens large se fonde sur la définition de l'humanité comme co-humanité en Jésus-Christ et non sur une orientation naturelle entre homme et femme. C'est dans ce sens que l'être et l'existence de la femme comme de l'homme se dévoile concrètement dans le cadre de ce second repère éthique. Ce commandement à la relation entre homme et femme est un ordre de création qui de ce fait concerne tout être humain quel qu'il soit. À partir de lui, Barth se pose cependant la question éthique du célibat, choisi ou non, et du mariage non pas comme une nécessité mais comme une possibilité et c'est aussi à partir de là qu'il dénonce toute relation amoureuse entre personnes de même sexe. Nous approfondirons ces différents aspects de la relation dans le prochain chapitre. Avec le troisième repère éthique, Barth aborde enfin la question délicate de l'interprétation de la différence entre homme et femme en termes d'ordre. La Parole de Dieu le conduit à affirmer qu'ils sont parfaitement égaux devant Dieu et devant les Hommes, mais que cette égalité se présente selon un ordre déterminé qui préside à leur être et à leur être ensemble. Dans le cadre extérieur, spatio-temporel, déterminé par la création, Barth affirme que l'homme précède la femme qui lui succède et que la femme est subordonnée à l'homme qui lui est subordonné. Il est essentiel de dépasser cette description, encore très marquée par le contexte patriarcal, en exprimant autrement le mouvement de différenciation qui est en jeu dans cette relation, mais cela ne nous empêche pas de souligner la pertinence des deux cercles relationnels évoqués par l'auteur de la *Dogmatique* pour décrire les enjeux éthiques de cette relation différenciée. D'un côté, Barth parle d'un *circulus veritatis*, au sein duquel un « homme fort » est le vis-à-vis d'une « femme majeure » et où chacun prend la place qui lui revient au service de leur relation. De l'autre côté, se trouve le *circulus vitiosus*, au sein duquel un « homme tyrannique » fait face à une « femme soumise » qui risque alors de devenir une « femme rebelle ». Cette relation désordonnée se caractérise alors par le fait que chacun met l'ordre à son service au lieu de le servir.

Au-delà des limites de cette approche schématique, ces deux cercles, comme les deux repères éthiques précédents doivent susciter le questionnement éthique et accompagner le discernement en vue d'une réponse libre et responsable de l'homme et de la femme devant Dieu et devant les Hommes. C'est en vue de ce chemin de discernement éthique que l'*analogia relationis* trinitaire, développée par Barth à partir de la Parole de Dieu, prend tout son sens. Le commandement de Dieu créateur, comme tous les autres commandements, invite chaque homme et chaque femme à attester par leur être et leur existence relationnelle que Dieu trinitaire est leur origine et leur fin. C'est dans cette unité trinitaire qu'il convient d'appréhender l'éthique en reconnaissant que l'enjeu est la liberté et la responsabilité de chaque être humain comme co-humain devant Dieu et devant son semblable, en particulier de l'autre sexe. Le but de l'éthique est de

permettre l'œuvre de l'Esprit saint pour chaque créature humaine ici et maintenant. C'est ainsi que peut se réaliser, dans l'histoire de chaque homme et de chaque femme, la promesse de sanctification et de libération établie lors de leur création et accomplie en Jésus-Christ. En reconnaissant cette primauté de Dieu au sein de sa relation différenciée avec lui, l'être humain découvre la véritable liberté, comme une liberté en vis-à-vis, et à partir de là, il est lui-même invité à exister dans la relation différenciée avec son co-humain. L'enjeu éthique de cette coexistence, qui implique confrontation et communion, se présente alors dans un premier temps dans les deux domaines qui, d'après l'Écriture, sont de l'ordre de la création, le fait d'être créé homme et femme en vis-à-vis et le fait d'être fils ou filles de... Mais cette première coexistence exclusive avec ceux qui ainsi proches, dès l'origine, doit aussi se déployer à la suite du Christ dans une coexistence plus large avec chaque être humain.

Chapitre 5 : Une éthique de la relation homme-femme à l'épreuve des questions contemporaines.

Dans cette dernière étape, il s'agit donc de confronter cette éthique barthienne de la relation différenciée entre homme et femme fondée sur *l'analogia relationis* trinitaire aux questions anthropologiques et éthiques posées par nos contemporains. Comme nous l'avons souligné dès le début, l'auteur de la *Dogmatique* conçoit la théologie comme une recherche permanente de la Parole que Dieu adresse aux hommes et aux femmes, ici et maintenant. Il ne pense la théologie, et donc l'éthique théologique, que dans un mouvement qui s'efforce, en fonction des événements du monde, de recevoir de façon toujours nouvelle la Parole d'un Dieu vivant qui ne cesse d'être parole pour l'humanité aujourd'hui. C'est ainsi que Barth met en valeur la possibilité d'une véritable créativité théologique, avec la Bible dans une main et le journal dans l'autre, sans pour autant remettre en cause la fidélité de Dieu qui est et reste de toute éternité le même dans son alliance avec l'Homme. La théologie barthienne permet d'accueillir sans cesse la Parole de Dieu comme contenu objectif de la révélation, tout en prenant acte de l'importance de sa réception et de sa transmission pour tout être humain. Dans cette perspective, après avoir présenté la cohérence, trop souvent négligée, de l'éthique barthienne des relations entre homme et femme en réponse à l'analogie trinitaire révélée par l'Écriture, il s'agit à présent d'entrer en dialogue avec la pensée contemporaine. Spécialement à l'écoute de théologiennes, féministes ou tout simplement femmes, et de théologiens en faveur du mariage entre personnes de même sexe, nous prenons le risque de poursuivre la réflexion de Barth, en tentant de penser non pas exactement comme lui mais à partir de lui. Par cette démarche, nous espérons honorer la pensée de ce grand théologien du XX^e siècle, en cherchant à nous mettre au service de la Parole que Dieu adresse aux hommes et aux femmes qui nous entourent¹.

Ce dernier chapitre se déploie en trois étapes à partir de trois critiques qui émergent de notre lecture de *l'analogia relationis* barthienne dans le contexte actuel. La première interroge l'affirmation anthropologique d'une humanité, comme homme ou femme, alors que les études de genre invitent plutôt à mettre en valeur une pluralité pour éviter les stéréotypes assujettissants,

¹ « Un penseur, on l'honore en pensant. Penser est cet effort de la raison humaine qui suit ou tente de suivre de manière critique le mouvement d'une chose. [...] Des personnes peuvent nous captiver. Même la personne de Karl Barth peut captiver quelqu'un – et comment !! Mais un penseur, on l'honore en pensant, non parce qu'on se laisse captiver par sa personne seulement, pour un temps, mais pas longtemps, mais plutôt parce qu'on se laisse montrer par la personne qui disparaît le chemin de la chose. Eberhard JÜNGEL, « "...Pas de Dieu sans l'homme..." », p. 195.

associés à l'interprétation de la différence des sexes dans l'histoire. Dans son prolongement, la seconde critique concerne l'articulation éthique entre la singularité de la relation entre homme et femme, en lien avec la création de la dualité des sexes, et les autres relations humaines, en particulier la relation amoureuse entre personnes de même sexe. La troisième critique se déploie enfin à l'écoute des mouvements de libération de la femme qui remettent en cause la relation systématique, asymétrique et ordonnée, qu'impose l'approche barthienne de l'homme et de la femme. Ces trois étapes reprennent ainsi les trois repères éthiques proposés par l'auteur de la *Dogmatique* pour tout homme et toute femme ; mais ils font aussi écho aux trois chapitres précédents qui, en abordant la relation différenciée entre l'homme et la femme comme une *analogia relationis* trinitaire, la présentent comme une œuvre du Dieu unique, tout en étant celle du Père créateur, du Fils réconciliateur et de l'Esprit rédempteur. Pour aborder chacune de ces critiques, nous présenterons dans un premier temps les arguments théologiques qui conduisent les auteurs choisis à remettre en question un point précis de l'approche barthienne. En lien avec la méthode théologique proposée par l'auteur de la *Dogmatique*, nous serons spécialement attentifs aux critiques qui concernent son interprétation de l'Écriture et qui fondent, pour lui, l'*analogia relationis* trinitaire. Dans un second temps, nous évaluerons dans quelle mesure l'anthropologie et l'éthique présentées dans le troisième volume de la *Dogmatique* peuvent déjà apporter des éléments de réponse à la critique en question. Enfin, dans un troisième temps, nous envisagerons, en sollicitant certains travaux théologiques mais aussi philosophiques et scientifiques récents, ce qui, sur le point en question, doit être dépassé afin de proposer des repères éthiques pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

5.1 Une humanité, homme et femme ou sexe et genre ?

Pour Barth, le premier repère éthique consiste à attester que selon la Parole de Dieu la créature humaine est et doit être soit homme, soit femme. Le commandement de Dieu créateur invite chaque être humain à reconnaître cette dualité, et la limite qu'elle suppose, pour exister comme tel dans son histoire. C'est ainsi que se présente la véritable liberté humaine en réponse à l'*analogia relationis* trinitaire révélée dès la création, en lien avec l'histoire de l'alliance. Or, pour certains auteurs contemporains, ce premier repère se heurte à la célèbre déclaration de Simone de Beauvoir : « on ne naît pas femme, on le devient », qui fonde la lutte contre les déterminismes culturels liés au sexe biologique². Pour cette féministe existentialiste, la liberté humaine, en

² Cette citation, qui a fait couler beaucoup d'encre, se situe au début du second tome de l'ouvrage de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*. Il introduit le premier chapitre consacré à l'enfance au sein de la partie sur la formation.

particulier celle de la femme, ne peut être garantie que par la distinction, voire l'opposition entre nature et culture. C'est à sa suite que les études de genre contestent une dualité trop exclusivement déterminée par le sexe en privilégiant l'idée d'une pluralité de genres, définis en particulier en fonction de l'attrance et des relations sexuelles³. Deux questions théologiques émergent de cette première confrontation. Face à cette mise en valeur contemporaine de la diversité humaine au nom de la liberté individuelle, peut-on encore affirmer comme Barth que, selon la Parole de Dieu, l'être humain est homme ou femme et doit exister en étant soit l'un soit l'autre ? Si c'est le cas, l'approche théologique de l'auteur de la *Dogmatique* permet-elle de prendre en compte les précieux apports des études de genre, en reconnaissant le risque des interprétations désordonnées de cette dualité dans l'histoire, et en encourageant chacun à choisir librement sa manière de vivre comme femme ou comme homme ?

Afin de répondre à ces deux premières questions, nous avons choisi, dans un premier temps, de confronter la lecture barthienne des récits de création aux travaux de Phyllis Bird⁴. Cette exégète féministe et historico-critique illustre bien, dès ces premiers chapitres de la Genèse, l'enjeu théologique de la distinction entre sexe et genre. Cet éclairage exégétique nous permettra dans un second temps de montrer qu'en choisissant d'articuler création et alliance, Barth est conduit à proposer une interprétation de la création de la dualité homme-femme qui laisse place à la distinction contemporaine entre sexe et genre. Nous pourrions alors, dans un troisième temps, approfondir cette interprétation en confirmant, en lien avec l'*analogia relationis*, l'enjeu d'une éthique qui ne cherche pas à opposer nature et histoire, sexe et genre mais à les articuler. Nous pourrions ainsi considérer les études de genre « non pas comme une menace mais comme une chance qui nous permet de reformuler les fondements anthropologiques et éthiques de notre civilisation »⁵.

« On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un Autre. En tant qu'il existe pour soi, l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié ». Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II*, p. 13.

³ Deux ouvrages nous ont permis d'appréhender plus précisément sous un angle psychologique la question du genre, et des personnes transgenres : Véronique ROUYER, *La construction de l'identité sexuée*, Paris, Armand Colin, 2007. Aude MICHEL, *Les troubles de l'identité sexuée*, Paris, Armand Colin, 2006.

⁴ Phyllis Bird (1934-) est l'auteur de nombreux ouvrages de références en exégèse historico-critique féministe. Membre ordonnée de l'Église méthodiste américaine, elle a été professeur d'Ancien Testament au *Garett Evangelical Theological Seminary* mais aussi plus récemment à l'Institut Biblique Pontifical. Elle a écrit de nombreux articles au sujet du genre et de la sexualité dans la Bible. Nous nous référerons en particulier à l'article au sein duquel elle critique explicitement l'interprétation barthienne de l'*Imago Dei*. Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 129-160. Mais nous évoquerons aussi un second article davantage centré sur le second récit de création. Phyllis BIRD, « Bone of my Bone », p. 521-534.

⁵ Walter LESCH, « Qui a peur des *gender studies*? », p. 189.

5.1.1 Ph. Bird, une exégèse féministe historico-critique des récits de création.

Dans son article sur la question de l'interprétation de l'*imago Dei*, Phyllis Bird commence par reconnaître la pertinence du choix de Barth de ne pas déployer une théologie indépendamment des recherches exégétiques ; mais elle dénonce ensuite son analyse « séduisante mais erronée de la distinction sexuelle en Gn 1,27 »⁶. Sur ce point précis, cette interprétation barthienne traduit, selon elle, une négligence de l'articulation entre la théologie historique et la théologie constructive. La lecture historico-critique des deux récits de création proposée par Bird se fonde sur la nécessité de prendre en compte les intentions des rédacteurs et donc du contexte culturel, androcentrique et patriarcal, auquel ils appartiennent. C'est à partir de là que cette exégète féministe conteste l'interprétation relationnelle et trinitaire de l'*imago Dei*, proposée par l'auteur de la *Dogmatique*, comme sens de la différence entre les sexes. Selon Bird, cette lecture barthienne des deux passages concernant la création de l'homme et de la femme est totalement étrangère à la pensée des auteurs anciens puisqu'elle ne prend pas en compte les sources sacerdotale et yahviste de ces premiers chapitres de la Genèse.

5.1.1.1 La création des deux sexes ne dit rien de l'image de Dieu en l'Homme.

L'histoire de l'interprétation théologique des versets concernant la création de l'humain à l'image de Dieu illustre bien, pour Phyllis Bird, le risque d'établir, à partir de l'Écriture, des connaissances et des normes sans se soucier des recherches exégétiques proprement dites. La « formulation laconique et énigmatique » de ce passage du premier chapitre de la Genèse a suscité une littérature inépuisable mais elle propose le plus souvent une approche « réductionniste » qui se contente d'effleurer le texte biblique⁷. En tant qu'exégète historico-critique, Bird confirme, dans ce sens, la critique barthienne, « pertinente et convaincante », d'une spéculation théologique traditionnelle déployée indépendamment des recherches exégétiques. Mais en ce qui concerne ce passage biblique précis, elle reproche à l'auteur de la *Dogmatique* de proposer une interprétation « aussi problématique que toutes celles qu'il critique »⁸. Bird regrette que sa lecture des versets vingt-six à vingt-huit du premier chapitre de la Genèse fasse abstraction du contexte historique dans lequel le récit a été rédigé, en imposant une interprétation trinitaire et personnaliste de la

⁶ [Trad. personnelle]. « Barth's attractive, but mistaken, interpretation of the meaning of sexual distinction in Gen 1:27 [...] has served to focus the question of the relationship between historical and constructive theology, both of which may claim the title "exegetical." » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 133.

⁷ « Theologians appear for the most part content simply "touch base" with the biblical passage, dismissing or ignoring the technical exegetical literature. » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 130-131.

⁸ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 132.

dualité des sexes totalement « étrangère à l'intention et à la pensée de l'auteur ancien »⁹. Pour Bird, Barth ne fait que « discerner sa propre anthropologie et sa propre théologie » en se contentant de développer, à la suite de Bonhoeffer, une variation nouvelle de l'interprétation trinitaire classique construite sur le modèle de la distinction moderne « je-tu »¹⁰. Bird regrette alors surtout que cette interprétation barthienne, si éloignée de la pensée de l'auteur sacerdotal, soit « si largement acceptée comme exégèse justifiée, en évitant ou en rendant impossible l'accès indépendant au texte »¹¹. Au lieu d'être un guide pour poursuivre un véritable dialogue entre théologiens et exégètes, la synthèse exégétique de Barth est devenue, à ses yeux, un substitut à la réflexion théologique.

Cette prédominance et cette popularité de l'interprétation barthienne de l'*imago Dei* conduisent Bird à « réexaminer un aspect négligé de la description sacerdotale au sujet de la création d'Adam »¹². Mais le réexamen historico-critique de ce passage du premier chapitre de la Genèse est aussi motivé par la remise en question de la part des théologiennes féministes du sens de la différence entre les sexes imposé par l'exégèse et la théologie traditionnelles. C'est contre la légitimation scripturaire de la subordination des femmes que Bird cherche à proposer non seulement un nouveau regard sur ces quelques versets, mais aussi sur leur articulation avec le deuxième chapitre de la Genèse. Ce nouveau contexte socio-théologique implique, pour Bird, de prendre en compte la source sacerdotale de ce texte biblique qui invite à aborder conjointement les deux affirmations liées à l'image et à la domination d'*adam* (verset 26) en les dissociant de l'évocation de la différenciation des sexes (verset 27) qui prépare simplement la bénédiction de la fertilité (verset 28)¹³. Cette lecture met en valeur les deux préoccupations principales du récit sacerdotal, qui sont de souligner la dépendance de la création vis-à-vis de Dieu, et de décrire l'ordre établi par Dieu au sein des réalités créées¹⁴. L'exégèse historico-critique de Bird conduit à montrer, à travers une analyse détaillée de « l'idéologie royale du Proche-Orient ancien », que dans ce

⁹ [Trad. personnelle] « *Despite close reference to the biblical text as his primary source, he has failed to discern its anthropology- and theology- and has advanced only a novel and arresting variation of classical trinitarian interpretation, an interpretation characterized by distinctly modern concept of an "I-Thou" relationship, which is foreign to the ancient writer's thought.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 131.

¹⁰ [Trad. personnelle] « *Despite close reference to the biblical text as primary source, he has failed to discern its anthropology-and theology- and has advanced only a novel and arresting variation of the classical trinitarian interpretation, an interpretation characterized by the distinctly modern concept of "I-Thou" relationship.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 132.

¹¹ [Trad. personnelle] « *The most serious problem with Barth's impressive theological creation [...] is the fact that its work is so widely accepted as definitive exegesis, obviating or impending independent access to the text.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 132.

¹² Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 133.

¹³ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 134.

¹⁴ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 136.

contexte la notion d'image divine sert à valider et à expliquer le fait que, comme les rois alentours, *adam* représente Dieu parmi les créatures¹⁵. La construction du récit du sixième jour présente *adam* comme unique dans la création ; sa position est isolée et exaltée au sein de l'ordre créé ; à travers son identification à Dieu il chargé par un mandat divin de dominer royalement et c'est ce que vient signifier la bénédiction finale du verset vingt-huit¹⁶. Entre les deux, le verset vingt-sept ne fait que rappeler la spécification de cet *adam* et souligne les préoccupations secondaires du récit sacerdotal qui sont d'attester de la permanence du créé et de l'histoire centrée sur *adam*. Tel est, évoqué très succinctement, le parcours historico-critique qui conduit Bird à affirmer, à l'encontre de Barth, que le « sens et la fonction de l'affirmation "il les a créés, mâle et femelle" sont beaucoup plus limités qu'on ne le pense généralement » car ils ne disent « rien de l'image qui relie *adam* à Dieu, ni de Dieu en tant que référent de l'image »¹⁷.

5.1.1.2 Un couple biologique mâle-femelle (Gn 1) et un partenariat social homme-femme (Gn 2).

Après avoir dissocié, dans sa lecture du premier chapitre de la Genèse, l'image et la domination de la différenciation sexuée, Phyllis Bird associe donc la création de l'*adam*, mâle et femelle, avec « le large thème de la viabilité ou de la fertilité »¹⁸. Pour la source sacerdotale, l'idée de permanence et d'immuabilité de l'ordre du créé se manifeste par une attention aux moyens par lesquels chaque être vivant pourra se reproduire. Le pouvoir de la vie est donné à chaque espèce et, selon Bird, c'est uniquement en vue de la reproduction de l'espèce humaine que le récit précise sa spécification comme mâle et femelle¹⁹. Cette désignation secondaire d'*adam* n'a donc aucun lien avec sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu qui reste liée à sa fonction de domination. Bird rappelle dans ce sens le souci de l'auteur sacerdotal de maintenir une distance entre Dieu et l'humanité, en évitant toute description anthropomorphique de Dieu, et en employant une terminologie, comme *bara*, qui permet de bien distinguer l'activité divine de l'activité

¹⁵ « The phrase *selem* 'ēlohîm appears to derive its meaning from a special association with the royal ideology of the ancient Near East. [...] The genius of the formulation in Gen 1:26 may be seen in its use of a common expression and image of Mesopotamian (-Canaanite) royal theology to counter a common image of Mesopotamian creation myths, viz., the image of humanity as servant of the gods, the dominant image of Mesopotamian creation myths. » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 140-144.

¹⁶ « The combination of events on the sixth day suggests that *adam* is to be understood as a special type or species of earth creature. In contrast to *adam*, all other life is described in broad classes, with subclasses or species (*mm*) recognized but not named. » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 145-146.

¹⁷ [Trad. personnelle] « The meaning and function of the statement, "male and female he created them," is considerably more limited than is commonly assumed. It says nothing about the image which relates *adam* to God nor about God as the referent of the image. » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 155.

¹⁸ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 134

¹⁹ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 147.

humaine. « L'idée que Dieu puisse posséder une quelconque forme de sexualité, ou une quelconque différenciation analogue à celle-ci, aurait été pour P une notion totalement étrangère et répugnante »²⁰. C'est donc uniquement pour compléter le mot qui identifie *adam* comme image de Dieu que le récit évoque la distinction mâle-femelle, afin que la bénédiction de la fertilité puisse être prononcée. *Adam* est créé comme Dieu en dominant (verset 27a) et c'est en tant que créature qu'il est mâle et femelle (verset 27b) ; le parallélisme est progressif, il n'est pas synonyme ; « la deuxième déclaration s'ajoute à la première ; elle ne l'explique pas »²¹. La domination et la fertilité sont deux choses distinctes, la première relie *adam* à Dieu de façon unique, et la seconde le situe au sein des autres créatures terrestres. Selon Bird, ce récit ne décrit donc que « le couple biologique », mâle et femelle, en présentant la reproduction sexuelle comme une bénédiction. Il ne parle pas de la relation entre homme et femme au sein de la société ; « il n'y a pas de message de domination partagée ici, pas un mot sur la répartition des rôles, des responsabilités et de l'autorité entre les sexes, pas un mot sur l'égalité des sexes »²². C'est par ce silence que ce récit est en « harmonie avec le reste de l'œuvre sacerdotale »²³. Il ne contredit pas la vision vétérotestamentaire d'un rôle masculin spécial dans l'histoire, mais il ne présente pas non plus « la masculinité comme une caractéristique essentielle ou déterminante »²⁴. Si l'évocation de la création d'*adam*, mâle et femelle, met en garde contre une telle réduction, ou confusion, elle ne fournit en revanche qu'une base minimale pour une anthropologie de l'égalité entre les sexes qui est loin des préoccupations du rédacteur sacerdotal²⁵.

Cependant Phyllis Bird montre alors que cette approche, centrée sur le « couple biologique » mâle-femelle et sur sa fertilité, est complétée et corrigée par les deuxième et troisième

²⁰ [Trad. personnelle] « *The idea that God might possess any form of sexuality, or any differentiation analogous to it, would have been for P an utterly foreign and repugnant notion. [...] The thought of such a correspondence, albeit analogical, is neither tolerable nor conceivable* ». Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 148.

²¹ [Trad. personnelle] « *The two parallel cola contain two essential and distinct statements about the nature of humanity: adam is created like (i.e., resembling) God, but as creature, and hence male and female. The parallelism of the two cola is progressive, not synonymous. The second statement adds to the first; it does not explicate it.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 149.

²² [Trad. personnelle] « *There is no message of shared dominion here, no word about the distribution of roles, responsibility, and authority between the sexes, no word of sexual equality.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 151.

²³ « *Genesis 1 can be read in harmony with the rest of the Priestly work—in which the genealogies that form the essential link between creation and the establishment of the cult know only male names (unlike the older "family" stories incorporated into this lineal framework); in which the cult which represents the culminating word or work of God has no place for women in its service; and in which circumcision is the essential sign of identity for members of the covenant people.* ». Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 151.

²⁴ [Trad. personnelle] « *But maleness is not an essential or defining characteristic.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 151.

²⁵ [Trad. personnelle] « *Against such reduction or confusion of attributes the word of bisexual creation stands as guard, even if it provides only a minimal base for an anthropology of equality.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 151.

chapitres de la Genèse. « Sous la forme d'une histoire qui requiert des acteurs individuels », ce second récit conduit le lecteur « dans le domaine concret des réalités sociales, économiques et culturelles particulières » ; il renvoie, de fait, aux normes hébraïques, linguistiques et sociales, androcentrées et patriarcales, de son contexte de rédaction, mais c'est à travers elles qu'il reflète les questions universelles sur la nature et la destinée de tout être humain²⁶. Sous cet angle davantage « psycho-social », la différenciation entre les sexes se présente alors comme l'histoire d'un « partenariat social » entre homme et femme, d'égal à égal²⁷. Si, dans le premier récit, le seul but de la création de l'humain, mâle et femelle, était la reproduction de l'espèce, dans ce second récit, homme et femme apparaissent, selon Bird, comme créés en vue d'un compagnonnage, d'un partage du travail, d'une attraction mutuelle et d'un engagement dans un lien qui supplante tous les autres liens²⁸. Selon Bird, le ton de base du récit est celui de la mutualité et de l'égalité, même si, dans cette histoire « clairement androcentrique dans sa construction », la femme reste définie du point de vue de l'homme comme une aide à la procréation²⁹. L'affirmation de cette égalité se manifeste alors, pour elle, de façon paradoxale mais explicite, dans le lien établi par le récit entre création et chute. La conséquence du péché qui perturbe la relation originelle entre Dieu et sa créature est présentée comme la perturbation de la relation originelle entre homme et femme³⁰. « La subordination historique de la femme à l'homme est inaugurée – et identifiée comme l'expression paradigmatique du péché et de l'aliénation »³¹. À partir de ce second récit, la différenciation entre

²⁶ [Trad. personnelle] « *The second creation account is in the form of a story, which requires individual actor. [...] The personification of the species in the frame story requires gender specification, and, in keeping with ancient Hebrew social norms and linguistic conventions, "the human" (hā'ādām) is portrayed as male. His maleness is not simply grammatical, however, for he is presented as a peasant cultivator, representing the typical occupation of the ancient Israelite male and signaling a division of labor and a stage of social organization with far-reaching social and political consequences. The Yahwist's tale brings us into the realm of concrete and particular social, economic, and cultural realities, moving us into the arena of history, where all of our questions about the nature and destiny of the human being are formulated, and must be answered.* » Phyllis BIRD, « Bone of my Bone », p. 523.

²⁷ [Trad. personnelle] « *In this movement into the areas of P's silence, texts such as Genesis 2-3, which offer differing or supplementary statements and perspectives, must be taken into account [...] That is the case with the Yahwistic account of creation, in which the primary meaning of sexuality is seen in psycho-social, rather than biological, terms. Companionship, the sharing of work, mutual attraction and commitment in a bond superseding all other human bonds and attractions—these are the ends for which adam was created male and female and these are the signs of the intended partnership.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

²⁸ [Trad. personnelle] « *Companionship, the sharing of work, mutual attraction and commitment in a bond superseding all other human bonds and attractions—these are the ends for which adam was created male and female and these are the signs of the intended partnership.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

²⁹ [Trad. personnelle] « *That the story is told from the point of view of the man and is thus clearly androcentric in construction, does not alter this basic tone of the account as a tone of mutuality and equality.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

³⁰ [Trad. personnelle] « *Here the consequence of sin, the disturbance of the original (i.e., intended) relationship between God and creation, is portrayed as the disturbance of the original/intended relationship between the man and the woman.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

³¹ [Trad. personnelle] « *The historical subordination of woman to man is inaugurated—and identified as the paradigm expression of sin and alienation in creation.* » Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

les sexes ne se limite plus à une définition biologique, puisqu'elle se présente aussi comme « une dotation sociale essentielle à la communauté et à l'épanouissement personnel » ; c'est alors en tant que telle qu'elle est « sujette à la perversion et aux abus »³². Pour Bird, les deux récits de création ouvrent ainsi la voie pour une réflexion sur le sens, de la différence des sexes et de la sexualité, en révélant l'enjeu éthique d'une articulation ajustée entre le couple biologique mâle-femelle et le partenariat social homme-femme au sein de la communauté humaine. Ces récits sont fondateurs « pour l'anthropologie en raison de leur position dans le canon, de leur intention d'aborder ce qui est fondamental et essentiel, et de leur utilisation dans le Nouveau Testament et dans la tradition postcanonique »³³. Ils fournissent une source théologique inépuisable par le caractère général de leurs déclarations mais aussi par l'ambiguïté et la tension qu'ils juxtaposent, et par leurs silences. Mais l'exégèse historico-critique de Bird invite aussi à reconnaître qu'ils sont insuffisants et nécessitent l'apport de l'ensemble du témoignage canonique et des sciences modernes, et qu'ils sont déformés et limités à cause du contexte dans lequel ils ont été rédigés et transmis³⁴.

5.1.2 Une interprétation barthienne ouverte à la distinction entre sexe et genre.

Cette lecture stimulante, révélant deux aspects de l'humanité en tant qu'homme et femme en fonction de la source, sacerdotale ou yahviste, nous invite à revenir, dans un premier temps, sur la manière dont Barth aborde les récits de création en lien avec l'histoire de l'alliance. Cela nous permettra de souligner que, selon l'herméneutique barthienne, la lecture historico-critique proposée par Phyllis Bird n'exclut pas, dans le cadre de l'histoire du salut, la reconnaissance théologique d'une *analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme. Nous pourrions alors, dans un second temps, montrer, à la lumière de la lecture de Bird, qu'en considérant cette création de l'humain en vis-à-vis selon l'analogie trinitaire comme un fait, à partir du premier récit de création, et comme une histoire, à partir du second, Barth offre les prémisses d'une véritable prise en compte théologique, anthropologique et éthique, de la distinction entre sexe et genre.

³² Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 159.

³³ Phyllis BIRD, « Bone of my Bone », p. 528.

³⁴ « They are also insufficient, requiring the larger canonical witness and the contributions of modern science and historical experience. And they are deformed, as well as limited, by the circumstances in which they were created and transmitted. » Phyllis BIRD, « Bone of my Bone », p. 528.

5.1.2.1 Herméneutique barthienne et exégèse féministe historico-critique.

L'herméneutique de la *Dogmatique* est, de fait, différente de celle de l'exégèse historico-critique et féministe de Phyllis Bird. Dans sa lecture des récits de création, Bird cherche à être au plus près de la pensée de l'auteur et ses recherches sur le motif royal dans le Moyen Orient ancien apportent un regard, précieux et inédit, sur le contexte culturel environnant la rédaction du premier chapitre de la Genèse³⁵. Pour Bird, la lecture d'un texte biblique implique ainsi deux étapes distinctes, la critique textuelle et l'exégèse historique d'une part, et la construction théologique d'autre part³⁶. C'est, selon elle, en se référant aux normes et aux méthodes scientifiques, et en particulier historiques, que le lecteur a accès à l'intention du rédacteur et donc au véritable sens du texte³⁷. Comme le soulignent Nathan Mac Donald et Paul Niskanen, Bird considère que seule la recherche de ce que le texte signifiait [*what the text meant*] peut permettre d'interpréter théologiquement le sens actuel du texte [*what the text means*] ; elle assimile le sens ultime du texte biblique avec la pensée de l'écrivain ancien³⁸. C'est ce qui la conduit à penser que la lecture barthienne du premier récit de création néglige le texte biblique puisque, de fait, toute référence au Christ et à Dieu trinitaire ne peut qu'être étrangère à la volonté du rédacteur. Le désaccord entre Bird et Barth est de ce fait plus herméneutique qu'exégétique³⁹. Si l'herméneutique de Barth se distingue de celle de Bird, il est délicat de lui reprocher de négliger le texte biblique puisque toute sa théologie est conduite par la recherche d'une méthode ajustée, permettant de lire l'Écriture comme Parole de Dieu. Dans la préface du volume de la *Dogmatique* consacré à l'anthropologie théologique, Barth rappelle que c'est parce qu'il reconnaît la responsabilité exégétique des dogmaticiens qu'il propose lui-même un travail exégétique rigoureux et surtout attentif aux multiples interprétations possibles du texte étudié⁴⁰. C'est dans ce contexte qu'il choisit d'aborder

³⁵ « While Bird has greatly contributed to the understanding of this text in its ancient Near Eastern context, one should exercise caution in asserting that the biblical writers are using Egyptian, Mesopotamian, or Canaanite concepts in precisely the same way as their ancient Near Eastern neighbors. » Paul NISKANEN, « The poetics of Adam: The creation of *hā'ādām* in the Image of *'ēlōhīm* », in *Journal of Biblical Literature*, 128, 3 (2009), p. 419 et 429.

³⁶ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 131.

³⁷ « For Bird there is a single way to penetrate the meaning of the text. This is through the norms and methods of scholarly exegesis. By these, the scholar has access to "what the text meant", which is identified with the thoughts of the ancient writer. » Nathan MAC DONALD, « The Imago Dei », p. 307.

³⁸ Nathan MAC DONALD, « The Imago Dei », p. 307. Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 420-421.

³⁹ « The disagreement between Barth and Bird turns out to be not merely about exegesis, but also, and perhaps more importantly, about hermeneutics. It is apparent that Bird has not sufficiently comprehended this. » Nathan MAC DONALD, « The Imago Dei », p. 307-308.

⁴⁰ « Wogegen ich zum Nachweis meiner Grundlagen auch diesmal viel, sehr viel biblische Überlegungen sichtbar machen musste. [...] Aber die Zeit scheint noch nicht da zu sein, wo der Dogmatiker sich darum mit gutem Gewissen und Vertrauen auf die Ergebnisse seiner alt- und neutestamentlichen Kollegen beziehen können wird, weil es dann vielleicht auf beiden Seiten wieder klar sein wird: der Dogmatiker hat auch exegetische, aber der Exeget hat auch dogmatische Verantwortung! » KD III/2, Vorwort, p. VII= D III/2*, Avant-propos, p. IX.

les récits de création à la lumière de l'articulation, décisive pour lui, entre création et alliance, et invite ainsi à reconnaître que ces récits décrivent une *Sage* qui évoque le point de départ de toutes histoires sans relater pourtant l'histoire au sens historique du terme. L'histoire divine révélée au fil de l'Écriture comme une histoire d'alliance est, selon Barth, le contexte le plus approprié pour interpréter ces récits et c'est dans ce sens que le Christ, Fils éternel de Dieu, doit être considéré comme la clef du mystère de la création⁴¹.

Dans le cadre de cette herméneutique barthienne, la lecture historico-critique des premiers chapitres de la Genèse, proposée par Bird, conserve toute sa pertinence, mais elle ne peut avoir ni le premier ni le dernier mot. À la suite de Barth, elle invite à prendre davantage en compte l'humanité des rédacteurs du texte biblique et à en préciser les conséquences en ce qui concerne l'interprétation de la différence entre homme et femme. Là où Barth s'interrogeait sur la légitimité de « l'anthropomorphisme audacieux » des récits de création, en particulier du second, Phyllis Bird évoquerait un androcentrisme risqué ; l'un et l'autre attestent ainsi de la tension intrinsèque à toute l'Écriture, qui se présente comme Parole de Dieu en étant rédigée et transmise par des humains⁴². La lecture des deux récits de création, proposée par Bird en fonction de leur source, permet donc de confirmer les deux aspects de l'analogie trinitaire présentés par l'auteur de la *Dogmatique* et encourage même à développer ces deux aspects en lien avec les questions contemporaines posées par les études de genre. En revanche, il convient de reconnaître aussi que l'approche historico-critique de Bird n'exclut pas, pour autant, la possibilité d'une interprétation relationnelle de l'*imago Dei* en lien avec la création de l'humanité comme homme et femme⁴³. La différence d'herméneutique évoquée précédemment autorise en effet à remettre en question la critique de Bird de l'interprétation barthienne en partant de sa lecture conjointe des deux récits de création⁴⁴. Pour

⁴¹ « *It is in this reading of the parts of the Bible in the context of the whole that Barth can affirm that Scriptura sui interpres. [...] By taking the Bible to be the context for interpreting the creation narratives, Barth self-consciously places himself in opposition to the exegetical habits of both liberals and conservatives. He reverses the post-Enlightenment trend of placing the creation narratives within a secular context, such as the natural sciences or the history and literature of the ancient Near East.* » Nathan MAC DONALD, « *The Imago Dei* », p. 311.

⁴² KD III/1, § 41, p. 339-340 = D III/1, p. 319-320. « *The statement contains an internal tension. The basic lexical meanings of the nouns point to a generic understanding of humankind, but the grammar specifies a male. [...] The Hebrew writer or speaker cannot identify an individual without specifying gender; a choice is required between male and female that breaks the solidarity of the species. What Genesis 1:27b affirms, "male and female [God] created them" ('ōtām, referring to 'ādām in 27a), is undermined linguistically and historically by the consistent representation of the species with male images and masculine terms.* » Phyllis BIRD, « *Bone of my Bone* », p. 528.

⁴³ Bird parle de distinction sexuelle mais nous préférons parler de distinction sexuée. Nous reviendrons sur ce choix dans la partie suivante centrée sur la relation entre homme et femme.

⁴⁴ En lien avec l'herméneutique de l'auteur de la *Dogmatique*, nous précisons ici la légitimité de la lecture théologique de ce passage du premier chapitre de la Genèse comme révélant l'institution d'une *analogia relationis* trinitaire. Dans la troisième étape, des exégètes contemporains comme Paul Niskanen et surtout comme l'exégète féministe Phyllis Trible viendront confirmer, d'un point de vue exégétique, le lien établi par Barth entre la création de l'humain

cette exégète féministe, le premier chapitre de la Genèse décrit *adam* selon deux caractéristiques qui sont distinctes ; la première, l'image, concerne la relation à Dieu et la seconde, la dualité sexuée, concerne la réalité de créature. Dans ce récit, la distinction mâle-femelle est, selon Bird, uniquement reliée à la fertilité au sein de la création et elle n'a aucun lien, aucune correspondance, même analogique, avec le fait qu'*adam* soit créé à l'*image* de Dieu. Or dans le cadre historique des deuxième et troisième chapitres de la Genèse, Bird montre ensuite que la conséquence du péché, qui perturbe la relation avec Dieu, est présentée, dans le récit de la chute, comme la perturbation de la relation originelle entre homme et femme⁴⁵. Elle établit ainsi une correspondance, au moins dans le péché, entre la relation de l'Homme avec Dieu et celle entre homme et femme. Or c'est sur cette correspondance, dont l'accomplissement se révèle dans l'événement christologique, que se fonde, pour Barth, l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis. Le fil conducteur de la réflexion barthienne sur l'homme et la femme n'est pas la différenciation en tant que telle, mais la relation qu'implique le fait qu'ils sont créés différents. L'herméneutique trinitaire, qui conduit sa lecture de l'Écriture, se déploie à partir de la dialectique entre Trinité immanente et Trinité économique et le pivot de cette dialectique se situe dans la relation différenciée établie entre Dieu et l'Homme en Jésus-Christ. En tant que Verbe fait chair, le Fils de Dieu réconciliateur se présente comme la véritable image de Dieu et Barth souligne que cette image de Dieu trinitaire se révèle, non pas en Jésus seul, mais en « Jésus et sa communauté »⁴⁶. L'être et l'existence historique de Jésus avec les siens correspond à son être et son existence en Dieu trinitaire et c'est en cela qu'il est l'archétype selon lequel l'humain est créé homme « ou » femme et homme « et » femme, nous y reviendrons. Tel est, selon l'auteur de la *Dogmatique*, le fondement théologique de l'*analogia relationis* trinitaire qui est instituée lors de la création de l'humain, homme et femme à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est cette analogie qui est objectivement et définitivement accomplie dans l'être et l'existence de Jésus pour l'Homme et qui, par l'action de l'Esprit saint, ici et maintenant, peut aujourd'hui encore s'accomplir subjectivement en chaque être humain. Cette analogie trinitaire se définit comme un fait et une histoire en Jésus-Christ et dans l'Esprit en révélant une ressemblance sur fond de dissemblance, entre la réalité trinitaire de Dieu et la réalité duelle de l'humanité. C'est pour éviter toute idée suggérant une différence sexuée en Dieu lui-même que Barth évoque une ressemblance en utilisant

à l'image de Dieu et sa création dans la dualité sexuée. Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 417-436; Phyllis TRIBLE, *God and the rhetoric of sexuality*, p. 15-23.

⁴⁵ Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" », p. 158.

⁴⁶ Voir la lecture barthienne du premier chapitre de l'épître aux Colossiens. Ch. III, 3.2.2.1 : « Jésus et sa communauté, véritable image de Dieu ».

les termes neutres « je-tu » proposés par la philosophie personnaliste moderne. De plus, Barth insiste pour que cette ressemblance soit appréhendée comme un fait et comme une histoire à partir de l'œuvre du Père créateur, mais aussi du Fils réconciliateur et de l'Esprit rédempteur. C'est uniquement en lien avec l'histoire qui se joue entre Dieu et l'Homme, comme en Dieu lui-même, que se dévoile, pour Barth, le sens ultime des récits décrivant la création de l'humain, homme et femme, comme une réalité biologique et comme un partenariat social, par et pour l'alliance.

5.1.2.2 *La dualité homme-femme, une œuvre de Dieu confiée à l'humanité.*

Selon les récits de création, la dualité de l'homme et de la femme se présente donc, à partir de l'*analogia relationis* trinitaire, comme une œuvre de Dieu confiée à l'Homme. En se dévoilant dès l'origine à la charnière entre œuvre de Dieu et œuvre humaine, cette dualité humaine se révèle au cœur de l'articulation, si chère à l'auteur de la *Dogmatique*, entre création et alliance. C'est ainsi qu'elle offre les prémisses d'une prise en compte théologique des questions suscitées par la distinction entre sexe et genre. Dans le premier récit, la création de l'humain, homme et femme, constitue pour Barth le fondement externe de l'alliance, comme le reste de la création mais de façon particulière. L'humanité se définit ainsi, de fait, par ce premier vis-à-vis entre deux êtres humains à la fois semblables et différents. C'est ce vis-à-vis qui, selon Barth, est créé à l'image de Dieu c'est-à-dire à l'image du vis-à-vis entre le Père et le Fils dans l'Esprit. La non-solitude originelle de Dieu, évoquée par le récit à ce moment-là, permet que ce vis-à-vis en dehors de Dieu soit créé à son image et à sa ressemblance. L'analogie ainsi instituée à partir de ce « nous » divin montre que si l'être humain est cet unique vis-à-vis de Dieu, c'est en étant créé de fait dans le vis-à-vis de l'homme et de la femme⁴⁷. Dès lors, même si Barth reconnaît qu'il est surprenant que l'*imago Dei* se réfère uniquement à cette réalité sexuée qui apparente l'humain à l'animal, le récit révèle que c'est bien en elle que la créature humaine reflète la nature divine⁴⁸. L'unité indéfectible de l'humanité destinée à faire alliance avec Dieu se manifeste, selon le premier récit de création, dans cette dualité des sexes⁴⁹. Le don, objectif et définitif de Dieu trinitaire à la créature humaine, est celui de cette unité différenciée entre homme et femme, qui, par une grâce particulière et incompréhensible, correspond analogiquement à l'unité différenciée entre l'Homme et Dieu et, d'une manière encore différente, à celle entre le Père et le Fils dans l'Esprit⁵⁰. À l'image de la liberté de Dieu trinitaire, la liberté humaine se dévoile comme la liberté d'être en vis-à-vis avec

⁴⁷ KD III/1, § 41, p. 204-205= D III/1, p. 195-196.

⁴⁸ KD III/1, § 41, p. 208= D III/1, p. 199.

⁴⁹ KD III/1, § 41, p. 214= D III/1, 203-204.

⁵⁰ KD III/1, § 41, p. 210= D III/1, p. 200-201.

Dieu et avec l'humain de l'autre sexe, c'est-à-dire, pour Barth, avec celui qui est à la fois irréductiblement semblable et irréductiblement différent. Tel est le sens de la différenciation sexuée révélée par le premier récit de création, et non par une analyse rationnelle, scientifique ou historique, de la nature humaine. Il est, de ce fait, inutile, voire dangereux, selon l'auteur de la *Dogmatique*, de chercher à préciser davantage cette différence entre homme et femme ; il suffit de la définir, à partir de l'histoire biblique de l'alliance, comme un vis-à-vis entre un « je » et un « tu » qui se font face et au sein duquel s'articule concrètement ce qui leur est commun et ce qui les distingue. C'est en cela que la différence entre homme et femme se présente, selon Barth, comme « le seul principe réel de différenciation et de relation » et qu'elle doit être reconnue, à partir de la Parole de Dieu, comme le paradigme de toutes les autres différenciations entre les humains⁵¹. Si elle est l'objet « d'une bénédiction spéciale », c'est pour cette unité différenciée qu'elle implique, et non pas uniquement en vue de la fonction de domination ou de fécondité⁵². Cette bénédiction vient confirmer l'*analogia relationis* trinitaire en présentant l'unité de l'humanité homme-femme comme le fondement externe de l'alliance.

Cette analogie trinitaire, instituée comme une œuvre de Dieu, se précise ensuite, pour Barth, dans la perspective historique du second récit qui révèle que l'alliance est le fondement interne de la création. Dans une proximité avec l'histoire vétérotestamentaire qui leur fait suite, les deuxième et troisième chapitres de la Genèse mettent en scène une histoire de la création de l'humain jusqu'à son achèvement dans la relation entre homme et femme. En étant étroitement liée à l'histoire de l'alliance, cette « pré-histoire » se révèle ainsi précédée par une « histoire » d'alliance éternelle en Dieu lui-même. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le vis-à-vis en Dieu trinitaire suggéré par le premier récit se dévoile ici comme une « histoire » divine préalable et c'est ce qui conduit Barth à reconnaître que, selon l'*analogia relationis* trinitaire, la création de l'homme et de la femme se présente elle aussi d'emblée comme une histoire où s'articulent unité et différence. En décrivant Dieu comme amenant la femme à l'Homme, qui en cela devient homme, le récit révèle, selon l'auteur de la *Dogmatique*, que l'œuvre de création de l'humain s'achève dans le fait que Dieu confie cette unité différenciée à l'humanité. En recevant ce vis-à-vis avec l'autre sexe comme une œuvre de Dieu, l'Homme est invité à interpréter lui-même librement ce qui leur est semblable et ce qui leur est différent ; ainsi, il accueille concrètement son humanité en étant soit homme soit

⁵¹ KD III/1, § 41, p. 209= D III/1, p. 199.

⁵² KD III/1, § 41, p. 211= D III/1, p. 201. Il est clair, pour Barth que c'est la relation différenciée entre homme et femme qui est l'objet de cette bénédiction spéciale. La bénédiction de la fécondité dans l'enfant et surtout, pour Barth, de la domination humaine sur le reste de la création ne sont que des conséquences. (Cf la fin du Ch. II, 2.2.1.2.)

femme devant Dieu et devant l'autre sexe⁵³. C'est cette articulation entre œuvre de Dieu et œuvre humaine que révèle l'*analogia relationis* trinitaire instituée dès l'origine comme un fait et comme une histoire. L'enjeu éthique se situe désormais dans cet accueil libre et responsable de l'unité différenciée entre homme et femme comme un don de Dieu trinitaire et dans la confirmation en paroles et en actes de la promesse d'achèvement historique de l'humanité qu'implique cette création de l'humain en vis-à-vis.

Or, en ce qui concerne ce don et cette promesse, si le commandement de Dieu créateur convoque la liberté et la responsabilité de l'homme comme de la femme, il vient aussi, dès l'origine, révéler leur péché et leur besoin d'être sauvés sur ce point précis. Comme Bird, Barth souligne le lien mis en scène par l'histoire du second récit entre la rupture de l'unité entre l'Homme pécheur et Dieu, et entre l'homme et la femme. Cette première conséquence du péché se manifeste en particulier à travers la question de la nudité, qui, selon Barth, ne se réduit pas à la sexualité en tant que telle mais évoque plus largement la question des différences entre les sexes. Dans un premier temps, le récit décrit l'homme et la femme comme étant nus l'un devant l'autre sans honte. Ils accueillent et respectent le fait d'être radicalement différents de Dieu tout en étant unis à lui, et ils peuvent de ce fait accueillir et respecter ce qui les différencie sans remettre en cause leur unité en tant qu'êtres humains. Ils acceptent que leur humanité, unique devant Dieu, et devant le reste de la création, soit divisée en deux⁵⁴. En revanche, lorsque leur unité avec Dieu est rompue par le péché, lorsque la différence avec Dieu est perçue comme aliénante, alors la nudité sans honte devant l'autre sexe devient impossible. Exacerbée par le péché, la différence entre homme et femme se traduit par une interprétation corrompue de la dualité qui conduit, selon Barth, vers « une domination masculine aveugle d'une part » et vers « un mouvement des droits des femmes farouches d'autre part »⁵⁵. La recherche d'une unité entre les humains se traduit désormais par une interprétation désordonnée et malsaine de la différence entre les sexes qui conduit au rêve d'une humanité idéale sans sexe ou à une définition abstraite de la masculinité et de la féminité (c'est-à-dire pour Barth à une définition figée qui ne prend pas en compte le vis-à-vis historique avec l'autre sexe)⁵⁶. Tel est, pour l'auteur de la *Dogmatique*, le « coup de génie du péché » qui, en entrant dans

⁵³ Nous l'avons vu, à partir du second récit de création, Barth décrit quatre piliers qui caractérisent cet accueil de la dualité sexuée comme un don de Dieu. Accueillir l'autre sexe comme un vis-à-vis implique de le reconnaître comme une partie de soi-même, d'accepter d'être dépossédé de soi et d'en souffrir et enfin, malgré cette coappartenance, de reconnaître l'autre sexe comme radicalement différent et donc radicalement indépendant. C'est au sujet de ce dernier pilier que Barth interprète cette différence sexuée en termes d'ordre, nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie de ce chapitre. Cf Ch. II, 2.2.2.2 « le vis-à-vis homme-femme comme achèvement de l'humanité ».

⁵⁴ KD III/1, § 41, p. 352= D III/1, p. 332.

⁵⁵ KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 335.

⁵⁶ KD III/1, § 41, p. 355= D III/1, p. 335.

le monde, a su faire de la différence des sexes un obstacle à l'unité entre les humains⁵⁷. C'est cette situation paradoxale qui se déploie dans toute l'histoire biblique inaugurée par ces récits de création et c'est en particulier à travers elle que se révèle l'attente messianique du peuple de l'alliance. À cause du péché, l'être humain ne peut plus se reconnaître comme créé par Dieu en tant qu'homme et femme en vis-à-vis. Par une interprétation désordonnée et corrompue de l'analogie trinitaire, la différence entre les sexes est perçue comme une limitation de l'Homme devant Dieu et comme une occasion de division et d'aliénation entre les Hommes. C'est dans ce contexte, où homme et femme sont, d'une manière ou d'une autre, tentés de fuir leur condition humaine sexuée en cherchant à la transcender, que le Fils de Dieu, lui, se révèle en Jésus-Christ comme l'Homme véritable, en naissant d'une femme et en devenant un humain de sexe masculin. En acceptant cette humanité concrète, jusque dans les limites de la condition sexuée, il révèle que l'humanité véritable ne se définit que dans une unité avec l'autre Homme qui, vis-à-vis de lui, est à la fois semblable et différent. En réconciliant en sa personne l'unité de Dieu avec l'Homme, malgré leur radicale différence, et l'unité en général des humains entre eux, l'événement christologique accomplit l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création de l'homme et de la femme. L'unité différenciée de Jésus avec sa communauté, telle qu'elle est récapitulée au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens se présente alors comme la clef du mystère de la création de cette dualité humaine et c'est elle qui doit conduire l'interprétation de cette œuvre de Dieu confiée à l'humanité⁵⁸. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le vis-à-vis entre Jésus et les siens dévoile ainsi le mystère de la création de l'humanité, en tant qu'homme et femme en vis-à-vis ; il révèle ainsi la vocation de la relation entre homme et femme à attester de l'élection universelle de tout être humain en Dieu trinitaire⁵⁹.

5.1.3 Sexe et genre, homme et femme, un héritage paradoxal qui appelle une éthique.

En appréhendant la création de l'homme et de la femme, selon une *analogia relationis* trinitaire, comme une œuvre de Dieu confiée aux Hommes, Barth offre la possibilité de poursuivre sa réflexion à partir de la question actuelle posée par les études de genre. À sa suite, nous reviendrons donc, dans un premier temps, sur les deux récits de création en proposant une lecture qui distingue la création du sexe et celle du genre, mais qui permet aussi de les articuler dès l'origine à la lumière de la dialectique entre création et alliance. Grâce aux travaux de l'exégèse

⁵⁷ KD III/1, § 41, p. 356= D III/1, p. 335.

⁵⁸ Cf Ch. III, 3.2.2.2

⁵⁹ Nous préciserons cette articulation décisive entre exclusivité de la dualité homme-femme et inclusivité du salut révélé en Jésus-Christ dans le cadre du second critère éthique centré sur la relation entre homme et femme.

féministe, comme ceux de Phyllis Bird mais aussi ceux de Phyllis Tribble, nous mettrons en évidence la présence d'un héritage paradoxal de cette articulation dès la rédaction des premiers chapitres de la Genèse⁶⁰. C'est à partir de ce constat sur la situation de cette œuvre de Dieu confiée aux hommes et aux femmes dans une histoire humaine marquée par le péché que nous reviendrons à l'*analogia relationis* trinitaire. Selon la Parole de Dieu, cette analogie instituée dès la création nous invite à prendre en compte le fait que cette œuvre du Père créateur ne s'accomplit objectivement que dans l'œuvre du Christ et ne se réalise aujourd'hui que par l'œuvre de l'Esprit saint. C'est ce grand mystère de l'analogie trinitaire que nous développerons dans un second temps, grâce aux travaux d'Élisabeth Schüssler Fiorenza en lien avec l'affirmation de Paul aux Galates selon laquelle en Christ, il n'y a plus ni homme ni femme. Après avoir ainsi reconnu l'humanité de l'homme et de la femme à la lumière de l'articulation entre sexe et genre, comme une œuvre de Dieu trinitaire en vue de l'alliance, nous préciserons comment répondre aujourd'hui au commandement de Dieu qui exige que l'être humain soit homme ou femme et qu'il existe en tant que tel dans son histoire au sein de la communauté humaine.

5.1.3.1 *Mâle et femelle, homme et femme, un héritage paradoxal.*

La Parole de Dieu révèle que l'humanité homme-femme est une œuvre de Dieu qui, en étant dès l'origine confiée aux Hommes, est aussi d'emblée marquée par le péché. C'est cet héritage paradoxal qu'il s'agit de préciser dans un premier temps, en relisant les deux récits de création en lien avec la distinction entre sexe et genre. En appréhendant la création de l'humain comme fondement externe de l'alliance, le premier récit apparaît centré sur la réalité objective de l'identité sexuée et donc sur la création de l'humain, mâle et femelle, comme le soulignent Phyllis Bird et Nathan Mac Donald⁶¹. Même si Barth ne fait pas lui-même cette distinction, il va dans ce sens lorsqu'il insiste sur le lien avec les animaux et qu'il définit cette création comme une différenciation structurelle et fonctionnelle (sans cependant en préciser le contenu). Comme Bird, il est possible de parler de la création du « couple biologique » mais sans réduire cette réalité à sa

⁶⁰ En présentant une lecture synchronique des récits de création, l'exégète féministe Phyllis Tribble se distingue clairement de l'approche de Phyllis Bird. Sa lecture qui cherche à rejoindre « les pérégrinations » du récit, de son implantation ancienne à une interprétation contemporaine, confirme celle de Barth tout en la dépassant sur certains points décisifs. Phyllis TRIBBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », p. 30-48 ; Phyllis TRIBBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 1-30. Jónsson Gunnlaugur considère ses travaux comme « la plus importante contribution aux études de théologies féministes » sur l'articulation entre image de Dieu et dualité sexuée. Jónsson GUNNLAUGUR, *The Image of God*, p.1-3. Paul Niskanen, après avoir remis en cause l'interprétation de l'*Imago Dei* proposée par Phyllis Bird, confirme et développe la lecture de Phyllis Tribble en lien avec celle de Barth. Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 417-436.

⁶¹ Cette considération de la création de l'humain mâle et femelle apparaît dans le titre même de l'article de Phyllis Bird. Phyllis BIRD, « "Male and Female he Created them" » ; Nathan MAC DONALD, « The *Imago Dei* », p. 320.

fécondité biologique ou à la rencontre sexuelle. Comme pour les animaux, la sexualité et la fonction procréative font partie de ce qui distingue un sexe de l'autre. Mais pour l'humain, la création de l'homme et de la femme a des implications anthropologiques et éthiques beaucoup plus larges, puisque justement elle est reliée par le récit à l'unicité de la créature humaine devant Dieu. Phyllis Tribble s'oppose à la lecture de Bird, en affirmant que le parallélisme sémantique du passage en question permet de soutenir que « "mâle et femelle" correspond structurellement à "l'image de Dieu" »⁶². À sa suite, Paul Niskanen considère que cette métaphore ne vient, ni simplement répéter ce qui précède, ni simplement ouvrir sur un nouveau sujet comme le suggère Phyllis Bird, mais qu'elle évoque plutôt, par sa nouveauté, le point culminant et la clef d'interprétation de l'ensemble⁶³. Par cette correspondance, le récit révèle une mystérieuse dialectique entre singulier et pluriel, « 'ēlōhîm parle comme plusieurs et agit comme un, en créant *hā-'ādām*, qui est simultanément un et plusieurs »⁶⁴. Le texte biblique nous place ainsi devant une mystérieuse énigme quant à la réalité une et plurielle, de l'Homme, comme de Dieu⁶⁵. En écho à ce premier récit centré sur l'aspect objectif, voire numérique, du mystère de la création de l'unique humain dans la dualité des sexes, le second récit met l'accent sur une approche davantage historique et subjective de cette création et de l'énigme qu'elle implique. Comme le souligne Bird, ce récit nous conduit dans le domaine des réalités psycho-sociales, économiques, politiques et culturelles où la création de l'homme et de la femme se présente davantage comme celle d'un « partenariat social » dans l'histoire. En accordant alors une place singulière à l'homme et à sa parole, ce récit reflète la société hébraïque au sein duquel il fut rédigé, mais Bird reconnaît elle-même que c'est ainsi qu'il évoque plus largement le questionnement qui habite tout être humain au sujet de sa nature et de sa destinée en lien avec sa réalité d'homme ou de femme dans une société donnée⁶⁶.

Cette approche historique du second récit dans le prolongement du premier fait ainsi écho à la question contemporaine autour du genre. Cette lecture des récits de création permet de reconnaître que, lorsque Dieu crée l'humain comme mâle et femelle puis comme homme et femme, il crée le sexe mais il crée aussi le genre, en offrant d'emblée aux humains un espace de parole

⁶² « *Clearly, "male and female" corresponds structurally to "the image of God", and this formal parallelism indicates a semantic correspondence.* » Phyllis TRIBBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 17.

⁶³ « *The third colon is not simply restating the first, but neither is it introducing an entirely new subject. [...] Thus, the statement "male and female" he created them, far from being dissociated from the concept of the image of God stands at the very crux of its interpretation.* » Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 424.

⁶⁴ [Trad. personnelle] « *'ēlōhîm speaks as many and acts as one in creating *hā-'ādām*, who is simultaneously one and many* ». Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 426-427.

⁶⁵ Niskanen rappelle ainsi, à l'encontre de Phyllis Bird, que « finalement la question fondamentale, de l'un et du plusieurs et de la sensibilisation aux aspects personnel et collectif de l'être humain n'a rien de nouveau sous le soleil. » Paul NISKANEN, « The poetics of Adam », p. 426-427.

⁶⁶ Phyllis BIRD, « Bone of my Bone », p. 523.

pour interpréter le sexe. C'est cette subtile articulation entre sexe et genre, en lien avec l'énigme de l'unité dans la dualité, qui se présente comme une œuvre de Dieu confiée aux Hommes. Le récit de la chute, qui est attaché au second récit, révèle alors que le péché vient s'immiscer sur ce point précis et c'est à nos yeux ce que dénoncent avec justesse les études de genre et les mouvements féministes. L'interprétation et l'attitude de l'Homme pécheur vis-à-vis de l'articulation entre sexe et genre se révèlent corrompues. En se détournant de Dieu en refusant l'unité différenciée avec lui, l'Homme n'est plus en mesure d'appréhender l'énigmatique unité différenciée entre les sexes. Comme le montre Tribble, avant la désobéissance, le récit décrit l'homme et la femme de façon différente⁶⁷. Il révèle un contraste entre leurs paroles ou leurs silences, leur activité ou leur passivité, mais cette différence se présente comme harmonieuse et équitable pour l'un comme pour l'autre. En revanche, après la désobéissance, le contraste diminue, ils sont un dans la connaissance et la honte de leur nudité, ils sont un dans la peur et la fuite de Dieu ; l'homme accuse Dieu de lui avoir amené la femme et plus loin la femme négligera le rôle de l'homme dans la procréation ; enfin, c'est comme une conséquence du péché que des rôles déterminés, culturellement conditionnés, sont assignés à l'un et à l'autre⁶⁸. Au-delà du contexte culturel de sa rédaction, le récit montre ainsi que ces « stéréotypes de genre », qui enferment l'être humain dans une existence déterminée en fonction de son sexe, ne sont pas définis par le Créateur mais qu'ils sont étroitement liés au péché. Tel est, dès l'origine, l'héritage paradoxal que tout être humain reçoit au sujet de son identité d'homme ou de femme en lien avec l'articulation entre sexe et genre. C'est désormais vis-à-vis de cet héritage que chacun devra se situer en cherchant à discerner ce qui relève du don et de la promesse de Dieu créateur et ce qui est, de fait, corrompu par le péché dès l'origine et qui est transmis tel quel.

Les exégètes féministes, comme Bird ou Tribble, invitent à mettre en œuvre ce discernement dès la lecture de ces récits de création afin de remettre en cause ce qui est lié à l'humanité, et en particulier, pour elles, à la masculinité, des rédacteurs⁶⁹. Dans sa lecture des premiers chapitres de la Genèse, Phyllis Tribble aspire ainsi à restaurer l'énigme suscitée par l'ambiguïté du terme *hā'ādām*, qui, selon elle, a été éliminée par les stéréotypes et les « idées misogynes préconçues »

⁶⁷ Phyllis TRIBBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », p. 40.

⁶⁸ [Trad. personnelle] « *The contrast between woman and man fades after their acts of disobedience. They are one in the new knowledge of their nakedness. They are one in hearing and in hiding...* ». Phyllis TRIBBLE « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », p. 40.

⁶⁹ Dans ses différents travaux sur ces premiers chapitres de la Genèse, André Wénin souligne cette nécessaire prise en compte de l'humanité du rédacteur. Si, en tant que récit de création, ce texte biblique a « la prétention d'encoder, dans son récit, les invariants humains », il ne se présente cependant pas comme « un texte théologique à l'état pur » mais comme « une vision historiquement et culturellement située ». André WENIN, « Homme et femme en Genèse, des différences fondatrices ? », dans *Études*, Juillet-Août 2014, p. 64.

de l'interprétation traditionnelle androcentrée⁷⁰. Dans cette perspective, Tribble choisit de traduire systématiquement *hā'ādām* par « créature terrestre » et d'utiliser à son sujet le pronom neutre, jusqu'à ce que Dieu confie son œuvre à *hā'ādām* en lui amenant la femme⁷¹. Cette créature terrestre se présente ainsi non pas comme « un fait accompli », mais comme « un processus » qui dépend du souffle de Dieu et de la terre dont elle est issue⁷². Elle n'est ni un « self-made man », ni une « figure patriarcale », ni un « superman » et c'est par un « acte divin intrinsèque » qu'elle sert de matière première pour la création d'un « autre sur la terre »⁷³. Ce choix de traduction permet de mettre en valeur le fait, suggéré par la lecture barthienne, qu'à ce moment précis le second récit évoque non seulement la création de la femme, mais aussi celle du vis-à-vis entre homme et femme. Il montre aussi qu'en plaçant *hā'ādām* devant ce vis-à-vis ainsi créé Dieu laisse un espace pour que l'humanité interprète librement son œuvre. Dans ce contexte, l'évolution de Tribble, concernant l'interprétation de la réalité de cette créature terrestre avant la création de l'homme et de la femme, nous paraît éclairante. Dans un de ses premiers articles, il était clair, pour elle, qu'*hā'ādām* n'était pas le premier mâle, mais elle pensait qu'il fallait le définir comme androgyne⁷⁴. En revanche, cinq ans plus tard, dans l'ouvrage auquel nous nous référons, elle reconnaît le caractère inapproprié de cette définition puisque « le mot androgyne assume la sexualité, alors que la créature terrestre est sexuellement indifférenciée »⁷⁵. De ce fait, elle choisit désormais de parler plutôt d'une « première » créature ou d'une « proto-humanité » pour honorer l'ambiguïté du terme *hā'ādām* qui correspond « à l'ambiguïté de la créature » dans son unicité et sa dualité (qui d'après Tribble est sans ambiguïté)⁷⁶. Il est intéressant de noter que cette « première créature », évoquée par Phyllis Tribble, ne correspond à aucune réalité humaine connue. En lien avec le second ordre de création selon lequel tout être humain est de fait, pour Barth, enfant d'un homme et d'une femme, elle pourrait faire référence à l'humanité duelle créée à l'image de Dieu révélée par le premier récit. Elle inviterait ainsi à reconnaître que si chaque être humain reçoit du Dieu unique le fait d'être un humain en étant soit homme soit femme, c'est parce que ce don de Dieu lui est transmis

⁷⁰ Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p.72.

⁷¹ « To avoid any suggestion of sexual differentiation in the earth creature before episode four (Gn 2,21-24), I use the neuter pronoun "it". » Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 140.

⁷² « Creation is a process not a fait accompli [en français dans le texte]. » Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 79.

⁷³ Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 80.

⁷⁴ « Until the differentiation of female and male (2,21-23), *hā'ādām* is basically androgynous: one creature incorporating two sexes ». Phyllis TRIBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », p. 35.

⁷⁵ [Trad. personnelle] « I now consider that description incorrect because the word androgynous assumes sexuality, whereas the earth creature is sexually undifferentiated ». Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 141.

⁷⁶ [Trad. personnelle] « Furthermore, the ambiguity in the word matches the ambiguity in the creature itself – the ambiguity of one flesh becoming two creatures. But no ambiguity clouds the word 'iš et 'iššā^h. One is female, the other male. » Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, p. 98.

concrètement par l'humanité, c'est-à-dire par des hommes et des femmes qui le précèdent, biologiquement mais aussi historiquement. Cette lecture rappellerait ainsi qu'aucun être humain ne peut seul donner la vie à un autre être humain et que le don de Dieu, un et trine, ne se transmet qu'à travers l'humanité, une et duelle. Cependant, au-delà de cette possible interprétation du terme *hā'ādām*, il nous semble surtout essentiel de respecter l'énigme choisie par le texte biblique, en reconnaissant que comme toutes les œuvres de la création, l'humanité créée homme-femme est une réalité en attente du salut.

5.1.3.2 *En Christ, ni homme ni femme mais des fils et des filles de Dieu dans l'Esprit.*

La situation paradoxale de l'homme et de la femme mise en lumière par l'histoire biblique, en particulier dans la première alliance, permet de confirmer que c'est dans l'événement christologique que l'*analogia relationis* trinitaire est objectivement accomplie. Ce grand mystère se trouve définitivement récapitulé au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens et nous y reviendrons dans le cadre du troisième critère éthique sur la question de l'interprétation de la différence en termes d'ordre. Dans le cadre de ce premier critère éthique en lien avec la question du genre, nous choisissons de nous mettre à l'écoute du passage de l'épître aux Galates, si chère aux théologiennes féministes, où Paul affirme qu'« il n'y a plus l'homme et la femme, car vous n'êtes qu'un en Christ »⁷⁷. Cette citation biblique est au cœur de l'ouvrage *En mémoire d'elle* d'Élisabeth Schüssler Fiorenza⁷⁸. Dans son « essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe », c'est autour de ce verset qu'elle met en lumière l'aspect égalitaire de la première communauté chrétienne. Cette affirmation, tirée d'une formule baptismale traditionnelle, manifeste la « réunification de l'humanité » qui se joue au sein de la communauté nouvelle de ceux qui sont libérés en Christ. Attribuée « au mouvement missionnaire prépaulinien », cette formule explique et rend légitime la réalité nouvelle des chrétiennes qui, par leur baptême, deviennent des membres

⁷⁷ Ga 3, 27-28 : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ. »

⁷⁸ Comme pour la plupart des théologiennes féministes, ce verset vingt-huit du troisième chapitre de l'épître aux Galates occupe une place décisive dans l'ouvrage d'Élisabeth Schüssler Fiorenza. Après une première partie où elle présente longuement sa méthode théologique de relecture du Nouveau Testament, la deuxième partie s'intitule « en mémoire d'elle, l'histoire des femmes comme histoire de la communauté des disciples égaux ». C'est dans le dernier chapitre de cette partie centrale que l'analyse et l'interprétation de Ga 3,28 se présente comme le passage charnière. Il récapitule ce qui précède et ouvre sur la dernière partie autour des « combats livrés » au sujet du lien entre patriarcat et ministère. Cette troisième partie commence par une exégèse historico-critique des trois codes de morale domestique du corpus paulinien (dont celui du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens). Pour Élisabeth Schüssler Fiorenza ces trois passages révèlent, dans l'Église naissante, un conflit éthique entre « l'idéal chrétien primitif de la communauté de disciples égaux » révélé par l'épître aux Galates et « l'éthos sociéto-patriarcal de l'époque ». Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*.

à part entière du peuple de Dieu et exercent « des rôles d'autorité dans les Églises domestiques et dans la mission du mouvement chrétien primitif »⁷⁹. Chrétiens et chrétiennes sont égaux en Christ et à sa suite, ils existent et œuvrent ensemble dans la communauté missionnaire primitive. Ainsi, pour Élisabeth Schüssler-Fiorenza, lorsque l'auteur de l'épître aux Galates déclare qu'en Jésus-Christ, il n'y a plus mâle et femelle, en utilisant les mêmes termes que le premier récit de création, il ne cherche pas à nier les différences biologiques entre les sexes mais il évoque une création nouvelle de l'un comme de l'autre, en Jésus-Christ et dans l'Esprit. C'est cette création nouvelle qui remet en cause les différences socio-culturelles établies jusqu'alors entre homme et femme, aussi bien au sein du peuple juif que chez les païens⁸⁰. Dans cette communauté réunie en Jésus-Christ, les femmes et les hommes ne sont plus « définis par leurs capacités sexuelles procréatives ou par leur rôle social, culturel et religieux déterminé par le sexe, mais par leur qualité de disciple et par la force que leur donne l'Esprit »⁸¹. « L'identité chrétienne communautaire » mise en valeur par cette formule baptismale ne vient pas supprimer la différence entre homme et femme, mais elle vient abolir définitivement « la domination fondée sur la distinction sexuelle »⁸². Par cette approche, Élisabeth Schüssler-Fiorenza souligne à nouveau le fondement christologique de cette première communauté chrétienne. Cette création nouvelle de la femme et de l'homme se reçoit de l'humanité véritable de Jésus, qui a lui-même accepté de n'être qu'un des deux sexes, tout en choisissant librement sa manière d'exister comme homme dans la société au sein de laquelle il a vécu⁸³. L'être et l'existence de Jésus décrits par les récits évangéliques révèlent une articulation entre sexe et genre qui permet une unité de l'humanité homme-femme et c'est en cela que Jésus se révèle comme l'humain véritable même pour les femmes ! À partir de lui, les êtres humains, et peut être en particulier les hommes (comme le souligne Luca Castiglioni), peuvent découvrir leur manière propre d'exister librement en accueillant le fait de n'être qu'un des deux sexes⁸⁴. C'est

⁷⁹ Plus loin, Élisabeth Schüssler-Fiorenza évoque dans ce sens le rôle décisif de « trois éminentes femmes leaders [Chloé, Prisca et Phébée...] qui, au côté de Paul, participaient activement à la théologie et aux pratiques de la communauté. Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 296-297 et p. 311.

⁸⁰ Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 300.

⁸¹ Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 302.

⁸² Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 303.

⁸³ Dans son chapitre consacré aux relations de Jésus avec les femmes et les hommes qui l'entourent, Luca Castiglioni met en valeur la manière dont Jésus a « interprété sa masculinité dans le contexte culturel qui est le sien ». Il souligne trois points à travers lesquels brillent « singulièrement son humanité » : 1) « tout au long des évangiles, Jésus se manifeste comme un homme entier totalement présent à lui-même, conscient de son identité et capable de l'assumer », il est « affranchi de toute préoccupation de s'affirmer » ; 2) il « assume sa mission pour l'humanité entière jusqu'à l'extrême » ; 3) « il se montre à la fois vigoureux, affrontant ses interlocuteurs avec courage et maîtrise de soi, et toujours porté à la bienveillance », il se montre ainsi « homme – *homo et vir* – notamment au niveau de sa manière de *faire face à la violence* » par sa « force aimante ». Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*, p. 492-493.

⁸⁴ Luca Castiglioni poursuit en soulignant que « les hommes rencontrés par Jésus et qui se sont convertis à la logique du Royaume ont pu, eux aussi, interpréter leur masculinité en se détachant du stéréotype de l'homme autonome, [...] »

ainsi qu'en Christ, il n'y a plus des hommes et des femmes, définis par des fonctions et des rôles déterminés en fonction de leur sexe, mais des fils et des filles de Dieu libres d'inventer dans l'Esprit leur manière d'exister comme homme ou comme femme au sein de la communauté humaine⁸⁵.

C'est donc à partir de cette filiation au Père dans l'Esprit, accomplie pour tout être humain en Jésus-Christ, que chacun est invité à répondre aujourd'hui au commandement qui lui demande d'être soit homme soit femme et d'exister en tant que tel dans son histoire. Cette réponse humaine à l'*analogia relationis* trinitaire peut se préciser dès lors en trois étapes qui permettent de s'approprier, ici et maintenant, l'œuvre du Père créateur puis celle du Fils réconciliateur afin d'entrer dans la liberté de l'Esprit rédempteur⁸⁶. La première étape consiste à accueillir la création de l'humanité homme-femme comme un don et une promesse du Père en reconnaissant dans son être et dans son existence personnelle que cette identité se fonde sur une subtile articulation entre sexe et genre⁸⁷. Cette attitude éthique de réception active implique de reconnaître que l'être humain ne choisit ni son sexe de naissance, ni l'homme et la femme qui lui ont transmis la vie, ni même les hommes et les femmes qui, en l'entourant dans les premières années de son existence, dans le cadre familial et plus largement, lui ont transmis une certaine manière d'être et d'exister comme homme ou comme femme dans une culture donnée. C'est un fait de création, selon la volonté du Créateur, l'être humain reçoit son sexe et il reçoit aussi une interprétation genrée de la dualité sexuée⁸⁸. Selon les récits de création, cette articulation entre sexe et genre devrait être transmise

destiné aux postes de commandement et d'excellence [...] et victime d'une logique de violence qui s'érige en système ». Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*, p. 492.

⁸⁵ Au sein du septième chapitre de l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, dans la partie consacrée à l'éducation sexuelle des enfants, le paragraphe 286 évoque en quelques lignes l'enjeu de cette liberté « dans la configuration de sa propre manière d'être, féminine et masculine » dans le cadre du mariage et de la vie familiale. Il ne fait pas explicitement référence aux questions posées par les études de genre ; mais il souligne que « certes nous ne pouvons pas séparer le masculin du féminin dans l'œuvre créée par Dieu, qui précède toutes nos décisions et nos expériences, où il y a des éléments biologiques évidents. Mais il est aussi vrai que le masculin et le féminin ne sont pas quelque chose de rigide. [...] La rigidité devient une exagération du masculin et du féminin et n'éduque pas les enfants et les jeunes à une réciprocité concrète dans les conditions réelles du mariage. » Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 286, p. 214-216.

⁸⁶ Nous retrouvons ici les trois temps de la présence singulière du chrétien au monde évoqués dans la toute première partie de cette recherche (Ch. I, 1.1.2.1). Comme le précisait Henri MOTTU, ces trois temps sont à la fois distincts et en même temps unis dans une « puissante dialectique ». Henri MOTTU, *Karl Barth*, p. 22.

⁸⁷ Plusieurs ouvrages de la philosophe Sylviane Agacinski permettent d'appréhender de façon ajustée cette articulation entre sexe et genre en montrant que l'identité sexuée n'est pas pour l'être humain uniquement un point de départ, mais qu'elle est aussi le résultat d'une longue histoire. Sylviane AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, p. 5. Voir aussi Xavier LACROIX, *De chair et de parole*, 2007, p. 135-170.

⁸⁸ La première étape de réception active du don implique d'accueillir à la fois ce qui relève du sexe biologique et ce qui relève de son interprétation, c'est-à-dire du genre. Si chaque être humain reçoit son sexe biologiquement d'un couple homme-femme, son identité sexuée se forme aussi à travers son assignation à un sexe de naissance, sa nomination, son éducation. Il se reçoit ainsi historiquement d'hommes et de femmes qui, en le précédant et en l'entourant dans une culture donnée, lui transmettent une manière d'interpréter la dualité. Il est par exemple significatif de constater que rien que pour la structuration du sexe biologique, Aude Michel, maître de conférences en psychopathologie à Montpellier III, définit trois étapes sur lesquelles se fondent la formation ultérieure de l'identité sexuée. Les deux premières se déploient in utero 1) le déterminisme sexuel primaire : différenciation

comme une énigme, invitant chacun à penser librement la dialectique humaine de l'unité dans la dualité à la lumière de l'unité du Dieu trine. Mais, comme le soulignent les études de genre, c'est souvent une interprétation « toute faite » de la différence entre homme et femme qui est transmise d'une génération à l'autre dans une famille donnée, dans une société donnée, dans une culture donnée. Cette interprétation stéréotypée, déterminée à l'avance, s'oppose à la liberté et la tentation peut alors conduire celui ou celle qui la reçoit à renoncer à la dualité des sexes au profit d'une pluralité de genres qui serait exempte de cette transmission désordonnée. L'*analogia relationis* trinitaire révélée par la Parole de Dieu invite, elle, à ne pas chercher à fuir cette réalité qui caractérise l'être et l'existence de tout être humain, mais à prendre conscience du caractère paradoxal de cet héritage divin transmis par des humains. C'est dans ce sens que, dans une seconde étape, l'éthique invite, à partir de l'œuvre du Christ réconciliateur, à remettre en question ce qui ne vient pas de Dieu dans cet héritage concernant l'homme et la femme. Après avoir pris acte du « oui » de Dieu pour la réalité de l'humanité homme-femme dans son articulation entre sexe et genre, il s'agit donc, à travers l'événement de la croix, de laisser résonner le « non » de Dieu concernant la manière dont elle apparaît à cause du péché de l'Homme. Cette étape décisive de discernement permet alors, dans une troisième étape, d'accueillir l'Esprit saint et d'entendre à travers lui le « oui dans le non » de Dieu qui, par la force de la résurrection, transforme le monde et l'humanité en les menant vers leur accomplissement⁸⁹. Ces trois étapes qui correspondent au mouvement de Dieu trinitaire vers l'Homme, invitent chaque être humain quel qu'il soit à accueillir, par grâce, concrètement, ici et maintenant, le passé concernant son identité sexuée comme un fait, pour ouvrir, par la force de la réconciliation, un véritable espace de liberté et de créativité dans l'Esprit. En écho à Simone de Beauvoir, la Parole de Dieu trinitaire semble ainsi nous inviter à naître « et » à devenir femme, ou à naître « et » à devenir homme. Voilà comment le mystère de l'*analogia relationis* trinitaire révélé par l'Écriture peut conduire aujourd'hui une éthique exhortant hommes et femmes à être librement « justement et totalement l'un ou l'autre »⁹⁰. Une telle approche éthique, un tel « travail d'altérité », devrait permettre d'accompagner chaque être humain dans la prise en compte de sa réalité sexuée naturelle mais aussi et surtout de son

génétique et gonadique ; 2) le déterminisme sexuel secondaire : différenciation des organes génitaux internes et externes. Le troisième déterminisme, phénotypique, se situe à la naissance par l'observation des organes génitaux externes et l'attribution d'un sexe selon l'état civil. Aude MICHEL, *Les troubles de l'identité sexuée*, p. 19-32.

⁸⁹ C'est cet enjeu d'un discernement véritable face à l'héritage paradoxal dans ce domaine que le Pape François, héritier de la riche tradition jésuite, met en valeur au sujet des relations conjugales et familiales en particulier au chapitre XVIII de l'exhortation apostolique sur l'amour dans la famille. Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, p. 221-243.

⁹⁰ KD III/4, § 54, p. 165= D III/4*, p. 154.

inscription historique personnelle⁹¹. C'est à partir de là qu'il conviendrait d'approfondir la réflexion éthique en vue d'un accueil pastoral ajusté, aujourd'hui indispensable, des personnes souffrant de troubles de l'identité sexuée⁹².

5.2 La relation homme-femme interpellée par la question homosexuelle.

La dualité de l'homme et de la femme se déploie donc dès l'origine, dans une histoire où s'articulent sexe et genre, et c'est cette histoire qui se révèle tout particulièrement liée à l'histoire de l'alliance. Une *analogia relationis* trinitaire fonde ainsi l'énigme de la relation différenciée entre homme et femme, et l'éthique humaine se présente comme la recherche d'une réponse à cette œuvre de Dieu. Barth présente la co-humanité entre homme et femme comme première et exemplaire de tout co-humanité en Jésus-Christ et c'est dans ce sens que chacun doit chercher, dans l'Esprit, à répondre aux exigences du commandement de Dieu à ce sujet. Pourtant, reconnaître et promouvoir, au nom de la Parole de Dieu, cette primauté de la relation entre homme et femme se heurte à la réalité de l'homosexualité et à l'expérience souvent douloureuse des personnes homosexuelles. Penser et évoquer aujourd'hui une quelconque différence entre la relation amoureuse de deux personnes de même sexe et celle entre un homme et une femme est rapidement perçu comme une attitude homophobe. De ce fait, puisque l'Évangile nous invite à un accueil inconditionnel de toute personne humaine à la suite du Christ, ne faut-il pas renoncer à cette différence au nom de l'universalité de l'élection éternelle de Dieu révélée en Jésus-Christ ? Serait-il envisageable de préserver malgré tout l'idée d'une différence de relations sans être homophobe, en articulant l'exclusivité de la vocation au mariage entre homme et femme avec l'inclusivité de la co-humanité avec tout Homme révélée en Jésus-Christ ?

Pour tenter d'appréhender cette cruciale dialectique, qui est au cœur de la théologie morale contemporaine, nous présenterons, dans un premier temps, les critiques du théologien Eugene

⁹¹ Nous retrouvons cette nécessaire mise en œuvre d'un « travail éthique » au sujet de la différence des sexes dans l'approche de théologien(ne)s moralistes contemporaines comme Véronique Margron ou Catherine Fino. Véronique MARGRON et Éric FASSIN, *Homme, Femme, quelle différence ?* Paris, Salvator, coll. « Controverses », 2011. Catherine FINO, « De Tronto à Butler, l'éthique du *care* au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction », dans *Revue Théologique de Louvain*, 45 (2), 2014, p. 244-248.

⁹² Les personnes prises en charge pour anomalies de la sexuation sont soit des personnes intersexes, dont les organes sexuels ne peuvent être identifiés clairement comme mâle et femelle en raison d'ambiguïtés morphologiques, chromosomiques ou hormonales, soient des personnes transsexuelles qui malgré une appartenance dénuée d'ambiguïté à un sexe ont la conviction d'appartenir à l'autre sexe. Hervé LEGRAND (dir.), *Penser avec le genre*, p. 8-9. Voir aussi Aude MICHEL, *Les troubles de l'identité sexuée*.

Rogers⁹³. Ce dernier accuse l'anthropologie barthienne de réduire la co-humanité révélée en Jésus-Christ à la seule relation duelle entre homme et femme et il démontre la possibilité, à partir de la Parole de Dieu, de reconnaître la relation homosexuelle comme une authentique co-humanité. En réponse à cette approche théologique en faveur du mariage des couples de même sexe, nous préciserons, dans un second temps, deux axes de l'*analogia relationis* trinitaire sur lesquels Barth fonde la primauté et l'exemplarité de la relation différenciée entre homme et femme. Le premier est lié à la distinction entre ce qui relève de la relation amicale et fraternelle, entre tout homme et toute femme et qui est de l'ordre de la création, et ce qui relève de la relation sexuelle en tant que telle et qui se situe en particulier dans le cadre de l'amour et du mariage. Le second axe concerne l'articulation, déployée par Barth à la lumière de l'analogie trinitaire, entre la singularité du mariage entre homme et femme et la co-humanité universelle révélée en Jésus-Christ. C'est à partir de cette délicate articulation christologique entre le mystère de l'élection et du salut d'un peuple en particulier et celui de l'élection et du salut de tout homme et de toute femme, que nous évoquerons, dans un troisième temps, les enjeux éthiques contemporains pour tout être humain quel qu'il soit, d'une amitié véritable entre homme et femme et d'une sexualité au sein de laquelle peut s'accomplir l'humanité comme co-humanité.

5.2.1 E. Rogers, la relation homosexuelle comme une authentique co-humanité.

Soucieux d'une éthique à l'écoute de l'Esprit saint à travers l'expérience concrète des hommes et des femmes aujourd'hui, Eugene Rogers montre la nécessité de reconnaître, comme le fait à ses yeux le magistère catholique, que « les personnes homosexuelles ont particulièrement besoin d'une prise en charge pastorale et méritent une réflexion théologique plus approfondie »⁹⁴.

⁹³ Eugene ROGERS, *Sexuality and the Christian Body: Their way into the triune God*, Oxford, Blackwell, 1999. La critique de Rogers nous a semblé la plus approfondie et la plus pertinente, en lien avec la question de l'*analogia relationis* trinitaire qui conduit cette recherche, mais il est précieux de signaler deux autres travaux en faveur du mariage entre personne de même sexe eux aussi fondés sur une critique de l'approche barthienne de la relation homme-femme : Jaime Ronaldo BALBOA, « Church dogmatics, Natural Theology, and the Slippery Slope of Geschlecht : a constructivist-Gay Liberationist Reading of Barth », in *Journal of the American Academy of Religion*, 66, 1998, p. 771-789. Graham WARD, « The Erotics of Redemption-after Karl Barth », in *Theology and Sexuality*, n°8, 1998, p. 52-72. Le huitième et dernier chapitre de l'ouvrage de Christopher Roberts, intitulé « *Three Proposals for the Insignificance of Sexual Difference* » propose une lecture critique de ces différentes approches. Christopher ROBERTS, *Creation and Covenant, the significance of Sexual difference in the Moral Theology of Marriage*, New-York/London, T&T Clark International, 2007.

⁹⁴ [Trad. personnelle] « *That homosexual persons are specially in need of pastoral care and deserving of further theological reflection is now the official position of the Catholic magisterium. So moves the Spirit also within the Church known to Barthians as to excite it to test traditional views by renewed exegesis.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 157. Rogers cite, en particulier, le document suivant : CONGREGATIO pro DOCTRINA FIDEI, *Epistula de pastorali personarum homosexualium cura*, 1 oct. 1986 : AAS 79 (1987), p. 543-554 ; traduction française officielle reproduite dans Doc Cath 83 (1986), pp. 1160-1164.

Son ouvrage *Sexuality and Christian Body* cherche à montrer « l'adéquation à la tradition chrétienne des relations maritales entre personnes de même sexe » et c'est dans cette perspective qu'il se réfère, en particulier, à l'anthropologie barthienne fondée sur l'*analogia relationis* trinitaire⁹⁵. Il reconnaît, à travers elle, la pertinence de l'interprétation relationnelle de l'*imago Dei*, révélée comme co-humanité en Jésus-Christ ; mais il dénonce la réduction barthienne de cette co-humanité à la dichotomie homme-femme⁹⁶. Par une herméneutique trinitaire davantage à l'écoute de l'œuvre de l'Esprit, marquée par le souci de souligner la diversité de la co-humanité au sein du monde biblique comme dans celui qui l'entoure, Eugene Rogers cherche à « sauver la co-humanité créée de la complémentarité obligatoire » homme-femme⁹⁷. Cette diversité de la co-humanité confirmée par l'existence relationnelle de Jésus-Christ permet, selon Rogers, de mettre en valeur l'élection éternelle et inconditionnelle de Dieu trinitaire pour tout être humain, et c'est à partir d'elle qu'il fonde la légitimité du mariage entre personnes de même sexe.

5.2.1.1 Contre la réduction de la co-humanité à la dichotomie homme-femme.

En abordant la question de l'homosexualité à la lumière de la théologie barthienne, Eugene Rogers commence par souligner la singularité de l'anthropologie présentée dans la *Dogmatique*⁹⁸. Il rappelle que, pour Barth, la véritable humanité n'existe qu'en Jésus-Christ et qu'elle se révèle comme une co-humanité à travers la relation de Jésus avec ses disciples. C'est cette co-humanité qui permet de comprendre l'exégèse barthienne de la Genèse selon laquelle « l'être humain est à l'image de Dieu non pas individuellement mais en communauté »⁹⁹. Rogers reconnaît « la réception

⁹⁵ [Trad. personnelle] « *It offers deeper constructive arguments [...] for the fittingness in the Christian tradition of married same-sex relationship.* » Son ouvrage s'organise en trois parties. La première fait un état des lieux de la question pour « réorienter le débat ». La seconde cherche à « faire ressortir ce qui est bon dans les arguments traditionnels et prophétiques critiqués » ; c'est dans ce contexte qu'il s'intéresse au concept de nature chez Thomas d'Aquin et à la co-humanité selon l'analogie trinitaire barthienne. La troisième partie développe alors des arguments constructifs pour un mariage entre personnes de même sexe et elle se termine par une proposition de monition en vue de la célébration de mariage [*a charge for a Wedding*] aussi bien entre un homme et une femme qu'entre personnes de même sexe. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 3.

⁹⁶ « *We will find the paradigmatic expression of co-humanity as man-woman unbiblical, untrinitarian, and anti-ecclesial.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 189.

⁹⁷ [Trad. personnelle] « *Part of work of these chapters will be to rescue created co-humanity from compulsory complementarity.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 141. Il convient de noter que Rogers appréhende la dualité de l'homme et de la femme et la relation qu'elle implique en termes de complémentarité alors que Barth n'utilise jamais ce terme afin de respecter l'énigme de cette relation.

⁹⁸ Rogers reconnaît que Barth n'a consacré que deux pages sur les 7000 de la *Dogmatique* à la question de l'homosexualité proprement dite. En revanche, il souligne que Barth est important par le long développement théologique qu'il propose au sujet de la complémentarité homme-femme et qui sous-tend la question du mariage ou non pour les couples de même sexe. C'est dans ce sens que pour Rogers, Barth a laissé de la place pour penser après lui à partir de lui. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 144.

⁹⁹ [Trad. personnelle] « *Co-humanity according to Barth's exegesis of Genesis, explains how the human being is in the image of God: the human being is in the image of God not individually but in community.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 140.

très favorable de cette co-humanité » mais il regrette que l'auteur de la *Dogmatique* la réduise à la seule complémentarité de l'homme et de la femme¹⁰⁰. Pour dépasser cette approche binaire réductrice, il se tourne vers la dichotomie entre Juifs et Gentils, que Barth réunit aussi en Jésus¹⁰¹. Pour lui, la doctrine sur Israël et celle sur le genre jouissent « de connexions matérielles suggestives » mais « souffrent aussi de défauts communs et de points aveugles »¹⁰². Ces deux doctrines proposent « des innovations remarquables » en se fondant l'une comme l'autre sur la doctrine de l'élection, qui occupe une place décisive au sein de la *Dogmatique*¹⁰³. C'est la certitude de la fidélité de Dieu pour l'ensemble de son peuple qui conduit Barth à affirmer que « la question juive est la question des chrétiens et de l'Église » et c'est cette même certitude qui sous-tend sa réflexion sur l'homme et la femme, en lien avec l'amour et le mariage¹⁰⁴. Grâce à cette approche, centrée sur le fait que Jésus est à la fois Dieu qui élit et l'Homme qui est élu, le théologien de Bâle a permis, selon Rogers, que deux choses changent dans la théologie chrétienne : « Après Barth, les Juifs ne pouvaient plus être autre chose que le peuple de Dieu, et les femmes ne pouvaient plus être des hommes déficients »¹⁰⁵. Mais une fois cette réflexion déployée à partir de l'Écriture, Rogers considère, en s'appropriant les critiques de Friedrich Marquardt présentées par Katherine Sonderegger, que l'auteur de la *Dogmatique* ne propose finalement qu'une approche abstraite et idéaliste du Peuple Juif¹⁰⁶. C'est cet « idéalisme non-intentionnel » autour de la question juive que

¹⁰⁰ « *The specific working out of co-humanity in a thesis about complementarity of the sexes seemed to be a reduction. It found detractors as soon as it appeared.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 140.

¹⁰¹ « *It requires looking for heuristic clues in another place where Barth makes binary dichotomy and unites the division in Jesus. [...] Readers who recall the Pauline pairs will not be surprised: the illuminated parallel case is Barth's treatment of Jews and Gentiles.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 142.

¹⁰² [Trad. personnelle] « *The two doctrines [of Israel and of the human being as male and female] enjoy not only suggestive material connections; they also suffer from common faults and blind spots.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 143.

¹⁰³ [Trad. personnelle] « *Karl Barth made remarkable and beautiful innovations in his theological accounts of Israel and of men and women.* ». Sur cette doctrine de l'élection, Rogers cite en particulier : KD II/2, § 32, p. 1= CD II/2, p. 3= D II/2*, p. 1. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 150.

¹⁰⁴ Sur la question juive, Rogers se réfère en particulier à un passage du paragraphe intitulé, « l'Esprit saint et la mission de la communauté chrétienne » au sein du quatrième volume de la *Dogmatique*. En évoquant la question du témoignage de la communauté chrétienne vis-à-vis d'Israël, Barth affirme que la division entre Juifs et Gentils est « peut-être la plus grave de toutes les blessures infligées au corps du Christ. Même le mouvement œcuménique d'aujourd'hui souffre plus gravement de l'absence d'Israël que de celle de Rome ou de Moscou ! L'Église est forcée de vivre avec la Synagogue : non pas ce que disent dans leur cœur les insensés, comme avec une autre religion ou confession, mais bien comme avec la racine dont elle est elle-même issue ». KD IV/ 3, § 72, p. 1007= CD IV/3/2, p. 878= D IV/3***, p. 223. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 150. Sur la question du lien entre la question de l'élection et celle de l'amour et du mariage, Rogers se réfère dès son introduction et à plusieurs reprises à l'affirmation de Barth selon laquelle que « c'est parce que l'élection de Dieu est réelle qu'il y a un amour et un mariage humains. » [KD III/1, § 41, p. 363= CD III/1, p. 318= D III/1, p. 343.] Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 14-142-153-180.

¹⁰⁵ [Trad. personnelle] « *After Barth, two things had change for Christian theology. [...] The Jews could no longer be other than the people of God, and women could no longer be deficient men.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 14-147.

¹⁰⁶ « *Despite himself, Barth throws up a conceptual screen onto which he can at once project a partial abstraction ("Israel") and hide actual human beings ("the Jews") behind it.* » Rogers se réfère aux travaux suivants: Katherine SONDEREGGER, *That Jesus Christ Was Born a Jew: Karl Barth's "doctrine of Israel"*, University Park, PA:

Rogers étend à la question du genre en considérant qu'à la suite du romantisme allemand et de Schleiermacher, Barth ne présente l'homme et la femme que derrière un « écran conceptuel » bien loin du « peuple réel »¹⁰⁷. Avec Barth, ces deux doctrines Juifs-Gentils, homme-femme offrent « des modèles binaires similaires » qui conduisent à cacher, derrière des projections, la réalité aussi bien des Juifs que des femmes¹⁰⁸.

Rogers se fonde alors sur la critique de l'abstraction théologique, développée par Barth lui-même, pour remettre en cause cet « écran conceptuel » qui empêche l'œuvre de l'Esprit et cache les Juifs et les femmes tels qu'ils se présentent ici et maintenant¹⁰⁹. Dans un premier temps, il confirme le choix de l'auteur de la *Dogmatique* de se mettre davantage à l'écoute de « l'étrange nouveau monde de la Bible » pour éviter une théologie empirique et abstraite¹¹⁰. Il s'approprie, dans ce sens, l'herméneutique barthienne qui consiste à lire l'Écriture avec « Jésus comme l'universel concret » et selon « l'architectonique » de la pensée trinitaire¹¹¹. Rogers souligne que c'est grâce à cette herméneutique que Barth reformule la doctrine de l'élection, non pas d'un point de vue individuel mais à travers des paires, comme celles entre Juifs et Gentils ou entre hommes et femmes¹¹². Tout en reconnaissant l'originalité et la richesse de cette reformulation, Rogers considère cependant qu'elle peut l'être encore davantage, en dépassant la relative simplicité de la dialectique centrée sur le Christ, par une plus grande attention à l'œuvre de l'Esprit¹¹³. Seul l'Esprit permet d'appréhender la complexité des situations évoquées par l'Écriture ; lui seul permet, en

Pennsylvania State University Press, 1992, p. 61 et 141; Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths*, Munich, Christian Kaiser, 1967, p. 317. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 148-149.

¹⁰⁷ « The concept man and woman form a similar conceptual screen dating from Schleiermacher's early 19th century dialogue Christmas Eve ». Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 149.

¹⁰⁸ [Trad. personnelle] « They offer similar binary patterns, patterns that allow Barth to hide real Jews and women behind projections ». Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 143.

¹⁰⁹ « Worse, it is a screen that protects him from the blowing of the Spirit. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 148-149.

¹¹⁰ « He [Barth] calls a theology abstract that favors empirical description over the details of the biblical narratives. The "real" world for Barth is "the strange new world within the Bible" ». Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 159.

¹¹¹ « Christ is the concrete universal. [...] We know God in the particular human being Jesus-Christ as he is available to us not even in dogma but in the text. [...] Abstraction is at root an insufficiency in trinitarian thinking. [...] Particularity is trinitarian not so much textually in Barth as architectonically. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 160-162.

¹¹² « Barth reformulates the doctrine of election by taking up all the traditional examples of individual elect and rejected human beings and even animals setting them into pairs ». Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 163-164.

¹¹³ « Barth might have gone further. He might have completed the doctrine of election not only in terms of the second person but also in term of third. » Rogers s'appuie en particulier sur les travaux de Robert Jenson, ce dernier considère que, malgré le renouveau trinitaire qu'il inaugure, Barth est souvent plus binitarien que trinitarien. « Karl Barth is the initiator and model (the image, in his own sense!) of this century's renewal of trinitarian theology. He is moreover a giant of the Reformed theological tradition, famous always for its witness to the Spirit. The near-unanimity is therefore remarkable, with which a recent meeting of the Karl Barth Society of North America agreed that long stretches of Barth's thinking seem rather binitarian than trinitarian. » Robert W. JENSON, « You Wonder Where the Spirit Went », *Pro Ecclesia* 2, (1993), p. 296. « In what follows I will not rehearse that critique, but take it for granted, in order to work out the consequences for Barth's critique of abstraction and his exegesis of scripture. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 149 et p. 166.

soufflant où il veut, de percevoir aujourd'hui encore « les mouvements des cœurs », « la providence des circonstances », et le « rassemblement des communautés »¹¹⁴. Pour Rogers, c'est ce « surplus que l'Esprit fournit », non pas en dehors du Père et du Fils, mais comme un enrichissement et une célébration de leurs œuvres, qui doit être reconnu dans l'analogie trinitaire développée par Barth¹¹⁵. Cette analogie ainsi appréhendée invite à considérer l'élection de la communauté qui, selon la Bible, est l'élection principale, comme étant aussi une œuvre de l'Esprit¹¹⁶. Rogers considère que cette approche pneumatologique de la communauté, des Juifs et des Gentils, des hommes et des femmes, réunis concrètement en Christ, permet d'éviter le risque d'attribuer l'élection à l'une des deux parties (l'Église, l'homme) et le rejet à l'autre (Israël, la femme)¹¹⁷. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, c'est chacune des deux parties, réunies dans l'unique corps du Christ, qui est à la fois élue et rejetée, puisque Jésus se révèle lui-même comme un être humain élu et rejeté¹¹⁸. Mais, selon Rogers, en restant centrée sur le Christ, cette approche barthienne demeure abstraite et idéale, si elle ne se réalise pas, ici et maintenant, par le rassemblement et la mise à part de la communauté par l'Esprit¹¹⁹. C'est lorsqu'ils sont concrètement ensemble que Juifs et Gentils, hommes et femmes, ne sont plus « deux histoires et encore moins deux alliances, mais deux manières de l'Esprit d'exprimer la gratitude pour la bénédiction d'Abraham »¹²⁰. Les réalités, Juifs-Gentils, hommes-femmes, impliquées dans ces paires, aujourd'hui encore marquées par l'hostilité, sont appelées à devenir, en Jésus-Christ et dans l'Esprit, « source de bénédiction » l'une pour l'autre

¹¹⁴ « *He [Barth] cannot without referring much more often to that trinitarian person whom Christians appropriate the movements of hearts, the providence of circumstances, and the gathering of communities who blows where it wills and thus resists reduction into twofold categories, however skillfully plied: I mean the Spirit.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 165.

¹¹⁵ « *It is the overplus that the Spirit supplies, never apart from the Father and the Son, but enriching and celebrating them.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 165.

¹¹⁶ Dans le chapitre anthropologique, nous avons déjà évoqué le fait que Rogers souligne la pertinence de cette insistance barthienne, c'est-à-dire protestante, sur l'élection biblique de la communauté [Ch III. 3.3.1.1.1] Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 169-170.

¹¹⁷ Selon Rogers, Katherine Sonderegger montre que le problème de la doctrine barthienne de l'élection de la communauté, réunissant Juifs et Gentils, est qu'elle est conçue selon le modèle de la justification. Une partie de la communauté semble représenter le pécheur et l'autre partie le justifié et c'est la communauté dans son ensemble qui se présente, autour du Christ, comme le pécheur justifié. « *The sinner is the passing, the justified one the coming human being. Israel represents sin, the Church redemption. But such canonical construal remains pneumatologically abstract, no matter how many supporting details one adduces.* » Katherine SONDEREGGER, *That Jesus Christ Was Born a Jew*, p.161-179; Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 174.

¹¹⁸ « *Barth reformulates the doctrine of election by taking up all the traditional examples of individual elect and rejected human beings and even animals setting them into pairs and referring both, the elected and rejected member, to Jesus-Christ as their typological reference, since he is elect and the rejected human being in one, the rejected human being elected.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 163-164.

¹¹⁹ « *The gathering and setting apart and consummation of the community is the work of the Triune God appropriate to the Spirit.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 175.

¹²⁰ [Trad. personnelle] « *Those are not two stories, much less two covenants, but two ways the Spirit excites gratitude for the blessing of Abraham in the readers of the Bible.* » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 176.

afin de participer ainsi à la vie trinitaire¹²¹. C'est à partir de cette analogie trinitaire, moins christocentrée, davantage pneumatologique, que l'auteur de *Sexuality and Christian Body* se propose de mettre en évidence la même « abstraction involontaire » dans la doctrine barthienne du genre pour « récupérer la co-humanité » d'une binarité « je-tu » réductrice et pour l'ouvrir aux couples de même sexe¹²².

5.2.1.2 Une co-humanité diverse pour un mariage entre personnes de même sexe.

Dans un premier temps, Eugene Rogers précise sa critique de la doctrine sur le genre proposée par Barth en partant de sa lecture des récits de création. Il commence par reconnaître la beauté de l'articulation entre création et alliance qui sous-tend l'exégèse d'ensemble des premiers chapitres de la Genèse¹²³. Il met en valeur l'analogie, établie par l'auteur de la *Dogmatique*, entre le mariage humain et l'alliance humano-divine et reconnaît qu'elle « va dans la bonne direction en posant l'amour de Dieu comme le premier analogant et l'amour humain comme le second »¹²⁴. Mais il considère que Barth exagère la situation lorsqu'il affirme que « l'homme [ou l'Homme ?] n'est plus seul mais en couple » et que « la seule humanité réelle est celle qui consiste pour la femme à être l'épouse d'un mâle et donc l'épouse d'un homme [ou d'un Homme ?] »¹²⁵. Rogers remarque, à juste titre, que c'est à partir de la création de la femme dans le second récit que Barth commence à utiliser les catégories « je-tu » qui ne réapparaissent ensuite que dans la description anthropologique de l'humain comme « être dans la rencontre »¹²⁶. Comme Bird, Rogers remet en cause ce recours à des concepts phénoménologiques, issus de la philosophie personnaliste, pour

¹²¹ « The groups now marked by hostility, actually become the occasions of mutual blessing that God is in the life of the Trinity, and so come finally to share in the trinitarian life. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 177.

¹²² « Unintended abstraction in Barth's account of Gender: retrieving co-humanity. » Tel est le titre du huitième chapitre consacré à cette question. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 180-191.

¹²³ « The section as a whole is very beautiful: creation is the external basis of the covenant, the covenant is the internal basis of creation. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 180.

¹²⁴ « Nothing is wrong with analogizing the marriage covenant with the divine-human covenant. [...] And the analogy goes in the right direction – God's love the primary analogate, human love the secondary: "because the election of God is real, there is such a thing as love and marriage" ». Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 180.

¹²⁵ [Trad. personnelle] « Man is no longer single but a couple. [...] The only real humanity is that which for woman consists in being the wife of a male and therefore the wife of a man ». Nous reviendrons dans la partie suivante sur le problème de traduction qui apparaît ici toujours en lien avec l'ambiguïté du terme *hā'ādām* dans les récits de création eux-mêmes et de l'ambiguïté du terme *man* dans la traduction anglaise (comme française) de la *Dogmatique*. KD III/1, § 41, p. 352-353= CD III/1, p. 308-309= D III/1, p. 331.

¹²⁶ « Barth's use of I-Thou categories begins at III/1, 290 [KD III/1, § 41, p. 331= D III/1, p. 311] and appears again in § 45 the Leitsatz for which reads "creaturely beings is a being in encounter-between I and Thou, man and woman". [KD III/2, § 45, p. 242; 291-329= CD III/2, p. 203; 244-274= D III/2*, p. 219; 264-296]. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 181.

exprimer la co-humanité révélée par l'Écriture¹²⁷. Pour lui, l'usage de ces catégories, introduites par Feuerbach et développées par Buber, montre que si « Barth résiste à projeter le désir de l'Homme sur Dieu », il ne résiste pas en revanche à projeter « le désir de l'homme sur la femme, en appelant "*wirklich*" un couple homme-femme édénique que la Genèse s'abstient de représenter en acte »¹²⁸. Le problème, selon Rogers, c'est que l'auteur de la *Dogmatique* utilise ces catégories phénoménologiques pour poser la relation « je-tu », et en particulier celle entre homme et femme, comme un paradigme de la co-humanité¹²⁹. Deux raisons conduisent l'auteur de *Sexuality and Christian Body* à s'opposer à cette présentation comme modèle de co-humanité. La première est que, de même que, comme l'a montré Feuerbach, et Barth à sa suite, la relation « je-tu », qui caractérise la co-humanité en Jésus-Christ, ne peut pas être une projection de l'humain vers Dieu, elle ne peut pas non plus être un simple événement intra-crédation ; elle est « un don de Dieu vers le bas que nous pouvons offrir en retour à Dieu dans une participation à l'échange de don et de gratitude qui constitue la vie trinitaire »¹³⁰. Or, selon Rogers, lorsque Barth présente la relation homme-femme, à partir de celle d'Adam et Eve, comme un modèle, il propose une projection qui part d'un événement intra-crédation et s'avère donc presque similaire à celle de l'idéalisme romantique de Goethe, Schleiermacher ou Feuerbach¹³¹. Mais, et c'est la seconde raison, Rogers rappelle qu'Adam et Eve sont très loin d'être un modèle de co-humanité. Les deuxième et troisième chapitres de la Genèse révèlent que dès qu'ils commencent à interagir, c'est pour se soutenir mutuellement dans la désobéissance et la tromperie¹³². « Chacun traite l'autre non pas comme un "tu" mais comme un "ça" », « aucun des deux ne donne sa vie pour l'autre » et le récit montre plutôt « que chacun conduit l'autre à la mort »¹³³.

¹²⁷ « That I-Thou categories are made for projection Barth had certainly learned from Feuerbach's use of them to argue that the divine Thou is just a projection of human need, they form a recurrent theme of Feuerbach's *Essence of Christianity*, analyzed in Barth's introduction. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 181.

¹²⁸ [Trad. personnelle] « It should come no surprise, then, if Barth resists projecting the desire of man onto God, only to project the desire of man onto woman, in calling "*wirklich*" an Edenic man-woman pair that Genesis refrains from portraying in act. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 181.

¹²⁹ « Barth takes what is essentially a phenomenological category, [...] and uses it to express, import or smuggle in a paradigm. Man and Woman do not relate as I and Thou phenomenologically; they relate as a model of co-humanity, its basic form. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 181.

¹³⁰ [Trad. personnelle] « The I-Thou relation is neither a projection from the human onto God nor merely intracreation event. It is a gift from God down that we may offer back up to God in a participation in the exchange of gift and gratitude that constitutes the trinitarian life. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 182-183.

¹³¹ « [Barth's projection] proves almost as romantic as similar projections in Goethe or Schleiermacher or Feuerbach. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 182.

¹³² « As soon as the man and the woman begin to interact, they support each other in disobedience and deceit. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 185.

¹³³ [Trad. personnelle] « Each treat the other less as Thou than as it. [...] Neither of those two lays down life for the other; rather Genesis has it that each leads the other into death. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 185 et 187.

C'est ce constat sur la réalité concrète du premier couple qui conduit Rogers à se tourner vers d'autres récits bibliques. Ces derniers fournissent, selon lui, des ressources plus riches pour appréhender la définition anthropologique de l'humanité comme co-humanité et ils auraient pu modifier l'approche, trop abstraite à ses yeux, de l'auteur de la *Dogmatique*. En lien avec l'épistémologie barthienne, Rogers se tourne en particulier vers les récits évangéliques. Deux aspects de la co-humanité du Christ qu'ils révèlent lui permettent de contredire la réduction de la co-humanité à la seule relation homme-femme et à la seule relation binaire entre un « je » et un « tu »¹³⁴. Le premier aspect souligne une contradiction en lien avec l'interprétation barthienne de l'image de Dieu. Pour Barth, Jésus est la véritable image de Dieu ; or Rogers rappelle que Jésus n'est pas amoureux d'une femme et ne se marie pas. Selon la définition de la co-humanité barthienne, en étant ainsi non pas en couple mais seul, Jésus révélerait une image déficiente de Dieu, il serait « un échec et non un sauveur [*a failure, not a savior*] »¹³⁵. Le deuxième aspect s'attache à la réduction binaire de la co-humanité. Rogers montre que, dans les Évangiles, « Jésus a travaillé non seulement en tête-à-tête mais souvent, peut-être même principalement, avec des groupes – les disciples, les foules, les enfants » ; même dans les guérisons, « l'approche "je-tu" est réductrice », puisqu'elles « ont toujours lieu dans et pour le bénéfice d'un groupe plus large »¹³⁶. Pour Rogers, « la phénoménologie du "je-tu" tend à réduire la co-humanité à la co-individualité et à effacer la nature ecclésiale des récits bibliques de guérison »¹³⁷. Une écoute attentive des récits évangéliques aurait dû conduire Barth à remarquer que « les catégories "je-tu" cachent systématiquement la présence de tiers et de la médiation ecclésiale : disciples, foules, amis »¹³⁸. L'analogie trinitaire considérée à travers l'œuvre de l'Esprit met en valeur cette médiation et c'est elle qui conduit Rogers à proposer une co-humanité fondée, non pas sur le modèle individualiste « je-tu », mais sur la relation entre le « je » du Christ et le « nous » de sa communauté. Ce souci de

¹³⁴ « [Jesus's] example would hardly lead us to the conclusion that the co-humanity he exemplifies takes man-woman pairs as paradigm cases of I and Thou. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 185.

¹³⁵ « If it takes a man-woman pair to exhibit the fullness of the image, then Jesus, precisely because of his vocation, provides a deficient case of the image he came to renew. Then Jesus is a failure, not a savior. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 185.

¹³⁶ [Trad. personnelle] « Jesus worked not only one-on-one but often, perhaps even primarily, with groups-the disciples, the crowds, the children. Even in the healings one gets as close as may be to an authentically biblical approach to the "looking in the eye" and "the speaking and hearkening" under which Barth seeks to describe the relationship of an I and a Thou, but even there the approach to the I-Thou category is reductive: they always take place in and for the benefit of a larger group. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 184.

¹³⁷ [Trad. personnelle] « The I-Thou phenomenology tends to reduce co-humanity to co-individuality and wash out the ecclesial nature of the biblical healing stories. » Rogers prend ici l'exemple du récit de la guérison du paralytique où s'articulent clairement l'aspect personnel de la guérison et l'aspect ecclésial. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 184.

¹³⁸ [Trad. personnelle] « Among New Testament illustrations of those relationships Barth might have noticed that I-Thou categories systematically hide the presence of third parties and ecclesial mediation: disciples, crowds, friends. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 184

révéler la place du tiers conduit aussi Rogers à suggérer que « certains couples bibliques de même sexe peuvent fournir de meilleurs exemples de la co-humanité barthienne qu'Adam et Eve »¹³⁹. Parmi les illustrations des relations « je-tu » dans l'Écriture, Barth aurait dû remarquer que « de bien meilleurs exemples qu'Adam et Eve apparaissent entre Ruth et Noémi, Osée et Gomer, Jonathan et David » ; parmi les récits hébraïques ces relations entre personnes de même sexe se présentent comme de « meilleurs candidats pour une relation d'alliance "je-tu" »¹⁴⁰. Même si Rogers ne distingue pas dans ces relations bibliques celles qui relèvent de l'amitié et celles qui relèvent de l'amour, il met ainsi en valeur la diversité des co-humanités dans le monde biblique comme dans le monde réel. C'est à partir de cette co-humanité élargie dans l'Esprit du Christ, en lien avec la doctrine barthienne de l'élection, que l'auteur de *Sexuality and Christian Body* souligne la relation d'amour, d'échange et de don qu'implique l'engagement conjugal entre personnes de même sexe. En considérant de ce fait ces co-humanités entre deux hommes ou entre deux femmes comme étant aussi un fondement externe de l'alliance et en attestant que l'alliance en est aussi le fondement interne, cet engagement devrait, selon Rogers, pouvoir être reconnu théologiquement et ecclésialement comme un mariage au même titre que celui entre un homme et une femme¹⁴¹.

5.2.2 *Primauté et exemplarité de la co-humanité homme-femme jusque dans le mariage.*

Deux axes importants de l'anthropologie et de l'éthique barthiennes de la dualité homme-femme, selon l'*analogia relationis* trinitaire, permettent une première réponse aux critiques de Barth formulées par Eugene Rogers. Le premier concerne la distinction entre ce qui relève de la relation sexuée et qui est en jeu, selon Barth, dans toutes les relations entre homme et femme quelles qu'elles soient, et ce qui relève de la relation sexuelle proprement dite, et donc du mariage. Après avoir, à partir de cette distinction, souligné la primauté de la relation sexuée selon l'ordre de la création, le second axe s'attache à la relation sexuelle dans le mariage entre tel homme et telle femme. Il s'agit ainsi de préciser, à partir de la doctrine barthienne de l'élection, comment s'articule le mariage, qui est une réponse humaine possible à l'*analogia relationis* trinitaire, et la co-humanité

¹³⁹ [Trad. personnelle] « [I] return to exegesis of biblical passages along Barthian lines -suggesting that some biblical same-sex couples can furnish better exemplars of Barthian co-humanity than Adam and Eve do. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 144.

¹⁴⁰ « Among illustrations of I-Thou relationships in what Jesus called Scripture, Barth ought to have noticed that much better examples than Adam and Eve show up between Ruth and Naomi, Hosea and Gomer, Jonathan and David -with a striking lack of mutuality in the man-woman pair, even though it may constitute the best candidate for a covenantal I-Thou relationship among the Hebrew possibilities. » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 189.

¹⁴¹ « Thus too [same-sex] marriage is in microcosm an external sign, manifestation, or making visible of the covenant and the covenant is real, and the covenant is the internal ground of marriage. This is not a strained or arcan interpretation of Barth. On the contrary, as we have seen, "Because the election of God is real, there is such a thing as love and marriage". » Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 218.

entre homme et femme, qui, elle, est nécessaire, selon le commandement de Dieu créateur, en lien avec la destination de tout être humain à l'alliance avec Dieu et avec son semblable en Jésus-Christ.

5.2.2.1 Selon l'ordre de création, une primauté de la relation sexuée.

En accusant Barth de réduire la co-humanité à la complémentarité homme-femme, Rogers nous invite à préciser quelle est cette co-humanité qui, en Jésus-Christ, se présente comme un commandement selon l'ordre de la création. Dans le prolongement du premier repère éthique et de l'articulation entre sexe et genre qu'il implique, cette question exige de distinguer davantage ce qui définit tout homme et toute femme, que nous proposons d'appeler « identité sexuée » et qui fonde la « relation sexuée » entre eux, et ce qui relève d'une attirance et d'actes sexuels et que sous-tend, dans le contexte actuel, la notion d'identité hétéro ou homo sexuelle¹⁴². Dans le cadre de son approche contemporaine, centrée sur la situation des personnes homosexuelles, Eugene Rogers n'a pas suffisamment pris conscience de la primauté de la relation sexuée dans la *Dogmatique*. Pour Barth, c'est tout être humain, créé homme ou femme, qui, selon la Parole de Dieu, se définit comme un « être dans la rencontre » et ce, en particulier avec l'autre sexe, dont il est, dès l'origine, le vis-à-vis dans son être comme dans son existence. Tel est le sens de l'*analogia relationis* barthienne instituée lors de la création de l'humain, non seulement « homme ou femme » mais aussi « homme et femme » et accomplie dans la relation différenciée entre Jésus et sa communauté. La co-humanité entre homme et femme, et le commandement qui s'impose à travers elle, concerne ainsi chacun, quelles que soient ses attirances et ses conduites sexuelles. C'est dans ce sens que le sens du second critère éthique, proposé par l'auteur de la *Dogmatique*, exige que l'homme ne soit pas sans la femme et que la femme ne soit pas sans l'homme¹⁴³. Or la critique d'Eugene Rogers révèle une confusion entre ce qui relève de ces relations sexuées, dans toute leur diversité, et ce qui relève de la relation amoureuse et sexuelle. Cette non-distinction se manifeste à nouveau à travers un problème de traduction. Rogers développe sa critique en partant de deux citations issues de la tradition anglaise de la *Dogmatique* : « *Man is no longer single but a couple* », « *The only real*

¹⁴² Xavier Thévenot propose, dans ce sens, de distinguer génitalité et sexualité en affirmant que « la sexualité ne se réduit pas à la sexualité ». La génitalité est « la mise en œuvre de ce qui assure le fonctionnement des organes génitaux » ; elle « s'exerce par exemple dans une relation sexuelle avec un partenaire ou encore dans un acte masturbatoire ». La sexualité est la « dimension masculine et féminine dont est informée toute la réalité de l'individu dès les premiers moments de sa conception ». Xavier THEVENOT, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Salvator, 1983, p. 37. Quarante ans plus tard, à l'écoute des questions de genre, en lien avec la dualité hétérosexualité-homosexualité et la transexualité, il nous semble plus adapté d'évoquer une identité sexuée et une sexualité. Mais il serait précieux d'approfondir chacun de ces termes en particulier grâce aux travaux récents de la psychologie, comme ceux de Véronique Rouyer ou d'Aude Michel. Véronique ROUYER, *La construction de l'identité sexuée*. Aude MICHEL, *Les troubles de l'identité sexuée*.

¹⁴³ Ch 4, 4. 2.2 « homme et femme ». KD III/4, § 54, p. 181= D III/4*, p. 168-169. Barth se réfère ici au verset onze du chapitre onze de la première épître aux Corinthiens.

humanity is that which for woman consists in being the wife of a male and therefore the wife of a man ». Or voici les phrases dans la version originale allemande de la *Kirchliche Dogmatik*: « *der Mensch ist jetzt nicht mehr einsam, sondern zu zweit. [...] Real ist nur die Menschlichkeit, die für die Frau nun eben darin besteht, dem Manne seine Frau, aber eben damit des Menschen Frau zu sein.* »¹⁴⁴. Nous l'avons vu, Barth, comme le texte biblique lui-même, ne permet pas d'éliminer totalement l'ambiguïté. Mais selon l'ensemble de son approche dans le cadre de la doctrine de la création, il nous semblerait plus juste de traduire par « l'Homme [l'être humain] n'est plus seul mais deux. [...] La seule réelle humanité consiste pour la femme à être la femme de l'homme, et justement en cela la femme de l'Homme [de l'humain] ». Une première réponse à la critique de Rogers est ainsi de reconnaître que le commandement de Dieu, exigeant d'être et d'exister comme un être dans la rencontre avec l'autre sexe, ne se réduit en aucun cas à la question de l'amour, de la rencontre sexuelle, de la vie de couple et du mariage, même si elle lui est liée. C'est dans ce sens que Barth considère le mariage non pas comme une nécessité de l'ordre de la création, mais comme une possibilité pour certains hommes et certaines femmes. En lien avec le rapprochement réalisé par Rogers entre la paire homme-femme et celle Juifs-Gentils, il s'agit de reconnaître que, dans les deux cas, le commandement de Dieu lié à ces deux co-humanités s'adresse à l'ensemble de l'humanité sans exception, la première paire appartenant à l'ordre de la création et la seconde à l'ordre de la révélation. C'est à partir de là que la co-humanité homme-femme occupe, pour Barth, une place singulière, en se définissant comme première et exemplaire parmi les diverses co-humanités révélées en Jésus-Christ.

Ce second repère éthique, qui présente la relation entre homme et femme comme un commandement de Dieu pour tout être humain, nous invite donc à choisir cette interprétation de la relation différenciée qui met en valeur l'identité et la relation sexuées au sein de laquelle chacun est libre d'articuler sexe et genre¹⁴⁵. Ce choix permet en particulier de bien distinguer, anthropologiquement et éthiquement, cette singulière dualité homme-femme, révélée par la Parole de Dieu, de la dualité hétérosexualité-homosexualité, suggérée par Eugene Rogers et souvent évoquée par nos contemporains¹⁴⁶. Si l'attirance sexuelle et la sexualité en acte participent à

¹⁴⁴ KD III/1, § 41, p. 352-353= CD III/1, p. 308-309= D III/1, p. 331.

¹⁴⁵ La plupart des travaux théologiques, anthropologiques et éthiques que nous avons consultés ne font pas cette distinction entre identité sexuelle et identité sexuée. Les deux thèses récentes déjà évoquées de Bruno Vandembulcke sur la question des couples homosexuels et celle de Luca Castiglioni, sur l'égalité baptismale des hommes et des femmes, n'utilisent, par exemple, que la notion d'identité sexuelle. Bruno VANDENBULCKE, *Le couple homosexuel*, Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*.

¹⁴⁶ Il est intéressant de noter que Véronique Rouyer, maître de conférences en psychologie à l'université de Bordeaux, fait ce même choix. Dans la préface de son ouvrage, sa directrice de recherche souligne que le premier débat qu'elle

l'identité d'homme ou de femme, aussi bien du côté du sexe que du genre, parler d'identité sexuée permet de souligner que la sexualité ne peut définir de façon absolue l'identité d'un être humain, comme semble le suggérer la notion d'identité sexuelle telle qu'elle utilisée aujourd'hui. Cela permet aussi de rappeler que, pour Barth, la co-humanité de l'homme et de la femme ne se résume en aucun cas à la relation conjugale, amoureuse et sexuelle¹⁴⁷. En lien avec le souci de Rogers de montrer la diversité de la co-humanité révélée en Jésus-Christ, il convient de remarquer que, dans l'approche barthienne, cette diversité se manifeste par la mise en valeur de toutes les relations possibles entre homme et femme. L'auteur de la *Dogmatique* rappelle que cette co-humanité commence au sein de la famille entre père et fille, entre mère et fils, entre frères et sœurs, et se déploie dans les relations amicales, professionnelles, ecclésiales, associatives... C'est d'abord dans ces diverses situations de la vie quotidienne, où homme et femme coexistent de fait, que se situe l'enjeu d'une co-humanité à la suite du Christ. Cet accent mis sur la relation entre homme et femme, en amont des questions liées à la sexualité et au mariage, nous invite à préciser un autre choix linguistique important autour de l'idée de complémentarité. Avec Barth, il nous semble judicieux d'éviter, dans le contexte actuel, de présenter cette co-humanité homme-femme en évoquant une sorte de « complémentarité obligatoire » comme le fait Eugene Rogers. L'idée qu'homme et femme sont complémentaires risque de centrer la relation sur leurs manques et leurs besoins respectifs en suggérant que l'autre sexe peut et donc doit, ou devrait, y répondre totalement dans une sorte de fusion idéale. Cette idée de complémentarité fait ainsi écho à la critique de Rogers d'une projection du désir humain, en particulier de l'homme, sur le sens et le rôle de la relation différenciée entre homme et femme. Or l'*analogia relationis* révélée par la Parole de Dieu présente au contraire cette relation comme un mystère qui se reçoit de Dieu lui-même par analogie avec le mystère trinitaire. C'est dans cette analogie que se déploie l'énigme de l'unité de l'humanité dans la dualité homme-femme, et c'est en cela que cette co-humanité est première et exemplaire pour Barth. Rogers reconnaît le bien-fondé de l'analogie trinitaire qui pose Dieu comme le premier analoguant et l'amour humain comme le second. Mais il conviendrait de préciser que cette primauté de Dieu, révélée en Jésus-Christ, se définit à partir du mystère relationnel, en Dieu trinitaire et entre

pourrait avoir avec elle concerne cette « adhésion à la terminologie de l'identité sexuée qui réfute celle de l'identité de genre. » Véronique ROUYER, *La construction de l'identité sexuée*, p. 9.

¹⁴⁷ Il est dans ce sens significatif de remarquer que si l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia* évoque de fait à plusieurs reprises les multiples enjeux éthiques concernant la relation sexuelle aujourd'hui, elle ne parle jamais d'une identité sexuelle en tant que telle. En revanche, le dernier document de la congrégation pour l'éducation catholique, publié en 2019 et destiné aux institutions d'enseignement qui aborde clairement la question du genre se réfère à plusieurs reprises aux notions d'identité et de différence sexuelles sans préciser véritablement le sens de ces termes. CONGREGATION POUR L'EDUCATION CATHOLIQUE, *Il les créa homme et femme, pour un chemin de dialogue sur la question du genre dans l'éducation*, cité du Vatican, 2019.

Dieu et l'Homme. C'est ce mystère qui fonde la relation entre homme et femme dans toutes ses dimensions (filiale, amicale, fraternelle ou amoureuse...). L'*analogia relationis* présentée par Barth comme une œuvre de Dieu trinitaire invite à considérer l'énigme de ces relations entre les sexes dans une rencontre toujours nouvelle de Dieu en Jésus-Christ. Cet événement relationnel, qui dévoile le mystère de la co-humanité homme-femme comme première et exemplaire dans l'ordre de la création, se révèle objectivement dans l'Écriture, mais il est aussi toujours en devenir par l'œuvre de l'Esprit dans l'histoire de chacun. Tel est, pour Barth, le sens du commandement de Dieu. Dans toutes les situations où ils sont en relation, homme et femme sont invités à accueillir cette rencontre comme un événement toujours nouveau. Il s'agit pour eux de faire abstraction de leurs connaissances préalables sur l'autre sexe et sur la relation avec lui, et d'accepter l'articulation qui s'y joue entre ressemblance et dissemblance, entre confrontation et réciprocité. Alors dans cette relation, la réalité de l'homme et de la femme devient concrète, bien loin d'une idée abstraite sur la masculinité ou la féminité idéale. Comme le souligne le pape François, c'est dans cette relation que se laisse percevoir, « l'harmonie » voulue par le Créateur de l'humain, homme et femme¹⁴⁸.

5.2.2.2 *Un mariage entre homme et femme pour une co-humanité universelle.*

Après avoir abordé, sous un angle anthropologique et éthique général, la primauté de la relation sexuée dans l'ordre de la création, il convient de voir comment l'auteur de la *Dogmatique* précise les conséquences éthiques de cette co-humanité homme-femme en particulier par la place de la sexualité dans cette relation. Barth n'aborde pas véritablement la question de l'amitié entre homme et femme ; en revanche, il propose une longue réflexion sur le mariage où le commandement de Dieu vise et revendique de façon toute particulière la rencontre en « elle-même » de tout l'être et de toute l'existence de l'homme et de la femme. Barth définit le mariage comme une « communauté de vie », « totale », « exclusive » et « permanente » au sein de laquelle la relation sexuelle se présente comme un « point vital, critique, névralgique »¹⁴⁹.

¹⁴⁸ En novembre 2014, le Pape François introduit son discours aux participants d'un colloque international sur la complémentarité homme-femme organisé par la congrégation sur la doctrine de la foi en partageant sa réflexion sur le titre choisi. « "Complémentarité" : c'est un mot précieux, qui a de multiples significations. Il peut se référer à diverses situations, où un élément complète l'autre et supplée sa carence. Toutefois, la complémentarité est beaucoup plus que cela. Les chrétiens en trouvent la signification dans la première lettre de saint Paul aux Corinthiens, où l'apôtre dit que l'Esprit a donné à chacun des dons divers de façon à ce que, comme les membres du corps humain se complètent pour le bien de tout l'organisme, les dons de chacun puissent contribuer au bien de tous (cf. 1 Co 12). Réfléchir sur la complémentarité n'est autre que méditer sur les harmonies dynamiques qui sont au centre de toute la création. Telle est la parole-clé : harmonie. Le Créateur a fait toutes les complémentarités afin que l'Esprit saint, qui est l'auteur de l'harmonie, réalise cette harmonie. » Pape FRANÇOIS, *Discours aux participants d'un colloque international sur la complémentarité homme-femme organisé par la congrégation sur la doctrine de la foi*, Cité du Vatican, Lundi 17 novembre 2014, p. 1.

¹⁴⁹ KD III/4, § 54, p. 212-239= D III/4*, p. 196-220.

L'intimité totale qu'implique la relation sexuelle ne se conçoit ainsi que dans le cadre du mariage où elle se présente comme une des composantes essentielles de la communauté de vie entre époux¹⁵⁰. C'est dans ce contexte que, par volonté du Créateur, la co-humanité de l'homme et de la femme peut devenir, dans la rencontre sexuelle, un « événement d'une manière incroyablement concrète, intime et capitale »¹⁵¹. En elle se déploie, de façon toute particulière, la « dialectique à "couper le souffle" entre différence et relation, entre une dualité authentique et une non moins authentique unité, entre une présence totale et une absence totale, entre un être pleinement "rivé à soi" et un être pleinement "hors de soi" »¹⁵². Ainsi, pour Barth, « l'amour tend à unir des êtres qui sont deux » et c'est « le mariage qui est leur unité ». Il est le lieu où, dans l'espace et dans le temps, homme et femme découvrent la liberté de la communion dans la confrontation et peuvent devenir « une seule chair » tout en restant irréductiblement différents. Une unité d'être et d'existence dans une dualité, tel est l'enjeu éthique du mariage entre homme et femme selon le commandement de Dieu¹⁵³. C'est par l'unité de leurs existences dans une vie commune et par l'unité de leurs êtres dans la rencontre sexuelle, que le mariage se présente, pour Barth, comme le centre et le *télos* de la relation différenciée entre homme et femme. En lui se manifeste de façon toute particulière l'*analogia relationis* trinitaire dans son accomplissement christologique, où le Fils de Dieu est devenu « une seule chair » avec l'humanité et a donné sa vie pour elle. Tel est, pour Barth, le fondement du mariage comme vocation à la suite du Christ. C'est en répondant, par grâce, à cette vocation que certains hommes et certaines femmes confirment dans leur histoire personnelle qu'ils sont par création destinés à l'alliance non seulement entre eux mais aussi avec Dieu et avec les autres Hommes. En cherchant de cette manière à correspondre, dans l'Esprit, ici et maintenant, à l'*analogia relationis* trinitaire, ils attestent de l'élection éternelle de tout homme et de toute femme révélée par la Parole de Dieu.

C'est ainsi que, pour Barth, la co-humanité « je-tu » entre un homme et une femme, dans toutes les situations où ils coexistent, comme dans le mariage, se présente comme une relation différenciée qui atteste de l'élection de Dieu en Jésus-Christ pour l'ensemble de la communauté humaine. Au-delà de la question traditionnelle de la transmission de la vie assurant la pérennité de cette communauté que Barth met de côté, son approche, moderne, permet surtout de mettre en valeur le fait que c'est la relation en elle-même qui, dans la mesure où elle se fonde et se reçoit de la relation différenciée avec Dieu et en Dieu, est témoignage pour toutes les autres co-humanités à

¹⁵⁰ KD III/4, § 54, p. 147= D III/4*, p. 137.

¹⁵¹ KD III/4, § 54, p. 144-145= D III/4*, p. 134-136.

¹⁵² KD III/4, § 54, p.131-132= D III/4*, p. 123.

¹⁵³ KD III/4, § 54, p. 212-218= D III/4*, p. 196-201.

la suite du Christ et dans l'Esprit. L'extrait choisi par Eugene Rogers, au sujet de la co-humanité entre Juifs et Gentils au sein de l'unique communauté du Christ, éclaire cette articulation délicate entre la co-humanité homme-femme et les autres co-humanités¹⁵⁴. La singularité, et d'une certaine manière l'exclusivité de cette relation différenciée, révélée par l'*analogia relationis* barthienne, souligne qu'elle est mise à part dès l'origine comme élue de toute éternité par Dieu trinitaire ; mais cette élection ne se conçoit en aucun cas pour elle-même comme un but en soi. Par cette élection, la co-humanité homme-femme, dans le cadre du mariage mais aussi en dehors, se trouve placée devant la communauté humaine pour témoigner que Jésus-Christ est l'Homme véritable en étant et en existant avec et surtout pour les Hommes. Ainsi, pour Barth, la co-humanité homme-femme, inaugurée par l'histoire d'Adam et Eve, n'est pas, comme le suggère Eugene Rogers, un « couple édénique que la Genèse s'abstient de présenter en acte », elle ne se présente pas comme un modèle abstrait et idéal à imiter. Elle est au contraire, selon la lecture barthienne de l'Écriture en particulier vétérotestamentaire, une réalité humaine qui a besoin d'une grâce de réconciliation, une réalité humaine qui aspire à être sauvée et qui espère un libérateur. Si, selon l'analogie trinitaire, la co-humanité homme-femme se révèle comme mise à part, c'est pour attester du « oui » de Dieu créateur envers cette relation différenciée singulière, jusque dans la relation sexuelle entre époux ; mais c'est aussi pour témoigner du « non » de Dieu en Jésus-Christ pour sa corruption manifeste dans l'histoire des relations humaines entre homme et femme et en particulier dans la sexualité ; et c'est enfin pour annoncer, concrètement, ici et maintenant, la possibilité d'entendre dans l'Esprit, « le oui dans le non » de Dieu au sein même de cette relation entre homme et femme jusque de la sanctification de la rencontre sexuelle entre époux. C'est par ce témoignage que l'exclusivité de la relation « je-tu » entre homme et femme s'articule par grâce avec l'inclusivité du « nous » ecclésial. Comme le montre Eugene Rogers, ce « nous » de l'Église dans sa diversité est l'œuvre de l'Esprit et il est le but ultime de l'œuvre de Dieu trinitaire révélée en Jésus-Christ. Pour Barth, ce « nous » passe toujours par une relation « je-tu » singulière entre homme et femme d'abord et à partir d'elle entre tel humain et tel autre humain à la fois semblable et différent. C'est ce grand mystère que révèle l'épître aux Éphésiens en invitant homme et femme à être et à exister chacun différemment et dans leur relation, comme ce « tu » que le Christ a aimé jusqu'à se livrer pour lui, et à témoigner ainsi en paroles et surtout en actes de cette élection de Dieu trinitaire pour tout être humain sans exception¹⁵⁵.

¹⁵⁴ KD IV/3, § 72, p. 1007= D IV/3***, p. 223.

¹⁵⁵ KD III/2, § 45, p. 377-384= D III/2, p. 337- 344.

5.2.3 Enjeux éthiques d'une véritable distinction entre amour et amitié.

La confrontation de l'approche d'Eugene Rogers avec celle de Barth autour de la co-humanité révélée en Jésus-Christ nous permet de souligner une faille commune à ces deux auteurs en lien avec la question de la place de la sexualité dans la relation. Face aux enjeux éthiques actuels, il nous semble essentiel de distinguer derrière l'idée de co-humanité ce qui relève d'une relation d'amitié et ce qui relève de la relation amoureuse. Fondés sur un sentiment différent, ces deux aspects de l'humanité comme « être dans la rencontre » se différencient, dans une éthique chrétienne, par les gestes corporels qu'ils impliquent ou qu'ils n'impliquent pas. Or cette question de la différence entre amour et amitié en lien avec la place du corps dans la relation est très peu évoquée et encore moins approfondie en tant que telle, aussi bien par Eugene Rogers que par l'auteur de la *Dogmatique*¹⁵⁶. C'est ce qui conduit Barth à une approche biaisée des questions liées aux ordres monastiques non mixtes et à l'homosexualité et c'est en particulier ce qui amène Rogers à penser une équivalence de la co-humanité des couples homosexuels avec la co-humanité des couples homme-femme. Or le fait que Barth ne conçoive la relation sexuelle que dans le cadre du mariage, c'est-à-dire dans une communauté de vie entre tel homme et telle femme, implique une distinction entre amour et amitié qu'il nous faut préciser. En nous référant, dans un premier temps, à la dualité sexuée comme ordre de création, nous soulignerons l'enjeu éthique de la co-humanité, comme amitié entre tout homme et toute femme, quelle que soit leur orientation sexuelle. Dans un second temps, nous aborderons les questions éthiques spécifiques posées par la sexualité au sein de la relation amoureuse entre homme et femme, mais aussi entre personnes de même sexe.

5.2.3.1 L'amitié entre homme et femme, une nécessité dans l'ordre de la création.

L'*analogia relationis*, mise en place par Barth au fil de sa lecture de l'histoire de la révélation, invite à définir la co-humanité entre homme et femme comme une nécessité selon l'ordre de la création. Selon le commandement de Dieu, hommes et femmes doivent se reconnaître comme fils et filles de Dieu, mais aussi comme frères et sœurs en Christ réunis par l'Esprit. Tel est le fondement théologique de l'éthique de la co-humanité que nous qualifierons dorénavant d'éthique de l'amitié au sens large du terme¹⁵⁷. Cette amitié entre homme et femme se fonde sur le

¹⁵⁶ La situation personnelle de Barth, écartelé entre son mariage avec Nelly et son attachement pour Charlotte von Kirschbaum, est probablement une des raisons de cette imprécision, voire de la non-reconnaissance à travers elle de la fragile frontière entre amour et amitié. Cf. Chapitre I, 1.1.2.2.

¹⁵⁷ Ce terme d'amitié permet, comme celui de co-humanité ou de relation, de conserver une neutralité de genre, par rapport à la notion de fraternité, à l'encontre de laquelle les féministes proposent la notion de sororité. Mais en mettant en valeur et en encourageant une telle amitié entre homme et femme dans la perspective d'une « fraternité

fait que tout être humain est soit homme soit femme dans une articulation entre sexe et genre qui lui est propre. Elle implique que l'un et l'autre accueillent leur origine et leur destination communes, en reconnaissant que, dans leur histoire personnelle, ils se reçoivent eux-mêmes d'une communauté humaine où hommes et femmes sont en relation. Ils accueillent ainsi à nouveau l'héritage paradoxal évoqué précédemment, traduisant à travers cette relation d'amitié la recherche d'une réponse à l'énigme de l'unité de cette duelle humanité. C'est en réponse à cette énigme, dans le contexte contemporain, qu'il nous semble précieux de proposer une éthique de l'homme et de la femme qui encourage une véritable amitié entre eux, quelle que soit leur situation et avant toute considération de leurs attirances et de leurs relations sexuelles. Cette amitié inconditionnelle a tout particulièrement été soulignée dans l'Église catholique à travers le célibat consacré, mis en valeur par Barth lui-même. L'engagement au célibat pour le royaume se présente comme le choix d'une relation exclusive avec le Christ, et son Église qui est son corps, non pas pour soi-même, mais afin de pouvoir être, dans l'Esprit, frère ou sœur de tous, dans la prière et dans l'action. Si l'engagement au célibat implique de ce fait un renoncement à la relation sexuelle, il ne s'agit pas, en revanche comme le suggérait Barth, d'une fuite de la relation sexuée et de l'amitié qu'elle implique avec l'autre sexe à la suite du Christ. Cependant, dans nos sociétés contemporaines « hypersexualisées », la mise en garde de l'auteur de la *Dogmatique* concernant les communautés religieuses non mixtes, monastiques en particulier, vient confirmer l'enjeu, jusque dans le célibat consacré, d'encourager et d'accompagner concrètement cette éthique de l'amitié entre hommes et femmes à la suite du Christ¹⁵⁸. C'est dans le prolongement de cette vocation singulière au célibat que se déploie la vocation de tout baptisé à l'amitié avec tout être humain comme celle entre homme et femme. L'Église catholique rappelle, dans ce sens, la fonction sociale du couple et de la famille¹⁵⁹. Quelle

universelle », nous aspirons surtout à nous adresser, non pas uniquement aux chrétiens, mais à tous les êtres humains comme le propose le Pape François dans son encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale. Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale*, Paris, Editions Emmanuel, 2020.

¹⁵⁸ À plusieurs reprises le théologien moraliste Xavier Thévenot a insisté sur cet enjeu éthique qui est devenu si essentiel pour l'Église catholique du XXI^e siècle. Dans son ouvrage, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, un chapitre reprend par exemple une conférence donnée en mai 1982 sur « les amitiés féminines des prêtres ». En son sein, Xavier Thévenot affirme que « réfléchir sur la place des amitiés féminines dans notre vie, c'est toujours essayer de se lancer dans un effort d'analyse sur notre manière passée et présente d'assumer la vie sexuelle ». En écho avec l'approche barthienne, ce prêtre salésien souligne la nécessité de reconnaître que « cette analyse peut nous amener à découvrir les limites et les ambiguïtés de nos choix passés », elle peut conduire « à prendre conscience d'un certain nombre de conditionnements qui ont favorisé des fuites inconscientes de la génitalité et de l'autre sexe, fuites devenues causes de problème relationnels. » Xavier THEVENOT, *Repères éthiques*, p. 67-74.

¹⁵⁹ Dans son ouvrage sur ce thème, Philippe Bordeyne souligne, à la lumière du Concile Vatican II, l'enjeu « d'une réappropriation théologique de la vocation sociale du mariage ». En lien avec notre recherche, il présente en particulier le mariage chrétien comme l'engagement moral « à former une communauté de disciples égaux et différents » qui « offre un visage public à l'amour de charité [et] renvoie de quelque manière au mystère de l'amour trinitaire. » Philippe BORDEYNE, *Éthique du mariage, la vocation sociale de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 87-101, p. 128-132 et p. 272.

que soit sa réalité, la famille reste et doit rester un lieu privilégié de fraternité par l'accueil inconditionnel de la différence des sexes et de la différence de l'histoire de chacun¹⁶⁰. Mais dans le contexte actuel, il nous semble aussi important d'encourager plus largement cette amitié entre homme et femme qui se déploie, comme le souligne Barth, dans de multiples situations au sein d'une communauté humaine donnée. Le célibat non choisi mériterait par exemple d'être davantage reconnu dans ce sens afin d'être accompagné en tant que tel, par une éthique appropriée. De même, et à l'encontre de Barth, il est essentiel de reconnaître que cette relation d'amitié avec l'autre sexe, comme commandement de Dieu selon l'ordre de la création, concerne aussi les personnes homosexuelles qui, selon la Parole de Dieu, sont avant tout des hommes et femmes.

Une primauté et une exemplarité de l'amitié entre homme et femme dans tous les domaines de la société pourrait ainsi être un des axes de la mise en œuvre concrète du « nouveau rêve de fraternité et d'amitié sociale » évoqué par le pape François dans *Fratelli Tutti*¹⁶¹. C'est dans cette perspective que nous présentons certains repères éthiques d'une telle amitié, où s'articule dans une histoire relationnelle, l'unité de l'humanité dans la dualité homme-femme, sans être pour autant une relation amoureuse et sexuelle. Si Barth n'a pas précisé jusqu'au bout cette amitié dans toute sa diversité, il a en revanche défini la co-humanité à partir de l'être et de l'existence de l'Homme Jésus¹⁶². Les quatre repères de cette « grammaire relationnelle christo-logique » nous offrent une première approche de cette amitié singulière, et à travers elle de toute co-humanité, en tant que relation différenciée entre un « je » et un « tu »¹⁶³. Les deux premiers repères se réfèrent ainsi aux regards et aux paroles mutuelles échangés et le troisième définit cette coexistence humaine comme un agir dont le but est de se prêter assistance l'un à l'autre. Le quatrième repère, qui occupe une place essentielle, se déploie alors autour du fait que les trois premiers se produisent avec joie. Ce

¹⁶⁰ Dans son avant-propos d'un ouvrage collectif sur le défi de la fraternité, Marie-Jo Thiel souligne ce lien entre la fraternité familiale et la fraternité sociale. « On ne choisit pas sa fratrie, mais on accueille la fraternité en re-choisissant ses frères et sœurs parce qu'il y va de ce devoir humain fondamental s'imposant à soi comme exigence d'humanité. Les liens biologiques ne sont ni tout, ni rien, ils sont une première proximité au service de l'apprentissage de l'altérité et les premiers bénéficiaires de cette ouverture au monde. Bien vécus, ils contribuent à l'humanisation des personnes et des sociétés : la fratrie ne devient fraternité que là où autrui peut s'asseoir à table avec moi, là où je peux prendre place avec ces autres dont je partage dignité et destin humain, donnant ainsi consistance à des relations et des alliances ». Marie-Jo THIEL, « L'enjeu de la fraternité », dans Marie-Jo THIEL, Marc FEIX (éds.), *Le défi de la fraternité*, Zürich, Lit Verlag, 2018, p. 7.

¹⁶¹ Le Pape François termine en formant le vœu que « nous puissions tous ensemble faire renaître un désir universel d'humanité. [...] Rêvons en tant qu'une seule et même humanité, comme des voyageurs partageant la même chair humaine, comme des enfants de cette même terre qui nous abrite tous, chacun avec la richesse de sa foi ou de ses convictions, chacun avec sa propre voix, tous frères » (§8). Sans présenter une fraternité ou une amitié entre homme et femme en tant que telle, le Pape François évoque à plusieurs reprises l'enjeu pour les femmes de cette fraternité universelle (§ 23-24-67-121-227-261). Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, p. 7-8.

¹⁶² KD III/2, § 45, p. 299-329= D III/2*, p.270-296.

¹⁶³ Eugene Rogers reprend lui-même à son propre compte ces quatre repères anthropologiques et éthiques pour définir toute co-humanité. Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 181.

« volontiers » dans la rencontre entre le « je » et le « tu » évoque « la manifestation finale et suprême de l'humain » ; il caractérise sa liberté qui est « l'élément décisif et moteur » de la destination de la nature humaine à la coexistence avec son semblable, en particulier de l'autre sexe. Ces repères soulignent l'enjeu de la relation duelle dans un vis-à-vis historique singulier qui caractérise l'amitié et ils mettent en évidence la place du corps, en particulier du visage, de la parole et de certains gestes d'entraide mutuelle¹⁶⁴. Dans le cadre de l'amitié entre homme et femme, il est ensuite essentiel de souligner l'enjeu spécifique lié à la différence des sexes. Cette relation singulière doit prendre en compte la réalité sexuée de l'un comme de l'autre, dans son articulation entre sexe et genre, sans être, pour autant, appréhendée sous l'angle de la sexualité¹⁶⁵. C'est cette délicate articulation aux frontières fragiles que Xavier Lacroix évoque en précisant le lien singulier entre la parole, le désir et le corps, qui caractérise l'amitié, en la distinguant de l'amour¹⁶⁶. Entre amis, l'ordre de la parole aspire à tenir « lieu de médiation » et le désir devrait pouvoir se contenter « d'aspects partiels de l'autre, de manifestations toujours inachevées de sa vérité » ; alors ainsi « la séparation des corps va de soi » et elle peut même être considérée comme « le bienfait » de la relation amicale¹⁶⁷. Cette éthique de l'amitié entre les sexes ainsi évoquée succinctement, est à nos yeux déterminante dans le contexte contemporain en particulier au moment de la construction de l'identité sexuée à l'adolescence. Précisée, encouragée, accompagnée, elle devrait permet de mettre en valeur, dans une histoire relationnelle concrète, l'identité de garçon ou de fille, d'homme ou de femme, dans une articulation de sexe et de genre qui leur est propre, en la dissociant au moins pour un temps, de la question de l'attraction sexuelle qu'il ou elle peut ressentir¹⁶⁸.

¹⁶⁴ À la suite de Lévinas, Marie-Jo Thiel évoque ce visage du frère, de la sœur qui se présente comme « un don originaire d'humanité, comme une invitation à la responsabilité vis-à-vis du tout autre ». « L'essence de la fraternité semble ainsi osciller entre la frontière mouvante du sang et de la parole, du méta-fait qui enjoint au respect et de l'accueil gracieux porteur de vie et de fraternisation ». Marie-Jo THIEL, « L'enjeu de la fraternité », p. 8.

¹⁶⁵ Dans son avant-dernier chapitre « pour une anthropologie inclusive attentive à la différence sexuelle », Luca Castiglioni montre qu'une telle amitié « intersexe » est enrichissante au sein même de sa fragilité. À la lumière de la foi, elle interroge le lien entre « d'une part l'attraction et le désir (l'amour ascendant) et, de l'autre, la donation et la gratuité (l'amour descendant), entraînant ceux qui vivent ce sentiment dans le parcours exigeant d'*éros en conversion d'agapè* ». Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*, p. 552-566.

¹⁶⁶ Dans plusieurs ouvrages, Xavier Lacroix présente l'amitié comme décisive mais il la déploie le plus souvent de façon générale sans aborder spécifiquement celle entre homme et femme. Xavier LACROIX, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard Editions, 1997, p. 285 ; en particulier le troisième chapitre intitulé « Éloge de l'amitié », p. 109-135.

¹⁶⁷ « Les gestes de l'amitié ne prennent leur sens [...] que sur fond de non-possession (de détachement, de liberté, de consentement à la distance) » ; c'est étonnamment cette « distance des corps » qui permet que « les amis d'une certaine manière s'appartiennent l'un à l'autre ». Xavier LACROIX, *Les mirages de l'amour*, p. 120-123 (voir l'ensemble du troisième chapitre : Éloge de l'amitié).

¹⁶⁸ La question actuelle posée par l'homosexualité révèle tout particulièrement à nos yeux la délicate frontière entre amour et amitié, en particulier chez les jeunes. Aujourd'hui, il est manifeste que toutes les relations humaines, entre homme et femme mais aussi entre personnes de même sexe, et entre générations différentes, sont de fait, confrontées à la question de l'attraction et de la relation sexuelles.

5.2.3.2 Une éthique de l'amour entre homme et femme, et entre personnes de même sexe.

Dans le prolongement de cette éthique de l'amitié entre homme et femme se pose donc la question de l'éthique de la relation amoureuse. Préciser et faire l'éloge de l'amitié, et des gestes corporels qui lui correspondent, conduit à préciser et à faire aussi l'éloge, dans le contexte contemporain, de la relation amoureuse et en particulier du désir, du plaisir et de la maîtrise qu'elle implique. La rencontre sexuelle occupe une place toute particulière dans la dialectique relationnelle entre homme et femme en accomplissant jusque dans l'union des corps ce qui n'était que virtuel dans l'amitié. Dans cette rencontre singulière, la co-humanité, qui honore les créatures humaines et leur Créateur, peut advenir ou ne pas advenir¹⁶⁹. C'est là que, pour Barth comme pour l'Église catholique, se situe l'enjeu éthique de cette union sexuelle qui réunit homme et femme dans la totalité de leur être, corporel, mais aussi psychique et spirituel en s'inscrivant dans l'histoire de leurs deux existences humaines. Dans cette rencontre intime et ultime, homme et femme sont invités à s'abandonner concrètement l'un à l'autre et c'est pour cela que le commandement de Dieu met en garde contre le danger d'une sexualité désordonnée, vécue en dehors d'une communauté de vie et absolutisée pour elle-même. Comme l'a révélé notre parcours, biblique et théologique, la relation sexuelle est marquée par la situation paradoxale dans laquelle se trouve la relation historique entre homme et femme. Xavier Thévenot a rappelé à maintes reprises que l'enjeu d'une éthique dans ce domaine est de prendre en compte la complexité de la sexualité humaine, en se mettant à l'écoute de l'expérience personnelle de chaque homme et de chaque femme, et en osant un véritable dialogue, en particulier avec les sciences humaines¹⁷⁰. Dans ce sens, *Amoris Laetitia* a marqué un « tournant décisif » en donnant l'exemple d'une éthique affective et sexuelle soucieuse d'« intégrer depuis le bas »¹⁷¹.

Pour évoquer la complexité de cette situation paradoxale, il nous semble intéressant de partir d'un article de Paul Ricoeur qui parle de « la merveille, l'errance, l'énigme » de la

¹⁶⁹ KD III/4, § 54, p. 144= D III/4*, p. 135.

¹⁷⁰ Xavier Thévenot définissait la sexualité d'une personne comme « une *organisation relativement stable* (dont la mise en place a été longue et précaire) de *pulsions partielles multiples* qui visent des objets *partiels* ». Il montre ainsi que « chacun de nous en fonction des expériences de plaisirs qui furent les siennes dans son passé a une "géographie" corporelle érotique unique au monde » et que « le devenir d'une sexualité est donc une réalité extrêmement complexe qui dépend en partie, mais en partie seulement, de la volonté des personnes ». Xavier THEVENOT, *Repères éthiques*, p. 41-42.

¹⁷¹ La théologienne moraliste Marie-Jo Thiel évoque le souci du Pape François d'une Église qui garde « les pieds sur terre » en prenant en compte la complexité des situations personnelles, conjugales, familiales grâce à une « herméneutique tissée de sciences humaines et de miséricorde ». Elle souligne la manière dont le Pape révèle « la complexité ombrageuse et féconde » de chacune de ces situations concrètes. Marie-Jo THIEL, « Intégrer depuis le bas : une relecture d'*Amoris Laetitia* », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2016/4 n°292, p. 49-91.

sexualité¹⁷². C'est comme une réponse à ces trois aspects de l'*analogia relationis* trinitaire, révélés par la Parole de Dieu, que nous proposons trois attitudes éthiques vis-à-vis de la relation amoureuse et sexuelle, entre homme et femme. La première se définit par une attitude de gratitude vis-à-vis de la « merveille » de la sexualité humaine¹⁷³. Même si dans le contexte actuel, nous avons insisté sur la nécessaire distinction entre identité sexuée et sexualité, il s'agit de reconnaître que ces deux réalités demeurent unies selon l'ordre de la création. C'est à travers la sexualité que se problématise l'existence humaine comme existence sexuée, en commençant par le fait que c'est à travers elle que toute vie humaine se reçoit et se donne. Dans le sens de cette gratitude, l'éthique conjugale moderne souligne la dimension interpersonnelle de la relation sexuelle. Comme le montre Paul Ricoeur, cette éthique place au premier plan « la valeur de la sexualité comme langage sans parole, comme organe de reconnaissance mutuelle, de personnalisation mutuelle »¹⁷⁴. Cet émerveillement dans la rencontre corporelle devrait permettre à l'homme et à la femme de reconnaître ce qui les distingue vis-à-vis du désir sexuel, des gestes mis en œuvre dans l'union des corps et des conséquences de cette relation sexuelle en exprimant à l'autre ces différences comme une richesse pour leur relation¹⁷⁵. Cependant, lorsqu'elles sont vécues dans la vérité, cette gratitude et cette bénédiction réciproques conduisent vers une seconde attitude qui invite à reconnaître la part « d'errance » qui accompagne toute relation sexuelle pour l'homme comme pour la femme¹⁷⁶. En soulignant au sein même de l'*éros* le fragile équilibre entre l'élan vers l'autre et l'élan vers soi-

¹⁷² Ce titre choisi par Paul Ricoeur pour introduire un numéro de la revue *Esprit* sur la sexualité fait écho à nos yeux à l'*analogia relationis* trinitaire barthienne. La sexualité, en lien étroit avec le vis-à-vis humain entre homme et femme, se présente comme une merveilleuse œuvre du Père, marquée par l'errance du péché dénoncé et sauvé par l'œuvre du Fils, et qui se révèle à nous comme une énigme dépendante de l'œuvre de l'Esprit. C'est dans le cadre de ces trois œuvres que résonne à nouveau le « oui dans le non » de Dieu pour la sexualité humaine. Paul RICOEUR, « La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme », dans *Esprit*, n°289, novembre 1960, p. 1665-1675.

¹⁷³ « Dieu lui-même a créé la sexualité qui est un don merveilleux fait à ses créatures, [...] l'érotisme le plus sain, même s'il est lié à une recherche de plaisir, suppose l'émerveillement, et pour cette raison, il peut humaniser les pulsions ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 150-151, p. 111-113.

¹⁷⁴ Paul RICOEUR, « La sexualité », p. 1667. Le Pape François souligne cet aspect de la sexualité comme « un langage interpersonnel où l'autre est pris au sérieux avec sa valeur sacrée et inviolable ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 150, p. 112.

¹⁷⁵ Les travaux de Xavier Lacroix, autour du « corps de chair », demeurent à nos yeux les plus pertinents pour préciser les enjeux d'une éthique de la relation sexuelle prenant en compte et mettant en valeur les différences corporelles et psychiques entre homme et femme. Ce souci d'appréhender le sexe et la sexualité de l'un comme de l'autre à travers un « corps-sujet » est indispensable dans le contexte actuel fortement imprégné par la pornographie qui transmet une idée de la relation sexuelle à travers des images partielles d'un corps objet et anonyme, qui semble réaliser des gestes techniques en vue d'un plaisir mécanique. Xavier LACROIX, *Le corps de chair, les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 2001. ; Xavier LACROIX, « Pornographie » dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX, Denis MÜLLER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1583-1586. Xavier LACROIX, *De chair et de parole*, p. 135-170.

¹⁷⁶ Lorsque « l'égoïsme et le narcissisme de la jouissance » l'emportent sur « le souci de la réciprocité, de la gratification mutuelle, du don », lorsqu'il se dissocie du faisceau des tendances liées par le souci d'un lien interpersonnel durable intense et intime » alors « l'érotisme devient désir errant du plaisir ». Paul RICOEUR, « La sexualité », p. 1671.

même, entre le don de soi et le plaisir pour soi, Barth montre bien toute l'ambiguïté de l'amour humain qui se déploie dans la relation sexuelle¹⁷⁷. Comme le montre le récit de la femme adultère, Jésus-Christ vient révéler que tout être humain, homme ou femme, tout couple, fait l'expérience d'une manière ou d'une autre de l'infidélité dans le domaine du sexe et de la sexualité. L'interdit d'adultère met tout le monde en accusation, mais, en articulant cet *éros* humain dans toute sa complexité et ses paradoxes avec l'*agapè*, l'auteur de la *Dogmatique* montre que c'est justement là que se joue la promesse de sanctification¹⁷⁸. La merveille de la sexualité et son errance, voilà ce que la troisième attitude invite à appréhender comme « une énigme » en lien avec celle de l'unité dans la dualité¹⁷⁹. La sexualité se présente ainsi comme le lieu privilégié de cette mystérieuse énigme existentielle où la vie humaine se déploie à travers cette relation paradoxale, où peut se jouer, entre homme et femme, le meilleur comme le pire. Il appartient alors à chacun, personnellement et en couple, mais aussi à chaque communauté, de chercher comment répondre à cette énigme de la relation sexuelle humaine.

En présentant le mariage comme un lieu privilégié pour cette rencontre sexuelle entre homme et femme, l'Église catholique propose une réponse éthique possible à cette délicate articulation entre merveille et errance tout en reconnaissant qu'il existe de fait d'autres réponses humaines à cette énigme. En instituant une communauté de vie totale, permanente et exclusive entre un homme et une femme, le mariage se présente, pour l'Église catholique, comme le cadre spatial et temporel le plus adéquat pour la relation sexuelle. En son sein corps et histoire, plaisir et don de soi peuvent s'articuler dans une réciprocité même si comme le souligne le pape François, le mariage n'est pas la garantie absolue d'une sexualité humanisante¹⁸⁰. La tâche de l'éthique chrétienne est de rappeler que la rencontre sexuelle humaine reste une énigme à laquelle chacun

¹⁷⁷ Ch. III, 3.1.3.

¹⁷⁸ À trois reprises dans « la joie de l'amour », le Pape François évoque le récit de la femme adultère où la « perception du péché se réveille face à l'amour gratuit de Jésus » (§ 64). Dans cette « scène emblématique » (§ 27), Jésus propose « un idéal exigeant » sans jamais « renoncer à une proximité compatissante » (§ 38). Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 27-38-64.

¹⁷⁹ La sexualité reste « impénétrable à la réflexion et inaccessible à la maîtrise humaine », elle ne peut être « résorbée ni dans une éthique ni dans une technique mais seulement représentée symboliquement à la faveur de ce que reste en nous de mythique ». La sexualité participe à « un réseau de puissances » qui rappelle que « la vie est bien plus que la vie », « que la vie est unique, universelle, toute en tous et que c'est à ce mystère que la joie sexuelle fait participer ». Paul RICOEUR, « La sexualité », p. 1674-1675.

¹⁸⁰ « L'union sexuelle, vécue de manière humaine et sanctifiée par le sacrement, est en retour un chemin de croissance dans la vie de grâce pour les époux. C'est le "mystère nuptial". La valeur de l'union des corps est exprimée dans les paroles de consentement, où ils se sont acceptés et se sont donnés l'un à l'autre pour partager toute la vie. Ces paroles donnent un sens à la sexualité, et la libèrent de toute ambiguïté. [...] Il n'est pas superflu de rappeler que même dans le mariage la sexualité peut devenir une source de souffrance et de manipulation. C'est pourquoi nous devons réaffirmer avec clarté que l'"acte conjugal imposé au conjoint sans égard à ses conditions et à ses légitimes désirs n'est pas un véritable acte d'amour et contredit par conséquent une exigence du bon ordre moral dans les rapports entre époux" ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 74-75.

doit répondre de façon libre et responsable, pour soi mais aussi avec et pour l'autre¹⁸¹. C'est dans le cadre de cette tâche que se pose aujourd'hui la question d'une proposition éthique ajustée à l'amour et à la sexualité entre personnes de même sexe, en particulier pour ceux qui ont choisi une communauté de vie totale, permanente et exclusive. À la suite d'Eugene Rogers, l'écoute de l'Esprit à travers l'expérience concrète des couples homosexuels, aujourd'hui reconnus par la société civile, nous convoque à revisiter l'énigme de la sexualité en partant aussi de l'aspiration des personnes homosexuelles à être accompagnées par l'institution ecclésiale. Comme le montre Bruno Vandebulcke, l'Église se doit de les accueillir de façon inconditionnelle, en particulier au nom de l'égalité baptismale¹⁸². Cet accueil implique de chercher, en Dieu trinitaire, comment ils peuvent eux-aussi répondre dans leur situation, à l'*analogia relationis* telle qu'elle s'est accomplie dans la co-humanité de Jésus-Christ. C'est dans ce sens que nous suggérons à nouveau un chemin éthique en trois temps. Il s'agit, pour ces hommes et ces femmes homosexuels, d'entendre dans un premier temps, le « oui » de Dieu pour leur identité sexuée d'homme ou de femme, où s'articule à leur manière sexe et genre. Laisser résonner cette gratitude envers le Créateur dans leur histoire personnelle les invite à accueillir en particulier le vis-à-vis homme-femme qui est de fait à l'origine de leur vie et de leur existence au sein de la société. Comme pour la relation sexuelle entre homme et femme, cette reconnaissance de l'engagement inconditionnel de Dieu pour sa créature humaine, révélé en Jésus-Christ, conduit alors, dans un second temps, à laisser résonner le « non » de Dieu concernant toutes les formes d'infidélité à l'analogie trinitaire révélée par sa Parole. C'est en Jésus-Christ, l'Homme véritable, élu et rejeté, et non à partir d'un modèle de couple homme-femme idéal, que la personne homosexuelle peut entendre et accueillir, dans ce domaine de la sexualité, ce jugement de Dieu et la force de réconciliation qui lui est étroitement liée. En accueillant devant Dieu ces deux premières attitudes, les personnes homosexuelles peuvent alors, dans un troisième temps, entendre, au cœur de leur réalité sexuelle qui marque leur histoire personnelle, l'énigme du « oui dans le non » révélée par la Parole de Dieu. Si la réponse à cette énigme dépend alors de chaque être et de chaque existence humaine, si elle dépend de chaque couple et de son histoire, il nous semble que l'Église, à l'écoute de l'Esprit et des hommes et des femmes qui l'entourent, devrait pouvoir proposer aujourd'hui une réponse singulière pour ceux qui s'engagent dans une vie

¹⁸¹ En faveur du mariage entre personnes de même sexe, Graham Ward met en valeur cette dynamique de l'éros qui se retrouve dans la relation homosexuelle comme hétérosexuelle et qui pose les mêmes questions éthiques. Pour lui, l'enjeu d'une éthique chrétienne de la sexualité ne se situe pas dans la différence homme-femme mais dans la différence entre une sexualité marquée par le don de soi et une sexualité uniquement orientée vers le plaisir personnel. Graham WARD, « The Erotics of Redemption-after Karl Barth », *Theology and Sexuality*, n°8 (1998), p. 52-72.

¹⁸² Dans la dernière partie de sa thèse, le théologien catholique Bruno Vandebulcke propose dans l'accompagnement des personnes et des couples homosexuels, de se référer au baptême « pour ouvrir un espace de créativité éthique ». Bruno VANDEBULCKE, *Le couple homosexuel*, p. 140.

à deux¹⁸³. L'enjeu pour ces couples est que la dynamique érotique du don et de la réception, qui caractérise aussi leur sexualité, soit au service de leur humanité en tant qu'humanité en vis-à-vis. Dans cette perspective, sans nier la différence avec la relation amoureuse et sexuelle entre un homme et une femme, il nous semblerait éthiquement ajusté de leur proposer, à eux aussi, un accompagnement institutionnel qui permette que leur relation sexuelle soit liée à une communauté de vie totale, permanente et exclusive instituée par l'engagement de l'un comme de l'autre¹⁸⁴. Dans le mouvement d'*Amoris Laetitia*, l'enjeu est, à nos yeux, de chercher aussi comment, sur cette question précise, « accompagner, discerner et intégrer la fragilité » les personnes et les couples homosexuels¹⁸⁵.

5.3 La différence homme-femme interprétée en termes d'ordre, une menace pour les femmes.

Si, pour l'auteur de la *Dogmatique*, l'être humain naît et devient homme, ou naît et devient femme, c'est donc surtout parce qu'il est, par création et dans une histoire, homme et femme en relation, au même titre qu'il est, par création et dans une histoire, en relation avec Dieu. À la lumière de l'*analogia relationis* trinitaire révélée par la Parole de Dieu, Barth définit ces relations comme différenciées et il interprète la différence en termes d'ordre en s'appuyant sur le second récit de création et sur le chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens. En affirmant alors que dans chacune de leur relation, l'homme précède la femme comme A précède B, il semble offrir une

¹⁸³ C'était déjà à nos yeux, la proposition innovante faite dès 1985 par le théologien moraliste Xavier Thévenot et c'est ce que déploie plus récemment la recherche de Bruno Vandembulcke. Ce dernier propose cinq repères pour que « les nouvelles formes d'unions reconnues et instituées par la société soient elles aussi nourries d'un fondement théologal » : 1) Habiter la commune humanité, 2) Reconnaître des engagements sans se restreindre à la norme, 3) Favoriser une exigence de vie supérieure, 4) Nourrir le jugement et 5) Accompagner chaque trajectoire. Xavier THEVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Cerf, 1985. Bruno VANDENBULCKE, *Le couple homosexuel*, p. 140-205.

¹⁸⁴ L'ouvrage du Père Louis J Cameli va clairement dans ce sens en invitant à mettre en place un accompagnement moral et spirituel des personnes et des couples homosexuels, en prenant en compte la réalité de l'éros homosexuel dans le cadre plus vaste de la sexualité humaine. « *I am convinced that an understanding of homosexuality, especially in its moral and spiritual aspects, must be grounded in the general understanding of sexuality that theological anthropology can give us* ». Louis J. CAMELI, *Catholic Teaching on Homosexuality: New Paths to understanding*, Notre Dame, Ave Maria Press, 2012, p. 33.

¹⁸⁵ Même si ce huitième chapitre d'*Amoris Laetitia* ne concerne pas la question des couples homosexuels, il nous semble légitime de l'évoquer ici. Sans renier le chemin parcouru concernant la singularité du vis-à-vis homme-femme, il nous semble légitime de reconnaître, au sujet de l'homosexualité, qu'à « partir de la reconnaissance du poids des conditionnements concrets [...] la conscience des personnes doit être mieux prise en compte par la praxis de l'Église dans certaines situations qui ne réalisent pas objectivement notre conception du mariage. Évidemment, il faut encourager la maturation d'une conscience éclairée, formée et accompagnée par le discernement du Pasteur et proposer une confiance toujours plus grande dans la grâce. Mais cette conscience [...] peut reconnaître sincèrement et honnêtement que c'est, pour le moment la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 303. Voir aussi à ce sujet : Dominique GREINER, « "Qui suis-je pour juger ?" sur un propos du Pape François », dans *Transversalités*, n°136, Janvier-Mars 2016, p. 19-31.

confirmation théologique à la domination de l'homme sur la femme et il est, de ce fait, vigoureusement critiqué par la plupart des théologiennes féministes. La libération des femmes de toute dépendance malsaine étant « un impératif irrévocable », elles ne peuvent tolérer une telle légitimation de l'inégalité et de la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme¹⁸⁶. Les situations de violences et d'abus, en particulier sexuels, régulièrement dénoncés par la société comme par l'Église, attestent qu'une relation désordonnée à l'homme demeure une menace pour la femme, dans la vie conjugale et plus largement¹⁸⁷. Dans ce contexte, n'est-il pas incohérent, voire injuste et dangereux, de continuer, à la suite d'un théologien comme Barth, à proposer une éthique qui met l'accent sur la différence entre les sexes et qui interprète cette différence comme une relation de « surordination » de l'homme et de « subordination » de la femme¹⁸⁸ ? Est-il possible aujourd'hui de reconnaître la pertinence théologique, anthropologique et éthique, de l'analogie trinitaire proposée par Barth, tout en revisitant cette interprétation de la différence relationnelle ?

Pour tenter de répondre à ces deux dernières questions en lien avec le troisième repère de l'éthique barthienne, nous commencerons, par nous mettre à l'écoute de la théologienne féministe catholique, Rosemary Radford Ruether qui critique cette *analogia relationis* trinitaire barthienne¹⁸⁹. Dans un second temps, nous reviendrons à l'analogie proposée par Barth en l'appréhendant en lien avec l'herméneutique qui fonde le mouvement d'ensemble de la *Dogmatique* et qui est insuffisamment prise en compte par Rosemary Radford Ruether. Pour Barth, si la relation entre homme et femme se dévoile, selon la Parole de Dieu, par analogie avec la réalité trinitaire, c'est principalement comme le mystère d'une histoire relationnelle de voilement et de dévoilement. C'est ce mystère de la relation entre le Père et le Fils dans l'Esprit en Dieu lui-même tel qu'il se révèle dans la relation avec l'Homme en Jésus-Christ qui est l'origine et la fin de l'analogie. Finalement, l'insistance et la fermeté de Barth concernant l'ordre entre homme et femme pourrait se traduire aujourd'hui comme une affirmation de la nécessité de respecter la

¹⁸⁶ Catharina Halkes, pionnière de la théologie féministe en Europe, inclut ce mouvement théologique d'émancipation des femmes dans le vaste processus de libération de l'humanité. Les théologiennes féministes cherchent ainsi à éveiller les consciences, en particulier féminines, afin qu'elles « s'insurgent contre la fixation des structures dans la relation entre l'homme et la femme, contre l'"objectivation" des femmes, et donc contre leur aliénation. » Catharina HALKES, « Femme/Homme », dans *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 241-247.

¹⁸⁷ Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 153-157 ; Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, § 23-24-121-227.

¹⁸⁸ Cf Ch. IV, 4.2.3.

¹⁸⁹ Rosemary Radford Ruether (née en 1936) est une théologienne féministe influente, de renommée internationale. Elle est considérée comme une pionnière dans le domaine de la théologie féministe. C'est elle qui a inventé le terme Dieu/déesse [*God/dess*] pour exprimer l'inadéquation du langage théologique traditionnellement dominé par les hommes. Son livre *Sexism and God-Talk* est devenu un texte classique pour son traitement systématique de la tradition judéo-chrétienne du point de vue du féminisme. Membre du conseil d'administration du groupe « catholiques pour le choix [*catholics pro choice*] », elle est très engagée dans la lutte en faveur de l'ordination des femmes, de la libéralisation de l'avortement et de l'écoféminisme.

différence par analogie avec celle plus radicale encore entre l'Homme et Dieu. C'est en cherchant ainsi à laisser Dieu être Dieu jusque dans cette analogie avec une réalité si humaine que nous envisagerons, dans un troisième temps, les enjeux éthiques actuels de la relation différenciée entre homme et femme au sein de l'Église. En tant que communauté humaine singulièrement élue en Jésus-Christ, ce peuple élu par Dieu est tout particulièrement appelé à témoigner de la primauté de Dieu trinitaire et de son œuvre en attestant concrètement de l'unité de l'humanité dans la relation différenciée entre homme et femme.

5.3.1 R. Radford Ruether, une déconstruction théologique de la hiérarchie patriarcale.

Devant la profusion de critiques, en particulier féministes, concernant l'ordre relationnel établi par Barth entre homme et femme, nous avons décidé, non sans difficultés, de n'en choisir qu'une. Trois raisons nous ont conduit vers l'article de la théologienne féministe Rosemary Radford Ruether consacré à « l'*imago Dei* selon la tradition chrétienne et l'herméneutique féministe »¹⁹⁰. La première raison est que sa critique d'une légitimation barthienne de la domination masculine est spécifiquement en lien avec notre recherche puisqu'elle concerne l'*analogia relationis* telle qu'elle se révèle en Jésus-Christ¹⁹¹. La seconde raison se situe dans le fait que sa réflexion commence par une relecture critique de certains textes et décisions du magistère catholique concernant les femmes¹⁹². Enfin, la troisième raison est que son approche offre un bon aperçu de l'herméneutique qui conduit les féministes à dénoncer l'interprétation barthienne de la différence entre homme et femme comme justifiant théologiquement l'inégalité entre les sexes. Par cette approche de l'*imago Dei*, Rosemary Radford Ruether cherche à dépasser une contradiction, aussi bien catholique que protestante, entre la reconnaissance anthropologique de l'égalité de tout être humain comme image de Dieu et la persistance d'une hiérarchie entre homme et femme par analogie avec la relation entre Dieu et sa créature.

¹⁹⁰ Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 258-281.

¹⁹¹ Le quatrième point de sa réflexion s'attache à la question de « l'image de Dieu et le genre dans le protestantisme moderne ». Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 270-274.

¹⁹² Le premier point de son article concerne « L'image de Dieu dans les documents catholiques contemporains ». Elle y évoque trois textes en particulier: « *Partners in the Mystery of Redemption: a pastoral Response to Women's Concern for Church and Society* », the U.S. National Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C, April, 1988; JEAN-PAUL II, « *The Dignity and Vocation of Women* » (*Mulieris Dignitatem*), Vatican, September 31, 1988 et « Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood » (*Inter insigniores*), Vatican. October 15, 1976. Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 258-261.

5.3.1.1 La hiérarchie Dieu-créature, analogue de la hiérarchie homme-femme.

En commençant par interroger la tradition catholique de l'*imago Dei* d'un point de vue féministe, Rosemary Radford Ruether remarque que « même si on considère aujourd'hui que les femmes sont à l'image de Dieu, on leur refuse toujours la capacité d'être à l'image du Christ »¹⁹³. Cette contradiction présente dans les documents magistériels autour de la question du genre s'explique par « une disjonction non examinée » entre « l'anthropologie et la christologie ou entre l'ordre naturel créé et la relation sacrement-prêtre-Christ »¹⁹⁴. Rosemary R. Ruether montre par exemple que, dans sa lettre apostolique sur « la dignité et la vocation de la femme », le Pape Jean Paul II commence par affirmer la pleine égalité des hommes et des femmes à l'image de Dieu en s'appuyant sur le premier chapitre de la Genèse¹⁹⁵. Dans ce modèle égalitaire, où selon l'intention du Créateur, homme et femme possèdent la même rationalité et la même fonction de domination sur le reste de la création, le Pape suit « certaines lignes de la théologie moderne en voyant ce partenariat se refléter dans la Trinité » ; il propose ainsi une pensée « similaire à celle que l'on trouve dans la théologie protestante, influencée par la philosophie du Je-Tu de Buber »¹⁹⁶. Jean Paul II reconnaît aussi que « le péché a déformé cette relation destinée à la mutualité entre les sexes, et a créé une domination injustifiée des hommes sur les femmes » et il rappelle que la Rédemption en Christ « surmonte cette domination pécheresse » et « redonne aux femmes leur pleine dignité » en les incluant dans le sacerdoce général de l'Église¹⁹⁷. Mais, selon Rosemary

¹⁹³ [Trad. personnelle] « *Although women are now said to image God, they are still denied the capacity to image Christ.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 259. JEAN PAUL II, *Lettre apostolique du souverain pontife Jean Paul II Mulieris Dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale*, Librairie Vaticane, 15 août 1988. Dans son analyse critique, Rosemary Radford Ruether ne cite jamais explicitement et tel quel le texte magistériel et ne renvoie pas à un paragraphe en particulier. En revanche, sa lecture suit bien le plan de cette lettre. Dans le cadre de cette thèse en théologie catholique, nous nous permettrons dans les notes de citer certains passages importants auxquels elle semble faire référence. Comme le souligne Joseph Famerée, *Mulieris Dignitatem* est le « premier texte papal d'une telle ampleur consacré à la femme ». Joseph FAMERÉE, « *Anthropologies traditionnelles* », p. 103.

¹⁹⁴ [Trad. personnelle] « *This contradiction is based on an unexamined disjunction [...] between anthropology and Christology or between the natural, created order and the sacrament-priest-Christ relationship* ». Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 259.

¹⁹⁵ JEAN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, § 6.

¹⁹⁶ [Trad. personnelle] « *The Pope follows certain lines of modern theology in seeing this partnership mirrored in the Trinity. [...] The Pope's thought here seems similar to that found in Protestant theology, influenced by Buber's I-Thou philosophy.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « *Imago Dei* », p. 260 et 279. « Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi". [...] Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme "unité des deux" dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine ». JEAN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, § 8.

¹⁹⁷ [Trad. personnelle] « *Sin distorted this intended relationship of mutuality between the sexes and created a wrongful domination of men over women. But redemption in Christ is said to overcome this sinful domination of men over women and to restore women to full dignity. [...] Women are also said to have been included in the prophetic gifts*

Radford Ruether, au fil du texte, ce modèle égalitaire de relation entre homme et femme est mélangé avec un autre modèle qui s'exprime en termes de complémentarité au détriment de la femme¹⁹⁸. C'est, selon elle, l'idée d'une complémentarité homme-femme, érigée par le « cléricalisme patriarcal », qui conduit le Pape à décrire une « masculinité » et surtout une « féminité » symboliques qui ne correspondent pas à l'humanité réelle de l'un et de l'autre¹⁹⁹. Or, selon cette théologienne féministe, il est impossible de penser et de vivre un partenariat égalitaire à la maison, au travail et à l'Église, à partir de cette complémentarité entre homme et femme ainsi abstraitement définie²⁰⁰. Par cette approche, le Pape met en valeur des qualités « soi-disant naturelles de la femme », en particulier le don de soi, en les présentant comme une meilleure expression symbolique du mystère rédempteur du Christ ; mais cela ne l'empêche pas d'affirmer en parallèle que les femmes ont été exclues du sacerdoce « par l'intention délibérée du Christ » lors de « l'établissement présumé de l'Eucharistie » au cours du dernier repas²⁰¹. Pour l'auteur de *Sexism and God-Talk*, cette contradiction, entre l'anthropologie qui reconnaît la femme comme image de Dieu selon l'ordre de la création, et la christologie qui réserve l'image du Christ exclusivement aux hommes, apparaît clairement dans la lecture de l'épître aux Éphésiens²⁰². C'est à partir de ce texte

poured out at Pentecost and in the general priesthood of the church ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260.

¹⁹⁸ [Trad. personnelle] « *The Pope's meditation on gender and theology is a confused mixture of egalitarian and complementarian models of relationship of men and women.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260.

¹⁹⁹ « *He [The Pope] is unable to sort out the difference between "masculinity" and "femininity" as symbols and real human men and women* ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260.

²⁰⁰ Sa critique au sujet de ces trois domaines se déploie surtout à partir de la lettre des évêques américains publiée en 1988: « *Partners in the Mystery of Redemption: a pastoral Response to Women's Concern for Church and Society* », « *They take for granted that this text [Gn 1,27] means, and has always meant, the full equality of women and men in the image of God. They organized their letter around this theme of partnership [...] in the three spheres of home, paid work and the church. [...] Despite this bold beginning, the bishops are unable to carry through their partnership model in any of these three areas. Their presuppositions remain those of patriarchal clericalism. In speaking of the partnership of men and women as spouses and parents, the bishops are curtailed by their anti-conceptive view. Their frequent affirmations of value of motherhood are unmatched by any corresponding affirmation of fatherhood. [...] In the realm of paid work, [...] women are described as working only out of economic necessity. [...] Women are never said to have a vocation to work in society, [...] but the bishop's failure to carry through their egalitarian partnership model becomes most obvious when one turns to the question of ministry in the church. Here all the bishops are able to offer is partnership of women with men in the ministry of laity. The ordained priesthood remains an all-male preserve.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 258-259.

²⁰¹ « *One might conclude from this that it is women rather than men, who are the "natural" symbolic representatives of Christ. But when the Pope gets to the last Supper and Jesus's presumed establishment of the Eucharist and the priesthood at the meal, we are told that women were excluded by Christ's deliberate intention.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260. JEAN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, § 26.

²⁰² Rosemary Radford Ruether dénonce ici le septième chapitre de cette lettre apostolique consacré à « l'Église, épouse du Christ ». En relisant le passage de l'épître aux Éphésiens, le Pape rappelle qu'« en n'appelant que des hommes à être ses apôtres, le Christ a agi d'une manière totalement libre et souveraine. Il l'a fait dans la même liberté avec laquelle il a mis en valeur la dignité et la vocation de la femme par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient, ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque. C'est pourquoi l'hypothèse selon laquelle il aurait appelé des hommes comme Apôtres en se conformant à la mentalité répandue en son temps ne correspond pas du tout à la manière d'agir du Christ ». JEAN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, § 23 à 27.

que la tradition catholique affirme « le statut de subordination des femmes » puisqu'elles « ne peuvent représenter que la créature soumise et non le côté divin dominant de la relation, alors que les hommes peuvent représenter l'un ou l'autre côté »²⁰³.

C'est alors cette même hiérarchie patriarcale entre homme et femme par analogie avec celle entre Dieu et l'humain qui se retrouve, selon Rosemary Radford Ruether, dans le concept moderne protestant de l'image de Dieu²⁰⁴. Après l'échec, signifié par la première guerre mondiale, d'une théologie fondée sur « l'esprit des lumières, du libéralisme et du romantisme », les théologiens protestants allemands ont cherché à revisiter les fondements de l'anthropologie de la Réforme et, selon Radford Ruether, ils ont dans ce sens été influencés par les nouvelles philosophies sociales comme celle de Martin Buber. Ce dernier proposait une distinction éclairante entre les relations humaines, humanisantes, de sujet à sujet, et les relations déshumanisantes, de sujet à objet ; son concept « je-tu » permettait de « surmonter la division entre individualisme et société qui a profondément troublé les penseurs européens » tout en fournissant « un modèle pour l'affirmation de l'autonomie et de la communauté ensemble »²⁰⁵. Rosemary Radford Ruether montre qu'appliqué d'abord à la relation entre Dieu et l'Homme, ce modèle « je-tu » a eu « un effet majeur sur l'interprétation de l'image de Dieu » en soulignant la nette distinction entre nature divine et nature humaine²⁰⁶. C'est à partir de là que « la ressemblance des humains avec Dieu a été définie comme une *analogia relationis* à distinguer des idées catholiques d'*analogia entis*, ou de similitude de substance spirituelle entre les humains et Dieu »²⁰⁷. « Ce qui était distinctif chez les humains, les séparant des animaux et les rendant "comme Dieu", c'était leur capacité à établir des relations sujet-sujet » ; pour Buber, le concept de relation « je-tu » était celui « d'une équivalence de statut entre les sujets » puisque la différence de nature entre le "je" et le "tu" ne supprimait pas « l'équivalence d'intersubjectivité »²⁰⁸. Mais, pour cette théologienne féministe, le problème fut alors la manière

²⁰³ « The traditional answer to this is to assert that women's status of subjugation means that they can only represent the subjected, creaturely, and not dominant divine side of the relationship, while men can represent either side ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260-261.

²⁰⁴ Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 269-274.

²⁰⁵ [Trad. personnelle] « Buber's I-Thou concept overcame the division between individualism and society that deeply troubled European thinkers. It provided a model for the affirmation of both autonomy and community together. » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 271.

²⁰⁶ [Trad. personnelle] « This would have a major effect on these theologians' interpretation of the image of God. [...] Protestant theologians wanted to make a radical distinction between created and divine natures and to deny shared "being" between God and creatures. [...] Buber's I-Thou gave them a model for interpreting the distinctive nature of humans within these anthropological presuppositions ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 271.

²⁰⁷ [Trad. personnelle] « The God-likeness of humans was defined as the *analogia relationis* to be distinguished from Catholic ideas of *analogia entis*, or similarity of spiritual substance between humans and God. » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 271.

²⁰⁸ [Trad. personnelle] « What was distinctive about humans, separating them from animals and making them "like God", was their capacity for subject-subject relationships. [...] Buber's concept I-Thou relationship was one of equivalency of status between subject. [...] Although Buber could assume that the Thou could be different from I in

dont les théologiens protestants ont compris cette équivalence dans le cadre des relations humain-Dieu et homme-femme, car les concepts patriarcaux proposaient essentiellement un modèle de relations sujet-objet²⁰⁹. Les premiers théologiens qui ont développé cette idée de l'image de Dieu comme *analogia relationis* ont surtout mis en valeur l'équivalence intersubjective ; Bonhoeffer insistait sur la liberté humaine et Brunner sur la communauté homme-femme, en relation avec Dieu. En revanche, selon Rosemary Radford Ruether, Barth est celui qui a développé le plus clairement une analogie faisant de « la hiérarchie Dieu-créature l'analogie essentiel des relations homme-femme »²¹⁰. Selon elle, l'auteur de la *Dogmatique* a construit une « série de relations je-tu ordonnées de manière hiérarchique » qui, de haut en bas, commençait par la relation du Père au Fils dans la Trinité, puis considérait la relation de Dieu le Père au Christ en tant que Fils incarné et enfin celle entre Dieu et ses créatures ; cette échelle relationnelle se poursuivait dans la relation homme-femme qui était « analogue de chacune de ces relations » avec « 1 Corinthiens 11. 3 [comme] clef pour la compréhension par Barth de ces relations analogiques de "tête [Headship]" »²¹¹. Ruether affirme alors qu'« étant donné la croyance de Barth dans le fossé absolu entre le divin et l'humain, cela établit le modèle le plus hiérarchique imaginable comme analogue pour la relation homme-femme »²¹². Cette série d'analogies conduit à affirmer que les femmes, à elles seules, ne sont pas l'image de Dieu, puisque pour Barth « ni l'homme ni la femme ne peuvent exister par eux-mêmes, mais seulement en tant que dyade inséparable » ; et cela signifie surtout qu'« au sein de cette dyade, l'homme est l'image de Dieu par rapport au Créateur »²¹³. « Barth a rétabli ainsi le concept patriarcal de personnalité corporative » selon lequel l'homme « possède l'image de Dieu pour lui-même et pour la femme », qui, elle, est « image de la créature par rapport à Dieu pour

nature [...] but as I and Thou there was an equivalency of inter-subjectivity. » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 272.

²⁰⁹ [Trad. personnelle] « *Patriarchal concepts of male and female [...] was basically subject-object relations.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 271.

²¹⁰ [Trad. personnelle] « *It is Barth who most clearly develops the interpretation of the image of God as analogia relationis in such a way as to make the God-creature hierarchy the essential analogue for male-female relations.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 272-273.

²¹¹ [Trad. personnelle] « *Barth constructs a series of hierarchically ordered I-Thou relationships: the relation of the Father to the Son in the Trinity; the relation of God the Father to Christ as incarnate Son; the relation of God and creatures. The male-female dyad becomes an analogue of each of these relationships. I Corinthians 11:3 is key for Barth's understanding of these analogical relationships of "headship"* ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 273.

²¹² [Trad. personnelle] « *Given Barth's belief in the absolute gulf between the divine and the human, this establishes the most hierarchical model imaginable as analogue for male-female relation.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 272-273. Ruth Hess évoque une « échelle quadruple vers le bas : Dieu, le Christ, l'homme, la femme ». Ruth HESS, « Die "A and B discussion" », p. 349.

²¹³ [Trad. personnelle] « *This suggests that women by themselves do not image God. For Barth, of course, this is a false way of putting the matter, since neither man nor woman can exist by themselves, but only as the inseparable dyad. But within this dyad, the male images God in relation to the Creator.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 273.

toute la dyade »²¹⁴. Pour Ruether, aucune des théologies ultérieures de l'*analogia relationis*, comme celles de Paul Jewett ou de Jürgen Moltmann, n'a réussi à surmonter cette interprétation hiérarchique de l'image de Dieu selon laquelle l'homme est relié à Dieu et à ce qui relève du divin, et la femme est reliée à la créature et à ce qui relève de l'humain²¹⁵.

5.3.1.2 Une déconstruction de l'Imago Dei selon l'herméneutique féministe.

Rosemary Radford Ruether montre ainsi que, malgré des tentatives nouvelles en particulier stimulées par la philosophie de Buber, la théologie traditionnelle, aussi bien protestante que catholique, n'a pas réussi à déployer une véritable égalité entre homme et femme. C'est ce constat qui la conduit, dans son approche anthropologique de la question de l'*imago Dei*, à montrer l'intérêt de l'herméneutique féministe. La théologie féministe tient pour acquise l'égalité de l'homme et de la femme non seulement d'un point de vue anthropologique, à partir du premier chapitre de la Genèse (Gn 1,27), mais aussi du point de vue christologique selon l'épître aux Galates (Ga 3,28)²¹⁶. Cette égalité a permis de soutenir théologiquement le combat du féminisme moderne en vue d'une véritable reconnaissance de la pleine humanité de la femme et de son autonomie. Mais est alors apparue la question de « la relation entre le genre et l'humanité » : faut-il défendre une nature humaine essentielle partagée aussi bien par les hommes que par les femmes, ou faut-il penser qu'homme et femme possèdent une nature humaine distincte et différente ?²¹⁷ Selon Rosemary Radford Ruether, la réponse à cette discussion s'est déployée dans deux directions ; d'un côté, le féminisme libéral s'est appuyé sur une vision unitaire et rationaliste de la nature humaine, de l'autre, le féminisme romantique s'est fondé sur une vision dualiste et romantique de l'humain²¹⁸.

²¹⁴ [Trad. personnelle] « Barth has here reestablished the patriarchal concept of corporate personality in which the male possesses the image of God for himself and for woman. She, in turn, images the creaturely in relation to God for the whole dyad. » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 273.

²¹⁵ « Thus, the modern Protestant concept of the image of God as *analogia relationis* has not succeed in including women in the image of God despite its belief that it has done this. Instead, it has reaffirmed the basic tendency of the Christian tradition to make the male like God vis-à-vis the woman who represents the creaturely in relation to God ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 274. Paul JEWETT, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1975, p. 33-43 ; Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, (Cogitatio Fidei 146), Paris, Cerf, 1988.

²¹⁶ [Trad. personnelle] « Christian feminist anthropology has taken for granted the claims of recent Christian theology that Genesis 1:27 is an egalitarian text in which woman equally with man, is the image of God. It is also assumed that Ga 3:28 parallels this modern individualistic reading of Gn 1:27 ». Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 275.

²¹⁷ « The primary issue in feminist anthropology, secular as well as theological, is the question of how gender is related to humanness. Is there one essential human nature, and do women and men equally possess this generic humanness? Or does gender differentiation mean that each gender possesses a distinct and different kind of human nature? » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 275.

²¹⁸ Ces deux directions sont présentées sous un angle historique par Rosemary Radford Ruether dans son livre *Sexism and God-talk* et Ann Carr en propose une synthèse dans son ouvrage publié en 1988. Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, p. 102-115 ; Ann CARR, *Transforming Grace: Christian tradition and Women's experience*, San Francisco, Harper and Row, 1988, p. 117-133.

Cependant, en restant basé sur la division patriarcale du foyer et de la société publique, le féminisme libéral n'a finalement conduit qu'à une « assimilation de la femme à un modèle masculin d'humanité » ; et, en mettant en valeur « les capacités psychiques non rationnelles, sensuelles et intuitives » des femmes, le féminisme romantique a été conduit à considérer « le monde public masculin comme un monde déchu, de violence, d'injustice et de corruption morale », ce qui impliquait de chercher soit à élever ce monde masculin à « la moralité supérieure de la femme », soit à s'en séparer en le considérant comme irréformable²¹⁹. Rosemary Radford Ruether montre alors que pour dépasser ces deux alternatives insatisfaisantes, le féminisme contemporain propose plutôt « de synthétiser les deux côtés du modèle complémentaire en une seule humanité androgyne, possédée également par les hommes et les femmes »²²⁰. Ainsi « la plupart des féministes d'aujourd'hui favorisent une vision unitaire élargie de la nature humaine, rejetant à la fois une anthropologie unitaire identifiée à l'homme et une complémentarité dichotomique »²²¹.

C'est à partir de cette anthropologie que se déploie la théologie féministe puisque son herméneutique la conduit à refuser toute déduction des « relations homme-femme à partir d'une définition a priori de Dieu »²²². Cette théologie invite à reconnaître que « toutes nos images de Dieu sont des projections humaines » et que de ce fait, dans l'approche traditionnelle, « ce n'est pas "l'homme" qui est fait à l'image de Dieu mais Dieu qui est fait à l'image de l'homme »²²³. La théologie féministe commence donc, comme l'a fait Rosemary Radford Ruether vis-à-vis des textes du magistère catholique et de la théologie protestante moderne, par déconstruire les images de Dieu déduites de l'anthropologie traditionnelle, masculine et patriarcale. En partant de cette déconstruction, elle propose alors une reconstruction féministe de la théologie de l'Image de Dieu qui « permette de promouvoir la pleine réalisation humaine pour les femmes et pour les

²¹⁹ « *[the liberal tradition] continued to be based on the patriarchal split of home and public society. [...] Thus liberal egalitarianism has been based on female assimilation into male model humanness. [...] Romantic complementarity surfaces the repressed side of the rationalist anthropology, the non-rational, sensual and intuitive psychic capacities. [...] It sees the male, public world as a fallen world of violence, injustice and moral corruption. [...] Hence woman's maternal morality is seen as a base for a crusade into the public realm of government, business and war to reform it and uplift it to the higher morality of womanly love and care. Separatism feminism by contrast, regards male violence and injustice as irreformable.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 276.

²²⁰ « *It seeks to synthesize the two sides of the complementary model in one androgynous humanness, possessed equally by women and men.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 276.

²²¹ [Trad. personnelle] « *My purpose is simply to indicate that most feminist today favors some version of an expanded unitary view of human nature, rejecting both a male-identified unitary anthropology and a dichotomous complementarity.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 277.

²²² [Trad. personnelle] « *Feminist theology starts with anthropology, rather than deducing male-female relations from an a priori definition of God.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 277.

²²³ [Trad. personnelle] « *The definition of God as patriarchal male is presumed to be a projection by patriarchal males of their own self-image and roles, in relation to women and lower nature upon God. Thus, it is not "man" who is made in God's image, but God who has been made in man's image.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 277.

hommes »²²⁴. Le critère de cette reconstruction théologique consiste alors à chercher, en partant de l'Écriture, « ce qui est le plus rédempteur sur le plan éthique » en étant « particulièrement ouverts à la critique de ceux dont l'humanité a été le plus souvent diminuée et niée »²²⁵. Rosemary Radford Ruether reconnaît que, comme les théologies traditionnelles, cette approche reste humaine et donc « faillible et relative » ; mais c'est ainsi, que comme celles qui l'ont précédée, la théologie féministe, à « l'écoute de l'Esprit divin qui est autant maintenant que dans le passé », cherche quelle est la compréhension de Dieu, de la femme et de l'homme la plus ajustée pour aujourd'hui²²⁶. Dans son livre *Sexism and God-Talk*, Rosemary Radford Ruether propose une reconstruction féministe générale de la théologie, mais sans lien direct avec notre recherche. En revanche, dans cet article, elle s'arrête sur cette déconstruction de la théologie traditionnelle de l'image de Dieu et sur cette proposition d'une méthode pour la reconstruire en permettant une anthropologie plus respectueuse de l'égalité entre homme et femme. C'est finalement dans cette perspective, mais avec une herméneutique théologique différente, que se déploie ce travail de recherche et en particulier cette dernière étape qui aspire à revisiter l'*analogia relationis* qui conduit Barth à interpréter la différence entre homme et femme en termes d'ordre.

5.3.2 *Entre homme et femme, entre Homme et Dieu, une différence ordonnée à la relation.*

En déconstruisant la hiérarchie patriarcale d'un point de vue théologique, Rosemary Radford Ruether présente avec pertinence la question cruciale, posée par les féministes, quant à la possibilité de penser aujourd'hui la relation différenciée entre homme et femme comme analogue à celle entre l'Homme et Dieu, sans anéantir l'égalité de sexe et de genre entre les humains. Sa présentation des enjeux de l'anthropologie féministe contemporaine nous offre de précieuses pistes pour revisiter le troisième repère éthique concernant l'interprétation de la différence entre homme et femme en termes d'ordre. Mais pour cela, il convient de revenir sur sa critique de l'*analogia relationis* barthienne qui, à nos yeux, ne prend pas suffisamment en compte l'herméneutique de la *Dogmatique* et son mouvement d'ensemble selon lequel tout vient de Dieu et tout va vers Dieu. C'est à partir de l'Écriture et non à partir d'une anthropologie humaine que Barth considère

²²⁴ [Trad. personnelle] « *A feminist reconstruction of the image of God thus starts by seeking a just and truthful anthropology. It then constructs images of God that will better manifest and promote the full realization of human potential for women and men.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 277.

²²⁵ [Trad. personnelle] « *In our own reconstruction of key symbols we must [...] be especially open to critics from those whose humanness has been most often diminished and denied. Our criterion for what is truthful is, finally what is most ethically redemptive.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 279.

²²⁶ [Trad. personnelle] « *Rather we should be clear that all human constructs of thought are relative and fallible. [...] But we must also claim the authority to be new tradition-makers. This will not make our constructs infallible.* » Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei » p. 278-279.

l'analogie entre la réalité de Dieu trinitaire et celle de l'homme et de la femme. Or la Parole de Dieu révèle que « Jésus et sa communauté » est la véritable image de Dieu selon laquelle l'humain est créé homme et femme et c'est dans cette relation historique décrite au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens que s'accomplit l'*analogia relationis*. Pour Barth, c'est à partir de la relation de confrontation et de communion révélée dans la relation entre Jésus et les siens que doit être appréhendée l'analogie trinitaire qui fonde la relation historique entre homme et femme. Tel est le grand mystère qui ne peut se dévoiler que dans l'événement d'une relation toujours nouvelle entre homme et femme à la lumière de la rencontre inouïe entre l'Homme et Dieu en Jésus-Christ et dans l'Esprit saint.

5.3.2.1 *La relation entre Jésus et sa communauté, clef de l'analogie barthienne.*

Comme précédemment avec Phyllis Bird, un dialogue entre Barth et Rosemary Radford Ruether implique de commencer par prendre acte de la différence d'herméneutiques. La recherche d'un discours théologique ajusté sur Dieu et sur l'Homme conduit la théologie féministe à partir de l'humain pour revenir à l'humain en passant par Dieu, alors qu'elle conduit Barth à partir de Dieu pour revenir à Dieu en passant par l'Homme. La théologie de Rosemary R. Ruether s'origine dans une écoute attentive de l'expérience des femmes, comme cette moitié de l'humanité qui « a été le plus souvent diminuée et niée », alors que, même si Barth est à l'écoute du monde qui l'entoure, le point de départ de sa théologie se situe dans la Parole de Dieu, en particulier révélée en Jésus-Christ. Comme le souligne Alice Dermience, la primauté accordée par les féministes à une « anthropologie d'en bas » les conduit à choisir une « herméneutique du soupçon androcentrique »²²⁷. Cette suspicion d'une interprétation patriarcale de la théologie apparaît clairement dans la réflexion de Rosemary Radford Ruether, puisque c'est à travers le prisme de l'expérience historique de domination malsaine des hommes sur les femmes qu'elle appréhende aussi bien l'*analogia relationis* proposée par les théologiens protestants modernes que la théologie catholique présentée dans *Mulieris Dignitatem* par Jean Paul II. Cette herméneutique la conduit à dénoncer l'établissement dans l'*analogia relationis* barthienne « d'un fossé absolu entre divin et humain » et donc entre l'homme, qui serait du côté du divin, et la femme, qui serait du côté de l'humain. Dans ce contexte, l'évocation par l'auteur de la *Dogmatique* d'une relation différenciée et ordonnée entre les sexes, comme entre Dieu et la créature humaine, vient légitimer une inégalité hiérarchique entre homme et femme, comme entre Dieu et l'Homme.

²²⁷ Alice DERMIENCE, *La « question féminine »*, p. 145.

Or, si, de fait, Barth insiste sur la différence sexuée, en l'interprétant comme un ordre relationnel dans le cadre de l'*analogia relationis*, il ne présente pas la relation différenciée comme une hiérarchie entre homme et femme. Selon son herméneutique, c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu et Homme véritable, dans sa relation avec sa communauté qui est la clef de l'*analogia relationis*. Cette analogie instituée entre Dieu trinitaire et l'humain, homme et femme, lors de la création, ne trouve son accomplissement que dans la relation de Jésus avec son Père et avec les Hommes qui l'entourent, telles qu'elles sont récapitulées au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens. Dans l'analogie en question, Barth met l'accent sur la relation entre homme et femme et c'est en son sein que s'articulent proximité et distance, ressemblance et différence, confrontation et communion, à l'image de la relation entre Dieu et l'Homme, et entre le Père et le Fils. Si c'est l'humain, homme et femme ensemble, en vis-vis, et non pas l'homme seul et la femme seule, qui est créé à l'image de Dieu, c'est parce que, pour l'auteur de la *Dogmatique*, c'est la relation entre Jésus et sa communauté, et non Jésus seul, qui accomplit l'analogie en se révélant comme la véritable image de Dieu. Homme et femme sont ensemble image de Dieu par création et ils sont aussi ensemble image du Christ, dans l'histoire de leur relation. Ainsi, même si dans le contexte qui est le sien, Barth semble s'approprier le lien sémantique, établi par l'Écriture, entre « YHWH-le Christ » et l'homme, et entre « Israël-l'Église » et la femme, il convient de reconnaître que l'ensemble de sa réflexion est avant tout centré sur la relation entre un « je » et un « tu » qui se font face et c'est cette relation qui est à l'image de celle entre le Père et le Fils dans l'Esprit.

Cependant, comme le souligne Rosemary Radford Ruether, le souci théologique de Barth de respecter la radicale différence entre Dieu et l'Homme implique, par analogie, un souci de respecter la différence irréductible entre homme et femme. Marqué par la lecture traditionnelle de l'Écriture et par sa culture propre, Barth interprète de fait cette différence en termes d'ordre mais sans jamais le décrire comme une hiérarchie induisant une inégalité entre les sexes, comme le dénonce Ruether. Cet ordre relationnel est décrit comme une précédence extérieure, dans l'espace et dans le temps, et c'est ainsi qu'il faut appréhender sa « série de relations je-tu » si critiquée par les théologiennes féministes. Dans la présentation de sa théologie trinitaire qui inaugure et structure l'ensemble de la *Dogmatique*, Barth n'introduit pas un rapport hiérarchique entre le Père et le Fils, mais il souligne la distinction entre ces trois manières d'être de Dieu en évoquant des rapports d'origine différents²²⁸. De plus, si dans la Trinité économique, comme au sein de la Trinité immanente, il considère que le Père créateur précède le Fils et que le Fils réconciliateur suit le Père,

²²⁸ Cf Ch. I, 1.2.2.

c'est le Fils qui est, pour lui, la clef du mystère de la création et c'est dans son incarnation, sa mort et sa résurrection qu'il révèle sa relation au Père dans l'Esprit. La précedence de fait se déploie ainsi dans une histoire qui bouleverse l'ordre et révèle ainsi avant tout la liberté du Dieu de l'alliance. C'est à partir de là que l'être et l'existence de Jésus-Christ révèlent par analogie la relation différenciée entre Dieu et la créature humaine. Loin d'établir une hiérarchie, cette relation se dévoile en particulier, pour Barth, au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens où « le Christ est le chef de l'Église » en l'aimant et en se livrant pour elle²²⁹. C'est à travers ce vis-à-vis où s'articulent confrontation et communion qu'il décrit la relation différenciée entre Dieu et l'Homme, élu et pécheur. Enfin, c'est par analogie avec ces relations différenciées, ainsi définies à partir de l'Écriture, que Barth aborde la relation entre homme et femme en interprétant différemment le rôle de l'un et de l'autre. Il montre que Paul exhorte d'abord les Éphésiens à se soumettre les uns aux autres en étant soumis au Christ dans l'Esprit, et c'est le respect de cette relation ordonnée avec Dieu en Jésus-Christ qui implique le respect de l'ordre relationnel entre homme et femme comme attestant leur différence. Ainsi, l'homme doit se soumettre au Christ en aimant la femme comme son propre corps et la femme doit se soumettre au Christ en respectant l'homme. Dans son interprétation de la différence en termes d'ordre, Barth reste de fait marqué par une lecture traditionnelle patriarcale du second récit de création et des textes pauliniens ; cependant il convient de reconnaître qu'en décrivant ces relations comme une « surordination » de l'homme et une « subordination » de la femme, il ne parle malgré tout jamais, contrairement à ce que suggère Rosemary R. Ruether, de l'homme comme de celui qui posséderait l'image de Dieu pour lui et pour la femme, et de la femme comme de celle qui posséderait l'image de la créature pour elle et pour l'homme. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, aucun être humain considéré isolément ne possède l'image de Dieu en tant que tel puisqu'elle n'est donnée par Dieu que dans une relation personnelle d'alliance avec lui et qu'elle ne se révèle que dans la relation de l'homme et de la femme. C'est à partir de cette théologie de l'image de Dieu, comme un fait et comme une histoire, que l'éthique barthienne présente le *circulus veritatis* entre un « homme fort » et une « femme majeure » ; ce cercle vertueux leur permet d'être et d'exister ensemble devant Dieu et devant les Hommes en étant mystérieusement à la fois un et deux²³⁰. Cependant, en regard de ce *circulus veritatis*, l'éthique barthienne reconnaît aussi l'existence, dès l'origine et dans toute l'histoire de l'humanité, d'un *circulus vitiosus*. Ce cercle vicieux se reconnaît dans une relation malsaine entre un « homme tyrannique » et une « femme soumise » mais il peut aussi se reconnaître dans la relation entre « un

²²⁹ Cf Ch. III, 3.2.2.2.

²³⁰ Cf Ch. IV, 4.2.3.

homme faible » et « une femme rebelle »²³¹. L'Écriture, en particulier vétérotestamentaire, mettent en lumière cette situation historique paradoxale dans laquelle se trouve cette relation humaine entre homme et femme à cause de la situation de tout Homme à la fois créé et pécheur. C'est cette prise en compte dans l'histoire, du péché de l'homme et de la femme au sein même de cette première relation, qui conduit l'auteur de la *Dogmatique* à affirmer qu'aucune anthropologie humaine fondée sur la raison ou sur l'expérience ne permet à elle seule d'appréhender le sens de cette analogie. Comme les théologiennes féministes, il reconnaît ainsi la relativité et la faillibilité de la recherche théologique concernant l'Image de Dieu en l'Homme ; cependant, pour lui, la réponse ne se situe pas d'abord dans l'écoute des expériences humaines mais elle se trouve dans une écoute attentive et sans cesse renouvelée de la Parole de Dieu, à partir des questions posées par le monde qui l'entoure. C'est dans l'événement d'une rencontre sanctifiante de Dieu en Jésus-Christ que peut se dévoiler, ici et maintenant, le sens de la relation différenciée entre homme et femme selon l'*analogia relationis* trinitaire. Tel est, pour Barth, le grand mystère annoncé aux Éphésiens mais toujours actuel, qui est loin de la légitimation d'un ordre, rigide et déterminé d'avance, où l'homme dominerait la femme qui lui serait soumise.

5.3.2.2 *La relation ordonnée entre homme et femme comme une énigme.*

L'*analogia relationis*, révélée par la lecture barthienne de l'Écriture, met en valeur deux énigmes de l'existence de l'Homme devant Dieu que la théologie déploie traditionnellement autour de la question de l'*imago Dei*. La première énigme concerne la réalité d'un Dieu à la fois un et trine et la seconde s'attache à celle d'une humanité à la fois une et duelle. Pour l'être humain, ces deux énigmes semblent concerner deux domaines bien distincts ; mais la Parole de Dieu, révélée en Jésus-Christ, montre que selon la volonté de Dieu trinitaire ces domaines sont analogues, dès la création et dans toute l'histoire de l'alliance. Elle invite ainsi à appréhender la question de l'ordre entre homme et femme comme entre Dieu et l'Homme en lien avec l'articulation barthienne entre création et alliance. Barth affirme que, par volonté divine, toutes les réalités créées occupent une position déterminée et ordonnée dans l'espace et dans le temps²³². La création se présente comme une réalité radicalement différente de Dieu en étant composée d'une série de vis-à-vis qui sont à la fois distincts du côté de la création et ensemble devant Dieu. Pour l'auteur de la *Dogmatique*, la réalité de ces relations différenciées au sein du monde créé est résumée dans l'évocation, par le premier article du *Credo*, de la création « du ciel et de la terre ». C'est en établissant l'une et l'autre

²³¹ KD III/4, § 54, p. 197-200= D III/4*, p. 183-186.

²³² Cf Ch. II, 2.1.3.

réalité créée en vis-à-vis que l'ordre divin doit être considéré, pour Barth, comme la condition *sine qua non* de l'alliance. L'ordre, décrit dans le premier récit de la Genèse par la distinction entre « ciel et terre », « jour et nuit », « humain et animal » et, enfin et surtout entre « homme et femme », se présente comme un « acheminement vers l'alliance ». Barth souligne ainsi que c'est la différence et la distance, et non la confusion et le désordre, qui permet la relation et c'est ce que révèle le second récit de création à travers une préhistoire de la relation différenciée entre Dieu et l'Homme et entre l'homme et la femme. Toutefois, ce second récit révèle aussi que dès l'origine le péché réintroduit justement une confusion et un désordre au sein même de ces deux relations différenciées. En refusant la limite et la distance avec Dieu et avec l'autre sexe, l'Homme pécheur détourne l'ordre de sa destination à l'alliance et il se l'approprie pour lui seul sans réciprocité. Ainsi, dans le *circulus vitiosus*, « l'homme tyrannique » met « l'ordre à son service au lieu de le servir » et en face de lui, soit la femme est « soumise » en entrant dans son jeu de séduction, soit elle est « rebelle » en s'opposant à la relation avec lui. Ce cercle vicieux correspond à une interprétation désordonnée de l'ordre divin révélé par l'*analogia relationis* trinitaire. Loin de présenter la relation homme-femme comme une énigme, elle conduit au contraire à une image corrompue de l'Homme véritable comme de Dieu.

En dénonçant dans l'analogie trinitaire une légitimation théologique de la hiérarchie entre homme et femme, les théologiennes féministes mettent en lumière cet héritage paradoxal. Finalement, comme Barth, elles dénoncent le *circulus vitiosus* mais elles le font en se centrant principalement, voire uniquement, sur le péché de l'homme et en considérant toute l'histoire patriarcale comme mauvaises. Le discours théologique traditionnel ne fait alors que projeter sur Dieu une image de l'homme, en tant que sexe masculin dominant sur la femme. Il est donc indispensable de le déconstruire et de proposer une reconstruction théologique de l'image de Dieu qui puisse davantage respecter les femmes²³³. Cette reconstruction conduit les féministes à mettre en valeur les figures féminines et maternelles de Dieu, présentes dans l'Écriture et trop souvent négligées, en s'appuyant sur l'anthropologie féministe égalitaire, évoquée avec précision par Rosemary Radford Ruether. Certaines choisissent alors d'articuler en Dieu ce qui serait davantage « féminin » et ce qui serait davantage « masculin », mais d'autres, comme Elizabeth Johnson,

²³³ Le quatrième chapitre des *Filles prodiges*, intitulé « Dieu matriciel », propose une précieuse synthèse de cette réflexion féministe sur Dieu qui doit « permettre aux femmes de formuler et de concevoir le divin selon leur propre vécu, et non seulement à travers la médiation de formulations théologiques et liturgiques ». « Non pas un Dieu qui leur attribue des rôles stéréotypés et restrictifs, mais qui épanouit leurs possibilités, un Dieu plus surprenant et plus vivant que ce qu'elles avaient pu en percevoir. Il s'agit de la recherche d'une plus grande qualité dans la relation entre l'image de Dieu et l'image de l'Homme, entre les femmes et Dieu entre les femmes et l'Église ». Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodiges*, p. 109-146.

choisissent de ne parler de Dieu qu'au féminin²³⁴. Ces théologies féministes ont le mérite de bousculer nos manières traditionnelles de parler de Dieu et de sa réalité trinitaire comme Père, Fils et Esprit en soulignant le risque de projeter sur lui nos images trop humaines de la paternité et de la filiation. Comme Barth, elles rappellent que la connaissance de Dieu, et en particulier de Dieu trinitaire, reste une énigme pour tout être humain quel qu'il soit ; mais, si pour l'auteur de la *Dogmatique*, cette énigme se dévoile, par grâce, dans l'écoute de la Parole de Dieu telle qu'elle se révèle en Jésus-Christ, pour ces féministes, elle se dévoile dans l'anthropologie à l'écoute de l'expérience des femmes et en particulier de celles victimes de la domination masculine. Mais il faut alors reconnaître comme le fait Rosemary R. Ruether elle-même que cette théologie reste humaine et donc fragile et relative. À propos de l'ouvrage d'Elizabeth Johnson, Alice Dermience souligne dans ce sens que cette féminisation de la théologie court le risque de devenir un « gynécentrisme » excluant finalement l'homme, comme l'homme avait exclu la femme²³⁵. Il est significatif qu'en abordant la christologie, ces théologiennes féministes s'interrogent sur la possibilité pour « un mâle » de « sauver les femmes » et qu'elles choisissent de valoriser la primauté de son humanité, sur sa masculinité et d'élargir la question du salut à une « communauté messianique »²³⁶. Or, il convient de reconnaître que dans les Évangiles si Jésus ne se laisse pas enfermer dans des stéréotypes de genre, s'il renonce à la domination patriarcale culturelle et choisit librement sa manière d'être humain en relation avec les hommes et les femmes qui l'entourent, il se révèle malgré tout comme un homme de sexe masculin. Sa masculinité semble ainsi résister à

²³⁴ Dans son ouvrage *She who is*, Elizabeth A. Johnson cherche à proposer un langage adéquat pour parler de Dieu, en partant de l'expérience des femmes. Dans le premier chapitre introductif où elle présente sa méthode, elle reconnaît s'être « beaucoup inspirée » des travaux de Rosemary Radford Ruether. C'est à partir de cette déconstruction et d'une reconstruction selon l'herméneutique féministe qu'elle parle de Dieu trinitaire comme « l'Esprit-Sophia », « Jésus-Sophia » et la « Mère-Sophia » et qu'elle présente Dieu comme « un mystère de relation » qui en cela est « un Dieu vivante : celle qui est » et un Dieu qui souffre dans « l'effusion de la compassion ». Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin Celui/celle qui est*, (Cogitatio Fidei 214), Paris, Cerf, 1999.

²³⁵ Alice Dermience reconnaît que la « réexpression théologique » proposée par Elizabeth Johnson « a le mérite de donner à penser et d'attirer l'attention sur les polarisations androcentriques et les discriminations sexistes toujours vivantes, à des degrés divers dans la pensée et les pratiques ecclésiales ». Mais elle regrette que sa recherche aboutisse « non pas à un discours inclusif sur Dieu, mais bien plutôt à une reformulation exclusive du masculin, ce que suggère d'ailleurs le titre original *She Who is* ». Alice DERMIENCE, « Compte rendu de Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin* », dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 32, n°1, p. 115.

²³⁶ « Un sauveur mâle peut-il sauver les femmes ? », c'est en particulier à travers cette question posée par Rosemary Radford Ruether qu'Élisabeth Parmentier présente la délicate articulation entre christologie et théologie féministe. Dans son cinquième chapitre des *Filles prodigues*, intitulé « Femmes, visages christiques », elle montre ainsi que « les théologiennes féministes critiquent le dualisme Dieu/humain, transcendance/immanence, la discontinuité entre le divin et l'humain qui rend indispensable un médiateur unissant les deux ». « Quasiment toutes les théologiennes féministes s'accordent à refuser l'exclusivité du salut en Jésus-Christ et l'universalité de ce salut, qui n'ont servi qu'à justifier l'impérialisme chrétien, le racisme (le Sauveur est blanc) et le sexisme (il est mâle). [...] Les théologies féministes sont à la recherche d'une sotériologie inclusive, dont le sauveur ne serait plus un homme seul, mais toute la communauté christique des croyants à travers l'histoire ». Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodigues*, p. 162-173 et p. 198-199.

une certaine absolutisation de la logique féministe. Barth non plus ne met pas en avant la masculinité du Christ puisque toute son anthropologie se déploie autour du fait qu'il est l'Homme véritable [*Wirklich Mensch*]. En revanche, son interprétation christologique de la création de l'homme et de la femme dans le second récit de création et sa lecture du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens montrent bien que, dans le contexte qui est le sien, il n'est pas question de remettre en cause la masculinité de Jésus-Christ. Le fait que Jésus soit seulement un homme participe très concrètement à son incarnation et à la description de son humanité véritable et c'est à partir d'elle que l'auteur de la *Dogmatique* décrit l'humanité comme co-humanité.

5.3.3 *En Église, la relation différenciée homme-femme comme attestation de la primauté de Dieu.*

En somme, la fermeté de Barth concernant l'ordre entre homme et femme pourrait se traduire aujourd'hui, non pas comme une affirmation déterminée d'avance de la prééminence de l'homme et de la soumission de la femme, mais comme la nécessité de considérer leur différence comme un ordre divin en vue de leur relation. Il s'agit de reconnaître ainsi que la différence entre les sexes, mais aussi son interprétation qui définit le genre, se reçoit comme un ordre de Dieu confié aux Hommes. Chaque être humain le reçoit de ce fait à travers la communauté humaine qui le précède. C'est ainsi que pendant plusieurs siècles, l'interprétation de la différence sexuée a de fait été transmise par une communauté patriarcale dans la société comme dans l'Église. Reconnaître aujourd'hui la différence entre homme et femme comme un ordre divin en vue de la relation permet, à nos yeux, de confirmer la remise en cause de l'interprétation traditionnelle androcentrée. Mais cette attitude critique ne doit pas conduire à nier que la différence des sexes et son interprétation se reçoit aussi et doit se recevoir de Dieu à travers la communauté humaine institutionnelle au sein de laquelle chacun naît et existe²³⁷. C'est dans ce sens qu'il nous semble possible de proposer aujourd'hui une éthique de la relation différenciée entre homme et femme en réponse à l'ordre de Dieu révélé par l'*analogia relationis* trinitaire. L'insistance de Barth sur l'accomplissement de cette relation différenciée dans l'événement christologique permet de reconnaître la corruption

²³⁷ Il est intéressant de noter que, dans son article, Paul Ricoeur articule aussi sa réflexion sur le lien, dans la sexualité, entre *éros* et institution. Il semble ainsi mettre en évidence que c'est dans ce rapport au tiers institutionnel que la sexualité personnelle et conjugale peut tenir ensemble « la merveille, l'errance et l'énigme ». « L'énigme de la sexualité c'est qu'elle est irréductible à la trilogie qui fait l'homme : langage-outil-institution. [...] Heureuse et rare reste la rencontre, dans la fidélité vivante, entre *éros* impatient de toute règle et l'institution que l'homme ne peut maintenir sans sacrifice ». Paul RICOEUR, « La sexualité », p. 1675. Voir aussi la réflexion du théologien réformé François DERMANGE sur cette articulation entre sexualité et institution, en lien avec la question de la reconnaissance des couples de même sexe : François DERMANGE, « Quelle reconnaissance des couples homosexuels ? Une synthèse personnelles », dans François DERMANGE, Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels*, p. 139-150.

originelle de l'interprétation de cet ordre relationnel. Appréhendée en lien avec l'histoire de la révélation, l'*analogia relationis* nous place devant cet héritage paradoxal. En présentant la relation différenciée entre homme et femme comme un ordre divin qui subsiste malgré le péché de l'Homme, cette analogie rappelle le lien entre l'énigme de l'unité de l'humanité dans la dualité, et l'énigme de l'unité de Dieu dans la Trinité. Dans ce domaine singulier, l'éthique se présente dès lors comme une éthique en chemin à la recherche d'une réponse personnelle mais aussi communautaire à ces énigmes et à leur lien, par une écoute attentive de l'œuvre de l'Esprit, dans l'Écriture et dans le monde ici et maintenant. Ainsi, la relation différenciée entre homme et femme peut être reconnue comme une œuvre humaine marquée par la finitude et le péché mais aussi comme une œuvre de Dieu trinitaire toujours actuelle. C'est cet enjeu éthique pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui mais aussi pour la société, que nous souhaitons présenter à l'issue de cette recherche comme une vocation spécifique de l'Église²³⁸. En tant que corps du Christ, animée du souffle de l'Esprit ici et maintenant, la communauté ecclésiale est la première à devoir répondre de cette œuvre de Dieu trinitaire. Elle doit offrir en son sein le témoignage d'une amitié véritable entre homme et femme où s'articule égalité et différence, confrontation et communion. C'est alors aussi au sein de cette communauté humaine réunie en Jésus-Christ que certains hommes et certaines femmes choisissent de s'engager dans le mariage en recevant le sacrement comme une vocation pour l'ensemble de la société civile et ecclésiale.

5.3.3.1 L'amitié entre homme et femme comme ordre de Dieu, un défi pour l'Église.

Si une véritable amitié entre homme et femme se présente comme le principal défi éthique auquel Dieu nous convoque dans le contexte actuel, l'Église du Christ se doit d'y répondre de façon toute particulière. La communauté ecclésiale est le lieu privilégié où tout être humain se découvre non seulement fils ou fille de Dieu mais aussi frère et sœur en Christ appelé à œuvrer ensemble dans l'Esprit. C'est en témoignant, en paroles et surtout en actes, de l'unité de l'humanité dans le respect de la relation différenciée entre homme et femme, que l'Église peut attester de l'œuvre de Dieu trinitaire qui, pour faire alliance avec l'Homme, se révèle dans l'unité du Père et du Fils dans

²³⁸ Dans le cadre de cette dernière partie, lorsque nous parlerons de l'Église, il s'agira en particulier pour nous de l'Église catholique romaine. Ceci étant, en dehors de la question de l'ordination des femmes possible dans les Églises protestantes depuis les années quatre-vingt-dix, une grande partie de nos propos pourrait semble-t-il concerner l'Église protestante et l'Église orthodoxe mais dans une moindre mesure puisque d'après Élisabeth Parmentier la question des femmes, et de leur statut ecclésial, se pose très différemment dans les églises orthodoxes. Élisabeth PARMENTIER, *Les filles prodigues*, p. 187-199.

l'Esprit²³⁹. Cet enjeu actuel d'une amitié entre homme et femme se présente comme un défi anthropologique et éthique, mais aussi comme un défi théologique et ecclésiologique. C'est ainsi que ce commandement de Dieu résonne lorsqu'Alice Dermience présente « la question féminine » comme « un défi pour l'Église catholique »²⁴⁰. C'est ce défi qu'Anne-Marie Pelletier revendique en invitant à considérer l'Église comme « des femmes avec des hommes » afin « d'accéder à une vision plénière, donc à double foyer, des choses de l'humanité et des choses de Dieu »²⁴¹. Selon elle, l'enjeu se situe dans le développement d'une « théologie intrinsèquement féminine », non pas pour « saturer de féminin la vérité théologique », en reproduisant « en symétrie inversée la tradition masculine antérieure », mais pour offrir un discours théologique à deux voix, prenant en compte le fait qu'il s'adresse à une communauté humaine composée d'hommes et de femmes²⁴². L'image de l'ellipse suggérée par cette idée de double foyer évoque bien l'enjeu décisif de la relation d'amitié ecclésiale entre ces deux « centres » que sont l'homme et la femme. C'est dans cette perspective d'une « vision plénière », où peuvent s'articuler deux voix théologiques différentes, que se présente l'éthique de l'amitié comme une œuvre de l'Esprit dans l'Église d'aujourd'hui. Elle se déploie comme un chemin à parcourir dans une histoire commune entre homme et femme à la suite du Christ ou, encore plus gratuitement, comme une danse où le « pas de deux » est précédé par le pas de Dieu²⁴³. Considérée comme un commandement de Dieu pour notre temps, cette éthique invite à susciter, dans la vie ecclésiale, des occasions pour qu'homme et femme acceptent d'être pleinement humains dans cette co-humanité avec l'autre sexe. Ces rencontres concrètes, dans le

²³⁹ Dans un ouvrage collectif sur la théologie et le féminisme français publié en 1993, Serene Jones proposait une corrélation étonnante entre la théologie de Barth et le féminisme de la théoricienne du langage et philosophe française Luce Irigaray. En s'appuyant sur le travail de Serene Jones repris par Jone Salomonsen en 2003, Ruth Hess reconnaît qu'une telle corrélation constructive ne se fonde pas sur la « tristement célèbre représentation de la hiérarchie entre hommes et femmes » mais qu'au-delà de cette « misogynie barthienne », il est possible de mettre en évidence trois parallèles. Barth et Irigaray ont tous les deux cherché à déconstruire la « logique du même » culturellement dominante et « dangereusement totalisante et répressive ». Ils « visent à trouver une identité dans la différence de l'incommensurable "autre" ». Enfin, la présentation par Irigaray de « la religion comme une fonction essentielle d'une culture de la différence entre les sexes », fait écho à l'approche barthienne de la différence homme-femme en lien avec Dieu trinitaire, malgré leur conception très différente de Dieu et de la religion. Serene JONES, « This God Which Is Not One. Irigaray and Barth on the Divine », in C.W.M. Kim u.a. (Hg.), *Transfigurations. Theology and French Feminists*, Minneapolis 1993, p. 109-141; Jone SALOMONSEN, « Love of same, love of other » Reading Feminist Anthropologies with Luce Irigaray and Karl Barth, in *Studia Theologica* 56, 2003, p. 103-123. Ruth HESS, « Die "A and B discussion" », p. 358-362.

²⁴⁰ Alice DERMIENCE, *La « question féminine »*, p. 184.

²⁴¹ Anne-Marie PELLETIER, *L'Église, des femmes avec des hommes*, Paris, Cerf, 2019.

²⁴² Dressant un état des lieux de la situation des femmes dans l'Église d'aujourd'hui, Anne-Marie Pelletier souligne qu'elles ne peuvent se satisfaire de « discours louangeurs » du magistère catholique. Elles ont « besoin d'exister en "je" propre et en voix propre, de faire résonner l'institution ecclésiale de ce qu'elles vivent, perçoivent du monde, expérimentent des besoins et des rythmes de l'existence à travers leur chair de femmes, de ce qu'elles connaissent de l'expérience de Dieu dans le cheminement propre de leur quête spirituelle et de leur fidélité ». Anne-Marie PELLETIER, *L'Église, des femmes avec des hommes*,

²⁴³ Cf. Ch III, 3.3.2.1; Alexander J. MAC KELWAY, « Perichoretic Possibilities », p. 242.

cadre d'une vie quotidienne dans l'Église à la suite du Christ, devraient permettre d'éviter les abstractions des discours magistériels traditionnels sur la femme, si critiquées par les théologiennes féministes²⁴⁴. Elles devraient aussi permettre qu'en se reconnaissant créés et sauvés par Dieu, hommes et femmes se mettent ensemble à l'écoute de l'Esprit afin de chercher à réconcilier égalité et différence dans une manière nouvelle de vivre en Église dans le contexte contemporain.

Les trois étapes de la réponse éthique à l'*analogia relationis* comme œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit peuvent à nouveau être précieuses pour entrer dans cette dynamique d'altérité et accueillir sa fécondité en Dieu trinitaire. Dans un premier temps, une telle amitié entre homme et femme implique d'accueillir cette dualité de l'humanité comme un don et une promesse du Père, non seulement pour la communauté humaine, mais aussi pour la communauté ecclésiale en tant que telle. Entendre le « oui » de Dieu dans ce contexte précis exige une relation entre homme et femme où s'articulent de façon ajustée ressemblance et dissemblance, identification et différenciation, confrontation et communion. Chaque membre de l'Église doit pouvoir se reconnaître et reconnaître l'autre sexe comme pleinement humain devant Dieu et devant les Hommes, mais chacun doit aussi se reconnaître et reconnaître l'autre sexe comme différemment humain. Il s'agit, dans chaque occasion de rencontres singulières, d'accueillir concrètement, comme un don et une promesse du Créateur, le fait que « je suis homme et tu es femme » et que « je suis femme et tu es homme » et ce, quelle que soit l'articulation entre sexe et genre qu'implique l'identité sexuée de l'un comme de l'autre. Chaque chrétien et chaque chrétienne est invité à entrer dans cette bénédiction mutuelle en écho à celle de Dieu qui conclut la création du sixième jour. C'est dans cette gratitude première que se révèle la nécessité « d'une relation et d'une communion irréductibles » entre ces deux sujets « irréductiblement différents » sans chercher à enfermer l'un et l'autre sexe dans des définitions stéréotypées déterminées d'avance. Si ce premier temps est vécu en vérité, il conduit à reconnaître dans un second temps, la corruption historique de cette relation différenciée au sein même de la communauté ecclésiale²⁴⁵. L'histoire de l'Église, comme l'histoire de l'humanité, est traversée par ces interprétations stéréotypées de la différence entre homme et

²⁴⁴ Cf. Rosemary RADFORD RUETHER, « Imago Dei », p. 260. En évoquant les différents textes magistériels concernant les femmes, ou « la » femme, de Paul VI à Benoît XVI, Anne-Marie Pelletier souligne cette critique des théologiennes féministes, en particulier vis-à-vis « de l'abondant corpus des textes de Jean-Paul II ». « Leur lecture a eu tôt fait de relever, sous l'habillage nouveau d'un discours d'estime, la reconduction d'une figure irrémédiablement stéréotypée de la femme toujours empêtrée « d'éternel féminin » et d'une référence mariale quasi obsessionnelle ». Anne-Marie PELLETIER, *L'Église des femmes avec des hommes*, p. 26.

²⁴⁵ Joseph Famerée met en avant ce « travail de mémoire » qui implique de regarder « en face comment la tradition chrétienne a parlé de la femme ». « C'est à ce prix, coûteux certes, que nous pourrions, hommes et femmes ensemble, apporter les correctifs nécessaires sur le plan de la pensée et de la pratique, et rendre à la Parole de Dieu son potentiel subversif vis-à-vis de tant d'évidences culturelles non questionnées ». Joseph FAMERÉE, « Anthropologies traditionnelles », p. 83.

femme et en particulier de l'ordre relationnel qu'implique cette différence. Les relations désordonnées marquées, entre autres, par des attitudes de séduction malsaines, des conflits de pouvoir, des situations de soumissions injustes attestent que la communauté chrétienne est aussi une communauté humaine qui a besoin d'être sans cesse sauvée sur ce point précis. Le « non » de Dieu en Jésus-Christ concerne ainsi tout spécialement ceux qui ont choisi de suivre le Christ et il retentit en particulier aujourd'hui à travers la voix des chrétiennes, féministes où tout simplement femmes. Mais l'*analogia relationis* accomplie en Jésus-Christ, implique d'accueillir ce jugement de Dieu et sa miséricorde au cœur de la relation différenciée entre homme et femme. Il ne s'agit pas de considérer l'un comme élu et l'autre comme pécheur, l'un comme jugé et l'autre comme sauvé, mais de reconnaître, à la suite du Christ, la responsabilité de l'un et de l'autre dans la relation désordonnée²⁴⁶. Dans l'Église, cette reconnaissance d'un désordre entre homme et femme et le chemin de réconciliation nécessaire se jouent, ici et maintenant, dans des relations « je-tu » concrètes. Ce sont ces rencontres singulières qui peuvent permettre ensuite de relire à deux voix l'histoire de la théologie et de ses implications ecclésiologiques afin de mettre en lumière l'héritage paradoxal concernant cette relation différenciée²⁴⁷. Le troisième temps, centré sur l'œuvre de l'Esprit, se déploie à partir de cette réconciliation salutaire en exhortant hommes et femmes à discerner ensemble des manières nouvelles de vivre la communion dans la différence, au sein même de l'institution ecclésiale. Une telle amitié entre théologien et théologienne devrait permettre une réelle créativité dans tous les domaines de la théologie. L'image de la tresse évoquée par Suzanne Sellinger au sujet du dialogue intellectuel et spirituel entre Charlotte von Kirschbaum et Karl Barth permet de suggérer cette richesse de la relation entre homme et femme tout en rappelant la fragilité humaine d'une telle proximité²⁴⁸. En reprenant une association chère à Barth, il s'agit de reconnaître ainsi les promesses et les détresses d'une telle relation entre homme et femme à la suite du Christ²⁴⁹. Dans ce contexte, il n'est pas possible de nous positionner au sujet

²⁴⁶ Comme le souligne Barth, mais aussi *Mulieris Dignitatem*, le texte de la femme adultère met en évidence cette responsabilité partagée de l'homme et de la femme dans le péché. JEAN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, § 14.

²⁴⁷ Anne-Marie Pelletier développe aussi cette approche en montrant que « plus que jamais la parabole du "bon grain et de l'ivraie" trouve sa pertinence ». Il y a « l'affirmation d'un "très bon" qui est celui du grain semé initialement ; puis, en second l'affirmation d'un acte initié par un ennemi, par où s'éclaire l'enjeu spirituel de notre histoire travaillée par ce que Paul appelle le "mystère d'iniquité" ; cette double affirmation, enfin, étant accompagnée d'une exhortation à la patience et au respect du temps, [...] temps du mélange, donc qui conduit à l'exercice, sans arrogance ni superbe, du discernement ». Anne-Marie PELLETIER, *L'Église, des femmes avec des hommes*, p. 45.

²⁴⁸ Cf. Ch. I. 1.1.2.2. « *We have here something like a braid, and it is tempting to say that the strands cannot be sorted out, that we should just accept the results and benefit from its richness* ». Suzanne SELINGER, *Charlotte von Kirschbaum*, p. 90.

²⁴⁹ Comme le rappelle Anthony Feneuil, Barth se réfère fréquemment à cette association *Verheissung/Bedrängnis* en particulier dans ses conférences données dans les années 1920 et réunies par Pierre Maury dans *Parole de Dieu et parole humaine*. Anthony FENEUIL, « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », dans *Transversalités*, n°149, 2019/2, p. 87.

de la question théologique et ecclésiologique si délicate concernant la traditionnelle masculinité du sacerdoce ministériel en lien avec la masculinité de Jésus-Christ. Cependant, devant l'enjeu actuel d'une telle question, il convient d'encourager plus largement les décisions institutionnelles qui, au sein de l'Église catholique, permettent petit à petit de mettre en place des relations ajustées entre homme et femme, afin à partir de là d'entrer ensemble dans un chemin de bénédiction mutuelle et de réconciliation réciproque ouvrant sur la possibilité d'un discernement dans l'Esprit saint. C'est dans la perspective d'une telle « ecclésiologie inclusive » que se termine l'ouvrage de Lucas Castiglioni. Après avoir souligné les enjeux, pour l'Église catholique actuelle, de ces relations d'amitié, ce théologien italien s'adresse en particulier aux prêtres catholiques en leur proposant très concrètement des « exercices de conversion pour avancer vers la synodalité » entre homme et femme²⁵⁰. Dans le contexte ecclésial actuel, une telle initiative, voire une telle préférence des hommes dans la mise en valeur de cette amitié avec les femmes ne peut alors qu'être encouragée !

5.3.3.2 *Le mariage entre homme et femme, un sacrement en réponse à une vocation.*

En regard de cet appel à l'amitié qui, en tant qu'ordre de la création concerne tout homme et toute femme quel qu'il soit, et en particulier les chrétiens, le mariage se présente, lui, comme une réponse possible à l'*analogia relationis* trinitaire. Dans le mariage, « la décision d'un homme et d'une femme déterminés, guidés par le libre choix de l'amour, réciproque et fortuit, devient l'union responsable, totale, permanente et exclusive de ces deux personnes dans une communion de vie »²⁵¹. Par grâce et de façon toute particulière, cette élection humaine, unique et indissoluble, entre telle femme et tel homme cherche à correspondre à l'élection, éternelle et inconditionnelle, de Dieu, révélée dans l'acte créateur et définitivement accomplie en Jésus-Christ et dans l'Esprit saint. Dans l'Église catholique, le mariage sacramentel est ainsi « un acte d'Église qui commémore et manifeste le don que Dieu fait à son peuple » ; « cet événement ecclésial » atteste de l'œuvre de Dieu trinitaire qui se réalise, ici et maintenant, dans cet engagement conjugal²⁵². Par sa critique du

²⁵⁰ Ces exercices de synodalité homme-femme se déploient en huit points : a) reconnaître qu'il y a encore un problème ; b) ne jamais parler à la place des femmes mais parler avec elles ; c) renouveler la confiance pour un débat ouvert et libre sur les sujets difficiles comme ceux de la ministérialité et de la coresponsabilité ; d) comprendre et excuser certaines intempérances de langage ; e) avoir l'humilité et la prudence d'introduire des outils permettant une « discipline du *gender* » pour éviter qu'une certaine logique de domination masculine ne resurgisse ; f) aller vers les femmes, les écouter en sortant de l'autosuffisance ; g) poser des choix symboliques marquants envers les femmes dans le monde globalisé ; h) mettre en œuvre une imagination poussée en osant suivre la manière kénotique dont le Christ a assumé sa masculinité. Luca CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu*, p. 621-628.

²⁵¹ Cf Ch IV, 4.3.1. KD III/4, § 54, p. 155= D III/4*, p. 145.

²⁵² Hélène BRICOUT, « Le sacrement de mariage, un acte d'Église », dans *Revue Célébrer*, n°336, mai/juin 2005, p. 51-53.

mariage comme sacrement dans les traditions catholique et orthodoxe, Barth souligne le risque de comprendre cette alliance conjugale non pas comme une réponse humaine à l'œuvre de Dieu qui la précède, mais comme une œuvre humaine que Dieu viendrait bénir a posteriori²⁵³. En mettant ainsi l'accent sur la faillibilité de l'homme et de la femme, comme créatures et comme pécheurs, l'auteur de la *Dogmatique* fait écho aux interrogations théologiques et pastorales de l'Église catholique concernant ce sacrement dans nos sociétés sécularisées. *Amoris Laetitia* rappelle que le mariage n'est ni « une convention sociale », ni « un rite vide », ni « le signe extérieur d'un engagement » puisque ce sacrement est un « don pour la sanctification et le salut des époux »²⁵⁴. Le Pape François opère ainsi un tournant décisif en soulignant que « l'analogie entre le couple mari-femme et celui Christ-Église » doit être considérée comme une « analogie imparfaite » qui rappelle sans cesse le message de la croix²⁵⁵. Il fait ainsi écho à notre approche de l'*analogia relationis* trinitaire à la suite de Barth. En lien avec l'équilibre subtil entre le mariage comme œuvre humaine et le mariage comme œuvre de Dieu, *Amoris Laetitia* invite à considérer le « consentement des époux et l'union de leur corps comme les instruments de l'action divine qui fait d'eux une seule chair »²⁵⁶. Elle exhorte l'Église d'aujourd'hui à mettre davantage en avant cette « action divine dans le rite nuptial »²⁵⁷.

En effet, comme le montre Hélène Bricout, dans l'Église catholique, les époux sont bien les ministres de ce sacrement ; mais la liturgie du mariage, considérée dans son ensemble, montre et doit montrer que ce ne sont pas eux qui, comme le suggère Barth, se donnent mutuellement la

²⁵³ Cf. KD III/4, § 54, p. 135-138= D III/4*, p. 126-129. Dans son ouvrage sur « le mariage entre consentement et bénédiction », Hélène Bricout met en évidence cette tension, dans l'histoire de l'Église catholique, entre ces deux accents de la théologie du mariage perceptibles à travers la question du ministre de ce sacrement. L'une (c'est celle que Barth dénonce), met l'accent sur l'aspect juridique du contrat entre deux époux qui sont les acteurs principaux par l'échange des consentements. L'autre met davantage l'accent sur le mystère liturgique en privilégiant, à travers le ministre ordonné, l'action de Dieu qui, par la bénédiction nuptiale, donne la grâce aux époux et permet que le contrat humain accède au rang de sacrement. Hélène BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction : le sacrement et son ministre*, Paris, Cerf, 2015.

²⁵⁴ Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 72.

²⁵⁵ « "Les époux sont donc pour l'Église le rappel permanent de ce qui est advenu sur la croix. Ils sont l'un pour l'autre et pour leurs enfants des témoins du salut dont le sacrement les rend participants". Le mariage est une vocation, en tant qu'il constitue une réponse à l'appel spécifique à vivre l'amour conjugal comme signe imparfait de l'amour entre le Christ et l'Église. » Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 72-73. C'est ce souci de prendre en compte la réalité de ces amours humains imparfaites qui lui permet d'évoquer ensuite « les semences du Verbe et les situations imparfaites » (§ 76-79) et de développer une pastorale qui « intègre, discerne et accompagne la fragilité » dans le huitième chapitre. Voir à ce sujet : Marie-Jo THIEL, « Intégrer depuis le bas », p. 57-58 ; Joël PRALONG, *Les divorcés, les remariés invité à la « joie de l'amour » du Pape François*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2017, p. 111-123 ; Alain THOMASSET, Jean-Michel GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole, répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*, Paris, Cerf, 2017.

²⁵⁶ Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 75.

²⁵⁷ Le Pape souligne que cette action divine est « bien mise en exergue dans les Églises orientales, par l'accent placé sur l'importance de la bénédiction sur ceux qui contractent le mariage, en signe du don de l'Esprit ». Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 75.

grâce, pour que leur réalité humaine devienne divine²⁵⁸. Dans le sacrement de mariage, c'est « le Sauveur des Hommes, Époux de l'Église [qui] vient à la rencontre des époux chrétiens » ; comme le souligne Xavier Lacroix, dans cette rencontre, tel homme et telle femme franchissent un pas décisif en choisissant humblement de passer d'un contrat humain, limité et fragile, à une alliance inconditionnelle et définitive entre eux et avec Dieu, à la suite du Christ et dans la force de l'Esprit²⁵⁹. Dans ce sens, il est précieux de parler du mariage comme d'une vocation pour l'Église et pour le monde, au même titre que le célibat²⁶⁰. En choisissant de relier l'histoire de leur relation différenciée jusque dans l'intimité de leur union corporelle avec l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité, homme et femme deviennent les témoins privilégiés de l'unité trinitaire qui se révèle tout particulièrement dans le mystère pascal. Cet engagement conjugal à la suite du Christ miséricordieux se présente ainsi comme le *télos* de toutes les autres relations entre hommes et femmes et c'est à partir de lui que se mesurent aussi toutes les autres relations humaines différenciées au sein d'une communauté donnée.

Si l'on reprend l'image de l'ellipse à double foyer, il s'agit de reconnaître que le sacrement de mariage vient consolider la relation de confrontation et de communion, qui unit définitivement l'être et l'existence de tel homme et de telle femme. Loin d'être une fusion, ou une confusion, cette relation accueille en son sein l'énigme de la différence comme un don et une promesse et elle se révèle comme une relation ouverte à l'autre et aux autres. C'est ainsi que, comme le souligne à nouveau la dernière encyclique du Pape François, la relation différenciée exclusive entre l'époux et l'épouse est et doit être une relation inclusive²⁶¹. Dans la tradition judéo-chrétienne, cette

²⁵⁸ « La liturgie prend en compte la complexité du mariage, son substrat humain et les représentations culturelles variables qui y sont attachées. [...] Elle prend ensuite en compte ses multiples points d'ancrage théologiques : comme tout sacrement, celui du mariage est lié à la révélation du Dieu trinitaire, l'Église, la condition eschatologique de l'être humain et une pratique éthique. » Hélène BRICOUT, *Le mariage*, p. 347.

²⁵⁹ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, § 48.2. « Cette dense affirmation du concile Vatican II met bien en lumière la dimension de *rencontre* propre au sacrement de mariage, ainsi que l'initiative divine à l'œuvre dans tout sacrement ». Xavier LACROIX, « L'alliance conjugale, mystère caché et révélé », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage*, p. 185-186.

²⁶⁰ « Le mariage est une vocation, en tant qu'il constitue une réponse à l'appel spécifique à vivre l'amour conjugal comme signe imparfait de l'amour entre le Christ et l'Église. » Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 72. Selon Anne-Marie Pelletier, la vocation implique : 1) un appel, « une *interpellation* » 2) un choix, qui « particularise, singularise, met à part », 3) une *tâche* confiée par Dieu, 4) assortie de *moyens* pour l'accomplir. Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage une vocation ? », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage*, p. 219-232. Hélène Bricout rappelle dans ce sens que, dans la définition fondée sur la Théologie du Rituel, le sacrement de mariage est « la consécration par Dieu, médiatisée par le ministère ordonné, d'un homme et d'une femme qui répondent par leur engagement conjugal dans l'Église à l'appel de Dieu à la *sequela Christi* selon les modalités propres à la conjugalité ». Hélène BRICOUT, *Le mariage*, p. 348.

²⁶¹ « L'amour authentique, à même de faire grandir, et les formes les plus nobles d'amitié résident dans des cœurs qui se laissent compléter. Le fait de constituer un couple ou d'être des amis doit ouvrir nos cœurs à d'autres cercles pour nous rendre capables de sortir de nous-mêmes de sorte que nous accueillions tout le monde. Les groupes fermés et les couples autoréférentiels, qui constituent un "nous" contre tout le monde, sont souvent des formes idéalisées d'égoïsme et de pure auto-préservation ». Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, § 89.

ouverture de l'amour conjugal au tiers se réalise en particulier dans la fécondité naturelle ; mais, à la lumière de cette recherche centrée sur l'analogie trinitaire, il serait précieux de souligner aussi la fécondité sociale de cette relation conjugale entre homme et femme. Dans ce contexte, l'enfant se présente comme un tiers qui est et existe grâce à un père et une mère mais qui se reçoit aussi de la relation, corporelle et historique, entre cet homme et cette femme qui sont ses parents. Même si Barth ne met pas assez en valeur cet aspect de la fécondité conjugale, son approche permet de rappeler que c'est à travers la relation entre homme et femme que tout être humain reçoit son être et son existence sexuée devant les Hommes et devant Dieu. La famille humaine, au sens nucléaire mais aussi et surtout plus largement, est ainsi par nature et dans une histoire le lieu d'une subtile et fragile articulation entre ces multiples relations différenciées ; c'est en cela qu'elle doit aussi se reconnaître comme une vocation pour le monde, en étant ouverte à l'accueil de l'enfant mais aussi de tout autre quel qu'il soit et quelle que soit son histoire²⁶². La vie conjugale, fondée sur une relation singulière entre un homme et une femme, doit ainsi, à la suite du Christ et dans l'Esprit, témoigner concrètement de l'hospitalité inconditionnelle de Dieu trinitaire pour tout être humain. Telle est sa fécondité pour le monde. Ainsi, pour l'Église catholique la vie familiale, déployée à partir d'une relation entre un homme et une femme et consolidée par le sacrement de mariage, peut être définie comme « une Église domestique »²⁶³. C'est en formant une famille par l'accueil de l'enfant mais aussi en s'ouvrant à la société par l'accueil de l'autre et en particulier du plus pauvre, que les époux peuvent, par grâce, correspondre concrètement à l'*analogia relationis* trinitaire révélée par la Parole de Dieu, même si c'est toujours de façon imparfaite.

²⁶² La manière dont Jean-Philippe Pierron se propose de revisiter le lien familial et de retrouver sa force à la lumière des études de genre nous semble particulièrement stimulante. Ce philosophe fait en effet l'hypothèse que « les études de genre contribuent à une articulation à nouveaux frais d'une phénoménologie de la naissance et d'une herméneutique de la reconnaissance dont les familles seraient tout à la fois le théâtre et l'enjeu ». « Les études de genre nous permettent de méditer en profondeur l'étonnement sur la naissance-dans ce qu'elle a de hasardeux, de contingent et d'absolument non choisi : mon corps, mon tempérament, l'enfant qui vient et la famille où il "tombe". Puisque toute naissance nous situe et nous limite, une herméneutique de la reconnaissance se révèle nécessaire. [...] Elle affirme que l'humain, garçon ou fille, n'est jamais né une fois pour toutes mais qu'il s'agit de réapprendre, à chaque génération, à comprendre le sens opaque de cet être au monde qu'est, pour chacun et chacune le fait d'être né et de vivre dans une famille ». Jean-Philippe PIERRON, « Ce que la famille peut apprendre du genre », dans *Esprit*, n°411/1, 2015, p. 52-53 ; voir aussi *Où va la famille ?*, Mayenne, Les liens qui libèrent, 2014.

²⁶³ Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 86 (citation *Lumen Gentium*, § 11).

5.4 Bilan : Trois repères pour une éthique de la relation différenciée homme-femme aujourd'hui.

La Parole de Dieu révèle que l'être humain est « homme ou femme » et le commandement de Dieu invite chacun à reconnaître cette dualité sexuée en accueillant le fait d'être soit l'un soit l'autre et en existant en tant que tel au sein de la communauté humaine. Tel est le premier repère de l'éthique barthienne que la confrontation à la pensée contemporaine nous a permis de préciser en lien avec le sexe et le genre. En dépassant la critique développée par Phyllis Bird de l'interprétation barthienne de l'*imago Dei*, nous avons confirmé l'institution d'une *analogia relationis* trinitaire lors de la création de l'humain, homme et femme, à l'image de Dieu. Comme le montre l'exégèse rhétorique de Phyllis Tribble, le premier récit de création révèle une mystérieuse correspondance entre la réalité de Dieu, un et trine, et celle de l'humanité, une et duelle. C'est à partir de cette analogie que l'unité différenciée entre homme et femme se présente dès l'origine comme une œuvre de Dieu trinitaire confiée aux Hommes. Accueillir ce don comme une promesse du Créateur implique de reconnaître qu'il se déploie dans une articulation entre la nature du « couple biologique » mâle et femelle, établie par le premier récit, et l'histoire d'un « partenariat social » entre homme et femme, décrite par le second récit. En reliant ainsi nature et histoire, essence et existence, et donc sexe et genre, la dualité de l'homme et de la femme se présente dès l'origine comme une énigme pour l'Homme. C'est à partir de là que s'inaugure l'éthique comme une réponse dans un espace et un temps donnés à l'*analogia relationis* trinitaire ainsi révélée. Chaque être humain est appelé à interpréter cette énigme en acceptant d'être et d'exister comme homme ou comme femme dans sa propre histoire en lien avec l'histoire de l'alliance. Cependant, face à cette énigme, le récit de la chute rappelle aussi que, dès l'origine, cette interprétation humaine de la différence entre les sexes est, de fait, corrompue par le péché. Dès le troisième chapitre de la Genèse et au fil de l'histoire du salut, la dualité de l'homme et de la femme se présente ainsi comme un héritage paradoxal vis-à-vis duquel chacun semble devoir se situer. La reconnaissance de cette situation historique marquée par le péché permet de mettre en valeur les critiques féministes contre les interprétations patriarcales et androcentrées de la différence des sexes et de reconnaître plus largement la lutte contemporaine contre tous les stéréotypes de genre qui enferment homme et femme dans un rôle déterminé a priori. Au-delà de l'ambiguïté du texte, les exégètes féministes proposent même de reconnaître que cette interprétation désordonnée de la différence des sexes commence dès la rédaction des récits de création. Mais, c'est justement à travers cet héritage paradoxal que l'unité différenciée entre homme et femme, créée de fait et dans

une histoire, se révèle comme une réalité en attente du salut. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, seul l'événement christologique accompli, objectivement et définitivement l'*analogia relationis* révélée par cette première œuvre de Dieu trinitaire. La radicale nouveauté de l'œuvre du Christ et de l'Esprit est soulignée par la théologienne féministe Élisabeth Schüssler Fiorenza. Dans son livre *En mémoire d'elle*, elle insiste, à partir de l'exhortation de Paul aux Galates, sur l'aspect égalitaire de la première communauté chrétienne malgré le contexte patriarcal environnant. Lorsque Paul affirme qu'en Christ, il n'y a plus homme et femme, il ne cherche pas, selon elle, à nier la différence des sexes mais il remet radicalement en cause les interprétations sociales et culturelles déterminées par le sexe. Paul révèle ainsi la possibilité, en Jésus-Christ, d'une création nouvelle qui libère homme et femme de ces interprétations stéréotypées. C'est dans ce sens qu'il convient d'entendre le premier repère éthique dans le contexte actuel. À la suite du Christ, tout être humain est invité à être conscient et content de son sexe et c'est à partir de là qu'il est appelé, dans la liberté de l'Esprit, à découvrir sa propre manière d'exister en tant qu'homme ou en tant que femme ici et maintenant au sein de la communauté humaine auquel il appartient.

En lien avec ce premier repère, le second rappelle que si l'humain est et doit être « homme ou femme », il est et doit aussi exister comme « homme et femme », dans une relation de confrontation et de communion avec l'autre sexe. Selon la Parole de Dieu, l'humain véritable se définit en Jésus-Christ comme un « être dans la rencontre » et les récits de création confirment que l'humanité ne s'achève que dans la relation avec Dieu et avec l'autre être humain, en particulier de l'autre sexe. C'est dans ce sens que, selon l'ordre de la création, la co-humanité entre homme et femme se présente, selon l'auteur de la *Dogmatique*, comme première et exemplaire de toute co-humanité. Afin de situer ce second repère éthique vis-à-vis des critiques d'Eugene Rogers et de sa théologie en faveur du mariage des personnes de même sexe, nous avons précisé le sens de cette co-humanité singulière, en distinguant ce qui relève de la relation d'amitié et qui est une nécessité pour tout être humain sans exception, et ce qui relève de la relation amoureuse proprement dite, et qui est une possibilité pour certains hommes et certaines femmes. Dans le contexte actuel, cette distinction entre les différentes relations humaines possibles est à nos yeux décisive pour comprendre ce second repère éthique. Elle invite à mettre en valeur la relation fraternelle et amicale entre tout homme et tout femme, et entre personnes de même sexe, sans se focaliser d'emblée sur la relation sexuelle comme peut le laisser entendre la notion contemporaine d'identité hétéro ou homo sexuelle. Cette éthique de l'amitié ne cherche pas, comme le suggère Eugene Rogers, à promouvoir une sorte de complémentarité obligatoire entre homme et femme. Elle remet plutôt chacun devant l'énigme de la relation entre les sexes à la lumière de l'*analogia relationis* trinitaire

en rappelant que cette énigme se dévoile uniquement à l'occasion d'une rencontre singulière entre tel homme et telle femme. Cette éthique de la co-humanité se déploie ainsi dans tous les lieux où hommes et femmes coexistent. Elle commence en famille et à l'école et se poursuit dans la vie professionnelle, amicale, associative, ecclésiale... Dans chacune de ces situations de la vie quotidienne, elle implique des paroles et des gestes qui lui sont propres et qui doivent se distinguer des gestes de la relation amoureuse et sexuelle. Ces relations sexuées entre homme et femme sont premières et exemplaires parce que l'éthique de l'unité différenciée qu'elles impliquent doit se déployer ensuite dans toutes les autres relations humaines où s'articulent aussi égalité et différence. Ainsi se révèle, selon la Parole de Dieu, l'inclusivité éthique de la relation entre homme et femme qui est le but de cette première co-humanité exclusive. C'est dans cette perspective que le mariage se présente comme un lieu et un espace particulier pour cette rencontre singulière. Par la communauté de vie, totale, exclusive et permanente qu'implique cet engagement conjugal, le mariage offre un cadre privilégié pour interpréter l'énigme de la relation différenciée entre les sexes. L'enjeu de cette interprétation se situe en particulier dans la rencontre sexuelle au sein de laquelle la co-humanité de l'homme et de la femme peut devenir un événement de dévoilement concret, intime et capital. Dans le cadre de cette éthique en vue d'une sexualité au service de la relation amoureuse, il devrait être possible, sans remettre en cause la singularité du mariage chrétien entre un homme et une femme en lien avec l'*analogia relationis* trinitaire, de proposer, au sein de la communauté ecclésiale, un accompagnement ajusté pour les couples de même sexe engagés dans une communauté de vie, totale, exclusive et permanente.

Après ces deux premiers repères éthiques qui invitent chaque être humain à répondre à l'énigme de son identité personnelle en tant qu'« homme ou femme » et « homme et femme », le troisième repère s'attache à la question délicate de l'interprétation de la différence en terme d'ordre. La lecture du second récit de création et du chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens, proposée par l'auteur de la *Dogmatique* en lien avec l'*analogia relationis* trinitaire, le conduit à définir une prééminence de l'homme et une subordination de la femme et il reste en cela marqué par une lecture traditionnelle patriarcale. C'est à cause de cet ordre relationnel que Barth est vigoureusement remis en cause par des théologiennes féministes comme Rosemary Radford Ruether. Cette dernière appréhende cet ordre selon le modèle d'une échelle hiérarchique qui détermine, de haut en bas, Dieu le Père puis Dieu le Fils et son incarnation en Jésus-Christ puis l'homme puis la femme. Cet ordre relationnel rigide implique, selon elle, que l'homme soit appréhendé du côté de Dieu et du Christ en tant que Fils de Dieu, et que la femme soit du côté des créatures et de la communauté ecclésiale. Pourtant, lorsqu'on considère cette interprétation de la différence dans le prolongement

des deux repères éthiques précédents, il convient de reconnaître que pour Barth cet ordre n'est défini que de façon externe dans un cadre spatial et temporel limité et qu'il n'implique aucune inégalité interne et surtout aucune hiérarchie entre homme et femme. À aucun moment, Barth n'appréhende l'analogie en reliant l'homme à Dieu et la femme à la créature, puisque cette analogie a pour origine et pour finalité la relation différenciée en Dieu trinitaire. Or, entre le Père et le Fils, il n'y a aucune inégalité, ni d'essence ni d'existence ; ils sont différents du fait de leurs rapports d'origine différents et de leurs manières différentes de se révéler et ils sont surtout unis dans cette différence par l'Esprit saint. Par conséquent, si, en écho au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens, Barth insiste sur la nécessité, au sein de la communauté des disciples du Christ, de respecter la différence entre homme et femme comme un ordre divin, c'est avant tout pour exhorter chacun à honorer cette réalité de Dieu trinitaire et la radicale différence entre l'Homme et Dieu qu'elle implique. Derrière la différence entre homme et femme, il s'agit donc de reconnaître la primauté de Dieu qui ordonne la création en vue de sa destination à l'alliance. L'être et l'existence de la communauté ecclésiale, et à travers elle de toute communauté humaine, se fonde sur cette primauté du Seigneur de l'alliance révélée en Jésus-Christ. C'est cette unité entre homme et femme égaux et différents, comme œuvre du Père créateur, du Fils réconciliateur et de l'Esprit libérateur, que l'Église est invitée à attester pour le monde d'aujourd'hui.

Conclusion

À l'issue de ce parcours centré sur la relation entre homme et femme dans le troisième volume de la *Dogmatique*, il nous reste à ressaisir et à évaluer l'intérêt, pour une recherche en théologie morale catholique, d'un tel plongeon dans l'œuvre immense d'un des plus grands théologiens du XX^e siècle. Un premier constat s'impose : nous avons sans cesse eu le sentiment d'être comme « un nain sur les épaules d'un géant » et c'est très certainement le premier fruit d'une telle recherche¹. Nous avons appris à nous laisser guider, interpeller, travailler, englober parfois, mais aussi façonner par un théologien qui nous précède historiquement et nous déplace théologiquement afin de proposer, non pas comme lui mais à sa suite, une éthique pour les hommes et les femmes qui nous entourent. Nous ne pouvons qu'espérer que d'autres théologiens et théologiennes, en particulier moralistes, poursuivront ce travail de réception de l'œuvre de Karl Barth, en reconnaissant ce qu'elle peut apporter aujourd'hui encore aux défis toujours actuels posés par la modernité : que des théologiens catholiques découvrent que l'auteur de la *Dogmatique* peut être un interlocuteur privilégié pour un dialogue œcuménique comme porte d'entrée d'un dialogue avec le monde ; mais peut-être aussi qu'une nouvelle génération de théologiens protestants, au moins francophones, redécouvre l'intérêt, notamment anthropologique et éthique, de la théologie barthienne. C'est dans ce sens que nous avons choisis d'évoquer les grandes lignes du chemin parcouru en relevant les principaux apports de cette recherche, en évoquant les questions qui restent à résoudre et les perspectives qu'elle a ouvertes.

Une éthique théologique selon une analogie trinitaire révélée par l'Écriture.

Un des premiers intérêts de cet itinéraire au fil de la « doctrine de la création » en lien avec le mouvement d'ensemble de la *Dogmatique*, a été de mettre en évidence la pertinence toujours actuelle des choix -épistémologiques et herméneutiques- du théologien de Bâle. À travers la question singulière de la relation homme-femme, nous avons pu apprécier les enjeux d'une approche anthropologique et éthique résolument théologique en approfondissant les liens entre théologie dogmatique et théologie morale, et plus précisément entre Trinité et éthique. L'*analogia relationis* trinitaire, développée par l'auteur de la *Dogmatique* à partir de la doctrine de la création se situe en effet dans le prolongement de l'*analogia fidei* mise en place dans la doctrine de la Parole

¹ « "Gegen Karl Barth sind wir alle nur Zwerge" [Zitiert nach Loewenich, *Erlebte Theologie*, 60]. Dieses Urteil, gefällt nicht von einem Freund, sondern von einem Gegner, bringt die epochale Bedeutung des Theologen Karl Barth ». Christiane TIETZ, *Karl Barth*, p. 13.

de Dieu et dans la doctrine de Dieu, et cette théologie analogique s'articule avec la théologie dialectique inaugurée dans le *Römerbrief*. C'est ce qui conduit Barth à proposer une articulation entre dogmatique et éthique qui honore l'altérité de Dieu et de son œuvre tout en mettant en lumière la liberté de l'Homme. Quel que soit son domaine, l'éthique de la *Dogmatique* commence par contempler Dieu tel qu'il se révèle dans l'Écriture afin de lire les événements du monde à la lumière de la révélation. Après avoir reconnu la bonté de Dieu et de son œuvre, l'Homme est invité à chercher à correspondre dans son existence à cet agir divin qui le précède ; c'est dans cet enjeu éthique d'une correspondance analogique que se déploie la liberté de l'Homme et que son agir est mis en valeur en tant que tel. Dans le cadre de cette recherche, la réflexion éthique de Barth concernant l'homme et la femme commence donc par lire la Bible en considérant ce qu'elle révèle de l'œuvre de Dieu trinitaire à ce sujet. C'est ce qui le conduit à évoquer l'institution d'une *analogia relationis* lors de la création de l'humain, homme et femme en vis-à-vis [*Gegenüber*], à l'image du vis-à-vis [*Gegenüber*] en Dieu trinitaire. À travers les trois premiers chapitres de la Genèse qui inaugurent toute l'Écriture, ce vis-à-vis se révèle ainsi étroitement lié au vis-à-vis entre l'Homme et Dieu et c'est ainsi qu'il se présente comme un don et une promesse du Créateur, confiée à la liberté et à la responsabilité humaines.

L'articulation barthienne entre dogmatique et éthique se fonde en effet sur la réalité de Dieu un et trine qui, selon sa Parole, se définit, en lui-même, comme un événement relationnel révélé dans l'histoire de l'alliance. Dans la Bible, Dieu trinitaire se révèle dans une unité objective de fait, il se dévoile pour l'Homme comme un « être un », unique Seigneur de l'histoire du salut ; mais il se révèle aussi de trois manières d'être différentes dans l'histoire de la révélation. Son unité apparaît ainsi comme un « devenir un » du Père et du Fils dans l'Esprit et c'est alors dans la rencontre historique entre ce Dieu trinitaire et l'Homme que se joue la dialectique du voilement et du dévoilement sur laquelle repose l'enjeu éthique d'une correspondance analogique. L'alliance se présente ainsi, elle aussi, comme une relation de fait qui, pour l'Homme ne se dévoile que dans une histoire. L'anthropologie et l'éthique théologiques de Barth se déploient dès lors à partir de cette articulation entre Trinité économique et Trinité immanente révélée dans l'événement christologique. Jésus se présente comme le seul Homme véritable, en se révélant dans son être et dans son existence comme un « Homme pour Dieu » et un « Homme pour l'Homme » et, en lui, l'être humain se définit ontologiquement comme « un être dans la rencontre » avec Dieu et avec l'autre Homme. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, le Christ se révèle ainsi comme la clef du mystère de la création et la relation entre Jésus et sa communauté est l'image selon laquelle l'humain est créé homme et femme en vis-à-vis. Récapitulée au chapitre cinq de l'épître aux Éphésiens, cette

relation historique entre Jésus et les siens se révèle comme une relation différenciée de confrontation [*Gegeneinander*] et de communion [*Miteinander*] et c'est elle qui dévoile le mystère de la relation différenciée entre les humains, et en particulier entre l'homme et la femme. Ainsi, l'événement christologique se révèle comme l'accomplissement objectif et définitif de l'*analogia relationis* trinitaire instituée lors de la création.

En appréhendant Dieu trinitaire comme un événement relationnel révélé en Jésus-Christ, la théologie barthienne met l'accent sur l'histoire de la créature humaine en lien avec l'histoire divine. C'est dans ce devenir historique que se manifeste pour l'Homme, l'enjeu d'une articulation éthique entre création et alliance, et entre liberté et relation. En définissant l'éthique comme une réponse humaine à l'analogie trinitaire ainsi révélée, Barth refuse de se référer à une loi rigide, définitivement fixée par avance et qui s'imposerait à l'Homme. L'éthique se conçoit uniquement à partir d'un Dieu vivant qui, en Jésus-Christ et dans l'Esprit, vient à la rencontre de tout être humain quel qu'il soit et quelle que soit sa situation, et c'est cette rencontre qui suscite le questionnement éthique. Au lieu de dénoncer les aspirations humaines d'autonomie et de liberté au nom d'une loi divine déterminée selon une nature abstraite et préexistante, cette éthique propose d'inscrire la nature dans une histoire humaine de liberté et de responsabilité en se référant à la relation dynamique entre un Dieu vivant et un Homme vivant. L'éthique de la *Dogmatique* se définit ainsi comme l'événement d'une rencontre sanctifiante entre un Dieu qui se révèle en Jésus-Christ et une personne humaine incarnée dans un espace et un temps donnés, et c'est à partir de là qu'elle se déploie aussi dans l'événement d'une rencontre entre homme et femme. En reconnaissant, à la lumière de l'événement christologique, que le Dieu de l'Écriture parle aux Hommes en agissant pour eux, l'éthique théologique vient préciser comment hommes et femmes peuvent s'inscrire eux aussi librement dans cette histoire d'alliance qui se poursuit pour chacun d'eux mais aussi et surtout avec eux.

Au fil de cette recherche, cette éthique de la relation entre homme et femme s'est ainsi dévoilée selon une herméneutique trinitaire qui invite à distinguer les œuvres du Père créateur, du Fils réconciliateur et de l'Esprit rédempteur sans pour autant les séparer. En se révélant comme une *analogia relationis* à travers ces trois œuvres, à la fois unes et distinctes, cet agir divin concernant l'humanité, comme homme et femme en vis-à-vis, met en évidence un cheminement éthique qui se déploie autour de trois étapes étroitement liées. La première conduit à appréhender le vis-à-vis entre homme et femme comme une œuvre du Père créateur qui selon les deux récits de création se révèle comme un fait mais aussi comme une histoire où la parole et l'agir humains se présentent comme une réponse à la parole et à l'agir divins. La seconde étape encourage alors, à la lumière de

la nouvelle alliance en Jésus-Christ, à reconnaître la situation paradoxale dans laquelle se trouve la relation entre homme et femme dans l'histoire. Dans le prolongement du troisième chapitre de la Genèse, la tradition vétéro-testamentaire ne cesse en effet de dénoncer la rupture d'alliance entre l'Homme et Dieu en l'associant à la relation corrompue entre homme et femme. Pourtant, en mettant en valeur la rencontre entre une femme et un homme, en elle-même et pour elle-même, le Cantique des Cantiques révèle que cette relation entre les sexes demeure un don et une promesse de Dieu pour l'humanité ; ce chant d'amour préfigure ainsi l'accomplissement ultime de cette relation différenciée dans la relation entre le Christ et sa communauté. C'est dans le prolongement de cette œuvre de réconciliation qui restaure la relation entre l'Homme et Dieu, mais aussi la relation des humains entre eux, que se déploie la troisième étape du cheminement éthique. L'Esprit saint atteste en effet la force de la résurrection et son œuvre offre la possibilité de dépasser cette situation paradoxale en restaurant une relation ajustée entre les Hommes, et entre l'homme et la femme. C'est ainsi, à travers ces trois œuvres que Dieu se révèle dans l'histoire de l'humanité comme un « être qui aime dans la liberté » en étant libre d'être et d'exister, dans l'unité du Père et du Fils dans l'Esprit et dans une relation d'alliance éternelle avec chaque être humain. La liberté humaine se définit dès lors, elle aussi, comme une liberté relationnelle et le cheminement éthique aspire à accompagner cette liberté en invitant chacun à répondre et à correspondre à cette œuvre de Dieu trinitaire. Cette articulation barthienne entre Trinité et éthique, révélée à travers une *analogia relationis*, ne vient pas nier ou dénigrer la liberté et l'autonomie de l'homme et de la femme, devant Dieu et entre eux ; mais elle cherche à montrer que l'humain véritablement libre est celui qui, dans son histoire personnelle, prend en compte la bonté de l'œuvre de son Créateur, la victoire du Réconciliateur sur son péché et la filiation restaurée par l'œuvre du libérateur. C'est alors en tant que créature et en tant que pécheur pardonné que chacune est appelé à se reconnaître fils ou fille de Dieu, libres dans la communauté, en cherchant par grâce comment correspondre à cette œuvre du Dieu de l'alliance qui le précède.

Ce cheminement éthique dévoilé par l'auteur de la *Dogmatique* comme une *analogia relationis* trinitaire, rejoint, à nos yeux, l'idée de « pédagogie divine » mise en valeur par *Amoris Laetitia*². Comme le souligne Catherine Fino, cette pédagogie de Dieu pour l'homme et la femme peut en effet être décrite à partir de la Trinité comme la pédagogie du Père et du Fils en renvoyant à « l'action de l'Esprit saint en chaque chrétien » ; c'est à partir de là que l'Église est invitée « à assumer les postures du Père et du Fils et à reconnaître l'action de l'Esprit saint qui la précède dans

² Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, § 78.

les personnes »³. Dans le prolongement de notre recherche, il serait enrichissant de relire *Amoris Laetitia* selon cette herméneutique trinitaire et d'approfondir la question, si décisive, du discernement moral en lien avec ce cheminement proposé à partir des œuvres toujours actuelles de création, de réconciliation et de libération. De plus, en écho au caractère inachevé de la *Dogmatique* et à l'absence du cinquième volume consacré à la doctrine de la rédemption, il serait prometteur d'approfondir, comme le propose Eugene Rogers, la question de l'œuvre singulière de l'Esprit saint dans cette perspective d'une éthique pour l'homme et la femme qui encourage le discernement personnel⁴. En regard de l'œuvre du Père créateur et du Fils réconciliateur, l'Esprit saint invite en effet à prendre davantage en compte la complexité des situations humaines et à mettre en valeur l'œuvre de libération de l'Esprit saint au sein même de cette complexité. De plus, comme le rappelle Catherine Fino, l'Esprit saint précède, en toute femme et en tout homme, la parole de l'Église, et c'est cette troisième manière d'être de Dieu qui, selon Barth, accomplit subjectivement la révélation en offrant à l'Homme la possibilité de répondre aujourd'hui à l'œuvre du Père et du Fils. Cette prise en compte de l'œuvre de l'Esprit saint conduirait à relier davantage l'éthique à la question eschatologique de la liberté définitive promise dans le Royaume. Elle permettrait aussi de poursuivre notre réflexion autour de la question de l'ordre des trois étapes du cheminement éthique en lien avec la révélation trinitaire. Par son « christocentrisme », l'approche barthienne a déjà, au début du XX^e siècle, « bouleversé » cet ordre en rappelant la place décisive de l'événement christologique dans l'histoire du salut inaugurée par la création, et donc dans l'anthropologie et l'éthique qui lui correspondent. Mais dans le contexte actuel où la reconnaissance de la bonté de l'œuvre du Créateur ne va plus de soi et où la promesse de salut en Jésus-Christ semble avoir perdu sa signification existentielle, l'éthique ne devrait-elle pas annoncer et accompagner plus précisément cette œuvre de l'Esprit qui réunit les œuvres du Père créateur et du Fils réconciliateur⁵ ? N'est-ce pas en effet l'Esprit saint qui révèle, ultimement, l'*analogia relationis* comme une œuvre de Dieu trinitaire toujours actuelle et qui, à partir de là, suscite le cheminement éthique en permettant à chaque être humain de s'inscrire, lui aussi, ici et maintenant, dans l'histoire d'alliance révélée par l'Écriture ?

³ Catherine FINO, « La "pédagogie divine" selon Henri Bissonnier. Des clés pédagogiques et théologiques au profit de l'évangélisation de toutes les familles », dans *Lumen vitae*, 2015/2 Volume LXX, p. 157-158.

⁴ Eugene ROGERS, *Sexuality*, p. 165.

⁵ L'article de Robert Jenson permet de préciser cet enjeu d'un déploiement pneumatologique de la théologie trinitaire de la *Dogmatique*. « *It is of course a generally unsolved problem, felt from the earliest days of Christian theology: How is the Spirit at once his own person and what "all three" hypostases actively are together? How is the Spirit at once one who has power and that power itself? It is no general refutation of Barth, that he too has left a few problems unsolved* ». Robert W. JENSON, « You Wonder Where the Spirit Went », *Pro Ecclesia* 2, (1993), p. 304.

Une rencontre stimulante avec la théologie féministe.

Ainsi se déploie l'éthique barthienne de l'homme et de la femme selon une *analogia relationis* trinitaire révélée au fil des Écritures. Cette éthique résolument théologique offre ainsi une sorte de « colonne vertébrale » théologique qui, loin d'impliquer un repli sur soi ou un communautarisme, doit au contraire permettre une rencontre avec les autres approches de l'être humain et de ses actions. Suscité par le mouvement inconditionnel de Dieu vers l'Homme, cette rencontre se déploie en particulier avec les diverses sciences contemporaines ; mais, dans le cadre de cette recherche, c'est d'abord avec la théologie féministe qu'il nous a fallu dialoguer. Dès le début de notre travail, nous avons en effet été confrontés aux critiques, souvent virulentes et sans appel, de théologiennes féministes sur l'approche barthienne de l'homme et de la femme. Devant leur profusion et leur diversité, nous avons dû nous limiter à certaines en nous appuyant sur deux critères principaux. Le premier nous a conduits à choisir des contributions exégétiques féministes permettant d'interroger la lecture barthienne des récits de création de l'homme et de la femme et de certains passages décisifs des épîtres pauliniennes. Le second critère fut naturellement la question de l'*analogia relationis* trinitaire tout spécialement dénoncée par les théologiennes féministes comme venant légitimer théologiquement une hiérarchie rigide et définitive entre homme et femme. Ce sont ces deux critères qui nous ont permis, dans le dernier chapitre de cette recherche de confronter l'éthique barthienne de l'homme et de la femme aux travaux de théologiennes comme Phyllis Bird, Phyllis Trible, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether.

Une première étape de cette rencontre fut de prendre acte de la différence d'herméneutique et de mettre en valeur ces deux approches distinctes. L'intérêt de l'herméneutique féministe est en effet de proposer une lecture nouvelle et stimulante des textes bibliques en s'appuyant sur l'expérience des femmes et en mettant en œuvre une herméneutique du « soupçon androcentrique et patriarcal ». En regard de cette lecture fondée sur l'expérience, l'herméneutique de la *Dogmatique* propose de fait une approche très différente, en partant de la réalité de Dieu trinitaire et de son œuvre dans l'histoire du salut ; mais en même temps, elle nous a offert de précieux outils pour accueillir cette lecture renouvelée de l'Écriture. Après avoir précisé l'articulation, proposée par le théologien de Bâle entre exégèse et dogmatique, nous avons ainsi pu éclairer, prolonger, et dépasser la lecture barthienne. Selon l'herméneutique de la *Dogmatique*, l'exégèse féministe, et surtout l'exégèse historico-critique, ne peut en effet avoir ni le premier ni le dernier mot dans la recherche du sens théologique de l'Écriture, en revanche, elle demeure tout spécialement pertinente

par sa prise en compte de l'humanité des rédacteurs. Pour les féministes, comme pour Barth, la lecture des récits de création, des épîtres pauliniennes, comme de toute l'Écriture, se doit de prendre en compte la tension liée au fait que le texte biblique se donne comme une Parole de Dieu adressée à tout Homme alors qu'il a été rédigé et transmis par des humains inscrits dans une histoire et une culture précises. Reconnaître cette tension implique un travail de discernement afin de chercher à distinguer dans le texte lui-même ce qui semble lié à la situation historique contingente des rédacteurs et ce qui peut être reconnu comme Parole de Dieu pour tous au sein même de cet enracinement humain. En prolongeant la lecture de certains textes bibliques par une lecture féministe, nous avons pu mettre concrètement en œuvre ce discernement. Stimulante, cette approche conjointe de l'Écriture a ouvert de belles perspectives et elle nous encourage à poursuivre cette lecture « à deux voix » d'autres textes bibliques à la recherche de la Parole de Dieu pour les hommes et les femmes qui nous entourent⁶.

L'éclairage de la lecture barthienne des premiers chapitres de la Genèse par celle de Phyllis Bird et de Phyllis Trible, a été tout particulièrement précieux. Selon l'auteur de la *Dogmatique*, ces récits qui inaugurent toute l'Écriture révèlent en effet que la création de l'homme et de la femme est une œuvre de Dieu confiée à l'humanité. Cette liberté et cette responsabilité se manifestent dès le deuxième chapitre de la Genèse par le fait que Dieu amène la femme à l'Homme [*Mensch*] qui en cela devient homme [*Mann*]. Dès l'origine, le récit montre ainsi que l'humanité est invitée par Dieu à interpréter la différence entre les sexes et c'est au service de cette interprétation humaine que Barth déploie l'idée d'une *analogia relationis* entre la réalité de Dieu trinitaire et la réalité de l'humanité ainsi créée. Mais, avec Barth, nous avons aussi souligné d'emblée les conséquences historiques du péché sur cette interprétation humaine de la différence entre homme et femme. Inaugurée par le récit de la chute, l'histoire vétérotestamentaire révèle la situation paradoxale de la relation différenciée entre homme et femme, qui apparaît désormais comme corrompue par le péché. Or, pour les exégètes féministes, prendre en compte l'humanité des rédacteurs, et en particulier leur masculinité, implique de reconnaître que cette interprétation erronée de la

⁶ La publication récente d'*Une Bible. Des hommes. Regards croisés sur le masculin dans la Bible* en est une très belle illustration. Après l'intérêt suscité par *Une bible des femmes* publié en 2018, cet ouvrage explore « la diversité des masculinités dans la Bible, débordant les stéréotypes du genre masculin » en présentant des lectures bibliques réalisées par des « tandems mixtes et œcuméniques ». « Ces dialogues lèvent le voile sur la fragilité des douze apôtres pourtant modèles de l'Église chrétienne, sur l'apôtre Paul mère des croyants, sur Job père, mari et croyant idéal dévasté, sur Samson perdu par sa virilité, sur David plus hésitant que royal, sur bien des paternités délicates, des maris chargés non de dominer mais d'aimer, des dirigeants dont la moralité ne suffit pas... » ; ils montrent que « la masculinité fut et demeure une quête délicate, et qu'elle ne peut être un bastion à défendre ». Élisabeth PARMENTIER, Denis FRICKER (dir.), *Une Bible. Des hommes. Regards croisés sur le masculin dans la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2021, quatrième de couverture.

différence entre les sexes se manifeste non seulement dans la lecture traditionnelle de ces récits e création mais aussi en amont dans leur rédaction même.

C'est à partir de ce constat que nous avons choisi, à la suite de Phyllis Tribble, de mettre davantage en valeur l'ambivalence du terme *hā-'ādām* dans ces récits. Cette ambiguïté du texte lui-même, souvent négligée par les lectures traditionnelles, permet en effet de parler de l'unité de l'humanité dans le vis-à-vis homme-femme comme d'une énigme qui, comme celle concernant la Trinité du Dieu unique, se voile et se dévoile dans une histoire. Les critiques féministes, en écho aux études de genre, invitent à reconnaître que l'interprétation de cette énigme est, de fait, historiquement marquée par le péché, et en particulier par le péché de l'homme. Mais, la lecture barthienne des récits de la première alliance montre que c'est justement à travers cette relation corrompue entre homme et femme créés en vis-à-vis que se révèle l'attente d'une nouvelle alliance en Jésus-Christ. En affirmant qu'en lui, il n'y plus ni homme ni femme, le passage de l'épître aux Galates, souvent mis en avant par les théologiennes féministes, témoigne de cette alliance nouvelle en la présentant comme une nouvelle création. Comme le montre Élisabeth Schüssler Fiorenza, dans la communauté chrétienne, hommes et femmes restent en effet différents par le sexe mais ils apparaissent surtout comme des disciples égaux à la suite du Christ ; ils demeurent de fait sexué, ils ne sont plus déterminés par des interprétations rigides et des rôles fixés d'avance en fonction de leur sexe. Dans la communauté réunie en Jésus-Christ, homme et femme apparaissent ainsi libérés et libres d'inventer leur propre manière de vivre ensemble. .

Selon l'auteur de la *Dogmatique*, c'est en vue de cette liberté des enfants de Dieu que l'Écriture révèle une *analogia relationis* entre la Trinité et l'humanité homme-femme. Elle se déploie comme une pédagogie de Dieu trinitaire qui invite à interpréter la différence entre homme et femme à partir de la Trinité, non pas en légitimant une relation hiérarchique selon laquelle l'homme serait définitivement du côté de Dieu et la femme serait de fait du côté des créatures, comme le suggère Rosemary Radford Ruether, mais en appréhendant la ressemblance et la dissemblance des relations différenciées qui sont en jeu. C'est à partir de la réalité de Dieu un et trine qui se voile et se dévoile dans l'histoire du salut jusque dans l'événement christologique que Barth propose une définition relationnelle de l'humanité. C'est l'Homme comme co-humain [*Mitmensch*] qui se manifeste dès la création de l'humain en vis-à-vis et se révèle en Jésus-Christ et c'est cette co-humanité [*Mitmenschlichkeit*] qui doit désormais s'accomplir, par grâce, dans les relations différenciées entre l'Homme et son semblable, en particulier de l'autre sexe. C'est dans ce sens que la relation différenciée entre homme et femme, dans le mariage mais aussi dans toutes

les situations où ils coexistent, se présente, selon Barth, comme première et exemplaire pour toutes les autres relations humaines.

Une telle anthropologie, fondée sur une relation qui honore la différence, se distingue de l'approche philosophique et théologique traditionnelle qui considère l'humain isolément et tend de ce fait à définir l'humanité à partir de l'homme, en pensant la femme comme « le deuxième sexe ». Mais elle va aussi à l'encontre de la vision unitaire contemporaine qui met en valeur une humanité androgyne englobant, à elle seule, la réalité de l'homme et de la femme. L'éthique qui se déploie à partir de cette anthropologie relationnelle propose ainsi une voie distincte aussi bien de l'éthique traditionnelle que de l'éthique individualiste contemporaine. D'un côté, elle refuse l'idée d'une complémentarité obligatoire entre homme et femme qui semble imposer à chaque sexe le devoir de répondre aux manques et aux besoins de l'autre sexe, dans une sorte de fusion idéale ; elle dénonce ainsi le risque de projection du désir humain, en particulier du désir de l'homme, sur le sens de la différence entre les sexes et sur le but de leur relation au sein de la communauté humaine. Mais de l'autre côté, cette « option préférentielle pour la relation entre homme et femme » se positionne aussi clairement contre l'individualisme contemporain qui, en valorisant soit une humanité neutre soit une humanité androgyne tend à imposer que chacun existe seul sans dépendre de la relation avec l'autre. À la suite de Barth, l'enjeu de l'anthropologie et de l'éthique de la relation homme-femme mis en évidence par cette recherche est de tenir ensemble le respect de l'autonomie et de la liberté personnelle, de la femme comme de l'homme, sans renier pour autant l'être et l'existence relationnelle de chaque être humain. Comme le souligne Luce Irigaray, c'est en effet la relation « je-tu » qui fonde le nous de toute communauté humaine.

Dans cette perspective relationnelle et communautaire, il nous semblerait précieux de prolonger cette réflexion en relisant l'histoire de l'humanité, souvent qualifiée de patriarcale dans son ensemble, à travers le prisme de l'héritage paradoxal révélé par l'Écriture en particulier vétérotestamentaire. Au lieu de dénoncer en bloc le patriarcat comme dangereux pour les femmes, ne serait-il pas aujourd'hui plus constructif de relire l'histoire de la relation entre homme et femme qui nous précède, en cherchant à distinguer dans cette histoire relationnelle ce qui relève de la bonté du Créateur de ce qui de fait apparaît comme corrompu par le péché ? Cette relecture, à la lumière de l'analogie trinitaire, ne permettrait-elle pas d'inventer, en particulier dans l'Église, une manière nouvelle d'exercer l'autorité entre homme et femme, au service du bien de l'ensemble de la communauté chrétienne ? L'exemple barthien des deux cercles relationnels pourrait être un point de départ pour une telle relecture historique dans la perspective éthique contemporaine. Il permettrait de dénoncer le cercle vicieux d'un patriarcat malsain entre un « homme tyrannique » et

une « femme soumise » et il permettrait aussi de reconnaître les risques d'un cercle, vicieux lui aussi, entre un « homme faible » et une « femme rebelle ». La reconnaissance de ces deux types de relations désordonnées entre homme et femme devrait alors permettre de mettre en valeur et de préciser les conditions d'un cercle vertueux, que Barth définit par la relation entre un « homme fort » et une « femme majeure ». Une telle relecture du patriarcat ouvrirait aussi la possibilité de poursuivre la réflexion théologique autour de la doctrine trinitaire suscitée par la théologie féministe, afin de revisiter la paternité singulière et unique de Dieu, et par analogie la paternité humaine, pour qu'elles ne se conçoivent pas au détriment de la femme et de sa fécondité aussi bien physique que sociale et spirituelle.

L'enjeu d'une identité sexuée en devenir dans l'événement d'une rencontre.

Au-delà des questions spécifiquement liées à la tradition chrétienne et à la vie ecclésiale catholique, cette rencontre avec la théologie féministe nous a aussi ouvert à une prise en compte plus vaste des questions portées par nos contemporains, en particulier en lien avec l'homosexualité et la lutte contre les stéréotypes de genre. Sans revenir sur l'ensemble de notre réflexion, il s'agit de remarquer que l'approche barthienne nous a offert la possibilité de demeurer dans une fidélité avec la théologie traditionnelle tout en prenant le risque d'une certaine créativité anthropologique et éthique. Si, dans ce travail, la révélation, telle qu'elle se donne dans l'Écriture, reste la seule preuve de la réalité de l'humanité comme homme et femme en vis-à-vis, l'articulation barthienne entre création et alliance nous a permis de présenter cette vérité révélée en utilisant la précieuse distinction entre sexe et genre. Mais cette relecture de l'Écriture dans le contexte actuel est aussi venue confirmer la nécessité, dans le cadre d'une anthropologie et d'une éthique théologiques, de ne pas ériger le concept de genre, issus des sciences humaines, en dogme au détriment du sexe. Jésus se révèle comme le seul humain véritable, en étant un homme [*Mann*] de sexe masculin et un « Homme pour l'Homme [*Der Mensch für den Menschen*] » et c'est à partir de son être et de son existence d'humain sexué que se manifeste la juste articulation entre sexe et genre ; A la suite de Barth, il s'agit de reconnaître que l'identité de tout être humain est et doit être appréhendée à partir de celle de Jésus comme une réalité sexuée de fait, qui se déploie dans le devenir genré d'une histoire de relations.

Notre parcours à la lumière de l'analogie trinitaire révélée dans l'histoire de l'alliance permet ainsi de mettre en valeur la relation entre homme et femme mais aussi de l'articuler avec la question du sexe et du genre. Ces deux réalités, naturelle et historique, biologique et sociale apparaissent distinctement dans le premier et le second récit mais elles se présentent aussi ensemble

par la continuité du corpus biblique et c'est donc sur cette articulation que se fonde l'identité humaine de l'homme et de la femme selon l'Écriture ; la révélation souligne ainsi qu'elles doivent être reconnues comme telle en s'articulant dans une histoire personnelle et relationnelle. C'est dans ce devenir historique que l'énigme de la différence entre homme et femme est appelée à se dévoiler. Barth propose ainsi une voie différente de l'analyse traditionnelle de la nature humaine et de la loi naturelle qu'elle implique et cette approche se fonde sur le fait que, selon la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ, « l'Homme agissant » apparaît davantage dans « l'exposé d'une histoire », que dans la définition d'une essence humaine. L'auteur de la *Dogmatique* offre ainsi une approche anthropologique et éthique plus dynamique, à l'image de sa théologie centrée sur la rencontre entre un Dieu vivant et un Homme vivant. Tout en étant bien loin de la lutte actuelle contre les stéréotypes de genre, il est étonnamment pertinent en mettant en garde contre les risques d'une détermination trop précise des différences entre homme et femme à partir d'un donné naturel, et en mettant en avant cette énigme de l'humanité à la fois une et duelle qui se dévoile dans l'événement d'une rencontre singulière. L'enjeu, pour lui, est de se limiter, à partir de l'histoire biblique de l'alliance, à une définition qui pose l'un et l'autre sexe en vis-à-vis et qui, à partir de là, présente l'identité de l'homme et de la femme comme une identité en devenir. C'est dans une histoire relationnelle entre un « je » et un « tu » qui se font face qu'homme et femme sont invités à reconnaître ce qui leur est commun et ce qui les distingue et à exister en conséquence. Cette approche doit permettre de respecter la singularité et la liberté de l'un et de l'autre sans les enfermer dans une définition a priori. L'humain se révèle ainsi en vis-à-vis et son humanité est invitée à s'achever dans une histoire de relations avec Dieu, avec l'humain de l'autre sexe mais aussi, à partir de là, avec les autres Hommes.

C'est dans le cadre de cette histoire relationnelle qu'est apparu l'enjeu, au sein de nos sociétés occidentales contemporaines comme au sein de l'Église du Christ, d'une éthique de l'amitié entre tout homme et toute femme quels qu'ils soient et quelles que soient leur orientation sexuelle. Une primauté et une exemplarité de cette amitié au sens large et en amont des questions liées à la sexualité, devrait, à nos yeux, être un des axes de la mise en œuvre concrète de la dernière encyclique *Fratelli Tutti* qui résume si bien l'espérance « de fraternité et d'amitié sociale » du pape François⁷. Dans cette perspective, notre réflexion sur la différence entre amour et amitié, inaugurée succinctement à l'écoute de la Parole de Dieu, devrait être approfondie et précisée à l'aide des travaux scientifiques contemporains en particulier en lien avec la question de l'homosexualité. De

⁷ Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, p. 7-8.

plus si dans le cadre de cette recherche, nous avons choisi de mettre l'accent sur l'identité sexuée et sur les relations amicales entre homme et femme en se distinguant de l'idée actuelle d'une « identité » hétéro ou homosexuelle, il serait nécessaire de poursuivre en précisant, en particulier grâce aux avancées des sciences humaines, comment l'identité sexuée s'articule avec la sexualité, au sens d'attraction et d'actes sexuels. En dialogue avec le monde contemporain, et en particulier avec les jeunes générations, l'éthique théologique se doit d'aborder plus précisément la question de la place des gestes corporels et surtout du rapport sexuel dans les relations humaines. Dans le prolongement des repères éthiques évoqués dans cette recherche, ce questionnement devrait, entre autres, donner la possibilité de penser le lien entre sexe et sexualité, et tenter de mettre des mots sur la signification de la sexualité pour l'homme et pour la femme, au-delà des schémas véhiculés par la culture contemporaine⁸.

C'est alors dans le prolongement de cette éthique de l'amitié qui doit concerner tout être humain sans exception, que le mariage se présente comme un lieu ultime et privilégié de cette rencontre entre homme et femme en impliquant un engagement spatial et temporel de tout leur être et de toute leur existence. Qu'il soit civil au sein d'une communauté humaine donnée, ou sacramentel au sein de l'Église catholique, le mariage se définit théologiquement comme l'union responsable, totale, permanente et exclusive d'un homme et d'une femme. En regard du célibat, choisi ou non, et de l'éthique de l'amitié entre homme et femme dont il est le témoin, l'élection humaine exclusive entre les époux se présente, selon l'*analogia relationis* trinitaire, comme une attestation historique de l'élection éternelle et indissoluble de Dieu pour tout être humain quel qu'il soit. C'est dans cette perspective que le mariage apparaît comme une vocation, c'est-à-dire comme une réponse humaine possible à l'énigme de l'unité de l'humanité dans sa dualité. Cependant, si pour l'Église catholique il est un sacrement, ce n'est pas pour bénir cette œuvre humaine, mais pour attester qu'il est appelé à correspondre, même imparfaitement, par grâce, à l'œuvre de Dieu trinitaire pour le monde révélée par l'*analogia relationis*. C'est uniquement dans ce mouvement qui vient de Dieu et qui va vers Dieu, que s'articule l'exclusivité de la relation différenciée entre époux et épouse et l'inclusivité de la relation différenciée entre tout homme et toute femme au sein de la société comme dans l'Église.

⁸ L'article de Paul Ricoeur s'est révélé précieux dans ce sens et son approche mériterait d'être prolongé par d'autres travaux philosophiques, en particulier phénoménologiques, plus récents. Ceux de Jean-Philippe Pierron nous semblent particulièrement prometteurs dans ce sens. Voir par exemple Jean-Philippe PIERRON, « Éthique et sexualité : herméneutique de l'être sexué et de ses imaginaires », dans *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 139, n°1, 2007, p. 49-64.

L'analogia relationis trinitaire, une pédagogie divine pour aujourd'hui.

Après avoir évoqué quelques perspectives ouvertes par cette recherche, il est intéressant de conclure en revenant sur le cheminement éthique proposé aujourd'hui à tout être humain comme une pédagogie divine à partir de l'*analogia relationis* révélée. Loin de poser un point final à cette recherche, il s'agit plutôt de rappeler les trois repères que nous envisageons pour accompagner le processus de discernement moral concernant homme et femme à partir de l'analogie trinitaire révélée par l'Écriture. Ces repères éthiques aspirent à accompagner chaque être humain en l'invitant, quelle que soit sa situation, à répondre devant Dieu et devant les Hommes à la question de son identité sexuée et de la relation qu'elle implique. Le premier repère consiste donc à reconnaître comme une œuvre de Dieu son identité d'homme ou de femme au sein de laquelle s'articulent sexe et genre. Ce repère éthique se dévoile surtout à la lumière des deux premiers chapitres de la Genèse et du Cantique des Cantiques en invitant à reconnaître la naissance de l'être humain, mâle ou femelle et son devenir, garçon ou fille puis homme ou femme, comme un don et une promesse du Créateur. La première tâche éthique consiste dès lors à accueillir avec gratitude le fait que la créature humaine est sexuée mais qu'elle est aussi genrée puisqu'elle reçoit son humanité singulière de Dieu à travers un homme et une femme donnés qui l'inscrive aussi d'emblée dans l'histoire d'une communauté humaine composée d'hommes et de femmes. La Parole de Dieu, comprise comme son commandement, invite ainsi chaque être humain quel qu'il soit, à accueillir son être corporel sexué et l'interprétation genrée de ce sexe par la société qui l'entoure, comme un don et une promesse divine transmise, indépendamment de sa volonté, par l'humanité qui le précède. Mais cette gratitude, l'invite aussi à poursuivre lui-même cette œuvre du Créateur en existant librement en tant qu'homme ou en tant que femme et en achevant son humanité par la rencontre avec l'autre, en particulier de l'autre sexe. C'est ainsi que l'Écriture présente l'énigme de l'humanité comme une œuvre de Dieu trinitaire en vue de l'alliance avec lui. À partir de là se déploie dès lors le second repère éthique qui invite chacun à être et à exister, comme homme et femme, par une relation ajustée avec l'autre sexe dans toutes les situations où ils coexistent. Pourtant, l'histoire biblique révèle aussi que, dès l'origine, l'interprétation de cette humanité énigmatique est corrompue par le péché et qu'elle implique alors une relation désordonnée entre homme et femme. Alors que, par volonté du Créateur, la différence entre ces deux êtres humains en vis-à-vis était ordonnée à la relation, elle se présente trop souvent comme un obstacle à l'unité entre les Hommes. Le second repère du cheminement éthique implique donc aussi, et en particulier dans le contexte actuel, une reconnaissance du péché et de ses conséquences sur l'interprétation de

la différence entre les sexes et sur la relation entre homme et femme. Comme le révèle le récit johannique de la femme adultère, chaque être humain est invité à reconnaître la nécessité d'être sauvé dans ce domaine précis du sexe et de la sexualité. En décrivant l'attitude et la relation de Jésus avec les femmes, et avec les autres hommes qui l'entourent et en présentant la mort du Christ comme le moment ultime où il est l'Homme pour l'Homme, les récits évangéliques et les épîtres pauliniennes révèlent que c'est, en lui et par lui, que se dévoile le mystère de la relation différenciée entre les humains, et en particulier entre homme et femme. Le troisième repère se fonde sur cette humanité renouvelée par la mort et la résurrection du Christ et il se déploie dans la liberté offerte par l'Esprit saint. En accueillant ainsi par grâce, le fait d'être fille ou fils du Père tout en étant ensemble à la suite du Christ au sein de la communauté ecclésiale, homme et femme sont invités à attester la primauté de Dieu jusque dans ce domaine intime de leur identité sexuée et de leur sexualité. C'est ainsi que se présente le cheminement éthique en vue d'une réponse personnelle à l'*analogia relationis* trinitaire révélée par la Parole de Dieu. L'enjeu d'un tel discernement consiste à ce que, dans l'événement d'une rencontre sanctifiante avec Dieu en Jésus-Christ, chaque être humain puisse se demander, au sein même de la situation dans laquelle il se trouve, comment attester de la primauté et de l'exemplarité de la relation différenciée entre homme et femme en regard mais aussi pour toutes les autres relations différenciées qui jalonnent l'histoire de l'humanité et sa propre histoire.

Bibliographie

Corpus principal : Œuvres de Karl Barth.

La Dogmatique ecclésiale.

BARTH Karl, *Die Kirchliche Dogmatik I/1, Die Lehre vom Wort Gottes*, § 8-12, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1951, p. 311-514 ; trad. Fernand Ryser, *Dogmatique I/1***, *La doctrine de la Parole de Dieu*, Chapitre II : La révélation de Dieu, 1^{ère} section : le Dieu Trinitaire, § 8-12, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 1-178.

- *Die Kirchliche Dogmatik III/1, Die Lehre von der Schöpfung*, § 41, *Schöpfung und Bund*, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1945, p. 197-258 et p. 329-377 ; trad. Fernand Ryser, *Dogmatique III/1, La doctrine de la création*, § 41 *Création et Alliance*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 188-227 et 309-356.
- *Die Kirchliche Dogmatik III/2, Die Lehre von der Schöpfung*, § 45, *Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen*, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1948, p. 344-391 ; trad. Fernand Ryser, *Dogmatique III/2**, *La doctrine de la création*, § 45 *L'homme destiné à être l'allié de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 308-350.
- *Die Kirchliche Dogmatik III/4, Die Lehre von der Schöpfung*, § 54, *Freiheit in der Gemeinschaft*, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1951, p. 127-269 ; trad. Fernand Ryser, *Dogmatique III/4**, *La doctrine de la création*, § 54, *La liberté dans la communauté*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 119-248.
- *Dogmatique. Index général et textes choisis*, Genève, Labor et Fides, 1980.

Autres œuvres.

BARTH Karl, « Die Neue Welt in der Bibel (1917) », in *Das Wort Gottes und die Theologie*, Munich, 1924 ; trad. Pierre Maury et Alexandre Lavanchy, « Le nouveau monde de la Bible » dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Les Bergers et les mages, (1933¹) 1966, p. 23-42.

- « Der Christ in der Gesellschaft (1919) », in Anfänge der dialektischen Theologie, Jürgen MOLTMANN (éd.), t. I, Munich, Chr. Kaiser, 1962, p. 3-37; trad. Pierre Maury et Alexandre Lavanchy, « Le chrétien dans la société » dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Les Bergers et les mages, (1933¹) 1966, p. 47-90.
- *Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922*, Gesamtausgabe, II, Akademische Werke, Tübingen, Theologischer Verlag, 2010 ; trad. Pierre Jundt, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- « Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie », in *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*, p. 144-175 ; trad. Pierre Maury et Alexandre Lavanchy, « La Parole de Dieu, tâche de la théologie » dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Les Bergers et les mages, (1933¹) 1966, p. 194-221.
- *Ethik I. Vorlesung, Münster, Sommersemester 1928 wiederholt in Bonn Sommersemester 1930*, Zürich, Theologischer Verlag, 1973; trad. Philibert Secretan, Jean-Yves Lacoste et Marie Béatrice Mesnet, *Éthique I : cours donnés à Münster au semestre d'été 1928 répétés à Bonn durant le semestre d'été 1930*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

- *Ethik II. Vorlesung, Münster, Wintersemester 1928/1929 wiederholt in Bonn Wintersemester, Zürich, Theologischer Verlag, 1978 ; trad. Pierre Rusch, Éthique II: cours donnés à Münster au semestre d'hiver 1928-1929 répétés à Bonn durant le semestre d'hiver 1930-1931, Paris, Presses universitaires de France, 1998.*
- *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), Zürich, Theologischer Verlag, 1981 ; trad. Jean Carrère, Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958¹, 1985.*
- *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1935 ; trad. Jean et Pierre Jundt, Credo, Genève, Labor et Fides, 1969.*
- *Dogmatik im Grundriss, Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1947 ; trad. Fernand Ryser et Édouard Mauris, Esquisse d'une dogmatique, Genève, Labor et Fides, 1950¹, 2019.*
- « The new humanism and the humanism of God », *Theology Today*, Vol 8 (Jul 1951), p. 157-166.
- *Die Menschlichkeit Gottes, Vortrag gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, Theologische Studien Heft 48, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1956 ; trad Jacques Senarclens, L'humanité de Dieu, Cahiers du renouveau XIV novembre 1956, Genève, Labor et Fides, (conférence prononcée à l'Assemblée de la société pastorale suisse à Aarau le 25 septembre 1956).*
- et Pierre MAURY, *Nous qui pouvons encore parler (correspondance 1928-1956), Lausanne, L'âge d'homme, 1985.*

Corpus secondaire :

Sur l'œuvre de Barth en général.

- BALTHASAR Hans Urs von, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, (1951¹) 2008.
- BIGGAR Nigel, *The hastening that waits: Karl Barth's Ethics*, Oxford, Clarendon, 1993.
- « Barth's Trinitarian ethic », in John WEBSTER éd, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, UP, 2000, p. 212-227.
- BOUILLARD Henri, *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957.
- *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine, première partie : l'interpellation divine, deuxième partie : la réponse de l'homme*, Paris, Aubier, 1957.
 - « Théologie et philosophie d'après K. Barth et R. Bultmann », dans *Archives de Philosophie*, 20, 1957, p. 163-183.
- 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.
- « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », dans *Revue théologique de Louvain*, 34, 2003, p.281-305.

- « Die Rezeption der Hermeneutik Barths in der katholischen Theologie Frankreichs und Belgiens », in Martin LEINER, Michael TROWITZSCH (hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2008, p. 30-47.
 - « Barth et Tillich, de Job à Kierkegaard » dans Lucie KAENNEL, Bernard REYMOND, *Les peurs, la mort et l'espérance. Autour de Paul Tillich*, LIT Verlag, Berlin, 2009, p. 99-121.
 - « La théologie trinitaire de Karl Barth. Les déplacements du I^{er} au IV^{ème} volume de la Kirchliche Dogmatik » dans Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (Dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2010, p. 61-85.
 - « L'idée de création dans la théologie contemporaine », communication colloque de Namur du 10/03/2011 au 11/03/2011, in Françoise MIES, *Que soit! l'Idée de création comme don à la pensée*, (Donner raison, Théologie, 41), Bruxelles, Éditions Lessius, 2013, p. 133-154.
- BUSCH Eberhard, *Karl Barth: his life from Letters and Autobiographical Texts*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- « Un magnificat perpétuel. Remarques sur la Dogmatique de Karl Barth' », dans *Dogmatique. Index général et textes choisis*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 9-38.
- CLOUGH David, *Ethics in Crisis. Interpreting Barth's Ethics*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- « Eros and Agape in Karl's Barth Church Dogmatics », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 2, Number 2, July 2000, p. 189-203.
- CHALAMET Christophe, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, (Lieux théologiques n°49), Genève, Labor et Fides, 2015.
- « Une nouvelle théologie de la crise », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 276, 2013/HS, p. 121-136.
 - et Marc VIAL (éd.), *Développements récents en théologie trinitaire dans l'aire anglo-saxonne : textes recueillis et traduits*, Zürich-Berlin, LIT, 2014.
 - « La première guerre mondiale et la mise en crise de la théologie protestante germanophone et francophone », dans *Recherches de Science Religieuse*, Tome 105, , 2017/4, p. 557-575.
- DURAND Emmanuel, *La périchorèse des personnes divines immanence mutuelle réciprocity et communion*, (Cogitatio Fidei 243), Paris, Cerf, 2005.
- « "Trinité immanente" et "Trinité économique" selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 90, 2006/3, p. 453-478.
 - *Le Père alpha et Oméga de la vie trinitaire*, (Cogitatio fidei 267), Paris, Cerf, 2008.
 - et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau trinitaire*, (Cogitatio Fidei 266), Paris, Cerf, 2008.
 - et Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*, (Cogitatio Fidei 273), Paris, Cerf, 2010.
- FENEUIL Anthony, « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », dans *Transversalités*, n°149, 2019/2, p. 85-102.
- *Le serpent d'Aaron sur l'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson*, (Être et devenir), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015.
 - et Ghislain WATERLOT, « Le protestantisme libéral: une théologie aux limites », *ThéoRèmes*, [En ligne], 8/2016, mis en ligne le 17 juin 2016, consulté le 03 juin 2019. URL: <http://journals.openedition.org/theoremes/775>.
 - « Schleiermacher pour Barth, un problème éthique », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 69/1, 2013, p. 63-77.

- GISEL Pierre (éd.), *Karl Barth Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987.
 — *La création, Essai sur la liberté et la nécessité l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Lieux théologiques n°2, Genève, Labor et Fides, 1980.
- HOLZER Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, (Cogitatio Fidei 190), 1995.
 — « La théologie comme scientia de singularibus (Karl Barth) : la théologie et sa requête de scientificité », dans Éric GAZIAUX (éd.), *Les enjeux d'une théologie universitaire : conférences du dixième anniversaire de Théodoc (20-21 novembre 2014)*, Louvain-Paris-Bristol, Peeters, 2016, p. 17-37.
 — *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Paris, Cerf, (Philosophie & théologie, 2017).
- HUNSINGER George, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2000.
 — *How to read Karl Barth: The Shape of his Theology*, Oxford, University Press, 1991.
 — « Karl Barth's Christology. Its basic Chalcedonian character », in John WEBSTER (éd.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, UP, 2000, p. 127-142.
 — « Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit », in John WEBSTER (éd.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, UP, 2000, p. 177-194.
- JANSEN Bernard, *L'éthique de Karl Barth dans sa Dogmatique ecclésiastique*, Thèse de Théologie, Paris, ICP, 1953.
- JENSON Robert, « You Wonder Where the Spirit Went », *Pro Ecclesia* 2, 1993, p. 296-304.
- JEANROND Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique*, (Cogitatio fidei 185), Paris, Cerf, 1995.
- JUNG YOUNG Lee, « Karl Barth's use of Analogy in his Church Dogmatics », in *Scottish Journal of Theology*, 22 n°2, June 1969, p. 129-151.
- JÜNGEL Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck, 1966.
 — *Dieu mystère du monde*, (Cogitatio Fidei 116-117), Paris, Cerf, 1983.
 — « " ...Pas de Dieu sans l'homme..." La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme », dans Pierre GISEL (dir.), *Karl Barth Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 15-68.
- KASPER Walter, *Le Dieu des chrétiens*, (Cogitatio Fidei 128), Paris, Cerf, 1985.
- KRAEGE Jean-Denis, *L'Écriture seule. Pour une lecture dogmatique de la Bible: l'exemple de Luther et de Barth*, (Lieux théologiques n°27), Genève, Labor et Fides, 1995.
 — « Rupture et continuité: à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Karl Barth », dans *Études théologiques et religieuses*, 65, Montpellier, 1986, p. 497-521.
- KRÖTKE Wolf, « The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology », in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 159-176.
- KÜNG Hans, *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique [1957]*, trad. H. Rochais, J. Evrard, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- LADARIA Luis, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme, première partie: Théologie trinitaire deuxième partie: anthropologie théologique*, Paris, Parole et Silence, 2011.
- LAFONTAINE René, « Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n°124, 2002, p. 529-548.

- LEUBA Jean-Louis, *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- MAC CORMACK Bruce, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- *Engaging the Doctrine of God Contemporary Protestant perspectives*, MI Grand Rapids, 2008.
 - *Orthodox and Modern Studies of Karl Barth*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.
 - « Grace and being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology », in John WEBSTER (éd.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 92-110.
- MAC INROY Mark, « Karl Barth and personalist philosophy: a critical appropriation », in *Scottish Journal of Theology*, 64 (1), 2011, p. 45-63.
- MAC KENNY Gerald, *The analogy of Grace Karl Barth Moral Theology*, Oxford, University Press, 2010.
- MIGLIORE Daniel L., « Karl Barth: Theologian with a Sense of Humor », in *The Princeton Seminary Bulletin*, vol VII, number 3, 1986, p. 276-279.
- MÜLLER Denis, « Dieu caché, Dieu révélé : un défi pour notre temps », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 64, 1984, p. 345-364.
- *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005.
- NIMMO Paul, *Being in Action. The Theological Shape of Barth's Ethical Vision*, Londres-New-York, T&T Clark, 2007.
- « Exegesis, ontology, and ethics: Karl Barth on the sermon on the mount », in Andrew T LINCOLN and Angus PADDISON (éd.), *Christology and scripture: interdisciplinary perspectives*, Londres, 2007, p. 171-187.
 - « The orders of creation in the theological ethics of Karl Barth », in *Scottish Journal of Theology*, 60 (1), 2007, p. 24-35.
- PARK Jon-Gou, *La Trinité comme herméneutique de la dogmatique chez Karl Barth autour de sa grande œuvre de Dogmatique*, Th. Théologie, Romae Pontificia Universitas Gregoriana Facultas theologiae, 1996.
- PRICE Daniel J, *Karl Barth's Anthropology in light of Modern Thought*, Eerdmans, Grands Rapids, 2002.
- SECRETAN Philibert, *L'analogie*, (Que sais-je ? 216), Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- SIEGWALT Gérard, « Les deux règnes (concernant la relation entre Église et État) », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Vol 70, 1990/2, p. 165-172.
- TORRANCE Alan J, *Persons in communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics*, Edinburg, T&T Clarck, 1996.
- « The Trinity », in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 72-91.
- VETÖ Etienne, *Du Christ à la Trinité, Penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, (Cogitatio Fidei 283), Paris, Cerf, 2012.
- VIAL Marc, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel*, (Études d'histoire et de philosophie religieuses, n°86), Paris, Classiques Garnier, 2016.

- WEBSTER John B, *Barth's Moral Theology Human Action in Barth's Thought*, Edinburg, T&T Clark, 1998.
- (dir.) *Outstanding Christian thinkers: Barth*, London, Continuum International Publishing Group, 2000.
 - (éd.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000.
 - Barth, Londres-New-York, Continuum, 2000.
 - « Response to Caroline J Simon. What Wondrous Love is? » in *The Sake of the World Karl Barth and the Future of Ecclesial Theology*, Hunsinger George (dir.), Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 159-165.
 - « Trinity and Creation », in *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 12/1, Janvier 2010, p. 4-19.
- YAMAMOTO Ken, « Pour dépasser l'opposition entre la théologie "ontologique" et la théologie "relationnelle". Une lecture œcuménique de la doctrine de la justification chez Karl Barth selon un modèle d'analogie », dans *Positions luthériennes* (50/3), 2002, p. 251-270.
- *Trinité et salut. Une nouvelle lecture de K Barth et W Pannenberg*, Zürich Berlin, LIT Verlag Munster, 2009.
 - « Réciprocité et asymétrie : une nouvelle typologie de deux modèles de théologie trinitaire », dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 2010, p. 217-236.
- Sur l'approche barthienne de la relation homme-femme.***
- BALBOA Jaime Ronaldo, « Church dogmatics, Natural Theology, and the Slippery Slope of *Geschlecht* : a constructivist-Gay Liberationist Reading of Barth », in *Journal of the American Academy of Religion*, 66, 1998, p. 771-789.
- BIRD Phyllis A., « "Male and Female He created them" Gen 1:27 in the Context of the Priestly Account of Creation », in *Harvard Theological Review*, 74, 1981, p. 129-160.
- « Translating sexist language as a theological and cultural problem », in *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 42 n°1-2, 1988, p. 89-96.
 - « Bone of my Bone, Flesh of my Flesh », in *Theology Today*, 50(4), 01/1994, p. 521-534.
 - « Authority and context in the interpretation of biblical texts », in *Neotestamentica*, vol 28, n°2, 1994, p. 323-337.
 - « The place of the women in the Israelite cultus », in Paul D. HANSON, Patrick D. MILLER Dean MAC BRIDE, *Ancient Israelite religion: essays in honor of Franck Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 397-419.
 - « Women in the ancient Mediterranean world: ancient Israel », in *Biblical research*, Vol 39, n°39, 1994, p. 31-45.
 - *Reading the Bible as women: perspectives from Africa, Asia and Latin America*, Atlanta, Semeia, 1997.
- CAMPBELL Cynthia, « Imago Dei reconsidered: Male and Female Together », in *Journal for Preachers*, 4/2, 1981, p. 9-14.
- CISLO Mieczyslaw, *La copia humana nel pensiero teologico di Karl Barth. Studio antropologico-teologico sull'uomo, sulla donna e sul matrimonio*, Théologie, Romae Pontificia Universitas Gregoriana Facultas theologiae, 1981.
- DEDDO Gary W., *Karl Barth's Theology of Relations. Trinitarian Christological and Human: towards an Ethic of the Family*, Tomes 1 et 2, New York, Lang, 2015.

- « Resisting Reductionisms. Why we need Theological Anthropology » in *On Being Christian and Human Essays in Celebration of Ray S. Anderson*, Wipf & Stock, 2002, p. 168-193.
- DREYER Yolanda, « Karl Barth's Male-Female Order as asymmetrical theoethics », in *Hervormde Theologiese Studies*, 63/4, Nov 2007, p. 1493-1521.
- « Karl Barth's Male-Female Order. A kingpin of Dogmatic disparity », in *Hervormde Theologiese Studies*, 63/4, Nov 2007, p. 1523-1547.
- FIDDES Paul, « The Status of Woman in the Thought of Karl Barth », in Janet MARTIN SOSKICE (éd.), *After Eve*, Londres, Collins Marshall Pickering, 1990, p. 138-155.
- GREENE-MAC CREIGHT Kathryn, « Gender, Sin and Grace Feminist Theologies Meet Karl Barth's Hamartology », in *Scottish Journal of Theology*, 50, 1997, p. 415-432.
- GREEN Clifford, « Liberation theology? Karl Barth on women and men », in *Union seminary quarterly review*, 29 n°3-4, Spr-Sum 1974, p. 221-231.
- HERZEL Susannah, *Voice for Women. The Women's department of the World Council of Churches*, Genève, World Council of Churches, 1981.
- JEWETT Paul K., *MAN as male and female*, Grand Rapids, MI Eerdmans, 1975.
- JUSTES Emma J., « Theological Reflections on the Role of Women in Church and Society », in *The Journal of pastoral care*, 32/1, 1978, p. 42-54.
- KOEBLER Renate, *In the shadow of Karl Barth Charlotte Von Kirschbaum*, Oregon, Wipf and Stock, (1987¹) 2013. (translated by Keith Crim)
- KRÖTKE Wolf, « The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology », in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 159-176.
- HESS Ruth, « Die "A and B discussion"-und darüber hinaus! Grundlinien genderperspektivierter Barth-Rezeption/en », in Martin LEINER, Michael TROWITZSCH (dir.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 348-366.
- HORST Friedrich (translated by John Bright), « Face to Face, The Biblical Doctrine of the Image of God », in *Interpretation: a Journal of Bible and Theology* (Union Seminary Magazine), Volume 4 issue 3, July 1950, p. 259-270.
- JONES Serene, « This God Which Is Not One. Irigaray and Barth on the Divine », in C.W.M. Kim u.a. (Hg.), *Transfigurations. Theology and French Feminists*, Minneapolis, 1993, p. 109-141.
- KIRSCHBAUM Charlotte, *Die Wirkliche Frau*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1949; Trad. Fernand Ryser, *Découverte de la femme*, Genève, Labor et Fides, 1951.
- MAC DONALD Nathan, « The Imago Dei: Reading Genesis 1:26-28 and Old Testament Scholarship with Karl Barth », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 10 Number 3, July 2008, p. 303-327.
- MAC KELWAY Alexander Jeffery, « Perichoretic Possibilities in Barth's Doctrine of Male and Female », in *Princeton Seminary Bulletin*, 7 (1986), p. 231-244.
- « The concept of subordination in Barth's special Ethics », in *Scottish Journal of Theology*, 32, 1979, p. 345-357.

- MILLER Daniel K., « Responsible Relationship: imago Dei and Moral distinction between Humans and Other Animals », in *International Journal of Systematic Theology*, Volume 13 Number 3, July 2011, p. 323-339.
- NISKANEN Paul, « The poetics of Adam: The creation of hā-'ādām in the Image of 'ēlōhîm. », in *Journal of Biblical Literature*, 128/3, 2009, p. 417-436.
- RADFORD RUETHER Rosemary, « Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics », in Kari Élisabeth BØRRESEN (éd.), *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Oslo, Solum Forlag, 1991, p. 258-281.
- *Sexism and God Talk toward a feminist theology*, Boston, Beacon Press, 1983.
- (éd) *Religion and sexism*, New York, Simon and Schuster, 1974.
- ROBERTS Christopher C., *Creation and Covenant, the significance of Sexual difference in the Moral Theology of Marriage*, New-York/London, T&T Clark International, 2007.
- ROGERS Eugene Jr., *Sexuality and the Christian Body: Their way into the triune God*, Oxford, Backwell, 1999.
- « Supplementing Barth on Jews and Gender. Identifying God by Analogy and the Spirit », in *Modern Theology*, 14, 1998, p. 43-81.
- « An argument for gay marriage, sanctified unions », in *Christian Century*, June 2004, p. 26-29.
- « A theology of marriage, same-sex complementarity », in *Christian Century*, May 2011, p. 26-31.
- ROMERO Joan Arnold, « The Protestant Principle: a woman's-Eye View of Barth and Tillich » in Rosemary RADFORD RUETHER (éd.), *Religion and Sexism*, New York, Simon and Schuster, 1974. p. 319-340.
- SALOMONSEN Jone, « Love of same, love of other » Reading Feminist Anthropologies with Luce Irigaray and Karl Barth, in *Studia Theologica*, 56, 2003, p. 103-123.
- SELINGER Suzanne, « Charlotte Von Kirschbaum in Dialogue with Karl Barth on Women », in *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 16, 2000, p. 181-201.
- *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth, a study in biography and the history of theology*. University Park-Pennsylvania, The Pennsylvania State University Presse, 1998.
- SONDEREGGER Katherine, « Barth and Feminism » in John WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge, University Press, 2000, p. 258-273.
- SPRINGS Jason A., « Following at a distance (again): Gender, Equality and Freedom in Karl's Barth theological Anthropology », in *Modern Theology*, 28 (3), 07/2012, p. 446-477.
- STEPHENSON Lisa, « Directed, ordered and related: The male and female interpersonal relation in Karl Barth's Church Dogmatics », in *Scottish Journal of Theology*, 61(4), 2008, p. 435-449.
- SUTTON Agneta, « The complementarity and symbolism of two sexes. Karl Barth, Hans Urs von Balthasar and John Paul II », in *New Blackfriars*, 87, 2006, p. 418-433.
- « The symbolism of marriage and of the parent-child relationship: a comparison between Karl Barth and John Paul II », in *New Blackfriars*, 84 (984), Feb 2003, p. 64-79.
- TIETZ Christiane, « Karl Barth and Charlotte von Kirschbaum », in *Theology today*, vol. 74 (2), 2017, p. 86-111.
- *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, Munich, Beck, 2019.
- VISSER'T HOOFT Willem Adolph, *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*, Genève, Labor et Fides, 1984.

WARD Graham, « The Erotics of Redemption-after Karl Barth », in *Theology and Sexuality*, n°8, 1998, p. 52-72.

Autres sources en lien avec la relation homme-femme.

Documents magistériels (par ordre chronologique).

CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes, L'Église dans le monde de ce temps*, cité du Vatican, 7 décembre 1965.

PAUL VI (Pape), *Lettre encyclique Humanae Vitae*, cité du Vatican, 25 Juillet 1968.

— *Discours à la commission d'étude sur la femme dans la société et dans l'Église et au comité pour l'année internationale de la femme*, 31 janvier 1976.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle Persona Humana*, Paris, Tequi, 1976.

JEAN PAUL II (Pape), *Exhortation apostolique post-synodale Familiaris Consortio*, Paris, Tequi, 1981.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, Paris, Tequi, 1986.

JEAN PAUL II (Pape), *Lettre apostolique Mulieris Dignitatem*, Paris, Tequi, 15 août 1988.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, Documentation Catholique n° 2056, Paris, Bayard, septembre 1992, p. 783-785.

JEAN PAUL II (Pape), *Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, Cité du Vatican, 29 juin 1995.

— *Lettre encyclique Evangelium Vitae*, Paris, Tequi, 25 mars 1995.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, Paris, Tequi, 2003.

JEAN PAUL II (Pape), *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2004.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans le monde*, Paris, Tequi, 31 mai 2004.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris, Tequi, 2005.

BENOIT XVI (Pape), *Encyclique Deus Caritas est. Dieu est amour*, Paris, Tequi, 2005.

— *Discours aux participants du Congrès international "Femme et homme l'humanum dans son intégralité "*, Cité du Vatican, 9 février 2008.

— *Encyclique Caritas in Veritate. La charité dans la vérité*, Paris, Tequi, 2009.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale Quels critères pour discerner*, Bruyères le chatel, Nouvelle Cité racines, 2009.

CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE- CONSEIL FAMILLE ET SOCIETE, *Élargir le débat aux personnes de même sexe ? Ouvrons le débat !* septembre 2012

[<https://eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/366187-elargir-le-mariage-aux-personnes-de-meme-sexe-ouvrons-le-debat-note-du-conseil-famille-etsociete/>]

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Inspiration et vérité de l'Écriture sainte, La Parole qui vient de Dieu et qui parle de Dieu pour sauver le monde*, (Documents des Églises), Paris, Bayard-Fleurus Mame-Éditions du Cerf, 2014.

FRANÇOIS (Pape), *Discours aux participants d'un colloque international sur la complémentarité homme-femme organisé par la congrégation sur la doctrine de la foi*, Cité du Vatican, Lundi 17 novembre 2014.

— *L'amour dans la famille. Exhortation apostolique post-Synodale Amoris Laetitia*, Paris, Tequi, 2016.

CONGREGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « *Il les créa homme et femme* » pour un chemin de dialogue sur la question du genre dans l'éducation, Cité du Vatican, 2019.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Qu'est-ce que l'Homme ? Un itinéraire d'anthropologie biblique*, Paris, Cerf, 2020.

FRANÇOIS (Pape), *Lettre encyclique Fratelli Tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Paris, Tequi, 2020.

Autres documents.

AGACINSKI Sylviane, *Politique des sexes*, Paris, Seuil, 1998.

— « L'univers masculin ou la femme effacée : lettre à Gilles Lipovetsky », dans *Le Débat*, vol. 100, n°3, 1998, p. 149-157.

— *Métaphysique des sexes : masculin-féminin aux sources du christianisme*, Paris, Seuil, 2005.

— *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012.

— *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2013.

— *L'homme désincarné : du corps charnel au corps fabriqué*, Paris, Gallimard, 2019.

BADINTER Élisabeth, *L'un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1992³.

BAIL Adrien, *Homosexuels et transgenres chercheurs de Dieu*, (Vie des hommes), Bruyères-le Châtel, Nouvelle Cité, 2015.

BEAUCHAMP Paul, *L'un et l'autre testament*, Paris, Seuil, 1977.

— *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987.

— *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Éd Points, 2013.

BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe*, Tomes I et II, Paris, Gallimard, 1949¹, 1976.

BERDIAEFF Nicolas, *De la destination de l'homme*, Paris, Éd « Je sers », 1935.

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre, REVILLARD Anne (dir.), *Introductions aux études de genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012.

BESSON Claude, *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2012.

BONHOEFFER Dietrich, *Création et chute exégèse théologique de Genèse 1 à 3*, Bayard, Paris, 1999.

BORDEYNE Philippe (dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003.

— « Homosexuality, Seen in Relation to Ecumenical Dialogue : What Really Matters to the Catholic Church », in *Blackfriars*, 2006, p. 561-577.

— *Éthique du mariage la vocation sociale de l'amour*, Paris, Desclée De Brouwer, Théologie à l'université, 2010.

- *Répondre à l'inquiétude de la famille humaine, 50 ans après Vatican II l'actualité de* Gaudium et Spes, Montrouge, Bayard, 2014.
 - « La référence à la "pédagogie divine" et son apport à une théologie de la famille », in *Revue Théologique des Bernardins*, n° 13, 2015, p. 31-52.
 - « Conscience et discernement selon Amoris laetitia : consentir à la grâce jusqu'en nos limites », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 294, 2017/2, p. 91-104.
 - « Repentir et conversion au synode des évêques sur la famille et dans Amoris Laetitia », in *Studia pastoralne*, Vol. XIV, n°14, 2018, p. 522-535.
- BØRRESEN Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence, Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris/Oslo, Mame/universitets forlaget, 1968.
- « Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique », dans *Concilium* 111, 1976, p.27-39.
 - « Male-female, a Critique of Traditional Christian Theology », dans *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, volume 13, 1977, p. 31-42.
 - « L'usage patristique des métaphores féminines dans le discours sur Dieu », in *Revue Théologique de Louvain*, 13, 1982, p. 205-220.
 - (Éd.), *The Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Oslo, Solum Forlag, 1991.
 - « Nourrir la tradition par une inculturation continue : innovation patristique et accomplissement matristique », in *Bulletin ET de l'Association Européenne de Théologie catholique*, 9, 1998/2, p. 115-127.
- BRICOUT Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction : le sacrement et son ministre*, Paris, Cerf, 2015.
- « Le sacrement de mariage, un acte d'Église », dans *Revue Célébrer*, n°336, mai/juin 2005, p. 51-53.
- BRIEND Jacques, « Gn 2-3 et la création du couple humain » dans Louis ROUSSEAU (dir.), *La création dans l'orient ancien*. Congrès de l'ACFEB Lille 1985, Paris, Cerf, 1987, p. 123-138.
- BRUNNER Emil, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich-Stuttgart, Furche-Verlag, 1937.
- BUTLER Judith, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes*. Entretiens, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia Kraus, Paris, La découverte, coll. « La découverte-poche », 2006.
 - *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
 - *Ces Corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du "Sexe"*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
 - *Défaire le genre* [2004], trad. Maxime Cervulle, Paris, Éd Amsterdam, 2012.
- BÜBER Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1938.
- CAHILL Lisa Sowle, *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- *Sex gender and Christian ethics*, Cambridge, University Press, 1996.
 - « Catholic Feminists and Traditions: Renewal, Reinvention, Replacement », in *Journal of the Society of Christian Ethics*, 34/2, 2014, p. 27-51.
 - « L'égalité des genres et l'éthique catholique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020/4, p. 29-47.

- CARR Anne E, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, (Cogitatio Fidei 173), Paris, Cerf, 1993 (traduit de l'américain par Maryse Falandry, titre original : *Transforming Grace*).
- CASTIGLIONI Luca, *Filles et fils de Dieu Égalité baptismale et différence sexuelle*, (Cogitatio Fidei 309), Paris, Cerf, 2020.
- CAMELI Louis J, *Catholic Teaching on Homosexuality: New Paths to understanding*, Notre Dame, Ave Maria Press, 2012.
— *A New Vision of Family Life a reflection on Amoris Laetitia*, Chicago, Liturgy Training Publications, 2016.
- CLANCHE Philippe, *Mariage pour tous divorce chez les cathos*, Paris, Plon, 2014.
- COAKLEY Sarah, *God, Sexuality and the Self : An essay " On the Trinity"*, Cambridge, C.U.P, 2013.
- COLLIN Thibaud, *Le mariage gay : enjeux d'une revendication*, Paris, Eyrolles, 2005.
— *Les lendemains du mariage gay. Vers la fin du mariage ? Quelle place pour les enfants ?*, Paris, Salvator, 2012.
— *Le mariage chrétien a-t-il encore un avenir ?*, Paris, Artège, 2018.
- COLLINS Sheila, « Toward a Feminist Theology », in *The Christian Century*, vol 89/28, 2 august 1972, p. 797-798.
- COMO MAC LAUGHLIN Eleanor, « Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology » in Rosemary RADFORD RUETHER (éd), *Religion and Sexism*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 213-266.
- DAVIN Joe, *Les personnes homosexuelles. Un arc-en-ciel près des nuages*, Namur, Fidélité, 2014.
- DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, Paris, L'Harmattan, 2008.
— *Mariage, famille pour toutes et tous, une question d'amour et d'égalité*, 8/01/2013. [https://www.davidetjonathan.com/wpcontent/uploads/2013/10/20130108_D_J_SYNTHE_SE_MariagePourToutesEtTous.pdf]
- DALY Mary, *The Church and the second Sex*, New York, Harper & Row, 1968-1975²; trad. Suzanne Valles, *Le deuxième sexe contesté*, Tours - Montréal, Mame - HMH, 1969.
— *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984.
- DAVIAU Pierrette, SAVOY Laurianne, PARMENTIER Élisabeth, *Une Bible des femmes*, Genève, Labor et Fides, 2018.
- DERMANGE François, *L'éthique de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 2000.
— et Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, 2000.
— « L'état et la famille : les liaisons dangereuses », dans *Études théologiques et religieuses*, Tome 81, 2006/4, p. 485-502.
— « La tentation et le sexe : les deux lectures de Jean Calvin et de François de Sales », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 146, 2014, p. 155-171.
- DEMOUSTIER Adrien, « Un aspect du rapport homme et femme selon les chapitres 1 à 5 du livre de la Genèse. Esquisse d'une réflexion », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 125, 2003, p. 187-204.
- DERMIENCE Alice, « Bible et féminisme », dans *La Foi et le temps*, Revue des diocèses francophones de Belgique, XIX, 1989/2, p. 99-116.

- « Femmes et pouvoir dans l'Église catholique : 1889-1989 » dans Luc COURTOIS, Jean PIROTTE, Françoise ROSART, *Femmes et pouvoirs*, (Recueil de travaux d'histoire), Louvain, Presses Universitaires, 1992, p. 115-129.
 - « La question de Dieu et la représentation de Dieu : un défi pour la théologie féministe », in *Bulletin ET*, t. 5, 1994/1, p. 40-50.
 - « Aux origines de la Tradition : féminisme et anti-féminisme dans le Nouveau Testament », in *Bulletin ET*, t. 10, 1999/2, p. 175-189.
 - « Théologie de la femme et théologie féministe », dans *Revue théologique de Louvain*, 31/4, 2000, p. 492-523.
 - Compte rendu de Elizabeth A. JOHNSON, Dieu au-delà du masculin, dans *Revue théologique de Louvain*, vol 32, n°1, 2001, p. 113-116.
 - *La « question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008.
- DEVENIR UN EN CHRIST, *Réflexions pastorales et témoignages de l'association, Foi, homosexualité, Église*, Montrouge, Bayard, 2016.
- DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- FAMEREE Joseph (dir.), *Le christianisme est-il misogyne ? place et rôle de la femme dans les Églises*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.
- FINO Catherine, « De Tronto à Butler, l'éthique du care au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction », dans *Revue Théologique de Louvain*, 45 (2), 2014, p. 232-252.
- « La "pédagogie divine" selon Henri Bissonnier. Des clés pédagogiques et théologiques au profit de l'évangélisation de toutes les familles », dans *Lumen vitae*, Volume LXX, 2015/2, p. 157-166.
 - (dir.), *Pédagogie divine : l'action de Dieu dans la diversité des familles*, Paris, Cerf, 2015.
- FOI ET CONSTITUTION, « Le discernement moral dans les Églises » trad. Isabelle Pinard, dans *Istina*, LX, 2015, p. 227-269, traduit par Isabelle Pinard.
- GAZIAUX Éric, « Reprise conclusive, penser la différence dans la crise culturelle de l'Europe », dans *Recherches de Science Religieuse*, Tome 102, 2014/3, p. 409-430.
- (éd.) *Les enjeux d'une théologie universitaire : conférences du dixième anniversaire de Théodoc* (20-21 novembre 2014), Louvain-Paris-Bristol, Peeters, 2016.
 - et Laurent LEMOINE, Denis MÜLLER, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.
 - et Emmanuel DURAND, « Trinité », *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2024-2042.
- GREEN Elizabeth, « La contribution de la théologie féministe à la question de la reconnaissance homosexuelle » dans François DERMANGE, Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 69-82.
- GREINER Dominique, « "Qui suis-je pour juger ?" sur un propos du Pape François », dans *Transversalités*, n°136, Janvier-Mars 2016, p. 19-31.
- GUNNLAUGUR Jónsson A, *The Image of God Genesis 1,26-28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1988.

- HALKES Catharina, « La théologie féministe. Bilan d'une période de transition », dans *Concilium*, 154, 1980, p. 129-142.
- « Pourquoi la théologie féministe proteste-t-elle contre Dieu le Père ? », dans *Concilium*, 163, 1981, p. 153-163.
- « Femme/Homme », dans *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 241-247.
- HALL Douglas John, *Être image de Dieu le stewardship de l'humain dans la création*, (Cogitatio Fidei 213), Paris, Cerf, 1999.
- HOROWITZ Maryanne Cline, « The image of God in man-is woman included? », in *Harvard Theological Review*, Volume 72 n°3-4, July-October 1979, p. 175-206.
- IRIGARAY Luce, *Je Tu Nous pour une culture de la différence*, Paris, Grasset, 1990.
- JOHNSON Elisabeth, *Dieu au-delà du masculin et du féminin : Celui/celle qui est*, (Cogitatio Fidei 214), Paris, Cerf, 1999.
- LACOSTE Jean-Yves, *Notes sur le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- LACROIX Xavier, (dir.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993.
- (dir.), *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité*, Paris, Cerf, 1995.
- *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard, 1997.
- *L'avenir c'est l'autre*, Paris, Cerf, 2000.
- *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 2001.
- *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris, Cerf, 2004.
- *La confusion des genres*, Paris, Bayard, 2005.
- *De chair et de parole. Fonder la famille*, Paris, Bayard, 2007.
- LANDRIVON Sylvaine, *La femme remodelée. Centrer la grâce d'être femme sur la maternité : choix de Dieu ou de l'homme ?*, Paris, Cerf, 2014.
- LEGRAND Hervé, RAISON du CLEZIOU Yann (dir.), *Penser avec le genre. Sociétés, corps, christianisme*, (Confrontations), Paris, Artège Lethielleux, 2016.
- LESEGRETAIN Claire, *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Éditions Chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004).
- LESCH Walter, « Qui a peur des gender studies ? Inquiétude dans le monde des religions », dans Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIEGEOIS, Catherine CHEVALIER, *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur, Lumen Vitae Éd Jésuites, 2016, p. 187-198.
- LOUZEAU Frédéric, « Homme-Femme : heureuse différence ou guerre des sexes ? », in Cardinal André VINGT-TROIS (éd.), *La famille : héritage ou avenir ?*, Conférences de carême à Notre-Dame de Paris, [avec Olivier Rey, 20 mars 2011], Paris, Parole et Silence, avril 2011, p. 41-50.
- MAC NEILL J., *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer* (suivi d'un dossier critique préparé par Michel DEMAISON et Eric FUCHS), Labor et Fides, Genève, 1982.
- *Les Exclus de l'Église. Apprendre à aimer*, Levallois-Perret, Filipacchi, 1988.
- MARGRON Véronique et FASSIN Éric, *Homme, Femme, quelle différence ?* Paris, Salvator, coll. « Controverses », 2011.
- MATTHEEUWS Alain, *Les « dons » du mariage : recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles, Culture et vérité, 1996.
- MEDEVIELLE Geneviève, « La déstabilisation de la différence sexuelle. La théorie Queer de Judith Butler », dans *Transversalités*, supplément 1, 2014, p. 57-74.

- MERODE Marie (de), « "Une aide qui lui correspondre". L'exégèse de Gen. 2,18-25 dans les récits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament », dans *Revue Théologique de Louvain* 8(3), 1977, p. 329-352.
- MICHEL Aude, *Les troubles de l'identité sexuée*, Paris, Armand Colin, 2006.
- MILL John Stuart, *L'asservissement des femmes*, (Petite bibliothèque Payot, 535), Paris, Payot, 1975, trad Marie-Françoise Cachin.
- MISRAHI Robert, *Martin Buber. Philosophe de la relation*, philosophe de tous les temps, Paris, Éd Seghers, 1968.
- MUIZON François (de), *Homme et femme : l'altérité fondatrice*, Paris, Cerf, 2008.
- MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création*, (Cogitation Fidei 146), Paris, Cerf, 1988.
— et Elizabeth, *Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1984.
- MONTALEMBERT Viviane et LEFEBVRE Philippe, *Un homme, une femme et Dieu : Pour une théologie biblique de l'identité sexuée*, Paris, Cerf, 2007.
- MOWRY LACUGNA Catherine, *God for us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, Harper Collins, 1993.
- NYGREN Anders, *Éros et agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduit par Pierre JUNDT, Paris, Cerf, (1930¹) 2009.
- OUTKA Gene, *Agape: An Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1972.
- PARMENTIER Élisabeth, *Les filles prodiges Défi des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1998.
— « Les théologies féministes », dans *Cahiers de l'Atelier* n°503, juil-sept 2004, p. 60-68.
— *L'Écriture vive, Interprétation chrétienne de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004.
— « Vers une théologie intégrative : une spécificité de la théologie féministe française », dans *Recherche théologique des femmes en Europe méridionale*, Annuaire de l'A.F.E.R.T. 13, 2005, p. 79-102.
— « Hommes et femmes », dans Olivier ABEL, Jean-Daniel CAUSSE, Denis MÜLLER, *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 375-397.
— « Malaise dans le genre. Les recherches sur le genre dans les sciences et en théologie chrétienne », dans *Revue théologique de Louvain* 46, 2015, p. 557-588.
— et Denis FRICKER (dir.), *Une Bible. Des hommes : regards croisés sur le masculin dans la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2021.
- PELLETIER Anne Marie, *Lectures du Cantique des cantiques : de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Analecta biblica 121, 1989.
— *Le Cantique des Cantiques*, Cahiers évangile 85, Paris, Cerf, 1993.
— *Le christianisme et les femmes, vingt siècles d'histoire*, Paris, Cerf, 2001.
— *D'âge en âge, les Écritures : la Bible et l'herméneutique contemporaine*, Bruxelles, Lessius, 2004.
— *Le signe de la femme*, Paris, Cerf, 2007.
— « Femmes dans une ecclésiologie intégrale : surmonter l'invisibilité des femmes », dans *Transversalités*, vol. 133/2, 2015, p. 95-115.
— « *Amoris Laetitia*, sous l'inspiration de la parole de Dieu », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°294, 2017/2, p. 17-30.
— « Au risque de l'autre. Lecture des Écritures et institution d'un sujet croyant », dans *Transversalités*, vol. 143/4, 2017, p. 81-96.

- « Des femmes avec des hommes, avenir de l'Église », dans *Études*, 2017/1, p. 47-56.
- *L'Église des femmes avec des hommes*, Paris, Cerf, 2019.
- PIERRON Jean-Philippe, « Éthique et sexualité : herméneutique de l'être sexué et de ses imaginaires », dans *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 139, n°1, 2007, p. 49-64.
- *Où va la famille ?*, Mayenne, Les liens qui libèrent, 2014.
- « Ce que la famille peut apprendre du genre », dans *Esprit*, n°411/1, 2015, p. 52-67.
- PORCILE SANTISO Maria Teresa, *La femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*, Paris, Cerf, 1999.
- RAD Gerhard von, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- RAUSCH André, *Histoire du premier sexe. De la révolution à nos jours*, (Pluriel), Paris, Hachette, 2000.
- RICOEUR Paul, « La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme », dans *Esprit* n°289, novembre 1960, p. 1665-1676.
- RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, Paris, La découverte, 2002.
- ROUYER Véronique, *La construction de l'identité sexuée*, Paris, Armand Colin, 2007.
- RUSSEL Letty, *Becoming Human*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982.
- SCARAFFIA Lucetta, *Du dernier rang : les femmes et l'Église*, Paris, Salvator, 2016.
- SCHUMACHER Michelle, *Femmes dans le Christ : vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Édition Du Carmel, 2003.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Le mariage : réalité terrestre et mystère du salut*, (Cogitatio Fidei 20), Paris, Cerf, 1966.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elizabeth, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, (Cogitatio Fidei 136), Paris, Cerf, 1986.
- « The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship », in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 107, n°1, 1988, p. 3-17.
- « Celebrating Feminist Work by Knowing it », in *Journal of feminist studies in religion*, Vol 27 n°2, 2011, p. 97-105.
- « Comparative Feminist Studies of sacred Texts/Scriptures », in *Journal of feminist studies in religion*, Vol 30 n°2, 2014, p. 57-60.
- *Feminist biblical studies in the 20th century: scholarship and movement*, ed by Fiorenza, Elisabeth Schüssler, Society of Biblical Literature, 2014. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral-proquest-com-s.studeo.icp.fr/lib/icpfr/detail.action?docID=3118320>. (consulté le 6 mars 2018).
- SIMOENS Yves, *Homme et Femme De la Genèse à l'Apocalypse*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2014.
- SCOTT Joan W., « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », dans *Les cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988, p.125-153.
- SKA Jean Louis, « Je vais lui faire un allié qui soit son homologue (Gn 2, 18) À propos du terme ēzer- "aide" », dans *Biblica*, 65, 1984, p. 233-238.
- SOUPE Anne, *Dieu aime-t-il les femmes ?*, collections débats, Paris, Médiaspaul Éditions, 2012.
- STOLLER Robert, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1979.

OAKLEY Anne, *Sex Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972.

THEVENOT Xavier, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Salvator, 1983.

— *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Cerf, 1985.

— « Les chances d'une herméneutique trinitaire », dans *Laval théologique et philosophique*, 153, 2, juin 1997, p. 403-413.

— *Morale fondamentale*, Éd Don Bosco DDB, Paris, 2007.

THIEL Marie-Jo, Marc FEIX (éd.), *Le défi de la fraternité*, Zürich, Lit Verlag, 2018.

— « Intégrer depuis le bas : une relecture d'*Amoris Laetitia* », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°292, 2016/4, p. 49-91.

THOMASSET Alain, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011.

— et Jean-Michel GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole, répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*, Paris, Cerf, 2017.

— « Éditorial, ce que le genre fait à l'éthique », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020/4, p. 7-9.

TRIBLE Phyllis, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », in *Journal of the American Academy of Religion*, XLI/1, Mars 1973, p. 30-48.

— « Two women in a man's world: A reading of the Book of Ruth », in *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 59, n°3, 1976, p. 251-279.

— *God and the Rhetoric of sexuality*, London, SCM Press Ltd, 1978.

— « The effect of Women's Studies on Biblical Studies: an introduction », in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol 7, n°2, 1982, p. 3-5.

— *Destinées tragiques : histoire d'Hagar, de Tamar, de la concubine du Lévite et de la fille de Jephthé*, Paris, Commission Générale d'Évangélisation, 1984.

— « Five loaves and two fishes: feminist hermeneutics and biblical theology », in *Theological Studies*, vol 50 n°2, Juin 1989, p. 279-295.

— « Genesis 22: the sacrifice of Sarah », in Jason P. ROSENBLATT, Joseph C. SITTERSON, "Not in heaven": coherence and complexity in biblical narrative, 1991, p. 170-191.

VANDEBULCKE Bruno, *Le couple homosexuel et la formation morale des sujets chrétiens, approfondir la vie baptismale comme école de capacités et de responsabilités*. (Thèse inédite), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2019.

— « Penser le couple homosexuel chrétien dans le cadre de la formation des sujets », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 307, sept 2020, p. 119-132.

WENIN André, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007.

— « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir de Genèse 1-3. », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, Tome 101, 2013/3, p. 401-420.

— « Homme et femme en Genèse, des différences fondatrices ? », dans *Études*, Juillet-Août 2014, p. 63-72.

— « "Une chair unique" ou "une seule chair" ? Genèse 2,24 et sa lecture par le Jésus de Marc (10,7-8a) et Mathieu (19,5) », dans *Recherches de Science Religieuse*, Tome 102, 2014/2, p. 277-280.

WESTERMAN Claus, *Creation*, Philadelphie, Fortress Press, 1974, traduit par J.J Scullion.

— *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1974.

WITTIG Monique, Sande SEIG, *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, Paris, Grasset, 1976.

— « La pensée straight », *Questions féministes*, n°7, 1980, p. 45-53.

Index des noms propres

A

AGACINSKI Sylviane : 6, 365

B

BALBOA Jaime Ronaldo : 368
BALTHASAR Hans Urs (von): 34, 41, 47, 50, 76, 77, 94, 95, 96, 140, 142, 143, 231
BEAUCHAMP Paul : 44
BEAUVOIR Simone (de) : 6, 93, 286, 287, 340, 344, 345, 366
BERDIAEFF Nicolas : 286
BIGGAR Nigel : 26, 28, 33, 319, 330, 331, 332, 336
BIRD Phyllis A. : 14, 18, 45, 89, 109, 111, 136, 345-354, 357, 359, 360, 361, 373, 401, 416, 426, 427
BONHOEFFER Dietrich : 63, 101, 107, 108, 111, 138, 146, 347, 397
BORDEYNE Philippe : 11, 168, 384
BØRRESEN Kari Elisabeth : 18, 120
BOUILLARD Henri : 40, 57, 59, 60, 61, 70, 76, 88, 94, 102, 135, 168, 171, 172, 173
BOULNOIS Olivier : 101
BOURGINE Benoît : 15, 16, 29, 42-46, 70, 71, 72, 75, 76, 89, 94, 95, 102, 103, 139, 229
BOVET Théodor : 265, 270, 280
BRICOUT Hélène : 412, 413, 414
BRIEND Jacques : 125
BRUNNER Emil : 74, 280, 318, 320, 397
BUBER Martin : 73, 74, 75, 80, 108, 136, 374, 394, 396, 398
BUSCH Eberhard : 36
BUTLER Judith : 7

C

CALVIN Jean : 48, 54, 55, 56, 106
CAMELI Louis : 391
CAMPBELL Cynthia : 151
CARR Ann : 398
CASTIGLIONI Luca : 10, 18, 364, 365, 378, 386, 412
CHALAMET Christophe : 23, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 40, 41, 77
CLOUGH David : 241, 242, 243, 244
COMO MAC LAUGHLIN Eleanor : 15, 232

D

DALY Mary: 15, 232
DARWIN Charles : 73, 89
DEDDO Garry : 110, 111, 154, 237-240, 332, 334, 335

DERMIENCE Alice: 11, 401, 406, 409
DESCARTES René : 76, 178, 245
DORLIN Elsa : 6
DURAND Emmanuel : 15-17, 40, 42, 46, 47, 49-51, 136, 153

F

FAMEREE Joseph : 154, 394, 410
FENEUIL Anthony : 27, 40, 41, 76, 77, 411
FIDDES Paul : 151, 308, 309, 310
FINO Catherine : 323, 367, 424, 425

G

GAZIAUX Éric : 17, 71
GISEL Pierre : 42, 94
GREEN Clifford : 151
GREEN Elizabeth : 6
GREINER Dominique : 65, 391
GUNNLAUGUR Jónsson : 45, 88, 89, 359

H

HALKES Catharina : 392
HARL Marguerite : 120
HARNACK Adolf (von) : 12, 25, 26, 70, 78
HERRMANN Wilhelm : 25, 26, 32, 77
HESS Ruth : 15, 35, 68, 69, 397, 409
HOLZER Vincent : 15, 17, 40, 47, 70-72, 136, 153, 167
HORST Friedrich : 136
HUNSINGER George : 47, 48, 65, 71, 74, 168

I

IRIGARAY Luce : 69, 409

J

JEANROND Werner : 43, 70, 71
JENSON Robert: 371, 425
JEWETT Paul : 398
JOHNSON Elizabeth : 405, 406, 426
JONES Serene : 409
JUNG YOUNG Lee : 101, 102
JÜNGEL Eberhard : 42, 48, 49, 101, 343

K

KIRSCHBAUM Charlotte (von) : 35-39, 74, 105, 286, 383, 411
KOEBLER Renate : 36, 37
KRAEGE Jean-Denis : 30, 32
KRÖTKE Wolf : 167, 172, 173, 180, 236, 243, 244

L

LACOSTE Jean-Yves : 97, 101, 103
LACROIX Xavier : 7, 9, 365, 386, 388, 414
LADARIA Luis : 8, 88
LAFONTAINE René : 41, 46, 47, 50
LEENHARDT Henry : 265
LEGRAND Hervé : 6, 7, 367
LESCH Walter : 5, 345
LUTHER Martin : 30, 43, 48, 109, 124, 272

M

MAC CORMACK Bruce: 34, 77, 102
MAC DONALD Nathan : 105, 111, 352, 353, 359
MAC INROY Mark : 73, 74, 75
MAC KELWAY Alexander : 48, 53, 146, 148, 149, 220, 232, 233, 234, 239, 247, 312, 409
MAC KENNY Gerald : 26, 27
MARGRON Véronique : 367
MAURY Pierre : 24
MEDEVIELLE Geneviève : 7
MICHEL Aude : 270, 345, 365, 366, 367, 377
MIGLIORE Daniel : 77
MILL John Stuart : 6
MILLER Daniel : 109
MISRAHI Robert : 73
MOLTMANN Jürgen : 398
MOTTU Henri : 12, 24, 27-35, 57, 69, 365
MOWRY LACUGNA Catherine : 50
MÜLLER Denis : 6, 24-27, 39, 40, 54, 58, 60, 61, 77, 388

N

NIETZSCHE Friedrich : 177, 187, 245
NIMMO Paul : 317-319
NISKANEN Paul : 352-354, 359, 360
NYGREN Anders : 185

O

OAKLEY Anne : 6
OUTKA Gene : 243

P

PARMENTIER Élisabeth : 7, 11, 12, 15, 116, 120, 145, 405, 406, 408, 427
PELLETIER Anne-Marie : 9, 409, 410, 411, 414
PIERRON Jean-Philippe : 415, 432
PORTMANN Adolf : 72, 76, 80

R

RAD Gerhard (von) : 93, 106
RADFORD RUETHER Rosemary : 15, 18, 45, 144, 311, 392-410, 418, 426, 428

RAISON du CLEZIOU Yann : 6, 7
RICOEUR Paul: 387, 388, 389, 407
ROBERTS Christopher : 368
ROGERS Eugene : 181, 220, 221, 293, 368-379, 382, 383, 385, 390, 417, 425
ROMERO Joan Arnold: 15, 232
ROUYER Véronique : 345, 377, 378, 379
RUSSEL Letty: 15
RUTLEDGE Flemming : 234, 238

S

SALOMONSEN Jone : 409
SANZ Santiago : 93, 94
SCHALLER Bettina : 120
SCHLEIERMACHER Friedrich: 12, 28, 45, 70, 89, 265, 282, 371, 374
SCHUBART Walter : 265
SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth : 10, 45, 359, 363, 364, 417, 426, 428
SCOTT Joan W. : 6
SECRETAN Philibert : 42, 101, 102
SELINGER Suzanne : 36-38, 74, 411
SONDEREGGER Katherine : 15, 18, 45, 319-322, 333, 370, 372
SOUPA Anne : 156
SPRINGS Jason : 180, 310-315, 319, 320
STEPHENSON Lisa : 38, 150-152, 154, 239, 311, 312
STOLLER Robert : 6

T

THEVENOT Xavier : 10, 17, 377, 384, 387
THIEL Marie-Jo: 385-387, 413
THOMASSET Alain : 13, 413
TIETZ Christiane : 35-39, 421
TRIBLE Phyllis : 45, 120, 353, 354, 359-362, 426, 427, 428

V

VANDENBULCKE Bruno : 9, 10, 18, 378, 390, 391
VIAL Marc : 48
VISCHER Wilhelm : 107, 138

W

WARD Graham : 368, 390
WEBSTER John : 33, 35, 54, 55, 60, 61, 62, 68, 69, 89, 96, 167, 168
WENIN André : 120, 125, 147, 156, 361
WITTIG Monique : 7

Y

YAMAMOTO Ken : 49, 50, 52, 53

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
Du « mariage pour tous » à l'éthique de Karl Barth.	5
La relation homme-femme dans le troisième volume de la Dogmatique.....	12
Une analogie trinitaire pour une éthique de la relation homme-femme.	14
À la suite de Barth, une éthique pour les hommes et les femmes aujourd'hui.....	19
 CHAPITRE 1 : L'ANALOGIA FIDEI COMME METHODE DE LA DOGMATIQUE.	23
1.1 L'ETHIQUE THEOLOGIQUE, UNE « IMPOSSIBLE POSSIBILITE ».	24
1.1.1 <i>La révolution théologique du Römerbrief</i>	25
1.1.1.1 Deux « événements du monde » théologiquement déterminants.....	25
1.1.1.2 « L'impossible possibilité » de la théologie en Jésus-Christ.	29
1.1.2 <i>Une éthique fondée sur le mouvement de Dieu vers l'Homme</i>	31
1.1.2.1 La présence du chrétien dans le monde.	32
1.1.2.2 Karl Barth devant Dieu, un homme simul justus simul peccator.....	35
1.2 LA PAROLE DE DIEU TRINITAIRE COMME CRITERE DE L'ETHIQUE.	39
1.2.1 <i>Primauté de la Parole de Dieu, en éthique comme en dogmatique</i>	40
1.2.2 <i>Dans sa Parole, Dieu se révèle comme un événement relationnel</i>	46
1.3 L'ETHIQUE, UNE REPONSE DE L'HOMME A L'ŒUVRE DE DIEU.....	53
1.3.1 <i>L'éthique humaine comme correspondance à l'éthique divine</i>	54
1.3.1.1 L'éthique générale, une des tâches de la « doctrine de Dieu ».	54
1.3.1.2 L'éthique spéciale comme l'événement d'une rencontre sanctifiante.	62
1.3.2 <i>Une éthique de la foi en quête d'intelligence</i>	69
1.3.2.1 L'éthique, une science singulière en dialogue avec les autres sciences.	70
1.3.2.2 Le défi de l'éthique, attester pour tous de la vérité de la Parole de Dieu.....	73
1.4 BILAN : DE L'ANALOGIA FIDEI A L'ANALOGIA RELATIONIS TRINITAIRE.	78
 CHAPITRE 2 : UNE ANALOGIA RELATIONIS ENTRE DIEU TRINITAIRE ET L'HUMAIN	
CREE, HOMME ET FEMME EN VIS-A-VIS.	83
2.1 LA CREATION, PREMIERE DES ŒUVRES DE DIEU TRINITAIRE.	84
2.1.1 <i>Jésus-Christ, Fils de Dieu, « clef du mystère de la création »</i>	85
2.1.2 <i>Une lecture des récits de création en lien avec l'alliance</i>	90
2.1.3 <i>Une analogia relationis trinitaire révélée dès la création</i>	96
2.2 DEUX RECITS DE CREATION DE L'HOMME ET DE LA FEMME EN LIEN AVEC L'ALLIANCE.	104
2.2.1 <i>La création de l'homme et de la femme en vis-à-vis, fondement externe de l'alliance (Gn 1)</i>	105
2.2.1.1 Une interprétation relationnelle de l'Imago Dei.	105
2.2.1.2 Image de Dieu et humanité, homme-femme.....	109
2.2.2 <i>L'alliance, fondement interne de la création de l'humain, homme et femme (Gn 2 et 3)</i>	113

2.2.2.1 Le vis-à-vis homme-femme comme achèvement de l'humanité	115
2.2.2.2 Le vis-à-vis homme-femme au risque de l'histoire humaine.....	122
2.3 PAR CREATION, UNE ANALOGIA RELATIONIS ENTRE DIEU TRINITAIRE ET L'HUMAIN, HOMME ET FEMME.	132
2.3.1 <i>L'humain comme « répétition » du vis-à-vis en Dieu.</i>	134
2.3.1.1 La création, un événement relationnel pour l'Homme comme pour Dieu.	135
2.3.1.2 L'humain créé comme vis-à-vis de Dieu en vue de l'alliance.	139
2.3.2 <i>Le vis-à-vis homme-femme créé à l'image du vis-à-vis trinitaire.</i>	143
2.3.2.1 Une analogie trinitaire comme un fait de création.....	145
2.3.2.2 Une analogie trinitaire dans une histoire de création.....	152
2.4 BILAN : HOMME ET FEMME EN VIS-A-VIS, UN DON ET UNE PROMESSE DU CREATEUR, EN ATTENTE DU SALUT.	157

CHAPITRE 3 : UN ACCOMPLISSEMENT DE L'ANALOGIE TRINITAIRE DANS LA RELATION ENTRE JESUS ET SA COMMUNAUTE. 161

3.1 JESUS-CHRIST, L'HOMME VERITABLE, EN VIS-A-VIS AVEC DIEU ET AVEC L'HOMME.....	163
3.1.1 <i>Une anthropologie résolument christologique.</i>	164
3.1.2 <i>En Jésus-Christ, l'humanité comme co-humanité.....</i>	174
3.1.3 <i>L'éros, un « élan vers l'autre » qui caractérise l'humanité comme co-humanité.</i>	182
3.2 AU FIL DE L'ÉCRITURE, LA RELATION HOMME-FEMME REVELE L'ATTENTE MESSIANIQUE.	191
3.2.1 <i>Dans l'ancienne alliance, une relation créée et corrompue.</i>	192
3.2.1.1 Le Cantique des Cantiques, deuxième grande charte de l'humanité comme co-humanité.	193
3.2.1.2 Le péché de l'Homme révélé dans l'histoire des relations hommes-femmes.	197
3.2.2 <i>Dans la nouvelle alliance, une relation sauvée en Jésus-Christ.....</i>	200
3.2.2.1 « Jésus et sa communauté », véritable image de Dieu	201
3.2.2.2 « Jésus et sa communauté », véritable co-humanité.	210
3.3 LA CO-HUMANITE HOMME-FEMME DEVOILEE PAR L'ANALOGIA RELATIONIS ACCOMPLIE EN JESUS-CHRIST.	217
3.3.1 « Jésus et sa communauté », mystère de l'analogie trinitaire.	218
3.3.1.1 La communauté humaine élue en Jésus-Christ.....	220
3.3.1.2 La co-humanité homme-femme élue en Jésus-Christ.	224
3.3.2 <i>L'analogie trinitaire, un événement relationnel accompli en Jésus-Christ.</i>	228
3.3.2.1 « homme et femme », alliés de nature pour devenir alliés de Dieu.	230
3.3.2.2 Éphésiens 5, un événement historique en devenir.	236
3.4 BILAN : LA RELATION HOMME-FEMME, UN « GRAND MYSTERE » REVELE PAR LE FILS RECONCILIATEUR.	244

CHAPITRE 4 : DANS L'ESPRIT LIBERATEUR, UNE REPONSE DE L'HOMME ET DE LA FEMME A L'ANALOGIE TRINITAIRE REVELEE..... 249

4.1 L'ETHIQUE, UN ACCOMPLISSEMENT SUBJECTIF DE LA REVELATION.	251
4.1.1 <i>L'Éthique comme événement d'une rencontre sanctifiante.</i>	252
4.1.2 <i>La Parole de Dieu comprise comme commandement pour l'Homme devant Dieu.</i>	257
4.1.3 <i>Trois purifications préalables de la co-humanité homme-femme.</i>	263

4.2 TROIS REPERES ETHIQUES POUR L'HOMME ET LA FEMME DEVANT DIEU.	274
4.2.1 « homme ou femme ».	276
4.2.2 « homme et femme ».	288
4.2.3 « homme puis femme ».	297
4.3 L'ANALOGIE TRINITAIRE, POUR UNE LIBERATION ET UNE SANCTIFICATION DE LA RELATION HOMME-FEMME.	307
4.3.1 <i>Entre homme et femme un agir relationnel appelé à correspondre à l'agir de Dieu.</i>	308
4.3.1.1 Une analogie pour une éthique de la liberté de l'homme et de la femme.	309
4.3.1.2 Une analogie, pour une sanctification des « faits et gestes créaturels » entre homme et femme.	315
4.3.2 <i>L'analogia relationis trinitaire, un événement éthique en devenir.</i>	323
4.3.2.1 En Jésus-Christ, homme et femme simul justus simul peccator devant Dieu.	324
4.3.2.2 De la sanctification de la co-humanité homme-femme, à la co-humanité avec tout Homme.	330
4.4 BILAN : LA RELATION HOMME-FEMME, PREMIERE ET EXEMPLAIRE POUR TOUTES LES RELATIONS HUMAINES.	338
 CHAPITRE 5 : UNE ETHIQUE DE LA RELATION HOMME-FEMME A L'EPREUVE DES QUESTIONS CONTEMPORAINES.	343
5.1 UNE HUMANITE, HOMME ET FEMME OU SEXE ET GENRE ?	344
5.1.1 <i>Ph. Bird, une exégèse féministe historico-critique des récits de création.</i>	346
5.1.1.1 La création des deux sexes ne dit rien de l'image de Dieu en l'Homme.	346
5.1.1.2 Un couple biologique mâle-femelle (Gn 1) et un partenariat social homme-femme (Gn 2).	348
5.1.2 <i>Une interprétation barthienne ouverte à la distinction entre sexe et genre.</i>	351
5.1.2.1 Herméneutique barthienne et exégèse féministe historico-critique.	352
5.1.2.2 La dualité homme-femme, une œuvre de Dieu confiée à l'humanité.	355
5.1.3 <i>Sexe et genre, homme et femme, un héritage paradoxal qui appelle une éthique.</i>	358
5.1.3.1 Mâle et femelle, homme et femme, un héritage paradoxal.	359
5.1.3.2 En Christ, ni homme ni femme mais des fils et des filles de Dieu dans l'Esprit.	363
5.2 LA RELATION HOMME-FEMME INTERPELLEE PAR LA QUESTION HOMOSEXUELLE.	367
5.2.1 <i>E. Rogers, la relation homosexuelle comme une authentique co-humanité.</i>	368
5.2.1.1 Contre la réduction de la co-humanité à la dichotomie homme-femme.	369
5.2.1.2 Une co-humanité diverse pour un mariage entre personnes de même sexe.	373
5.2.2 <i>Primauté et exemplarité de la co-humanité homme-femme jusque dans le mariage.</i>	376
5.2.2.1 Selon l'ordre de création, une primauté de la relation sexuée.	377
5.2.2.2 Un mariage entre homme et femme pour une co-humanité universelle.	380
5.2.3 <i>Enjeux éthiques d'une véritable distinction entre amour et amitié.</i>	383
5.2.3.1 L'amitié entre homme et femme, une nécessité dans l'ordre de la création.	383
5.2.3.2 Une éthique de l'amour entre homme et femme, et entre personnes de même sexe.	387
5.3 LA DIFFERENCE HOMME-FEMME INTERPRETEE EN TERMES D'ORDRE, UNE MENACE POUR LES FEMMES.	391
5.3.1 <i>R. Radford Ruether, une déconstruction théologique de la hiérarchie patriarcale.</i>	393
5.3.1.1 La hiérarchie Dieu-créature, analogue de la hiérarchie homme-femme.	394
5.3.1.2 Une déconstruction de l'imago Dei selon l'herméneutique féministe.	398

5.3.2 <i>Entre homme et femme, entre Homme et Dieu, une différence ordonnée à la relation.</i>	400
5.3.2.1 La relation entre Jésus et sa communauté, clef de l'analogie barthienne.....	401
5.3.2.2 La relation ordonnée entre homme et femme comme une énigme.	404
5.3.3 <i>En Église, la relation différenciée homme-femme comme attestation de la primauté de Dieu.</i>	407
5.3.3.1 L'amitié entre homme et femme comme ordre de Dieu, un défi pour l'Église.	408
5.3.3.2 Le mariage entre homme et femme, un sacrement en réponse à une vocation.	412
5.4 BILAN : TROIS REPERES POUR UNE ETHIQUE DE LA RELATION DIFFERENCIEE HOMME-FEMME AUJOURD'HUI.	416
CONCLUSION	421
Une éthique théologique selon une analogie trinitaire révélée par l'Écriture.	421
Une rencontre stimulante avec la théologie féministe.	426
L'enjeu d'une identité sexuée en devenir dans l'événement d'une rencontre.	430
L' <i>analogia relationis</i> trinitaire, une pédagogie divine pour aujourd'hui.	433
BIBLIOGRAPHIE	435
Corpus principal : Œuvres de Karl Barth.	435
La Dogmatique ecclésiale.....	435
Autres œuvres.....	435
Corpus secondaire :	436
Sur l'œuvre de Barth en général.	436
Sur l'approche barthienne de la relation homme-femme.	440
Autres sources en lien avec la relation homme-femme	443
Documents magistériels (par ordre chronologique).....	443
Autres documents.	444
INDEX DES NOMS PROPRES	452
TABLE DES MATIERES	454

L'humain en vis-à-vis

Analogie trinitaire et éthique de la relation homme-femme selon Karl Barth

Dans l'Écriture, Dieu se révèle comme un être en vis-à-vis [*Gegenüber*], en lui-même entre le Père et le Fils dans l'Esprit, et avec l'Homme dans l'histoire de l'alliance ; selon une *analogia relationis* trinitaire, l'humain, lui aussi, est et est appelé à être en vis-à-vis [*Gegenüber*], avec Dieu et avec son semblable, en particulier de l'autre sexe. C'est à partir de cette hypothèse que cette recherche, centrée sur le troisième volume de la *Dogmatique* de Karl Barth, revisite les fondements théologiques de la relation homme-femme. Révélée comme une œuvre du Père lors de la création de l'homme et de la femme en vis-à-vis, comme une œuvre du Fils réconciliateur dans la relation entre Jésus et sa communauté et comme une œuvre de l'Esprit libérateur dans la réponse de l'Homme ici et maintenant, cette analogie de relation éclaire de façon décisive l'anthropologie et l'éthique barthiennes concernant l'homme et la femme. Si, dès l'origine et au fil de l'histoire, l'interprétation de la différence entre les sexes et de la relation qu'elle implique, apparaît comme corrompue par le péché, cette *analogia relationis* révèle en effet que le vis-à-vis [*Gegenüber*] homme-femme demeure, malgré tout, un don et une promesse de Dieu trinitaire et que c'est ainsi qu'il est confié à la liberté et à la responsabilité de chaque être humain. Appréhendée comme une pédagogie divine, cette analogie trinitaire permet dès lors, à l'écoute des questions suscitées par le mouvement féministe, la reconnaissance civile du mariage homosexuel et la lutte contre les stéréotypes de genre, de dévoiler les richesses anthropologiques et les promesses éthiques de la Parole que Dieu adresse, aujourd'hui encore, à tout être humain sans exception.

MOTS CLES : Karl Barth, Trinité, *analogia relationis*, co-humanité, femme, homme, anthropologie christologique, éthique théologique, théologies féministes, sexe, genre, homosexualité.

The human being as counterpart

Trinitarian analogy and ethics of man-woman relationship according to Karl Barth

In the Scripture, God is revealed as a being who is a counterpart [*Gegenüber*], within himself between the Father and the Son in the Spirit, and with Man throughout covenant history; according to a Trinitarian *analogia relationis*, the human being, also, is and is called to be a counterpart [*Gegenüber*], with God and with his fellow human, in particular of the other sex. It is from this hypothesis that this research, centred on the third volume of Karl Barth's *Dogmatics*, revisits the theological foundations of man-woman relationship. Revealed as a work of the Father in the creation of man and woman as counterparts, as a work of the reconciling Son in the relationship between Jesus and his community, and as a work of the liberating Spirit in the response of Man here and now, this analogy of relationship sheds decisive light on Barthian anthropology and ethics concerning man and woman. If, from the beginning and throughout history, the interpretation of the difference between the sexes and of the relationship it implies, appears corrupted by sin, this *analogia relationis* reveals that man and woman as counterparts remains, after all, a gift and a promise of the Triune God entrusted to the freedom and responsibility of each human being. Understood as a divine pedagogy, this Trinitarian analogy makes it possible, in the light of the questions raised by the feminist movement, the civil recognition of same-sex marriage and the struggle against gender stereotypes, to unveil the rich anthropology and ethical promises of the Word that God addresses, still today, to every human without exception.

KEY-WORDS: Karl Barth, Trinity, *Analogia relationis*, Fellow-humanity, Woman, Man, Christological anthropology, Theological Ethics, Feminist Theology, Sex, Gender, Homosexuality,

