HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2018

Éditorial par Michaël de Luca

Barth, Calvin et la France, ou quand la corde à trois brins peine à se lier par Frédéric Hammann

Calvin au travers des lentilles barthiennes par Paul Wells

La méthode christocentrique de Karl Barth par Henri Blocher

L'ecclésiologie de Karl Barth est-elle de type congrégationaliste baptiste ? par Thomas Poëtte

Crise de sens dans le travail : la réponse des Réformateurs par Michaël Gonin

« J'ai dit : vous êtes des dieux ». Citation du Psaume 82,6 dans Jean 10,34 par Thomas Poëtte

Chronique de livres

N° 113

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2018

La revue *Ḥokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2018	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	**18** €	**24 CHF**	25 CA$
réduit	15 €	20 CHF	21 CA$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 CA$

(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	**10** €	**14 CHF**	14 CA$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.
Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.
Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

SERIE (n^{os} 1-112, sauf n^{os} épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) **:**

port compris :	160 €	220 CHF	224 CA$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.
Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (voir page 2 de couverture) :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :
HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),
RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15
IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061
Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible :**
1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Ḥokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

N° 113
2018

Revue de réflexion théologique

Proverbes 9,10

Le respect du Seigneur est le commencement de la sagesse

3 ***Éditorial***
Michaël de Luca

5 ***Barth, Calvin et la France, ou quand la corde à trois brins peine à se lier***
Frédéric Hammann

15 ***Calvin au travers des lentilles barthiennes***
Paul Wells

25 ***La méthode christocentrique de Karl Barth***
Henri Blocher

63 ***L'ecclésiologie de Karl Barth est-elle de type congrégationaliste baptiste ?***
Thomas Poëtte

77 ***Crise de sens dans le travail : la réponse des Réformateurs***
Michaël Gonin

97 ***« J'ai dit : vous êtes des dieux ».***
Citation du Psaume 82,6 dans Jean 10,34
Thomas Poëtte

109 ***Chronique de livres***

Ḥokhma 113/2018, pp. 3-4

Éditorial

par Michaël de Luca,
membre du comité de rédaction

Chers amis lecteurs,

La revue *Hokhma* publiait dans son précédent numéro 112 la retranscription inédite de trois conférences données par le professeur Karl Barth en France en 1939. La publication de ce texte venait à point nommé pour la commémoration cette année des 50 ans de la mort du théologien de Bâle. Le présent numéro 113 que vous tenez entre les mains poursuit ce travail de commémoration. Il sera en bonne partie consacré à Karl Barth, dans la logique d'une mise en perspective de son héritage théologique et ecclésiologique.

Ce numéro 113 s'ouvre sur deux contributions apportées par Paul Wells et Frédéric Hammann en réaction à la lecture des conférences de Karl Barth sur la confession de foi de La Rochelle[1]. Hammann replace de façon utile les conférences de Barth dans le contexte historique et théologique plus large des années 1930 avant de réagir sur certains points particuliers de la pensée barthienne exprimés dans ce texte. Wells, pour sa part, nous livre un commentaire fouillé du texte de la conférence en soulignant la lecture théologique particulière que Barth fait de la confession de foi de La Rochelle.

Les deux articles suivants explorent l'héritage de Karl Barth en matière de christologie et d'ecclésiologie. Henri Blocher revient sur la méthode christocentrique chère au théologien bâlois pour tenter d'en donner une évaluation. Thomas Poëtte s'intéresse davantage à l'ecclésiologie barthienne, qu'il entreprend de comparer point par point avec une ecclésiologie de type baptiste.

[1] Pour tirer le meilleur parti de ces deux contributions, le lecteur fera bien de lire ou relire les conférences de Barth publiées dans le numéro 112.

Ces articles, qui forment en quelque sorte notre « dossier Barth 2018 », nous permettent de réaliser à la fois à quel point la pensée de Karl Barth a été influente au XX^e^ siècle, et à quel point cette pensée doit aussi être recontextualisée et appréciée théologiquement avec ses apports originaux mais aussi ses contradictions internes.

Michaël Gonin nous rappelle aussi, dans son article sur la crise de sens dans le travail, que les théologiens d'hier (les réformateurs du XVI^e^ siècle en l'occurrence) ont, aujourd'hui encore, la capacité de nous donner des pistes de réflexion pertinentes concernant des enjeux très concrets tels que la vocation personnelle et l'épanouissement au travail.

Enfin, pour clore ce numéro, Thomas Poëtte, de nouveau, étudie le rôle rhétorique de la citation du Psaume 82 verset 6 dans la bouche de Jésus lors de son procès dans l'Évangile de Jean : « J'ai dit, vous êtes des dieux ».

Si Dieu nous a confié un mandat pour le service de son Corps qu'est l'Église, et à plus forte raison celui de théologien et d'enseignant de sa Parole, apprenons à tirer le meilleur de la pensée de ceux qui nous ont précédés, sans perdre de vue l'objectif ultime de notre foi : connaître toujours davantage et plus profondément le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ.

Toute l'équipe de la Revue vous souhaite une bonne lecture et une réflexion fructueuse. ■

Ḥokhma 113/2018, pp. 5-14

« Barth, Calvin et la France : ou quand la corde à trois brins peine à se lier »

par Frédéric Hammann,
professeur de théologie systématique, HET-Pro, St-Légier, Suisse

Dès son *Römerbrief* (1918/19) Karl Barth s'est dressé, tel un géant, contre toute forme de théologie naturelle, de modernisme, de moralisme ou de spiritualisme. Comment le protestantisme français des années 30 a-t-il perçu cela ? Quelle expression la pensée théologique de Barth épousera-t-elle en commentant *La Confession de Foi de La Rochelle* ? En quoi ces conférences adressées à un groupe de pasteurs réformés français en janvier 1939 illustreront-elles le fait que « Dieu et sa souveraineté » doit, *radicalement*, constituer le point de départ et le cœur de toute théologie véritable ? Voilà les questions qui furent miennes lorsque j'entamai la lecture de ce document publié par la revue *Hokhma*. À celles-ci s'ajoute celle, délicate, de la filiation que le grand théologien bâlois entretient avec la théologie réformée « classique et orthodoxe ». Ce questionnement, multiple (!), a servi de trame aux pages qui suivent. Précisons d'emblée que le présent article n'a d'autre prétention que d'être une brève mise en perspective historique, suivie de réflexions personnelles et sélectives et non une analyse approfondie couvrant l'ensemble des thématiques abordées par Barth dans ces exposés.

1. L'arrière-plan historique[1] :

En arrivant à Bièvres, en région parisienne, lors de ce mois de janvier 1939, Barth avait déjà une connaissance réelle de ce qu'était

[1] Pour ce qui suit, je m'inspire essentiellement des deux ouvrages de Bernard Reymond, *Théologien ou Prophète ? Les francophones et Karl Barth avant 1945*,

le protestantisme français d'alors et n'avait pas manqué de s'en faire une certaine idée. La semaine qu'il passa à Paris en avril 1934 en constituait le socle. Il y avait donné, entre autres, trois conférences sur les thèmes « Révélation, Église, Théologie » dont le texte fut imprimé[2]. Trois thèmes centraux de sa théologie « mais également propres à bien marquer le contraste entre sa position et celle des théologies dont il voulait se démarquer »[3]. Bernard Reymond indique que ces conférences ont été pensées pour un public francophone et que les auditeurs ont dû avoir le sentiment de se trouver devant un discours considérablement plus accessible que ne l'avaient été les textes de Barth déjà publiés en français à ce moment-là[4]. Nous retrouvons ce souci « *d'accessibilité* » porté par Pierre Maury (grand organisateur de cette semaine parisienne) dans tout son effort d'introduction en France de la pensée du maître[5]. S'il fut conquis par Maury – et ce fut là le début d'une belle et intense amitié ; la théologie étant aussi, fort heureusement, affaire d'hommes et de relation ! – Barth fut en revanche déçu de ses contacts avec les professeurs de la Faculté de théologie de Paris. Reymond décèle même une sorte de pitié envers les étudiants livrés à des maîtres peu convaincants[6].

Barth participa ensuite à deux retraites pastorales à Saint-Jean-Chambre, en Ardèche, à l'initiative du pasteur du lieu, Louis Spiro. Elles se déroulèrent en 1937 et 1938. La première porta déjà sur la *Confession de Foi de La Rochelle*[7] et la seconde sur le thème de la

---

Lausanne : Symbolon, L'Age d'Homme, 1985 et de la correspondance entre Karl Barth et Pierre Maury de 1928 à 1956, qu'il a publiée (introduction, notes et traductions) chez le même éditeur, s.d., sous le titre *Nous qui pouvons encore parler…*

2 Paris, 1934.

3 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, p. 143.

4 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, p. 141.

5 Il ne faut pas perdre de vue que l'impact de la pensée de Barth en contexte francophone – français particulièrement – connut environ une décennie de décalage par rapport à sa réception en Allemagne. Cela pour des raisons linguistiques bien sûr mais également de « culture théologique ». Maury exprime à plusieurs reprises, dans ses lettres à Barth, que la France a besoin de textes « non moins substantiels » mais plus accessibles que sa *Dogmatique*. Cf. *Théologien ou Prophète ?*, pp. 12, 59.

6 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, p. 147. À ce propos Reymond rapporte le fait suivant : suite à sa suspension de l'Université de Bonn, Barth eut (selon ses dires au jeune pasteur Louis Spiro) accepté une chaire à la Faculté de Paris, si cette dernière avait fait appel à lui, car il avait la conviction qu'il y avait « certainement quelque chose à faire » avec et pour les étudiants.

7 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, pp. 147-149. D'après les notes prises par Spiro, les thèmes abordés furent : Église, sacrements, Écriture, grâce, foi, anthropologie, élection. Reymond indique que vingt-quatre pasteurs y participèrent, et

prédication. L'influence du pentecôtisme et l'anti-pédobaptisme de certains pasteurs de la région (Dallières notamment) semblent avoir été une des motivations à demander à Barth de venir – depuis Bâle cette fois où il enseigne depuis 1935 – animer théologiquement ces rencontres. Ironie de l'histoire, Spiro s'est par la suite demandé si les discussions d'alors n'avaient pas beaucoup influencé la réflexion ultérieure de Barth sur le baptême[8] ! Suite à ces deux rencontres, dans une lettre adressée à Maury, Barth s'indigne de « l'individualisme véritablement effrayant de ces gens » et ajoute leur avoir dit qu'il devrait rester là-bas, devenir pasteur à Vernoux et les exhorter avec une autorité épiscopale à avoir de l'ordre[9] !

Voilà donc, brièvement brossé, le contexte général dans lequel s'insèrent les trois conférences de 1939 dont le texte vient d'être redécouvert. Telle la joie que représente une pièce de puzzle retrouvée, nous pouvons nous réjouir de disposer désormais du contenu des exposés de Barth et des discussions qu'ils suscitèrent. Une (petite) facette d'une page de l'histoire protestante française devient ainsi plus concrète. Maury, enthousiaste suite au séjour de Barth, lui écrivit : « Vraiment tu as fait là pour l'Église de France quelque chose de très utile et dont tous ceux qui en ont profité savent l'importance pour eux et leur ministère »[10]. Et écrivant le lendemain à la secrétaire de Barth il ajoutait : « Nous avons été ravis d'avoir Karl à Bièvres, et son passage a fait une considérable impression »[11].

2. Le contexte théologique : Karl Barth et les Confessions de Foi du XVIe siècle : un marqueur ambivalent ?

Ce n'est pas le lieu de retracer ici les grandes lignes du développement de la pensée de Barth, ni même de chercher à le situer, en

---

que, pour la plupart, Barth était encore un inconnu ou qu'ils n'en avaient entendu parler que par le biais des informations sur l'Église confessante et le Synode de Barmen.

8 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, p. 148. L'arrière-plan de la seconde rencontre semble avoir été davantage celui de la réunification de l'Église Réformée de France. Barth vit d'ailleurs dans le projet de discipline qui lui fut présenté : « une approbation solennelle du chaos et de l'arbitraire » !

9 B. Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, p. 149.

10 Lettre du 19 janvier 1939, publiée dans *Nous qui pouvons encore parler…*, pp. 149-150.

11 *Nous qui pouvons encore parler…*, p. 152. Dans une autre lettre, datée du 4 mars 1939, Maury écrit à Barth qu'il a « mis au net tout le sténogramme de tes expli-

cette fin des années 30, au sein de cette trajectoire[12]. Je me permets toutefois de m'arrêter quelques instants sur la place très significative que Barth a accordée, pour exposer et développer sa théologie, aux grands textes confessionnels (réformés) du XVI[e] siècle. Certes le sujet des conférences de Bièvres, *La Confession de foi de La Rochelle*, avait été explicitement demandé par Maury[13], mais cela n'est pas pour rien. En effet, Barth a trouvé en eux – et donc en la « doctrine de la Réformation » – via la relecture qu'il en fait, un solide appui pour s'opposer tant aux diverses formes de théologies naturelles, qu'au « piétisme » de tous ordres. Il est bien connu que c'est sa tâche d'enseignement à Göttingen, dès 1921, qui le poussa à étudier (voire à découvrir !) les Confessions de foi réformées, l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin ainsi que l'orthodoxie réformée[14]. *Le Catéchisme de Heidelberg*, *La Confession helvétique postérieure*, *Le Catéchisme de Calvin*, *La Confession de foi écossaise* ainsi que, pour l'Église ancienne, le *Symbole des Apôtres* constituent une base non négligeable pour son travail théologique et ses nombreuses conférences durant une quinzaine d'années[15]. Pas étonnant que son œuvre fut souvent perçue comme un retour à l'Écriture et à la Réformation !

---

cations sur la Confession de foi de La Rochelle et des discussions qui ont suivi ». Il demande ensuite à Barth la permission de faire ronéo-graphier ce texte et de le céder à ceux qui le lui demanderont, « sans publicité exagérée ». Il précise également que Barth peut être tranquille quant au contenu dogmatique car le sténogramme a été bien pris et qu'il a « veillé à ce qu'il n'y ait aucune ambiguïté ». *Nous qui pouvons encore parler…*, pp. 154-155.

12 Pour l'état actuel de la recherche voir notamment B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford : Clarendon Press, 1995, et C. Chalamet, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève : Labor et Fides, 2015. Il serait intéressant d'étudier également la façon dont le théologien néerlandais Klaas Schilder (1890-1952) n'a cessé lui aussi de souligner la profonde continuité, au-delà des modifications et « tournants » réels, de la pensée de Barth au fil des décennies. La même chose pourrait être dite pour l'analyse que fit Berkouwer de la pensée de Barth en 1936.

13 B. Reymond, *Théologien ou Prophète*, p. 150. Reymond précise que Maury voulait que Barth fasse pour le protestantisme français ce qu'il venait de faire dans le contexte écossais lors des vingt conférences (*Gifford-Lectures*) données à Aberdeen. Ces conférences ont été publiées en français sous le titre *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel/Paris : Delachaux et Niestlé, 1945.

14 Cette dernière essentiellement à travers l'ouvrage de H. Heppe, ce qui ne sera pas sans conséquence pour le développement ultérieur de sa pensée. Voir à ce sujet R.H. Reeling Brouwer, *Karl Barth and Post-reformation Orthodoxy*, Surrey, Ashgate, 2015 ; ainsi que les travaux de Richard Muller et Bruce McCormack.

15 *Grosso modo* de 1922 à 1938.

Mais qu'en est-il réellement[16] ? Les conférences de Bièvres témoignent-elles de cette filiation ? Notons au passage que cette perception d'un « Barth calviniste ou orthodoxe », qui fut semble-t-il partagée tant par ceux qui s'en réjouissaient que par ses opposants, s'est intensifiée à partir des années 40 et du rayonnement de la « vague barthienne ». Il est cependant intéressant de voir qu'un des premiers textes traitant, en France, de la théologie barthienne résonne très différemment. Il s'agit de la recension que fit, en 1927 déjà, le calviniste Auguste Lecerf d'un ouvrage allemand consacré à Karl Barth[17]. Même s'il termine sa recension en exprimant à Barth et à ceux qui font connaître sa pensée sa reconnaissance pour avoir montré la place centrale qui revient à Dieu, Lecerf n'en a pas moins auparavant souligné les fortes divergences d'avec la pensée de Calvin. Et ce, entre autres, sur la question de l'inspiration de l'Écriture et « l'anti-historisme » de Barth (touchant ainsi à l'ensemble des questions épistémologiques), celle de la prédestination ou celle de la grâce commune. Ses diverses constatations lui permettent d'écrire : « Il est inexact de considérer la théologie de Barth comme une résurrection avec un corps glorieux de la théologie réformée » et plus loin d'ajouter : « Il ne faudrait pas confondre le dogme calviniste de l'incompréhensibilité divine avec l'agnosticisme radical de Barth, pour qui connaître Dieu est reconnaître que nous ne le connaissons pas ». Voilà qui est dit !

Quelle illustration les conférences de Bièvres donnent-elles de cette ambivalente filiation entre Barth et Calvin ? La dernière section de cet article apportera quelques éléments de réponse.

3. Quelques aspects particuliers :

En premier lieu, remarquons l'attachement, je dirais même l'affection de Barth pour le Réformateur de Genève ! Cela transparaît

---

16 Voir notamment P. Gisel (éds), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987. Pour l'impact de la découverte de Barth sur les étudiants francophones des années 1925 à 1935, la lecture du texte de J.-L. Leuba « Comment j'ai vécu la rencontre de Barth et de la Suisse romande » est édifiante. Cf. J.-L. Leuba, *Études barthiennes*, Genève : Labor et Fides, 1986, Appendice, pp. 139-155.

17 Recension de M. Strauch, « Die Theologie Karl Barth's », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1927, pp. 315-319. Reproduite et commentée par Reymond, *Théologien ou Prophète ?*, pp. 40, 41, 228-231. Les citations ci-dessous se trouvent p. 231. Lecerf y dit également (sous la forme d'une question rhétorique) que la théologie calviniste contemporaine des Kuyper, Bavinck ou Warfield n'a pas besoin de « correctif » (allusion évidente à l'intention barthienne) !

tout au long du texte, à commencer par le soin que prend Barth à distinguer le texte original de Calvin de celui des « Messieurs de Paris » adopté par le Synode. Certes sa motivation réside dans une prise de distance (au fondement très contestable par ailleurs[18]) vis-à-vis des premiers articles de *La Confession*, mais il ne s'en dégage pas moins une grande sympathie envers Calvin[19].

Ce lien m'amène à une considération davantage théologique touchant à la place centrale que devrait occuper la doctrine de la Trinité dans toute théologie chrétienne. En résumant le contenu de *La Confession* Barth évoque l'affirmation sur l'essence de Dieu à l'article 1 qui sera suivi, à l'article 6, de celle sur la Trinité. Et il commente :

« Séparation surprenante. Calvin n'est pas responsable de cette mauvaise théologie qui sépare la doctrine de Dieu de celle de la Trinité, ce sont les 'Parisiens'[20] ». Là, même si le propos est excessif, je ne peux que lui donner raison et souligner le caractère précurseur[21] de cette « redécouverte » du rôle essentiel de la Trinité pour la théologie (doctrine de Dieu), l'Église et la vie chrétienne. Et même si l'article 6 n'est pas explicitement traité dans le cadre de ces trois conférences, la réalité trinitaire, telle que Barth la comprend et la développe (à savoir

---

[18] Outre les articles sur l'Écriture auxquels je reviendrai, il y a la nécessaire distinction à faire entre « révélation générale » et « théologie naturelle ». Distinction que ne semble pas réellement établir Barth lorsqu'il écrit : « Constatons seulement que ce qui pourrait être compris ici comme l'admission d'une certaine théologie naturelle, n'est pas du Calvin ». K. Barth, « Trois études sur la Confession de foi de La Rochelle », *Hokhma* 112/2017, p. 75. Pour une étude de cette question voir P. Courthial, « Karl Barth et les Confessions Réformées », in *Fondement pour l'avenir*, Aix-en-Provence : Kerygma, 1981, pp. 89-119.

[19] La question est d'ailleurs posée de savoir si les diverses études sur Barth et la généalogie de sa pensée n'ont pas sous-estimé l'influence de Calvin. Cf. S.W. Chung, « An Ambivalent Disciple: Barth's Use of Calvin in the Göttingen Dogmatics », *European Journal of Theology*, 1999, 8:1, pp. 61-78. Précisons qu'il ne s'agit pas ici d'un retour à un « Barth calviniste » mais plutôt d'un appel à reconnaître Calvin comme compagnon de route essentiel dans la démarche théologique de Barth dès ses premières heures.

[20] K. Barth, « Trois études… », p. 47.

[21] À ce propos Gerald Bray écrit : « […] virtually everyone now agrees that the prominence of the doctrine of the Trinity in modern theology is the legacy of Karl Barth more than of anyone else ». G. Bray, « The Trinity: Where do we go from here ? », A.T.B. McGovan (éds), *Always Reforming*, Leicester : Appolos, 2006, pp. 19-40, 21. L'enjeu est tel, pour Barth, qu'il attribue la catastrophe du protestantisme allemand à l'abandon depuis deux siècles de la doctrine nicéenne de la Trinité. Cf. ses conférences d'Utrecht en 1935 sur le Symbole des Apôtres. K. Barth, *Credo*, Genève : Labor et Fides, 1969, p. 67. [Première édition française : Paris : « Je sers », 1936].

essentiellement à travers sa « concentration christologique »[22]), se trouve bien en arrière-fond de l'ensemble du propos. Dans les trois exposés, l'accent porte essentiellement sur le Fils, le Christ-Parole, et sur l'Esprit « qui n'est pas un autre Dieu, un 'souffle', quelque chose à part du Christ[23] ». On pourrait même aller jusqu'à se demander si, qu'il s'agisse de l'Église, de l'Écriture ou de la foi, la seule question est de savoir comment, par l'œuvre de l'Esprit, la révélation « objective » en Christ devient agissante subjectivement en nous[24].

Si, pour la thématique de la foi, il est clair que cette Parole est le Christ – dans l'unité de sa personne et de son œuvre – le problème se pose de façon bien plus ardue quand il s'agit d'identifier, sur les sujets de l'Église et de l'Écriture, cette Parole de Dieu qui juge, à laquelle il n'y a rien à ajouter et à laquelle Barth lie de façon quasi intrinsèque l'Esprit.

Dans la perspective – et dans le texte – de *La Confession*, cette question ne se pose pas : la Parole de Dieu est l'Écriture sainte dont le contenu central est le Christ[25]. Par contre, on le sait, cette Parole de Dieu revêt pour Barth trois aspects, trois « formes ». La première et la plus fondamentale est la Parole révélée, Jésus-Christ lui-même. La deuxième sera la Bible, Parole écrite et, finalement, la troisième sera la Parole prêchée. Certes Barth ne développe pas au cours des présentes conférences sa conception de la révélation, mais celle-ci n'en demeure pas moins essentielle pour comprendre son commentaire de *La Confession*. Durant toute la lecture de ces textes, je me suis demandé dans quelle mesure les auditeurs étaient au fait de cette approche barthienne très particulière et, qui subrepticement[26], teinte l'ensemble du propos. Quelle est cette Parole qui juge l'Église et dit si cette dernière est véritable ?

---

22 Comme cela apparaît dans sa doctrine de l'élection et de la création.

23 K. Barth, « Trois études… », pp. 71.

24 K. Barth, « Trois études… », p. 116 : « Comment l'homme est-il touché par la Parole objective, comment l'objectif devient-il subjectif, telle est la question du Saint-Esprit ».

25 Jamais *La Confession de Foi de La Rochelle* n'emploie l'expression « Parole de Dieu » pour qualifier Jésus-Christ. L'article 6, sur la Trinité dit : « Le Fils, Parole et Sagesse éternelle », et l'article 14, sur la divinité et l'humanité de Jésus-Christ dit : « Nous croyons que Jésus-Christ, étant la Sagesse de Dieu et son Fils éternel… ».

26 Et qui, toutefois, devient bien visible dans le renversement audacieux que Barth opère en intégrant (page 116) les articles sur la personne de Jésus-Christ pour fonder l'autorité et l'unicité de l'Écriture. Voilà encore un autre reflet de sa concentration christologique et de ses implications sur tous les *loci* de la dogmatique.

Tout au long de ces conférences, il me semble que Barth glisse sans cesse de la Parole de Dieu sous la forme de l'Écriture sainte, la Parole écrite (c'est-à-dire la Parole de Dieu selon *La Confession*) au Christ, la Parole révélée. Et si la première prédomine, ce que je crois être le cas, c'est que le texte qu'il commente ne lui laisse que peu de place pour y infiltrer sa propre position !

En effet, selon *La Confession* – et il en va de même pour le texte de Calvin que Barth préfère – cette Parole qui demande obéissance (terme qui revient fréquemment dans les exposés de Barth) et qui interdit toute réduction de la foi à la vie intérieure de même qu'elle exige que l'Église soit gouvernée « selon la police que notre Seigneur Jésus-Christ a établie » – contrairement à la doctrine luthérienne « fort actuelle dans l'Allemagne contemporaine »[27] – cette Parole est l'Écriture sainte que tout fidèle doit s'efforcer de suivre.

Certes Barth a une haute conception de l'Écriture. Il suffit de voir l'énergie qu'il déploie, dans ses réponses sur les ministères, sur le Canon ou sur le risque de spiritualisme (nous ne sommes pas dans la situation des apôtres ![28]) pour lier sans cesse l'action de l'Esprit à l'Écriture et pour reconnaître à cette dernière la plus haute autorité qui soit. Cependant, en filigrane, elle reste humaine, terriblement humaine – et donc faillible – en tant que témoignage à la révélation, celle-ci à son tour ne pouvant être entendue indépendamment du témoignage. Ce raisonnement aboutit à l'affirmation de la page 77 : « L'autorité de l'Écriture sainte est l'autorité de son objet, et l'objet c'est la Parole de Dieu ». Le plus étonnant est que Barth dit cela en citant et commentant l'article 5 de *La Confession* qui dit : « Nous croyons que la Parole de Dieu qui est contenue dans ces livres est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité et non des hommes ». Là, l'autorité vient non de l'objet, mais de l'auteur ! Et plus encore à la page 102 où il résume en disant : « … cette Parole de Dieu dont l'Écriture est le témoignage ». Ainsi, sauf à relire le texte du XVI^e^ siècle dans la perspective barthienne, on ne peut que prendre la mesure du chemin parcouru.

Le propos de Barth n'a d'ailleurs pas dû être très intelligible pour tous, en témoigne la question de Heuzé quant à la théopneustie et ce qui, pour Barth, dans la Parole de Dieu est vraiment Parole de Dieu (!). Si Barth ne comprend pas la question, c'est que Heuzé fait référence à une distinction « horizontale » (certains textes bibliques

---

[27] K. Barth, « Trois études… », p. 51.

[28] Les réponses de Barth dans la discussion reproduite aux pages 65 à 70 sont assez claires !

seraient Parole de Dieu tandis que d'autres ne le seraient pas), alors que, pour Barth, la distinction est « verticale » : toute l'Écriture est Parole de Dieu dans la mesure où, par l'action toujours libre de Dieu, elle peut le devenir. C'est dans cette même perspective que Barth répond que la théopneustie est un acte de Dieu qui commence avec la Révélation en Christ, se poursuit via de multiples canaux (apôtres, Canon, etc.) pour « se continuer » dans notre lecture de la Bible, quand nous y entendons la Parole et que nous l'expliquons[29].

Dans sa crainte de voir l'homme disposer de la Révélation, on peut se demander si Barth, par sa compréhension de la liberté divine, n'a pas empêché Dieu de réellement se révéler ! Hors de Christ rien n'est stable… La différence qualitative infinie est donc toujours bien là ? La transcendance de Dieu prendra-t-elle donc toujours le pas sur son immanence ? Le « d'en-haut » ne parviendra-t-il qu'à « bombarder » notre histoire et notre présent[30], tout comme l'Évangile « attaque » l'homme ?

Bien qu'il faille, me semble-t-il répondre à ce questionnement par l'affirmative, les présentes conférences témoignent aussi avec force de la prévalence du « Oui » divin[31]. Sans cette prévalence, Barth n'aurait pas pu dire ce qu'il dit de très beau sur le fait que nous avons tout en Christ et sur l'assurance qui en découle[32]. Deux thèmes centraux s'il en est pour la Réformation du XVI^{e} siècle. Mais là encore, il manque à Barth l'équilibre entre la transcendance et l'immanence divines que l'on trouve dans la pensée calvinienne. Alors – et là seulement – la notion d'*accomodatio Dei* peut être développée et l'Écriture être reconnue, par le témoignage intérieur du Saint-Esprit, comme la révélation dont le centre de gravité est le Christ. Les incidences sont réelles, tant pour la confession de foi de l'Église que pour sa pastorale.

---

29 K. Barth, « Trois études… », pp. 97-99. Cela rappelle l'analyse de J. Hamer. Parlant de la disjonction établie par Barth entre Parole de Dieu et Écriture sainte, il écrivait : « [Chez Barth] la connexion entre l'une et l'autre va être établie selon une méthode originale dont le passé théologique protestant ne donne pas d'exemple ». Et plus loin il ajoutait : « On peut percevoir combien la position de Barth entre le oui et le non sera laborieuse et subtile. La suite du travail montrera s'il a vraiment réussi à réaliser l'impossible ». J. Hamer, *Karl Barth*, Paris : Desclée de Brouwer, 1949, pp. 17, 24.

30 Dans ses exposés, c'est en parlant des ministères et des sacrements que Barth accorde le plus de place à « l'institution ». Là Dieu a choisi d'établir un ordre, un ordre concret et contraignant pour nous. Et Barth s'efforce de bien souligner que cela ne signifie en aucun cas que Dieu soit lié. Cf. « Trois études… », p. 56.

31 K. Barth, « Trois études… », p. 82.

32 K. Barth, « Trois études… », pp. 83 et 106.

Certes, Barth a raison de clamer qu'être fidèle n'est pas se borner à « répéter » et « redire ». Je ne peux toutefois m'empêcher de penser que si, avec tout le génie qui était le sien, il avait su davantage percevoir l'articulation biblique entre transcendance et immanence divines, la rencontre entre Barth, Calvin et la France aurait été plus belle encore, plus forte et plus durable. ■

Ḥokhma 113/2018, pp. 15-24

Calvin au travers des lentilles barthiennes

par Paul Wells,
*professeur émérite à la Faculté Jean Calvin (Aix-en-Provence, France), éditeur en chef d'*Unio cum Christo *(*uniocc.com*)*

Même si l'assurance, la verbosité et la faible humilité finissent par irriter quelque peu le lecteur, il y a, dans ce texte comme ailleurs chez le grand Karl Barth, beaucoup à admirer dans ces conférences faites pour un groupe d'ecclésiastiques dont plusieurs ont marqué l'histoire des réformés en France[1].

Le moment n'était pas anodin : huit mois avant la déclaration des hostilités de la Deuxième Guerre mondiale, dont l'imminence était pressentie. Les noms de certains des participants sont bien connus : Pierre Maury dont la pensée sur la prédestination a influencé le grand maître, Jean Cadier connu pour son calvinisme ; Jacques Deransart, témoin des réveils de la Drôme ; Roland de Pury qui sera détenu par les nazis… La plupart ont travaillé à la restauration de l'unité réformée et à la constitution de l'Église Réformée de France lors du synode qui a eu lieu en 1938. Karl Barth a-t-il commencé son propos par la doctrine de l'Église à cause de cette union nouvelle ? On ne trouve pas dans le texte, ce qui est étonnant, de mention explicite à cet événement, mais celui-ci devait être présent dans les esprits… d'où le choix du sujet de ces conférences.

Ces conférences sont plutôt longues, comme aussi le temps consacré à la discussion. Pourtant, malgré sa longueur, le commentaire que fait Karl Barth de *La Confession de La Rochelle* est assez sélectif. En un sens, ce qui manque est presque aussi intéressant que ce

[1] Environ une trentaine de participants, si on compte aussi les « X ». Certains d'entre eux sont restés barthiens jusqu'à la fin. D'autres, comme Gaillard ou Casalis, ont viré à gauche, influencés par Bultmann ou la théologie de la libération. D'autres encore se sont orientés dans un sens plus calviniste ou évangélique.

qui est présent, Karl Barth ayant fait le tri selon ses propres sujets d'intérêt.

Qui imaginerait, de nos jours, une réunion de pasteurs de deux ou trois jours, comportant des sessions intenses de discussion sur un texte confessionnel du XVIe siècle ? La profondeur théologique, qui nous fait défaut aujourd'hui dans l'Église, était au rendez-vous en 1939, et des questions essentielles pour la vie de l'Église y ont été posées d'une façon qui est devenue rare. Les questions abordées restent d'actualité : l'institution et l'événement, le caractère normatif de la Parole de Dieu, la vie chrétienne, Loi et Évangile. Que nos rencontres pastorales sont devenues banales, dominées par un pragmatisme qui élimine tout à cause du manque de temps ! Nous en sommes devenus victimes et nous nous contentons trop souvent de la médiocrité.

✦ ✦

Un premier constat : Karl Barth choisit délibérément de commencer avec l'article 27 de la Confession et commente : « Il convient de discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraie Église parce qu'on abuse par trop de ce titre ». La Réforme, dit-il, « consiste dans un acte de discernement ». Il avoue : « Il ne va pas sans dire que l'Église soit l'Église ». L'existence de cette Église est déterminée par la présence de la Parole. Trois choses sont donc importantes pour que l'Église soit Église, à savoir 1°) une compagnie de personnes ; 2°) qui se trouvent d'accord pour suivre cette Parole ; et 3°) qui, acceptant la « pure religion », sont disposées à vivre selon cet impératif.

Rien de plus classique que ce commentaire de Karl Barth sur la vraie Église. Est-il interdit de penser que, dans la mesure où nos communautés ecclésiales ont perdu cette préoccupation, elles ont aussi perdu le sens de l'Église et le projet de la Réforme ? Comme le disait, dans une génération précédente, le pasteur James Boice : « Nous n'avons plus de Réforme à continuer, et beaucoup ont même oublié en quoi consistait cette grande révolution spirituelle. (Nous) devons revenir en arrière et recommencer au tout début. Nous avons besoin d'une nouvelle Réforme »[2].

La vraie Église est considérée, dans l'explication, par une appartenance visible – Karl Barth fait référence aux chrétiens allemands qui se sont retirés dans le privé, un recul inadmissible – et par l'ordre qui doit régner dans l'Église par les ministères. « Le pasteur, le sur-

[2] Cité dans M. Barrett (éds), *Reformation Theology. A Systematic Summary,* Wheaton, Ill : Crossway, 2017, pp. 60-61.

veillant, le diacre, chacun représente un aspect différent de la tâche unique de l'Église qui est d'annoncer la Parole ». Les ministres sont égaux, comme le sont aussi les communautés dans un système presbytérien. Karl Barth noue ce bouquet avec une explication de l'article 25, et articule le principe suivant : « l'Église, l'Évangile, la foi, l'individu chrétien et la société chrétienne ne sont pas des réalités qu'on pourrait séparer, même pas un moment ». L'ordre de Jésus-Christ est établi par la Parole, et l'Église existe comme expression de cette priorité. La frontière est ainsi établie entre le Royaume de Christ et ce qui n'est pas de l'Église.

Que dire des développements sur l'Église dans l'exposé de Karl Barth ? « Il ne va pas sans dire que l'Église soit l'Église » : cette phrase n'est-elle pas une provocation devant un auditoire de ministres ? Karl Barth a tendu ainsi une perche aux présents qui l'ont consciencieusement évitée – comme on a continué à le faire dans les Églises protestantes – pour se livrer à des discussions formelles sur les ministères. Le cléricalisme est parfois le piège de ceux qui se veulent anticléricaux, et on finit par ne plus discerner à quoi sert l'*Église*. Il faut le reconnaître, Karl Barth a formulé de bonnes questions, les mêmes que celles de Luther, même si ses réponses ne plaisent pas toujours. Dans cette discussion sur les ministères, il a affirmé la continuité entre les offices de Christ, le *munus triplex*, et les trois offices du ministère, indiquant la souveraineté ministérielle de Christ. Mais la grande question, totalement évitée ici, est : qu'en est-il de la souveraineté de Christ sur une Église qui s'écarte de l'Évangile ?

Enfin, comment expliquer que J. Deransart et d'autres aient posé la question des charismes (le « ministère prophétique ») en évitant celle de l'Église ? Karl Barth rappelle dans sa réponse que « Jésus-Christ ne s'adresse pas à nous comme il s'adressait aux apôtres ». Il convient de se souvenir que les réveils de la Drôme ne sont pas loin, puisque des membres de l'équipe des *Cahiers Le Matin Vient* sont présents. N'est-il pas tentant, quand les problèmes de l'identité de l'Église deviennent pressants à cause de ses ambiguïtés doctrinales, de fuir en avant dans des mouvements de renouveau au lieu de « tackler » le problème de « l'Église malgré le péché », comme le dit Karl Barth ? Et Maury évoque le problème d'une recherche de « cette pneumatologie eschatologique, au moment où notre Église ne sait pas être Église ».

Je me souviens avoir assisté à un échange entre Pierre Courthial, autre commentateur de *La Rochelle*, et Jean Cadier, sur le préambule de la Confession de foi adoptée par le Synode constituant de l'Église Réformée de France (ERF) en 1938. Courthial considérait

que ce préambule était une catastrophe pour l'identité confessionnelle de l'Église, alors que Cadier, le modérateur du synode, le défendait toujours[3]… Rien de tout cela dans la présente discussion, alors que l'unité de l'ERF est toute récente. Pour les participants, l'unité de l'Église n'est plus un problème d'actualité et le barthisme doctrinal, sorte de ciment théologique, garantit la fidélité à la vérité de la nouvelle Église[4]. Une génération plus tard, il est évident que telle n'est pas la réalité et que le pluralisme est plutôt l'enseigne fixé au mât de cette Église.

✦ ✦

Dans sa deuxième étude, Karl Barth s'abstient de commenter les premiers articles[5] de la Confession. Il aurait préféré la version courte de Calvin, qui a été remplacée par « les théologiens de Paris ». Donc le commentaire commence par la révélation de la Parole[6]. Mais Karl Barth aurait dû, pour être logique avec lui-même, commencer plutôt par la christologie. Il dit plus loin : « Pour comprendre le premier article sur l'autorité et sur l'unicité de l'autorité et de l'Écriture sainte, il faut recourir à cette doctrine qui est le fondement de la doctrine évangélique, la doctrine de Jésus-Christ ». Il n'y a que la personne de Christ qui soit *unique* et, à cause de cela, la parole est unique en dépendance de la personne du Médiateur. Et Karl Barth d'ajouter : « S'il faut affirmer : seulement la Bible, c'est parce que le salut est unique et le Sauveur unique ».

Ainsi nous comprenons le refus barthien du libéralisme et de son rationalisme qui naissent de la théologie naturelle, et celui du biblicisme qui sépare la parole de la personne de Christ et tombe dans l'autoritarisme. Karl Barth insiste sur l'exclusivisme de « l'unique » ;

---

[3] Cf. D. Bergèse, « Le combat des réformés évangéliques au XXe siècle », *La Revue réformée*, 262 (2012:2-3) : http://larevuereformee.net/articlerr/n262/lecombatevangeliquexxsiecle.

[4] Comme on lit dans la deuxième étude : « Nous avons aujourd'hui derrière nous une période de libéralisme, et nous sommes gais et heureux d'être libérés de ce libéralisme ! Mais ne plongeons-nous pas dans le contraire ? L'autoritarisme est aussi impossible que le libéralisme ».

[5] Karl Barth parle de l'article « malheureux » des « théologiens de Paris » (article 2), qu'il considère trop scolastiques, et sans doute sous l'influence de Théodore de Bèze. Cette attitude reflète le rejet barthien de la théologie naturelle et la révélation générale.

[6] Karl Barth est repris à ce sujet par Brutsch au début de la discussion. Jean-René Brutsch pasteur genevois et missionnaire au Cameroun de 1946 à 1960. Karl Barth propose un choix entre le texte des « théologiens de Paris » et celui de Calvin.

c'est son christomonisme. Pareillement, il n'y a aucune connaissance naturelle du péché et « ce n'est que par la grandeur de la Révélation de Dieu que nous reconnaissons le péché ». Ainsi l'Évangile aura la priorité sur la Loi, renversant la structure classique. La Loi et les « il faut que » sont balayés. Nous n'avons pas la vérité, ou le salut, c'est *Lui* : Jésus-Christ ne nous donne pas quelque chose que nous possédons. « Non, nous n'avons pas ! Non… on ne peut pas décliner de Lui, parce que… tout ce que Dieu nous donne est en Lui »[7].

Mais, après avoir avancé le caractère unique de la personne, l'exposé de Karl Barth sur les articles concernant la personne et l'œuvre de Christ tourne un peu court… (sans saisir l'écharde de l'article 12) et avec un jeu de dialectique : « La mort du Christ marque pour ainsi dire cette entrée de Dieu dans l'humanité, dans les profondeurs de l'humanité, tandis que la résurrection marque que c'est bien Dieu qui est entré et qui a agi une fois pour toutes pour nous »[8]. Cette affirmation concernant les natures de Christ semble mettre de côté ce qui est important pour Calvin – la personne et son unité – car, en effet, Karl Barth n'était pas amateur de la formulation de Chalcédoine.

Dans la discussion qui suit la deuxième étude, trois grandes questions, *grosso modo*, sont abordées : celle de la confession de foi, celle de l'Écriture et la critique et celle du témoignage intérieur de l'Esprit. On suit les développements qui leur sont consacrés avec intérêt et on trouve des réponses typiquement barthiennes. Face à la nouvelle unité, les présents sont évidemment troublés par les conditions de l'adhésion à la confession de foi, mais ne le disent pas explicitement. Il est permis de penser que la réponse de Karl Barth qui affirme que la confession est valable comme « conforme » à la Parole n'est pas très satisfaisante pour ceux qui s'interrogent sur ce point, car qui définit ce que veut dire « conforme » ? Il serait peut-être à propos de préciser que l'adhésion confessionnelle intervient « dans la mesure où la confession est biblique » et non « parce qu'elle est biblique ». En effet, aucun document humain ne peut prétendre être totalement « conforme » au caractère unique, inspirée, de la Parole de Dieu qui seule est inspirée. Ceci donne la liberté de scruter la confession à la lumière de la Parole.

En ce qui concerne le caractère de l'Écriture et la critique, les questions sont vastes et complexes, impossibles à aborder ici. Je ne

---

[7] Par « décliner » Karl Barth veut peut-être dire « se détourner ».

[8] Cf. sur la dialectique de Barth, B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*, Oxford : Clarendon Press, 1995.

répéterai donc pas ce que d'autres ont dit ailleurs, et mieux que moi[9]. Il suffit de dire que la définition barthienne de *theopneustos* ne correspond pas à la théopneustie biblique. Pour Karl Barth, c'est toute une chaîne d'actes de Dieu, qui commence avec l'acte fondamental, Christ lui-même, et qui « continue quand nous sommes en face de la Bible, quand nous la lisons, quand nous y entendons la Parole et quand nous l'expliquons »[10]. Cela donne l'impression d'un bulldozer qui avance et balaye tout par sa puissance. Karl Barth a inventé un sens à la théopneustie comme acte de Dieu, toujours événementiel, différent de celui de 2 Timothée 3,16 ou de 1 Pierre 2,19-21. C'est sa liberté de théologien, mais cela ne veut pas dire que ce sens soit « conforme » à l'Écriture ou à la Confession[11]. Mais Karl Barth a ceci pour lui : sa formulation laisse penser que l'acte de Dieu est toujours au-delà de la portée de la critique.

Au début de la troisième étude, Karl Barth donne son interprétation de la Parole selon la Confession : « La réponse de la Confession : la Parole de Dieu, cette Parole unique qui est entendue dans l'Église et qui doit régner sur l'Église, cette Parole de Dieu dont l'Écriture sainte est le témoignage, c'est le Christ dans sa personne divine, humaine, et dans son œuvre rédemptrice ». Qu'on lise la Confession, le « malheureux » article 2, sur la Révélation. On peut tourner cet article dans tous les sens, on n'y trouvera jamais le sens barthien de la Parole. La définition de Karl Barth est « fumée et miroir » !

Le théologien de Bâle présente, ensuite, ce qu'il affirme être la position de Calvin sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Comparons-la avec celle de Pierre Courthial :

Barth : « Il faut que le même Esprit qui a habité dans les prophètes et les apôtres, entre par la Parole en nous, et que nous reconnaissions *la même chose* que ce qu'ils ont reconnue ».

Courthial : « Le Saint-Esprit qui a inspiré les prophètes et les apôtres qui ont écrit la Sainte Écriture, nous persuade intérieurement de *la vérité de ce qu'ils ont dit*… la révélation de Dieu contenue dans

---

9 Cf. K. Runia, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1962 et ses articles à ce sujet dans le n° 11 de *Hokhma* (avril 1979). P. Courthial, *Fondements pour l'avenir*, Aix-en-Provence : Éditions Kerygma, 1981, sur Barth et l'Écriture, pp. 17-41 et sur les Confessions réformées, pp. 89-119.

10 Derrière cette formulation se trouve la notion tripartite de la Parole : La Parole faite chaire, la parole inscripturée, la parole prêchée. Seule la première forme est Parole de Dieu, *stricto sensu* ; les deux autres en dépendent.

11 Pour cette raison c'est très convenable pour Barth d'abandonner l'article 3 de la Confession en faveur du texte de Calvin.

l'Écriture Sainte est la même révélation que celle dont le Saint-Esprit nous persuade »[12].

Les italiques ajoutés soulignent la différence. Chez Karl Barth, la vérité est *l'expérience* de la chose[13], alors que chez Courthial, elle est ce que les apôtres *ont dit* et qui est reçu dans le cœur. Cette dernière formulation permet une expression de la vérité en paroles, alors que la première transcende le langage humain dans l'expérience subjective de la « chose ». Karl Barth, c'est clair, ne parle pas de l'inspiration verbale de l'Écriture, ni de la vérité des propositions articulées par les prophètes et les apôtres.

✦ ✦

La troisième étude, en soirée, commence par l'affirmation que la Parole n'est pas la réponse à une question de l'homme, mais qu'elle suscite une question – celle de l'accès à Dieu (la prière, article 19). De là découle la médiation de Christ comme notre chef ; en lui, nous sommes enfants du Père. Il est intéressant de voir que Karl Barth prend l'article 19 comme étant le ressort et l'enjeu des questions 17 à 24. C'est un choix qui conditionne l'explication du reste, car l'existentiel, malgré les protestations de Karl Barth contre « l'anthropologie », prend une place importante, et propose une structure autre que celle de la Confession en ce qui concerne le rapport entre la christologie et la sotériologie. En commentant la fin de l'article 18, Karl Barth dit : « La question : 'Quel est notre accès au Père ?' peut être résumée dans la phrase finale de l'article 18 : 'Que nous soyons bien résolus d'être aimés en Jésus-Christ' ». C'est une bien remarquable formule. Mais, dans le contexte de la Confession, il apparaît plutôt que « nous sommes dignes d'être haïs de Dieu en nous-mêmes ». Le changement de la haine en amour vient non pas d'une rencontre existentielle mais de la déclaration de notre réconciliation par le sacrifice de Christ et par la justification comme pardon des péchés. Tout cela est étouffé, chez Barth, par un jeu objectif/subjectif post-kantien que la Confession ne connaît pas, et parce qu'il ne considère pas la haine de Dieu comme « une réalité anthropologique » ; cela ne fait pas partie d'une « théologie naturelle ».

Commentant l'article 20, par la foi, selon Karl Barth, « il y a deux moments à discerner, mais non à séparer : un élément objectif,

---

[12] P. Courthial, *La Confession de Foi de La Rochelle. Commentaire*, Paris : Cahiers de « Tant qu'il fait jour », 1979, pp. 22-23.

[13] Le fameux « occasionnalisme » de Karl Barth.

cette appropriation à notre usage de la promesse divine, et un élément subjectif, ce sentiment de l'effet. Ceci revient à dire que cette réponse n'est pas loin de nous, qu'elle est près ». Autrement dit, l'accès à Dieu est obtenu par une rencontre personnelle entre la Parole qui nous pose la question et nous donne en même temps la réponse. Ne sommes-nous pas, ici, dans les verts pâturages de l'existentialisme, « la Révélation opérée en nous », c'est-à-dire assez loin de la définition classique de la réponse de la foi comme *notitia, assensus et fiducia* ? De même, en parlant de la justification, Karl Barth fait preuve de lyrisme : « Voilà la réalité : la Parole de Dieu Lui-même en Jésus-Christ. Tout ce qui serait une autre justice, quelque chose d'apparemment meilleur, serait infiniment moins que cette réalité-là ». À chacun de juger si on est près ou loin de la doctrine de Wittenberg.

En ramenant, encore une fois, cette réalité à la Parole rencontrée, Karl Barth n'a-t-il pas modifié le sens de la justification comme *réconciliation* avec Dieu par l'abolition de la condamnation ? Est-ce parce que la connaissance du péché vient *après* l'Évangile ? Karl Barth noie le poisson par des piques contre les catholiques et les piétistes, dans des affirmations de certitude quant au « oui divin ». Est-ce que la Confession est vraiment ce qu'en dit Barth, à savoir que « Nous n'avons accès au Père que dans la forme d'existence… qui implique une complète dépendance, une complète soumission de notre vie à sa vie, de laquelle nous vivons ». La justification se résume-t-elle en un tel « acte de foi, une réalité physique », « une réelle existence soumise à quelqu'un », « la Révélation opérée en nous » ? Ainsi, « ce serait une erreur d'interpréter la doctrine de la justification par la foi comme si cette justification était quelque chose de pas tout à fait réel, de pas tout à fait sûr, seulement une 'déclaration' ». Déclaration il y a, c'est certain chez Karl Barth, mais cette déclaration n'est pas « forensique » ; elle est en rapport dialectique avec « l'accès au Père… dans cet acte de la foi », un « miracle ».

Enfin, Karl Barth n'aborde pas la question de l'imputation dans son commentaire, mais elle est posée par la suite, dans les questions. Et Karl Barth de répondre, de façon ambiguë, qu'il l'a évitée, mais que c'est un terme biblique qu'on peut utiliser, qui est présent en Romains 4. Karl Barth ne précise pas *le rapport* entre la justification et l'imputation de la justice de Christ, ni dans un sens simple, ni dans le sens d'une double imputation, comme chez John Owen par exemple. Les choses sont donc fort peu claires dans la réponse de Barth. Cela n'est pas une surprise, car si la justification est accomplie dans l'acte de la rencontre de la Parole, de façon existentielle, il n'y a pas lieu de distinguer entre cet acte et l'imputation. La théologie clas-

sique, par contre, a souvent reconnu que le mot « justification » est à réserver à la justice sotériologique et historique de Christ, effectuée quand Dieu déclare une personne juste par la foi seule. À distinguer donc de l'imputation de la justice de Christ[14]. La justification est la déclaration divine basée sur la justice de Christ et l'imputation est l'action de son application à nous, une double imputation, selon ma compréhension de ce « transfert » : notre péché imputé à Christ et la justice de Christ à nous. Ceci est accompli sur la base de la justice en Christ seul.

Karl Barth continue en s'exprimant sur la régénération de la même façon, sans vraiment saisir cette réalité comme une œuvre directe du Saint-Esprit dans le cœur. Il en fait une rencontre avec la Parole : « Car ce n'est pas la même chose, croire et ne pas croire. Et cette différence si vous voulez, cette toute petite différence entre croire et ne pas croire, c'est l'essence de la régénération… (L'homme) est changé par le fait qu'il possède dans sa foi la justice devant Dieu. C'est là son changement réel… La foi, c'est l'attaque contre l'homme, la foi, c'est le changement de l'homme… les Réformateurs répondaient (aux catholiques) non, rien d'autre, seulement Jésus-Christ ». En lisant cela, on peut penser que tout est vrai, tout est biblique et, en même temps, que ce n'est pas le cas, parce que nous sommes dans un domaine autre que celui des concepts bibliques et que les affirmations de Karl Barth sont en deçà des affirmations de l'Écriture.

Puis, sur la foi et les œuvres, l'Évangile et la Loi, Karl Barth prend position pour Calvin, comme il l'imagine, contre « les théologiens de Paris ». « Il n'y a pas de loi hors du Christ ». Autrement dit, la Loi accomplie par Christ devient la promesse d'une vie autre, dans « la résolution d'être aimé en Jésus-Christ ». Barth, en pensant s'aligner sur Calvin dans un christocentrisme pur, estime que la confirmation de la foi dans les œuvres ou dans une forme d'assurance est superflue. C'est le fameux refus du « syllogisme pratique » par Barth, Niesel et d'autres. Richard Muller qualifie cette position de Barth sur Calvin de « curieux anachronisme »[15].

✦ ✦

---

14 J.V. Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, Fearn, Ross-shire : Christian Focus/Mentor, 2017, p. 309.

15 R.A. Muller, « Calvin, Beza and the Later Reformed on Assurance of Salvation and the 'Practical Syllogism' », dans son livre *Calvin and the Reformed Tradition*, Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2012, pp. 244-276.

Mon impression, après avoir lu et relu ces quelque trente mille mots, est comparable à ma réaction quand, pour la première fois, j'ai lu le célèbre commentaire sur les Romains. Karl Barth tourne autour du texte, c'est là sa méthode herméneutique : il l'encercle de ses paroles, sans vraiment le cerner et le commenter ; il discourt sur son ressenti existentiel face au texte. Il est bien *le* théologien que je pensais, plein d'imagination, de subtilités, de verve et d'éloquence, mais il est aussi un grand prestidigitateur. Il tire du chapeau de la Confession des lapins étonnants. En effet, ce n'est pas tellement Karl Barth qui explique de façon serrée *le texte* de La Rochelle, mais Karl Barth qui commente Karl Barth, la Confession étant appelée comme témoin. Les écarts par rapport au sens fondamental de celle-ci sont importants. Le langage est conforme à l'objet, mais le sens est autre que celui des « théologiens de Paris », ou même de Calvin.

Ainsi ce texte est une très bonne introduction à la pensée de Karl Barth, mais pas à celle de la Confession et encore moins à celle de Calvin qui, j'en suis convaincu, ne se reconnaîtrait pas en ce commentaire. Le théologien de Bâle nous invite à mettre ses lunettes pour lire Calvin, et même à fumer sa pipe, mais, si nous voulons vraiment respecter Calvin et la Confession, nous résisterons à sa séduction.

Finalement, la question de la relation entre Calvin et la tradition réformée, y compris La Confession, est complexe. La procédure de Karl Barth de séparer Calvin de la tradition (« les théologiens de Paris ») semble simpliste, avant tout après la critique mise en place par Richard Muller[16]. C'est peut-être une tentation pour les grands penseurs comme Barth de se détacher du lot commun des mortels et de se référer à une figure fondatrice, en refaisant ce fondateur à l'image de leur propre pensée. Et c'est ainsi que Calvin est devenu un bon barthien dans ce qu'on peut lire, ici et là, dans ce commentaire de Karl Barth. ■

[16] *Ibid.*, « Was Calvin a Calvinist ? », pp. 67-69. Voir aussi l'article programmatique de Muller, « The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to T.F. Torrance », *The Thomist* 54 (1990:4) : pp. 673-704. Cf., pour une autre perspective : B.L. McCormack, *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008.

Ḥokhma 113/2018, pp. 25-62

La méthode christocentrique de Karl Barth*

par Henri Blocher,
théologien, Nogent sur Marne (France)

Quarante ans après leur disparition (le temps de l'épreuve dans l'Écriture !) rares sont les théologiens dont on se souvient encore, même parmi les plus célèbres. Karl Barth demeure présent sur la scène et l'on peut observer une nouvelle vague d'intérêt pour sa contribution, qui fait sortir une pléthore d'études sur Barth. Ce second souffle de vie posthume pourrait donner une certaine crédibilité à l'appréciation de Thomas F. Torrance : « Karl Barth est le plus grand génie théologique qui soit apparu sur la scène depuis des siècles »[1]. Mais, objectivement, il est encore trop tôt pour le dire. Si cette analyse est juste, Barth a séduit, après la Seconde Guerre mondiale, les libéraux parce qu'il leur permettait de récupérer les thèmes de la tradition chrétienne sans renoncer à la critique biblique, et les conservateurs parce qu'ils sentaient qu'ils pouvaient rester fidèles à l'Évangile et pourtant échapper à la rigidité et à l'isolement de leur formation[2], le « renouveau » barthien actuel parmi la jeune génération soulève des

---

* Traduction de Jacques André, revue par l'auteur.

1 T.F. Torrance, « Introduction » dans *Barth, Theology and Church: Shorter Writings 1920-1928*, trad. L. Pettibone Smith, New York, Harper & Row, 1962, p. 7.

2 R.A. Muller, « The Place and Importance of Karl Barth in the Twentieth Century A Review Essay », *Westminster Theological Journal*, 50, 1988, p. 152 ; R.H. Roberts, « The Reception of the Theology of Karl Barth in the Anglo-Saxon World: History, Typology and Prospect », dans *Karl Barth: Centenary Essays*, éds, S.W. Sikhs, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, en particulier p. 131 ; G. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology Without Weapons*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, pp. 10-11, 80, 163.

questions intéressantes[3]. En tout cas, cela montre la pertinence d'un nouvel examen de l'héritage de Barth aujourd'hui.

Une caractéristique remarquable de la théologie de Barth a attiré de nombreux lecteurs : le rôle que Jésus-Christ joue, non seulement comme sujet, mais comme référence déterminante et modèle de la construction de l'ensemble du discours de Barth. Sa méthode est christologique, si on ne donne pas un sens trop technique au mot. L'objectif de la présente étude portera sur le rôle de Jésus-Christ et sur la manière dont il façonne la théologie de Barth telle qu'elle se déploie.

Remarques préliminaires au sujet de ce que l'on pourrait appeler « l'herméneutique de Barth » : comment doit-on lire Barth ? George Hunsinger se plaint que « même ses interprètes les plus favorables (pour ne rien dire de ses adversaires déterminés) finissent souvent par le défigurer, n'offrant guère mieux qu'une caricature à adopter ou à rejeter »[4]. Il faut mettre en garde contre la tentation de vouloir domestiquer ce qui semble le plus audacieux dans l'expression de Barth. Jacques Maritain observe que « chaque fois qu'on a affaire à une *grande* erreur (grande non seulement par la gravité, mais aussi par le courage, la signification, et la consistance logique), on trouve naturellement des *atténuateurs* ou *exténuateurs* subtils, intelligents et érudits »[5], – autrement dit, qui liment crocs et griffes. Beaucoup de lecteurs, lorsqu'ils tombent sur des déclarations qui renversent leurs croyances, qui offensent le bon sens ou qui semblent impliquer une contradiction, ne peuvent pas croire que l'auteur ait pu vouloir dire une telle chose – surtout si l'auteur les impressionne par sa science et sa subtilité, d'autant plus s'il est prestigieux ! Ils corrigent automatiquement ce qu'ils lisent. De telles déclarations abondent sous la plume de Barth, par exemple que les démons existent mais ne participent ni à l'être de Dieu, ni à celui de la créature, céleste ou terrestre ; que l'homme comme tel n'a aucun « au-delà » ; d'« un événement qui a lieu une fois pour toutes » qu'il s'accomplit, « par conséquent », « de nombreuses fois »[6]. La combinaison du ton impératif de Barth

---

[3] Commentaire de G. Hunsinger sur l'intérêt manifesté par de « jeunes chercheurs » pour ce qu'il appelle « le postlibéralisme de Barth et Balthasar » dans deux institutions représentatives. Voyez, G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 16.

[4] G. Hunsinger, *Disruptive Grace*, *op. cit.*, p. 253. Commentaire de G. Hunsinger, « Avec son mélange unique d'innovation de modernisme et de traditionalisme, il a continuellement dérouté modernistes et traditionalistes de la même façon » (*ibid.*).

[5] J. Maritain, *La Philosophie morale : Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, NRF, 1960, p. 219, n. 1.

[6] Respectivement, *Dogmatique* III/3**, p. 240 ; III/2**, p. 329 ; IV/4, p. 41.

avec un style où abondent les retournements, les renversements, les énigmes et les surprises[7] tend à paralyser une recherche plus approfondie. Elle incite ses interprètes à faire une lecture flatteuse en utilisant un langage traditionnel – avec des sens différents[8]. Pourtant, l'incapacité à intégrer ses déclarations choquantes revient, selon les mots de Berkouwer, à « interpréter Barth comme s'il était anodin (*harmless*) »… et à méconnaître la structure fondamentale de sa pensée, ce qui ne lui rend pas du tout justice »[9].

Deux questions de fond portent sur l'interprétation de Barth : dans quelle mesure doit-on présumer que Barth est cohérent avec lui-même ? Et cela, aussi, à travers les différentes étapes de sa carrière ? La plupart des auteurs soulignent son aversion pour [l'idée de] système, et Jean-Louis Leuba accuse Jérôme Hamer de grossière erreur pour avoir « systématisé » le cadre de sa critique[10]. Barth affirme carrément que, sur de nombreux points, « la dogmatique doit, pour tenir compte de la réalité, être inconséquente au point de vue logique »[11]. Pourtant, tout en écartant l'ambition de construire un système, il en est venu à reconnaître que la théologie devrait refléter la cohérence de la vérité. « Dès lors pourra-t-on éviter absolument de lui donner ici ou là l'allure d'un système » (*etwas wie ein System*)[12]. Il est connu pour avoir dit : « Sous l'humour de Dieu, on peut, après tout, aussi avoir un système »[13]. Dans la *Kirchliche Dogmatik*, Barth lui-même utilise le mot « système » pour la décision divine d'élire Jésus-Christ et l'humanité en Jésus-Christ, « le prototype et le modèle » *(Modell oder System)* selon lequel tous les événements qui viennent de Dieu se produisent « en Jésus Christ »[14]. Et même si Barth n'avait pas fait

---

7 G. Hunsinger, *Disruptive Grace*, *op. cit.*, p. 9.

8 Comme l'analyse G.C. Berkouwer (concernant la mort comme la fin absolue) dans *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trad. H.R. Boer, Londres, Paternoster, 1956, p. 340, n. 57.

9 *Ibid*., p. 340.

10 J.-L. Leuba, « Karl Barth systématisé. Étude critique de Jérôme Hamer, Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique, Paris, 1949 », dans *Études barthiennes*, Genève, Labor & Fides, 1986, pp. 37-46.

11 K. Barth, *Credo*, trad. P. Jundt et J. Jundt, Paris, Je Sers, 1936, p. 52 (la phrase commence : « Sur ce point [la possibilité du mal] comme sur beaucoup d'autres »).

12 *Dogmatique* I/2***, p. 415.

13 W. Schneemelcher, « Theologische Arbeitstagung », *Evangelische Theologie*, 10, 1950-1951, p. 570, cité par A. Moda, « La dottrina barthiana dell'elezione: verso una soluzione delle aporie? », dans *Barth contemporaneo*, éds S. Rostagno, Turin, Claudiana, 1990, p. 100, n. 105.

14 *Dogmatique* II/2*, p. 7. (Le terme « System » est traduit par « prototype » dans la version française de la *Dogmatique*).

de telles déclarations, l'appréciation d'interprètes compétents pèse très lourd : Berkouwer discerne « une cohérence remarquable de la pensée de Barth »[15]. Selon Denis Müller, « La *Dogmatique ecclésiale, l'opus magnum* de Barth ne paraît-elle pas offrir tous les caractères d'un système ? »[16]. Henri Bouillard remarque « que, d'un volume à l'autre, [Barth] se fait de plus en plus conséquent, on dirait volontiers : de plus en plus systématique »[17]. Le langage de la nécessité, qu'il utilise souvent pour les déductions qu'il tire, témoigne de la place de la logique dans le développement de son enseignement – bien que d'un genre idiosyncrasique de logique, à la fois audacieuse et paradoxale.

Doit-on dire la logique de Barth *dialectique* ? Cette question est liée à une deuxième question : celle de la continuité au travers des décennies qui se sont succédé. Personne ne doute de la discontinuité au moment de la Première Guerre mondiale, entre le libéralisme et la théologie de la « crise », du Tout-Autre. Lorsqu'il a « changé de vitesse » pour la deuxième fois[18], aux environs de 1930, l'amplitude du changement n'a pas été mesurée de manière identique. Hans Urs von Balthasar, dans son influente étude parue en 1951, Karl Barth. Darstellung und Deutung seines Denkens (*Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Cerf, 2008), a établi le modèle qui a prévalu pendant des décennies : la première théologie post-libérale de Barth était *dialectique*, mais, sous la pression de ses échanges avec Erich Przywara, en réponse aux commentaires d'Erik Peterson[19], et à la suite de ses études sur Anselme, il est passé vers un type *analogique*, qui domine dans la *Dogmatique*[20]. Barth a lui-même souligné la rupture : au sujet de son *Römerbrief*, il écrit en 1952 : « Quand je

---

15 D. Müller, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 258 (précisément sur notre sujet, en tant qu'il gouverne l'ensemble de la théologie de Barth).

16 D. Müller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, p. 12.

17 H. Bouillard, *Karl Barth I. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, pp. 230-231.

18 Métaphore forgée par J. Webster, « Introducing Barth », dans *The Cambridge Companion to Karl Barth*, éds J. Webster, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 12.

19 Histoire racontée par P. Corset, « Premières Rencontres de la théologie catholique avec l'œuvre de Barth (1922-1932) », dans *Karl Barth : genèse et réception de sa théologie*, éds P. Gisel, Genève, Labor & Fides, 1987, pp. 154-190. Citant saint Ambroise, [Peterson] affûte sa protestation : « *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum* » [« Il n'a pas plu à Dieu de sauver son peuple par la dialectique »] (*ibid*., p. 171).

20 Balthasar ajoute que l'on pourrait « voir [Barth] s'en tenir à la même intuition fondamentale tout au long de sa carrière » ; voyez H.U. von Balthasar, *The*

repense à ce livre, il semble avoir été écrit par un autre homme pour répondre à une situation appartenant à une époque révolue »[21]. Néanmoins, principalement depuis le magistral *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, de Bruce L. McCormack[22], la plupart des spécialistes s'accordent avec Webster pour dire que « *la dialectique* » est une caractéristique permanente de la théologie de Barth et non une phase temporaire abandonnée dans les années 1930[23]. Dorrien explique que « les souvenirs de Barth à propos du début de sa carrière étaient souvent déficients et qu'il a toujours eu tendance à exagérer l'importance de ses différents changements de position » ; sa « théologie ultérieure contenait des éléments dialectiques cruciaux… alors même qu'il prétendait n'avoir aucun intérêt dans le raisonnement dialectique et déplorait qu'il ait été 'à l'origine de ce malheureux terme' »[24].

Cette introduction n'est pas le lieu pour régler la question. « Dialectique » et « analogie » sont des mots facilement équivoques. Le Barth « du tout début » pouvait parler d'« analogies » (bien que rejetant dans le même temps toute continuité avec la réalité divine !)[25]. Pour le premier terme, Bouillard distingue trois usages principaux[26]. Au début, Barth se complaisait dans le thème, commentant les « Non » du jugement : « *Ce* 'non' est aussi et tout autant un 'oui'. *Ce* jugement est grâce. *Cette* condamnation est pardon. *Cette* mort est vie. *Cet* enfer est le ciel »[27]. Il exhortait les théologiens à continuer à

Theology of Karl Barth, trad. J. Drury, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971, p. 32.

21 Préface de la traduction anglaise du commentaire sur l'Épître aux Romains, K. Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. E.C. Hoskyns, Londres, Oxford University Press, 1933, p. vi.

22 B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Clarendon, 1995.

23 J. Webster, « Introducing Barth » dans *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 13.

24 G. Dorrien, *Barthian Revolt*, *op. cit.*, p. 70, cité par *Karl Barth's Table Talk*, éds D. Godsey, Edinbourg, Oliver & Boyd, 1963, p. 24.

25 K. Barth, « Le chrétien dans la société », dans *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. P. Maury & A. Lavanchy, Paris, les Bergers et les Mages, 1966, p. 70 (« celui qui, avec une tranquillité suprême, reconnaît *dans ce qui est du monde l'analogie du divin* et s'en réjouit »), p. 76 (l'analogie n'est pas continuité), p. 80 (« Il nous est impossible de ne voir dans notre monde *qu*'une parabole. Il y a dans l'analogie une exigence de continuité »), p. 84 (le royaume des analogies = ce qui est signifié).

26 Voir H. Bouillard, *Karl Barth I*, *op. cit.*, p. 73.

27 K. Barth, « Détresse et promesse de la prédication chrétienne » (1922), dans *Parole de Dieu et parole humaine*, *op. cit.*, p. 147.

marcher sur la ligne de crête : « Ainsi donc il ne nous reste – émouvant spectacle pour ceux qui n'ont pas le vertige – qu'à rapporter constamment ces deux attitudes *l'une à l'autre*, la positive et la négative, à expliquer le 'oui' par le 'non' et le 'non' par le 'oui', sans jamais nous arrêter un instant sur le 'oui' ou sur le 'non' »[28]. Après 1930, il évite le terme ou l'utilise pour des conceptions qu'il répudie[29], mais il continue d'aller et venir entre les équivalents du Oui et Non. Il insiste sur l'affirmation, il proclame : « Le second événement [*la résurrection de Jésus-Christ*] n'est pas, n'est plus jamais enfermé dans le premier [*la crucifixion et la mort de Jésus-Christ*], la vie de Jésus-Christ n'est pas, n'est plus jamais contenue dans sa mort, la grâce de Dieu n'est pas, n'est plus jamais enfouie sous son jugement, son oui n'est pas, n'est plus jamais caché sous son non »[30]. Pourtant, dès que l'on se pose des questions au sujet de *notre* participation, on est renvoyé d'un pôle à l'autre : tout cela est vrai en Jésus-Christ, et non pas en nous-mêmes. Mais en nous-mêmes, nous ne sommes rien, une simple illusion : « … La vigilance critique de la théologie dialectique, avec son insistance sur l'impossible possibilité de Dieu… ne disparut jamais de la pensée barthienne »[31]. « Dialectique » n'est peut-être pas le mot le plus apte, comme Sung Wook Chung le fait valoir[32], mais la permanence de la « marque » typique, intellectuelle et spirituelle, de la période dialectique peut être reconnue[33].

Les considérations qui précèdent suffisent pour dégager la voie de notre exploration. Cette enquête tentera de reconnaître les con-

---

[28] K. Barth, « La Parole de Dieu, tâche de la théologie » (1922), dans *Parole de Dieu et parole humaine*, *op. cit.*, p. 222 (221 : « voie dialectique ») ; dans le même ouvrage, K. Barth, « Le problème éthique à l'heure actuelle », Barth rejette, p. 174, une « notion dialectique » qui serait un renversement purement philosophique, mais propose, p. 187 « la dialectique de la pensée de Dieu » (p. 193, il évoque une dialectique possible et, p. 198, une « dialectique paulinienne et réformée »).

[29] H. Bouillard, *Karl Barth I*, *op. cit.*, p. 137, qui donne deux références d'un usage péjoratif : dans la *Kirchliche Dogmatik* I/2, p. 23, qui correspond à la *Dogmatique* I/2*, p. 20 mais sans que la traduction française ait retenu le mot, et II/1, p. 660, qui correspond à la *Dogmatique* II/1**, p. 339. J'ai remarqué *Dogmatique* II/2*, p. 12 ; IV/1*, pp. 82, 485.

[30] *Dogmatique* IV/1*, p. 364 : « … osciller sans fin entre le oui et le non, la grâce et le jugement, la vie et la mort, cette voie est celle du mythe ».

[31] D. Müller, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 66.

[32] S.W. Chung, *Admiration and Challenge: Karl Barth's Theological relationship with John Calvin*, New York, Peter Lang, 2002, p. 9 (critique de McCormack).

[33] Pour illustrer : H. Bouillard, *Karl Barth I*, *op. cit.*, p. 238, traitant du temps dans *Dogmatique* III, s'exclame, « Comment ne pas être frappé du parallélisme entre cette conception et celle du *Römerbrief* qu'elle entend dépasser ? ».

tours du thème : le rôle de Jésus-Christ, principalement dans la *Dogmatique* ; elle observera son influence dans certaines parties du champ de la dogmatique et notera les tensions ; elle sondera les motivations et jettera un coup d'œil sur les arguments ; elle essayera, enfin, de les peser et d'atteindre une certaine évaluation du point de vue de la théologie évangélique.

Jésus-Christ : l'Alpha et l'Omega

« Christocentrisme » est le terme que l'on trouve le plus souvent pour décrire le rôle de Jésus-Christ dans la théologie de Barth. Il l'a lui-même utilisé[34]. La composition du mot ne signale pas le sens spécifiquement barthien : que le Christ soit le « centre » est une caractéristique à peine originale qui pourrait être trouvée dans toutes les théologies orthodoxes et même chez de nombreux libéraux. Pour Barth, le Christ est au centre *et* au début *et* à la fin – il remplit tout l'espace théologique[35]. Dans la typologie de Richard A. Muller, ce principe est appelé « christocentrisme principiel » : il est « caractérisé par la compréhension du Christ (plutôt que de l'Écriture et de Dieu) à la fois comme *principium essendi* ['principe d'être'] et *principium cognoscendi theologiae* ['principe de connaissance de la théologie'] »[36]. Par convention tacite, le terme « christocentrisme » et ses dérivés sont utilisés dans ce sens dans les études. Des critiques, qui ne sont pas des poids plumes dans le monde scientifique, se sont plaint que cela équivaut au « christomonisme » : A. Moda énumère Paul Althaus, Reinhold Niebuhr, Helmut Thielicke, K. Okayama[37], à qui nous pouvons ajouter Richard Muller[38] et même, avec un « peut-être » limitatif, le traducteur de la *Dogmatique* en anglais Geoffrey Bromiley[39]. Barth a réagi, et rugi, en lion blessé : « christomoniste, disent les imbéciles ! » (*die Toren : « ceux qui n'y comprennent*

---

34 Par ex. *Dogmatique* IV/1***, p. 44.

35 Ainsi qu'observe G.C. Berkouwer : *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 125.

36 R.A. Muller, « A Note on 'Christocentrism' and the Imprudent Use of Such Terminology », *Westminster Theological Journal*, 68, 2006, p. 256.

37 A. Moda, 'La dottrina barthiana', *art. cit.*, p. 89, n. 56.

38 R.A. Muller, « Place and Importance », *art. cit.*, pp. 147, 150-151. Dans son récent « Note on 'Christocentrism' », *art. cit.*, p. 257, il soutient que le mot fournit un « label commode et plutôt juste ».

39 G. Bromiley, « Karl Barth » dans *Creative Minds in Contemporary Theology*, éds P.E. Hughes, Grand Rapids, Eerdmans, 1966, p. 52 : « christomonisme est peut-être une description plus recevable ». Bromiley s'empresse par la suite de mettre l'expression de côté.

rien »)[40]. Plus tard, il mettra en garde contre un danger christomoniste[41]. Si le mot implique l'*intention* de Barth de ne pas prendre en compte le maintien d'un cadre trinitaire, un partenariat cohérent dans l'Alliance et une méthodologie concrète, il ne convient pas – mais bien sûr, les intentions ne sont pas ce qui compte à la fin. Berkouwer introduit « panchristisme »[42] et « Jésus-centrique »[43] pour caractériser la pensée de Barth. Ce dernier terme, en dépit des connotations désagréables, met en évidence le fait que *l'homme* Jésus de Nazareth se trouve au début des voies de Dieu. Webster note que Barth, dans ses écrits ultérieurs, était conscient du danger de « totalitarisme christologique »[44]. En fin de compte, l'expression que beaucoup de barthiens préfèrent a été inventée par Barth autour des années 1950 : « concentration christologique »[45]. Cette expression relativement neutre est inattaquable[46].

Les affirmations ne manquent pas qui expriment la conviction de Barth : « [Une] *dogmatique* doit, bien sûr, être christologiquement déterminée dans son ensemble et dans toutes ses parties » ; « la christologie doit occuper toute la place en théologie » et, « la christologie est tout – ou elle n'est rien »[47]. « La dogmatique doit donc être en fait une christologie et seulement une christologie »[48]. Puisque la doctrine de l'élection détermine toutes les relations de Dieu avec l'homme[49], l'identification de l'élection avec Jésus-Christ comme le Dieu qui élit et l'Homme Élu (et vicairement réprouvé) est une autre forme de concentration christologique : « Non seulement le *decretum absolutum* [‘décret absolu’] prend le nom du Christ, mais il est

---

40 *Dogmatique* IV/1***, p. 44.

41 *Dogmatique* IV/4 (fragment), p. 20. Une absorption christomoniste de l'anthropologie est précisément exclue par le « christocentrisme ».

42 G.C. Berkouwer, *Karl Barth en de kinderdoop*, Kampen, J.H. Kok, 1947, p. 125.

43 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 258.

44 J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 157.

45 K. Barth, « *Parergon*: Karl Barth über sich selbst », *Evangelische Theologie*, 8, déc. 1948, pp. 268-282 ; cf. spécialement p. 272. Cela inclut deux notes, la première écrite en 1938 (période 1928-1938).

46 J. de Senarclens, « La Concentration christologique » dans *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburstag am 10. Mai 1956*, éds E. Wolf, C. von Kirschbaum et R. Frey, Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1956, p. 191, recommande « christologique » plutôt que « christocentrique » (le mot qu'employait H.U. von Balthasar).

47 *Dogmatique* I/2*, p. 114.

48 *Dogmatique* I/2***, p. 418.

49 *Dogmatique* II/2*, p. 154 ; voyez note 14 plus haut.

identique [*s'identifica*] à l'événement du Christ »[50]. « La Parole initiale et éternelle de Dieu, qui précède la volonté et l'œuvre du Créateur et en constitue le fondement, s'appelle réellement Jésus-Christ, est identique à lui qui, vrai Dieu et vrai homme, né dans le temps, vit, agit, souffre et triomphe pour accomplir la réconciliation »[51]. Dans le fragment sur *La vie chrétienne*, qu'il n'a pas publié lui-même : dans l'histoire de Jésus, « nous avons à faire avec le centre, le cœur et l'origine de la totalité en tant que telle »[52].

Dans une lettre à Brunero Gherardini (24 mai 1952), Barth écrit : « … J'ai mis longtemps à comprendre que le verset de *Jean* 1,14 était le centre et le thème de toute théologie, mieux : qu'il était lui-même toute la théologie *in nuce*… ['en résumé'] »[53]. En fait, il avait dit dans une allocution en 1922 : « Toutes mes pensées gravitent autour d'un point qui, dans le Nouveau Testament s'appelle : *Jésus-Christ* »[54]. « Cette extraordinaire « concentration christologique », comme on a pu l'appeler, écrit Denis Muller, est la signature de toute la théologie de Barth, déjà dans le « Commentaire sur l'épître aux Romains », mais, de manière systématique et répétitive, dans l'immense *dogmatique* »[55].

Sous divers noms, les commentateurs conviennent plus ou moins que les questions doivent être traitées et décidées, à la lumière exclusive et totalement inclusive de l'événement du Christ. « Pour Barth toutes les relations de Dieu avec les hommes sont effectuées dans et par la personne de Jésus-Christ »[56]. Alors qu'il souligne la résurrection comme l'événement essentiel du Christ, Ingolf U. Dalferth résume :

> Il y a une grammaire [ce qui règle la façon de parler] ; et c'est la christologie. C'est la tâche d'un bon discours dogmatique de travailler sur le monde des significations que la présence du

---

50 B. Gherardini, « Riflettendo sulla dottrina dell'elezione in Karl Barth », dans *Barth contemporaneo*, éds S. Rostagno, Turin, Claudiana, 1990, p. 109.

51 *Dogmatique* IV/1*, p. 53.

52 K. Barth, *The Christian Life (Das christliche Leben)*, p. 10, cité par J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, p. 102.

53 Cité par E. Busch, « Un Magnificat perpétuel : remarques sur la Dogmatique de Karl Barth », *Index de la Dogmatique*, trad. D. Seydoux et P. Gisel, Genève, Labor & Fides, 1980, p. 22.

54 K. Barth, « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », dans *Parole de Dieu et parole humaine*, *op. cit.*, p. 229.

55 D. Müller, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 43.

56 Formulation (ici traduite) de C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message*, *op. cit.*, p. 150.

> Christ porte en lui ; et à cause de la centralité de la résurrection, tout ce qui est dit doit être déterminé christologiquement. Cela équivaut à rien de moins qu'à… redéfinir pratiquement chaque concept dogmatique en termes christologiques : « Dieu », « le pouvoir », « la liberté », « la personne », « l'homme et la femme », « la pré-destination », « l'histoire », « le temps », « la loi », « l'être », et tout le reste – parfois de manière assez compliquée et tordue – dérive de la réalité eschatologique centrale du Christ ressuscité[57].

Il faut souligner deux caractéristiques innovantes de la pensée de Barth. Le Jésus-Christ central, original et dernier sur lequel il se « concentre » est Dieu le Fils *et identiquement* l'homme Jésus de Nazareth. Affirmer Jésus-Christ comme éternellement préexistant, médiateur de l'œuvre de création : ceci est de la simple orthodoxie – mais avec la précision qu'il en est ainsi dans sa nature divine seulement, en tant que Logos non encore « incarné » (*asarkos*). Bien qu'à certains moments, il semble l'approuver, cette doctrine répugne profondément à Barth. Il la dénonce comme une spéculation abstraite qui nie le cœur de l'Évangile, le choix de Dieu et l'auto-détermination[58]. Il y voit la racine de graves erreurs :

> Ne pensez jamais à la deuxième personne de la Trinité comme seulement le *Logos*. Voilà l'erreur d'Emil Brunner. Il n'y a pas de *Logos asarkos*, mais seulement *ensarkos* [« incarné »]. Brunner pense à un *Logos asarkos*, et c'est pourquoi, à mon avis, il revient à la théologie naturelle. Le *Logos* devient un principe abstrait. Puisqu'il y a seulement et toujours un *Logos ensarkos*, il n'y a pas de changement dans la Trinité, comme si un quatrième membre venait s'y ajouter après l'incarnation[59].

« L'homme Jésus existe dans cet 'hier' de l'éternité de Dieu, authentique et réel, précédant tout autre hier, y compris celui de la

---

[57] Ingolf U. Dalferth « Karl Barth's Eschatological Realism » dans *Karl Barth: Centenary Essays*, éds S.W. Sykes, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 58.

[58] Par ex. *Dogmatique* III/1, p. 56 : *le Logos asarkos*, une abstraction, nous laisserait avec un « Christ informe » ; cf. III/2**, pp. 130s. ; IV/1*, p. 52 ; contre l'*extra Calvinisticum*, p. 181 ; IV/2, pp. 100-101, les dieux forgés par l'humanité sont des *logoi asarkoi*.

[59] *Karl Barth's Table Talk*, p. 49, cité par Brown, *Karl Barth and the Christian Message*, London, Tyndale Press, 1967, p. 109. La dernière clause de la phrase est bizarre.

création »[60]. C'est l'homme Jésus qui parle en Apocalypse 1,8, non pas le Fils de Dieu seulement[61]. Une ombre d'ambigüité plane sur la proposition : parfois, l'homme Jésus est dit préexister *dans le décret éternel de Dieu avant la création, avant tous les temps*[62] ; le Logos n'est pas *incarnatus* (« incarné ») avant l'Annonciation, mais *incarnandus* (« qui doit s'incarner, va être incarné »)[63]. Cependant, ces précautions sont inconstantes, la différence entre l'homme Jésus et nous, en ce qui concerne la préexistence, est soulignée[64], et *incarnandus* compte comme *incarnatus*. McCormack résume la logique de Barth dans de nombreux passages :

> Barth doit refuser au Logos un mode ou une condition d'être au-dessus et avant la décision de s'incarner dans le temps. Il doit… dire qu'il n'y a pas de Logos existant en lui-même et pour lui-même, distinct de l'acte de Dieu de se tourner vers le monde et l'humanité dans la prédestination[65].

La pensée interdite est celle qui sépare entre le Fils divin et l'homme Jésus, qui sont *un* de toute éternité[66].

La deuxième caractéristique n'est pas moins remarquable : le rôle de Jésus-Christ est non seulement *noétique*, pour notre connaissance, mais *ontique* (ou *ontologique*), dans l'ordre de l'*être*. Comme Runia l'a observé, de nombreux auteurs n'ont pas vu ce point[67]. Étant donné que Barth a commencé, avec la plupart des théologiens allemands depuis Kant, avec le problème de la *révélation*, on pourrait,

---

60 *Dogmatique* III/2**, p. 172 ; II/2*, pp. 107-108, affirme une différence entre l'homme Jésus et tous les autres à cet égard : « Jésus-Christ était aussi au commencement avec Dieu de la même manière que les créatures et leur histoire existaient dans le plan et le décret divins. Mais il ne l'était pas seulement de cette manière-là… »

61 Cf. *Dogmatique* III/2**, pp. 149, 152, 207, et commentaire (négatif) de H. Bouillard, *Karl Barth I*, p. 271-272.

62 *Dogmatique* III/2**, p. 165.

63 Je me souviens avoir reçu cette réponse de mon directeur de thèse, le prof. Jean Bosc (1910-1969).

64 Voir note 60 plus haut.

65 B.L. McCormack, « Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology » dans *Cambridge Companion to Karl Barth*, *op. cit.*, p. 95 (cf. p. 100). Sur la controverse parmi les interprètes de Barth, voyez ci-dessous.

66 *Dogmatique* II/2*, p. 107.

67 K. Ruina, *De Theologische Tijd bij Karl Barth, met name in zijn anthropologie*, Franeker, T. Wever, 1955, pp. 94-96 (il fait référence à H. Vogel et même à H.U. von Balthasar).

à tort, supposer qu'il ne se souciait que de la dimension noétique : contre la théologie naturelle, seule la Parole incarnée (écho à la déclaration de Barmen !). Mais il a dit avec force le contraire, en usant des termes de « noétique » et de « ontique »[68]. Déjà en 1935, non sans une pointe d'humour, il a revendiqué le droit de les utiliser[69] ! Webster résume la question :

> Noétiquement, « création » et « histoire » ne sont pas des catégories « naturelles », ni le fruit de la conscience humaine de la contingence ou d'une transition temporelle. Ontologiquement, le contenu de ces termes est déterminé christologiquement[70].

Et Webster ajoute ce commentaire, puisque la vie de Jésus est la *ratio essendi* (« le principe de l'être ») de tout le reste : sur ce point, « l'énormité d'une telle revendication ne doit pas être sous-estimée. Tant de choses reposent sur si peu : toute une ontologie de l'être créé repose sur un simple élément [*fragment*] ».

Le tour ontologique de la concentration christologique reflète la préoccupation de Karl Barth pour *l'être*, ce qui peut avoir échappé à l'œil de certains lecteurs en raison de son utilisation du langage traditionnel de la révélation et, plus tard, de la condamnation et du jugement, mais qui devrait être compris comme sous-jacent à un tel usage[71]. Il définit le salut comme l'accomplissement de l'être, il ose même la pensée que la réconciliation aurait eu lieu sans le péché[72]. Sa doctrine du péché, a-t-on observé, « porte un caractère méta-

---

68 *Dogmatique* II/2*, p. 65 ; III/1, p. 29.

69 *Credo*, p. 229 : « La règle du théologien, c'est d'abord : Tout m'est permis. Il m'est permis, par exemple – je réponds à une question –, de parler de 'noétique' et d''ontologique' ».

70 J. Webster, *Barth Ethics*, *op. cit.*, p. 65.

71 Il reproche à la théologie catholique romaine de réduire la théologie à l'ontologie – mais, précisément, l'ontologie catholique romaine n'est pas la même que la sienne. « Il faut que la théologie ose être carrément théologie et non pas ontologie… » *Dogmatique* II/1**, p. 337. Cf. aussi sa conférence « Das Geschenk der Freiheit » de 1953, publiée dans la série *Theologische Studien* (Zollikon-Zurich) et traduite en anglais par T. Wieser comme « The Gift of Freedom. Foundation of Evangelical Ethics » dans le petit volume intitulé *The Humanity of God*, Richmond, John Knox, 1960, auquel nous avons eu accès : p. 93, le théologien selon son cœur soumet la cohérence de ses concepts à la révélation ; « pour user de l'inévitable slogan, il est philosophe, 'comme s'il ne l'était pas' et il a son ontologie 'comme s'il n'en avait pas' ».

72 *Dogmatique* IV/1*, pp. 9, 48 et 93-94 respectivement.

physique-ontologique explicite »[73]. Son choix du mot « néant » (*das Nichtige*) pour le mal « est symptomatique de toute l'entreprise »[74], au moins de son inclination ontologique. Le travail de Jüngel et de McCormack a fait prendre conscience de cette orientation. Ils ont montré comment l'ontologie de Barth est différente. Habituellement, il est décrit comme « actualiste », et parfois « dynamique »[75]. La référence clé est l'événement. On pourrait produire de nombreuses preuves de cette insistance : par exemple, l'erreur de la théologie naturelle, sur l'analogie, « … consiste à voir, dans ce don un donné, à parler d'être là où l'on doit parler de devenir […] C'est cette conception purement statique de l'analogie que nous devons expressément écarter ici »[76]. Néanmoins, Alan Torrance attire l'attention sur un passage qui devrait tempérer la catégorisation nette de Barth comme « actualiste » : en effet, Barth écrit que « Dieu est ce qu'il est dans ses œuvres », mais il ajoute : « Mais il reste lui-même indépendamment d'elles. Ses œuvres sont liées à lui, mais il n'est pas lié à elles »[77]. Des tensions internes peuvent se cacher sous la surface de l'ontologie barthienne.

Les effets de la concentration christologique

Pour exposer le rôle central de Jésus plus pleinement, il faut esquisser comment Barth décide de « concentrer » la théologie sur la christologie. Comment procède-t-il, et avec quels résultats ? Seul un bref compte rendu peut être présenté ici, avec l'espoir de mettre en lumière le lien avec le christocentrisme.

La dérivation christologique de l'*anthropologie* de Barth s'impose d'abord au regard[78]. Paul D. Molnar écrit : « L'anthropologie est… irréversiblement ancrée dans la christologie. Ceci est la marque

---

73 Van Oyen, « De Categorie der recognitio en de theologische anthropologie », dans son livre *Pro Regno, pro Sanctuario* (1950), p. 345, cité par K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, p. 137, qui ajoute que Barth fonctionne avec le concept grec de *mè ôn* (« non-être relatif »).

74 C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message*, *op. cit.*, p. 123.

75 J'avoue mon insatisfaction à l'égard de cette association des mots « actualiste » et « dynamique » : pour Aristote, acte (= *energeia*) est le terme opposé à *dynamis* (= pouvoir) !

76 *Dogmatique* II/1*, p. 233.

77 *Dogmatique* II/1**, p. 4, relevé par A.J. Torrance, « The Trinity », *Cambridge Companion to Karl Barth*, *op. cit.*, p. 90, n. 28.

78 Pour un traitement plus détaillé, voyez mon « Karl Barth's Anthropology » dans *Karl Barth and Evangelical Theology*, éds S.W. Chung, Carlisle, Paternoster, 2007, pp. 96-135.

distinctive de la théologie de Barth »[79]. Conscient de quitter les méthodes traditionnelles[80], Barth s'est efforcé « de déduire [*schliessen*] de la nature humaine de son [Jésus] le caractère de notre nature humaine »[81]. Et il ne s'agit pas simplement d'une nécessité noétique. L'homme Jésus est « le sens et le fondement » de toute la création[82]. Comme Archétype et Modèle, le Christ est le premier humain et nous ne participons à l'humanité que si nous participons à son être[83]. Il est « l'original » ; nous sommes « la copie »[84]. Jésus est l'homme « vrai » (*wahr*) et « réel » (*wirklich*) » et nous ne sommes réels qu'en lui ; « l'homme pécheur en soi n'est pas l'homme réel »[85], il n'est qu'un *Schattenmensch*, une image fantomatique de l'homme – une ombre…[86] Cela implique que, contrairement à la chronologie superficielle, Jésus est le premier Adam, ontologiquement premier, alors qu'Adam vient en réalité après, Adam le simple « type » qui préfigurait *l'homme* Jésus[87].

La priorité de l'homme Jésus est étroitement solidaire de la thèse de Barth affirmant que l'alliance (de grâce et de réconciliation) est le fondement interne de la création ; ce que certains lecteurs ne parviennent pas à remarquer c'est que la priorité s'étend ainsi à *l'humanité pécheresse*. Non seulement Barth tire hardiment l'ensemble de son hamartiologie de la christologie : le péché est orgueil, en tant que contraire à l'humiliation de la déité dans l'incarnation ; le péché est inertie (*Trägheit*), en tant que contraire à l'exaltation de l'humanité dans l'incarnation ; le péché est mensonge, en tant que contraire au mandat offert par l'union des deux natures[88] ; mais, encore une fois,

---

79 P.D. Molnar, « Barth, Karl (1886-1968) » dans *The Dictionary of Historical Theology*, éds T.H. Hart, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 2000, p. 53b.

80 *Dogmatique* III/2*, p. ix : « Aucun des Pères de l'Église que j'ai consultés, anciens ou modernes, n'a voulu choisir la méthode de connaissance théologique de l'homme qui, à mon avis, est la seule possible… ».

81 *Ibid*., p. 59 : « La nature à laquelle Jésus participe est, dans toute son altérité, la même nature que celle à laquelle nous participons nous-mêmes ».

82 *Dogmatique* III/2**, p. 172.

83 *Dogmatique* III/2*, p. 65 : « C'est lui qui est une personne humaine. C'est lui qui constitue l'âme humaine d'un corps humain. C'est lui qui est homme parmi les hommes… Ce n'est pas lui qui doit participer à la nature humaine, c'est au contraire la nature humaine qui est autorisée à participer à son être ».

84 *Ibid*., p. 55.

85 *Ibid*., p. 34.

86 *Ibid*., p. 214 ; cf. pp. 134-141.

87 *Dogmatique* II/2**, p. 238 ; III/2*, p. 221, et *Christ et Adam*, Genève, Labor & Fides, 1960.

88 *Dogmatique* IV/1*, pp. 135-139 ; cf. IV/3**, p. 1-5.

il va bien au-delà d'un simple rôle noétique. Adam est second aussi *comme pécheur*. Non pas que Jésus ait péché avant le début de l'histoire, mais sa condamnation/réprobation pour le péché humain précède dans l'ordre de l'être, et doit être considérée comme le fondement déterminant d'Adam et de notre désobéissance[89]. Sans craindre le paradoxe, Barth peut écrire :

> Il est l'homme que Dieu, dans son décret éternel, a regardé comme transgresseur du commandement, et qu'il a en conséquence livré à sa juste colère et menacé en fait d'un abandon total. Qu'Adam ait été aussi cet homme, et que nous le soyons nous-mêmes, cela est vrai à cause de ce qui s'est passé *d'abord en Jésus-Christ, conformément au décret éternel* de Dieu et dans l'événement de Golgotha[90].

Comment comprendre une telle déclaration ? Négativement, cela revient au rejet du schème habituel : d'abord, la relation divino-humaine établie par la création ; puis, la désobéissance de l'humanité qui implique culpabilité et encourt la colère ; et troisièmement, l'œuvre nouvelle de réconciliation par Dieu à travers le Verbe incarné (et d'application par le Saint-Esprit qui crée la foi, les moyens de réception). La concentration de Barth l'exclut, car elle implique que l'homme Jésus n'apparaît qu'à la troisième étape[91]. Positivement, la proposition de Barth signifie que le fondement de tout réside dans la décision de Dieu d'être le Dieu de grâce, une décision identique à Jésus-Christ lui-même, en qui Dieu et l'homme sont unis. Afin d'être *grâce*, il doit surmonter la colère, renverser la condamnation. Par conséquent, dans l'événement, qui est la décision même d'élire comme historique, le Non divin doit être entendu, et Jésus doit être traité *comme s'*il avait mérité le Non de Dieu. Ceci implique, à son tour, que le corrélat de ce Non doit être apposé sur la vie humaine considérée en elle-même (cette non-réalité) et les humains ne peuvent être que pécheurs en eux-mêmes[92]. Déjà dans la *Dogmatique de Goettingue* (cours professé de 1924 à 1926, reconstitué et non-publié à l'époque), Barth traitait de l'Alliance de grâce (§ 24) avant la doctrine du péché (§§ 25-26). Sa vision de la loi en tant que « la forme

---

89 *Dogmatique* IV/3**, pp. 145-146, 155-156.

90 *Dogmatique* II/2**, p. 238 (les italiques sont de moi).

91 Pour l'orthodoxie réformée, les trois étapes sont, bien sûr, arrêtées dans le conseil *éternel* de Dieu ; mais cela n'implique aucune pré*existence* des réalités qui seront : Dieu décide seulement de les amener à l'existence plus tard.

92 Cette logique (avec des termes qui laissent entendre la nécessité) peut être trouvée, par exemple, *Dogmatique* II/1*, pp. 140-141.

de l'Évangile », comme postérieure théologiquement à la réconciliation[93], conduit aussi à la priorité de Jésus en ce qui concerne le péché. Cela découle de la même concentration, car, sinon, la relation juridique ne pourrait pas dépendre du *Logos ensarkos*. Le péché humain, la rupture de la loi, vient nécessairement après Jésus-Christ.

La doctrine du péché est liée à celle du Néant[94]. Le Néant est le nom préféré pour désigner le mal (« chaos » est également utilisé), et le péché, c'est être vaincu par le Néant. Barth s'accorde avec Origène et Augustin (et, je crois, l'Écriture) pour dire que le mal ne peut avoir d'être, car seul ce que Dieu crée à l'être, et ce que Dieu crée est bon (1 Tm 4,4). Pourtant, Barth ne veut pas dériver vers la conclusion optimiste selon laquelle le mal ne serait alors que simple apparence : le mal n'est pas simple non-être, et Barth choisit un mot (*das Nichtige*), un mot qui, selon le traducteur de la *Dogmatique* en français Fernand Ryser, suggère « force agressive », « destruction ». Barth discerne que le mal ne s'explique pas comme une possibilité [découlant de la liberté], conception qui donnerait au mal ontologique une base *dans* la création[95]. La liberté créée (comme on le voit dans le Christ) est la liberté de dire *oui* à Dieu, uniquement oui. La solution de Barth, et c'est encore une nouveauté, fait du mal, sous le nom de néant, une *réalité produite par son rejet par Dieu*. Puisque Dieu dit oui à sa création, il dit implicitement non à ce qui n'est pas cette création, et le Néant se pose comme corrélat de ce Non : « Le néant est ce que Dieu ne veut pas. Il n'existe que parce que Dieu ne le veut pas. Mais il existe de ce fait même. Car comme son vouloir, le non-vouloir de Dieu est efficace, et par conséquent il ne saurait exister sans que rien de réel lui corresponde »[96].

La concentration christologique de Barth intervient ici : puisque qu'il fonde la création sur la réconciliation, et puisque la réconciliation signifie la victoire sur l'ennemi, la création devait présenter la même structure. Une référence hostile devait être postulée : le Néant que Dieu ne veut pas. La création elle-même a dû prendre la forme d'un Oui *victorieux* (Barth trouve un écho du conflit en Genèse 1,2).

---

93 *Dogmatique* II/2**, § 37 ; et K. Barth, « Gospel and Law » dans *God Grace and Gospel*, trad. J.S. McNab, Edinbourg, Oliver & Boyd, 1959 [1936]), traduction anglaise qui m'a été seule accessible.

94 Je traite de la doctrine barthienne dans mon livre *Le Mal et la Croix*, Charols, Excelsis, 2012 (1990), pp. 105-111.

95 *Dogmatique* IV/1**, p. 57.

96 *Dogmatique* III/3**, p. 65.

« Jésus est Vainqueur ! »[97]. La conséquence suivante est que le Néant n'est plus à craindre. « Entre lui [l'homme] et le néant, Dieu s'est interposé à l'avance »[98]. Le Néant vaincu dès l'origine (puisque Jésus-Christ est l'origine) n'a pas plus de pouvoir qu'une « ombre furtive »[99], qu'un « épiphénomène »[100], alors que le péché est exclu comme « impossibilité ontologique »[101]. Le discours de Barth oscille entre l'avertissement au sujet du danger mortel du Néant pour nous et la proclamation de son impuissance en Christ.

À une hamartiologie originale correspond probablement une sotériologie originale (comprenant à la fois la réconciliation « objective » et la participation « subjective » : Barth insiste pour que la réconciliation objective contienne le subjectif)[102]. Le bref compte rendu doit premièrement mentionner que Barth refuse la distinction entre personne et œuvre du Christ[103]. Son ontologie actualiste interprète la personne comme « événement » ; de façon plus décisive, un examen séparé de l'œuvre supposerait un cadre qui ne serait pas absolument dérivé du centre christologique. En dépit de l'utilisation du langage « judiciaire » qui sonne familièrement aux lecteurs évangéliques, Barth se distancie expressément de la doctrine orthodoxe de l'expiation (avec punition « satisfaisant » aux exigences de la justice)[104]. Plutôt que de subir notre punition comme telle (afin que nous soyons épargnés), sur la croix Jésus-Christ anéantit à la fois le péché et le pécheur[105]. Cette suppression réelle ouvre la voie à une résurrection ou nouvelle création de l'homme « vrai » et « réel » en Jésus-Christ (réellement juste, et *non* justifié par l'imputation d'une *justitia aliena*). Barth objecte à une « théorie de la satisfaction » en disant que la satisfaction serait [alors] rendue nécessaire par une réalité [qui se situerait] au-dessus de l'événement[106].

---

97 C'était le mot d'ordre de J.C. Blumhardt, par lequel Barth a résumé son propre message.

98 *Dogmatique* III/2*, p. 160. G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 227, souligne la fréquente utilisation de l'expression « à l'avance ».

99 *Dogmatique* III/3**, p. 74.

100 *Dogmatique* IV/3*, p. 60.

101 *Dogmatique* III/2**, pp. 149 et *passim*.

102 *Dogmatique* IV/1*, pp. 89-90.

103 *Ibid*., pp. 129-130.

104 *Ibid*., p. 267. G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 138, n. 79, observe « une hésitation dans l'ensemble du paragraphe » (en petits caractères) ; cf. *Dogmatique* IV/1*, pp. 269-270, pour de plus amples critiques.

105 *Ibid*., p. 268.

106 *Ibid*., p. 299.

Lorsqu'il est question de la réconciliation, « la christologie pourrait et devrait être, non pas exclusive mais inclusive »[107]. Barth souligne de l'homme comme tel : « Le sachant ou l'ignorant, il appartient à Jésus-Christ, la tête du corps dont il est déjà ou deviendra membre, au Seigneur de l'Église, qui est aussi le Seigneur du cosmos, et par conséquent, de tous ceux qui ne croient pas encore ou ont cessé de croire en lui »[108]. « Dieu s'est donné à tous les hommes en Jésus-Christ », mais beaucoup ne sont pas conscients du fait[109]. « Objectivement, tous les hommes sont donc justifiés, sanctifiés et appelés »[110]. De tous il faut dire, « ils ne sont plus des pécheurs, mais des justes, déjà ils ne sont plus des hommes perdus, mais des hommes sauvés »[111]. « Ce fait est le sol sur lequel nous sommes placés [en tant qu'êtres humains], l'horizon qui nous entoure, l'air que nous respirons »[112]. Parlant de la vérité de la libération de la coulpe dont l'homme est absous Barth écrit : « Elle est comme le ciel des étoiles fixes brillant invariablement au-dessus de toutes les nuées produites par l'homme »[113], « la conversion du monde à Dieu opérée en Christ s'est accomplie »[114]. Quelques fois, Barth qualifie cette réalité, pour les non croyants, de « virtuelle » ou de « potentielle », « virtuellement, prospectivement, '*de iure*', cet événement concerne chaque homme… »[115]. Mais le contexte montre qu'une lecture amyraldienne (= universalisme hypothétique) serait une lecture totalement erronée : chaque fois que Barth explique quelle différence cela fait d'être chrétien, il restreint le privilège à la *connaissance* du fait, qui permet de se comporter en conséquence[116].

Par conséquent, tous seront-ils sauvés à la fin ? La question a été débattue parmi les commentateurs, généralement sous le nom technique d'*apokatastasis* (« restauration »). Presque tous s'accordent à dire que la pensée de Barth tend vers un tel point de vue, corollaire de la concentration christologique. Sans aucun doute, Barth s'est

---

107 *Ibid*., pp. 368-369.

108 *Dogmatique* II/2**, p. 33.

109 *Dogmatique* IV/1*, pp. 95-96.

110 *Ibid*., p. 257.

111 *Ibid*., p. 334.

112 *Dogmatique* II/2**, p. 280.

113 *Dogmatique* IV/3** p. 119.

114 *Dogmatique* IV/1*, p. 77 ; L'original n'utilise pas le mot *Welt* (« monde ») mais *Geschöpf* (« créature »).

115 Par ex. *Dogmatique* IV/3* p. 306.

116 Par ex. *Dogmatique* IV/1*, pp. 76, 93, IV/1*** pp. 20-21, IV/1*** p. 127.

abstenu de l'affirmer clairement[117]. Son zèle pour la liberté divine et son exaspération contre les « bourgeois » possesseurs de la grâce l'a empêché de le faire. Cependant, Barth se hâte d'ajouter que nous pouvons l'espérer – parfois en *insinuant* de manière déplaisante – que ceux qui rejettent l'*apokatatasis* éprouvent une certaine satisfaction à imaginer d'autres êtres humains tourmentés en enfer[118]. Que pourrait la digue de l'incrédulité que beaucoup mettent en place contre l'invasion irrésistible de la grâce ? Il répond : « … La marée est beaucoup trop forte et la digue beaucoup trop faible pour qu'il soit sage d'envisager autre chose que la rupture de celle-ci et l'invasion irrésistible de celle-là »[119]. La position de Barth est résumée dans ce qu'il a déclaré de manière ironique à Jüngel à propos de l'*apokastatasis* : « Je ne l'enseigne pas, mais je ne dis pas, non plus, que je ne l'enseigne pas »[120].

Le salut universel final semble également découler de la doctrine de l'élection de Barth, dans la mesure où tous sont élus dans le Christ, qui a pris sur lui-même, exclusivement, la réprobation. L'homme se comporte comme s'il était rejeté, mais : « Tout cela est vain, parce que le choix qu'il fait se trouve nié et annulé de toute éternité en Jésus-Christ ; parce qu'en prenant sa décision, il peut certes tout nier et annuler lui-même, mais qu'en aucun cas il ne saurait abolir l'élection de la grâce divine »[121]. Ceci inclut le christocentrisme. « L'orientation de fond vers la christologie, écrit Jüngel, présentée *materialiter in nuce* dans la *Dogmatique* I/2*, § 15, s'est pleinement déployée au plus tard [*sic*] dans la doctrine de l'élection, qui refond complètement les conceptions traditionnelles de la prédestination »[122]. La concentration dans le seul vrai homme rend impossible de distinguer une catégorie de personnes qui ne seraient pas « en lui ». La double prédestination doit être réinterprétée pour ne plus tracer une ligne de démarcation à travers l'humanité, mais comme l'affectant tout entière ; « en eux-mêmes » tous les êtres humains sont rejetés, objets de la colère divine. Mais Dieu en Christ a pris le rejet sur lui-même ; en lui, en qui nous avons notre être réel, ils ne sont plus rejetés,

117 *Dogmatique* IV/3**, pp. 122-123 voir la longue citation plus bas.

118 K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1947, p. 7, tel que cité et remarqué à juste titre par G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, pp. 115, 118.

119 *Dogmatique* IV/3*, p. 392.

120 E. Jüngel, « La vie et l'œuvre de Karl Barth » dans *Karl Barth, genèse et réception*, *op. cit.*, p. 56.

121 *Dogmatique* II/2*, p. 315.

122 E. Jüngel, « La Vie et l'œuvre de Karl Barth », *art. cit.*, p. 55.

mais élus de Dieu[123]. La concentration [christologique] condense la dualité classique en un seul événement incluant les deux éléments.

L'élection éternelle de Jésus signifie que Dieu se lie à cet homme. Cela implique que la décision divine est une auto-détermination divine dans le sens le plus fort : « Qui dit élection gratuite (prédestination) désigne par cette seule expression la substance et la somme de l'évangile. Voilà pourquoi la doctrine de l'élection gratuite fait déjà partie de celle de Dieu »[124]. « C'est à partir de son acte d'abaissement que doivent recevoir leur contenu et être interprétés, sous ce premier aspect, tous les prédicats de sa divinité, de la divinité véritable »[125]. Plus encore : la détermination élective de Dieu « appartient à son essence au même titre que tous ses attributs intrinsèques »[126]. « Bien comprise, la *divinité* de Dieu inclut donc son *humanité* »[127]. Tout comme l'homme en dehors de Jésus-Christ est une simple « abstraction », de même tout Dieu imaginé qui serait en dehors de Jésus-Christ (faisant du *Logos asarkos* une pensée interdite). Cette vérité peut être traduite en langage trinitaire « la divinité en soi n'existe pas. La divinité est la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit »[128]. Barth interprète la Trinité comme auto-détermination : « Dans sa propre liberté, Dieu par-dessus tout a voulu et a lui-même déterminé d'être le Père du Fils dans l'unité de l'Esprit »[129]. Cette Trinité signifie histoire : « Selon le témoignage scripturaire, Dieu est – conformément à son essence trinitaire et comme l'indique la notion biblique

---

123 Par ex. *Dogmatique* II/1*, pp. 160ss. Voyez pp. 43-44, 450**,** sur le réprouvé, une ombre, qui n'existe que dans la personne de Jésus-Christ, et l'ensemble du traité, §§ 32-35.

124 *Dogmatique* II/2**, p. 2.

125 *Dogmatique* IV/1*, p. 137. G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 307, observe : « Dans ce contexte, il est hautement intéressant de noter que Barth parle souvent de la 'passion de Dieu' mais non pas, dans des termes pareillement inconditionnels, de 'mort de Dieu' ».

126 *Dogmatique* II/2*, p. 6. Cf. E. Jüngel, « 'Pas de Dieu sans l'homme…' La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme », dans *Karl Barth : genèse et réception*, *op. cit.*, p. 204 : « Dieu est totalement défini par l'événement de son identité avec un seul homme en faveur de tous les hommes ».

127 K. Barth, *L'Humanité de Dieu*, Cahiers du Renouveau XIV, trad. Jacques de Senarclens, Genève, Labor & Fides, 1956, p. 20 (même thèse pp. 23, 26 – En Jésus-Christ, « la divinité de Dieu même, loin d'exclure son *humanité*, l'englobe au contraire » – 28, 30). Dans T. Wieser, « The Gift of Freedom », *art. cit.*, p. 72, Barth affirme, « Le concept de Dieu sans l'homme est vraiment aussi anormal que du fer en bois ».

128 *Dogmatique* II/2*, p. 119.

129 T. Wieser, « The Gift of Freedom », *art. cit.*, p. 71.

d'éternité – déjà « historique en soi-même »[130] ; et encore : « … Le vrai Dieu, le Dieu vivant est celui dont la divinité consiste en une histoire et qui est donc, précisément, dans ces trois manières d'être, le Dieu un »[131] ; « son action est, ô miracle, l'ultime suite logique de cette histoire interne »[132].

La suite logique ? Dieu devient ainsi (de toute éternité) *ontologiquement dépendant* de l'être créé. Cependant, l'attachement (réformé ?) de Barth à la transcendance divine le conduit à rejeter une telle conclusion (il maintient également la distinction des deux natures de Chalcédoine). Molnar, sur la base de nombreuses déclarations de la *Dogmatique*, et voyant la conséquence fatale de l'autre point de vue, a soutenu, contre McCormack, que Barth maintient la différence entre Trinité immanente et Trinité économique, entre le *Logos asarkos* et le *Logos incarnandus* (respectivement « éternellement nécessaire » et « éternellement contingent »)[133]. McCormack a répliqué que Molnar ne prend pas en compte « Jésus-Christ le *sujet* de l'élection » ; il introduit des citations que Molnar ne peut pas insérer dans son interprétation ; il explique que le point de vue de Barth a changé entre 1936 et 1939 et que les passages incompatibles avec ce changement représentent des « éléments résiduels du théisme classique »[134].

La formulation de Barth trahit une certaine conscience des tensions : « *Certes*, nous ne devons pas porter atteinte à la liberté de Dieu… *Mais*… »[135]. Une tension similaire peut être ressentie entre

---

130 *Dogmatique* IV/1* p. 117.

131 *Ibid*., p. 214.

132 *Ibid*.

133 P.D. Molnar, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity*, Londres, T. & T. Clark, 2002, et « The Trinity, Election and God's Ontological Freedom: A Response to Kevin W. Hector », *International Journal of Systematic Theology*, 8, 3, 2006, pp. 294-306. Sur les dernières phrases, cf. p. 298, note 8, et p. 302 ; sur les conséquences, cf. pp. 297-299, 302, 304.

134 B.L. McCormack, « Seek God where he May Be Found: A Response to Edwin Chr. van Driel », *Scottish Journal of Theology*, 60, 1, 2007, p. 64 ; cf. p. 71, n. 25 : « Une bonne partie de métaphysique résiduelle » ; p. 62 sur l'ignorance de Jésus comme sujet de l'élection par Molnar. L'article répond à van Driel, « Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ », *Scottish Journal of Theology*, 60, 1, (2007), pp. 45-61. Quoique différemment de Molnar, van Driel critique McCormack, tout en ajoutant : « En fin de compte, le problème réside, je pense, non pas tant dans la lecture de McCormack, mais dans une ambiguïté dans les formulations de Barth » (p. 56).

135 *Dogmatique* II/2**, p. 2 (les italiques sont de moi). J. Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, Cogitatio fidei 80, Paris, 1974, p. 83, n. 60, perçoit la même

le désir de protéger une distinction minimale entre les œuvres de création, de réconciliation et de rédemption et, d'autre part, la forte tendance à laisser l'œuvre centrale (la réconciliation) absorber les deux autres. Bien que la « rédemption » (la libération eschatologique) ne puisse pas être examinée en détail, puisque le volume V n'a jamais été écrit, la création ressemble plus à un reflet anticipateur de la réconciliation qu'à une *autre* œuvre. L'alliance de grâce (réconciliation) comme le fondement interne, Jésus comme le véritable premier Adam, l'interprétation allégorique de Genèse 1–2, le motif de la victoire, tout pointe dans cette direction. Création et réconciliation, écrit Berkouwer, « sont constamment… tissées l'une dans l'autre »[136]. Barth prive expressément la succession de toute signification ultime. Non seulement l'éternité est caractérisée par l'unité parfaite et la coïncidence du passé (commencement), du présent (succession) et du futur (fin)[137], mais l'événement du Christ tel que révélé dans les quarante jours confère à son temps les attributs de l'éternité[138]. Pour une raison théologique, Barth rejette l'enchaînement de l'histoire, les phases « se succédant ou se juxtaposant progressivement »[139], y compris celles de la croix et de la résurrection[140]. Ce « temps accompli » est un thème constant, qui signifie pour Barth, la suspension (la mise en pause) : « Le temps accompli, s'il faut le comprendre dans sa parfaite et divine actualité, comme le seul temps réellement mouvant et moteur, c'est en fait : l'arrêt, la relativisation totale de tout autre temps et de tout le contenu, apparemment mouvant ou moteur, de cet autre temps »[141]. Berkouwer observe finement l'écart avec les théologiens catholiques, bien qu'ils tendent eux aussi à lier étroitement création et rédemption :

> Barth diffère de la conception catholique romaine en ce qu'il souligne encore plus qu'elle ne le fait l'unité de la création et de la rédemption. Il le fait notamment en rejetant la validité de la conception « étape par étape » de l'avant et de l'après de la

---

tension chez Barth ; il ferait, lui, disparaître la distinction, qui ne peut pas être tirée de l'événement christologique lui-même.

136 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 250 ; il répond à une critique de R. Prenter.

137 *Dogmatique* II/1**, p. 363.

138 *Dogmatique* III/2**, pp. 151 et *passim*.

139 *Dogmatique* III/1, p. 360.

140 *Dogmatique* I/2*, p. 104 (« la résurrection n'est pas une étape de plus de l'événement de l'incarnation mais la révélation de la seconde dimension de cet événement »).

141 *Dogmatique* I/1*, p. 112 ; cf. IV/4, p. 26.

création et de la rédemption, laquelle *continue* à fonctionner dans la théologie catholique romaine[142].

La concentration de la diversité dans le seul événement christologique est la marque de la théologie de Barth.

Les motivations et arguments à l'appui de la concentration

Les motivations d'un théologien, si profondément enracinées dans sa biographie ou dans la substance de la doctrine, peuvent être plus complexes qu'il n'y paraît, et ne pourront jamais recevoir une explication sûre. Pourtant, une certaine attention à ce que les observateurs perçoivent aide à comprendre et affine le jugement. Les motivations de Barth (dans le sens le plus large) pour la mise en œuvre de son schéma christocentrique méritent qu'on s'y arrête un moment.

Barth a associé sa révolution christologique à son rejet de la théologie naturelle, et ce, dans les mêmes années décisives, de son combat contre le mouvement des *deutsche Christen* (« chrétiens allemands »), les protestants qui accueillaient Adolf Hitler comme un sauveur donné par Dieu, un prophète du *Geist* (« l'esprit ») allemand. Berkouwer souligne la mise en garde de Barth contre le piège empoisonné de l'hymne à la puissance de Hitler : il perçoit que la notion de « pouvoir » devait être radicalement révisée à la lumière de l'événement du Christ[143]. Les « chrétiens allemands », majoritairement libéraux, étaient habitués à écouter d'autres voix que la voix de Jésus-Christ, ce qui les rendait vulnérables à la « séduction » (*Verführung*) nazie. L'expérience a renforcé la déception de Barth en lui ouvrant les yeux sur ses anciens professeurs d'université qui, en 1914, ont apporté leur soutien à la politique de guerre du *Kaiser*, signe de la mondanité de leur théologie[144]. Il a également relié son aversion pour la théologie naturelle à son engagement socialiste : la théologie naturelle fait du christianisme un confortable « embourgeoisement » (*Verbürgerlichung*)[145]. En dehors de son dégoût de l'assurance que

---

142 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 251.

143 *Ibid*., p. 312.

144 G. Dorrien, *Barthian Revolt*, *op. cit.*, p. 37-58, dissipe la confusion sur les dates précises : le manifeste, signé par quatre-vingt-treize professeurs, a été publié le 5 octobre ; mais le 1er août, Guillaume II appelait la nation à la guerre dans un discours écrit par Adolf Harnack !

145 *Dogmatique* II/1*, pp. 140-141.

montrent les *beati possidentes* (« heureux possédants »), le socialisme de Barth sous-tendait probablement l'un des traits constants de ses réactions : son refus presque furieux d'admettre toute division ultime entre les êtres humains. Le Barth plus âgé nourrissait la pensée que le Saint-Esprit pourrait préférer les *non*-chrétiens et que la connaissance du Christ pourrait résider chez certains d'entre eux, alors que personne ne perçoit sa présence, pas même les personnes concernées[146] ! Son souci de solidarité lui rendait intolérable de maintenir dans l'élection le *alios/alios* (« autres/autres ») de la définition de Calvin et il ne pouvait trouver la paix que dans une élection/réprobation de *tous* concentrée en Jésus-Christ.

La critique du libéralisme par Barth[147], ou « néo-protestantisme » comme il disait, se retourna contre le catholicisme romain, comme visant une double cible[148] : les néo-protestants faisaient d'une manière grossière et faible ce que les catholiques romains avaient fait pendant des siècles avec plus de subtilité et de profondeur. Sa concentration christologique, par conséquent, consistait à protéger les héritiers de la Réforme de la « dissipation » ou même du « démembrement » de la grâce qui empoisonne la théologie catholique[149] ; il attaque cette invention de l'Antichrist, l'*analogia entis* (« d'analogie de l'être »)[150]. Lorsque Barth a souligné l'influence de son étude d'Anselme sur son virage christologique (dans son *Parergon* de 1938), il suggère une autre forme de lutte contre les formes de théologie naturelle les plus *subtiles* : il a discerné que sa proclamation du Tout Autre, de la distinction qualitative infinie entre temps et éternité, était le vestige d'une théologie *négative*, et néanmoins naturelle. Elle imposait à la liberté de Dieu une antithèse dialectique préconçue. Il a par

---

146 *Dogmatique* IV/3*, pp. 402-403.

147 En empruntant à la psychanalyse (à ses risques et périls, pas trop sérieusement !) on pourrait envisager que la relation de Karl Barth avec son père a joué un rôle ! Fritz Barth était considéré comme conservateur : il a tenté de contrer la préférence du jeune Karl pour les maîtres libéraux. Mais, par la suite, Fritz Barth a déçu ses partisans orthodoxes, car il n'a plus maintenu la naissance virginale (D. Müller, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 16-17). Retournement : ce fut Karl qui restaura l'orthodoxie sur la naissance virginale !

148 Par ex. *Dogmatique* I/2*** § 20.

149 *Dogmatique* IV/1*, pp. 86-91.

150 *Dogmatique* I/1*, p. xii. L'Antichrist remplace le Christ (*anti* = « au lieu de ») – l'analogie de l'être remplace le Christ du modèle christocentrique barthien comme façon de penser de Dieu et la créature ensemble.

la suite essayé de se libérer de ce préjugé et de tout dessiner à partir de l'acte du Dieu libre, dans le jugement et la grâce, en Jésus-Christ[151].

Et il y a un autre prolongement : l'orthodoxie protestante, aux yeux de Karl Barth, n'a guère fait mieux. La doctrine de l'inspiration verbale a ouvert la voie à la théologie naturelle de *l'Aufklärung*[152], car elle constituait une profanation évidente du « mystère » de la révélation (selon laquelle le mystère contredit le contenu !)[153]. Beaucoup plus tard, Barth confronta sa propre vision de l'alliance (christologiquement concentrée) à la conception rivale, la « théologie de l'alliance » (de Coccejus, qui implique deux alliances). Barth fait remonter le désaccord à la doctrine de l'Écriture : l'erreur de Coccejus, selon lui, était de lire « la Bible comme un écrit directement inspiré par Dieu lui-même »[154]. Une *analogia entis*, une relation créationnelle, un corpus de textes sacrés, enlèvent, pour lui, à la plénitude exclusive de l'événement du Christ. D'où, sans doute, les commentaires acerbes de Barth sur les piétistes (évangéliques) à certaines étapes de sa carrière[155]. Il « flairait » dans l'accent sur l'expérience un excès d'attention au sujet humain[156] et il détestait la séparation entre l'Église et le monde, entre sauvés et non sauvés.

Les critiques de Barth ne remettent pas en question son effort de s'approprier l'héritage de l'Église. Parmi ses motivations, il faut faire de la place à sa conviction qu'il était fidèle aux éléments les plus purs de la tradition. Outre les dogmes qu'il confesse, Nicée et Chalcédoine (abstraction faite des écarts de sens possibles), Barth, ne se lasse pas de citer les Pères de l'Église, les scolastiques, les Réformateurs et leurs successeurs. Il savait mettre en évidence certains

---

151 Au lieu de définir à l'avance la Parole de Dieu sur des lèvres humaines comme l'« impossible possibilité », on doit partir de la Parole de Dieu prononcée une fois pour toutes dans la chair, en devenant chair.

152 *Dogmatique* I/***, pp. 62ss.

153 *Ibid*.

154 *Dogmatique* IV/1*, p. 57. Cela implique, dit Barth, d'« historiciser » l'action et la révélation de Dieu, et de ne plus en reconnaître le caractère de l'Écriture comme témoignage.

155 Sa fameuse boutade « Je préfère être en enfer avec l'Église mondaine que dans le ciel avec le piétisme, qu'il soit d'un ordre inférieur ou supérieur, d'observance ancienne ou moderne », cité par E. Busch, *Karl Barth and the Pietists: The Young Karl Barth's Critique of Pietism and Its Response*, trad. D.W. Bloesch, Downers Grove, IVP, 2004, p. 43. L'attitude de Barth a changé par la suite (*ibid*., pp. 291-302 ; Busch distingue six phases).

156 Jacques de Senarclens, « La concentration christologique », dans *Antwort*, *op. cit.*, p. 196, note qu'A. Gretillat et F. Godet en Suisse romande, bien qu'étiquetés comme orthodoxes, n'ont pas été à l'abri de l'influence libérale.

précurseurs. La tradition scotiste d'un Christ éternel (non seulement Fils), minoritaire jusqu'à récemment, vient à l'esprit. Bien que d'affiliation réformée et malgré ses critiques sévères du luthéranisme[157], Barth peut avoir ressenti une sympathie avec Luther, ainsi que Hunsinger le fait valoir[158]. Bien qu'il l'emploie autrement, le mot « dialectique » peut être utilisé pour l'un et l'autre, avec le même goût pour les hyperboles ; Barth prétend suivre une « théologie de la croix ». Hans-Joachim Iwand cite une déclaration christocentrique de Luther : « Cet article règne dans mon cœur : la foi en Christ, de qui, par qui et en qui toutes mes réflexions théologiques vont et viennent jour et nuit »[159]. Osiander (dénoncé par Calvin comme un tel poison !) propose des interprétations qui, à certains égards, rendent un son prébarthien : Jésus-Christ, en tant qu'homme, Modèle de la création, la justification non par la stricte imputation d'une justice « étrangère » mais par le don d'une justice réelle, divine[160]. Parmi les réformés, Barth exprime une certaine affinité avec la position supralapsaire, bien que son supralapsarisme en soit une version « purifiée »[161]. Un Français ne peut s'empêcher de penser à Pascal et à ses déclarations christocentriques. Enfin, l'influence du maître bien-aimé de Barth, Wilhelm Herrmann, ne peut être ignorée. Après McCormack, Dorrien éclaire les continuités frappantes entre les accents du théologien ritschlien, en particulier son « Jésus-centrisme », et les accents barthiens[162] : bien qu'il ait pris une position critique à l'égard de la théologie de Herrmann dans le milieu des années vingt, Barth, qui avait « absorbé Herrmann par tous ses pores », n'a pas éliminé quantité de graines tombées sur le sol fertile de son esprit. De l'avis de Dorrien,

---

157 Déjà dans sa conférence sur « La doctrine réformée, son essence et sa tâche » (1923) dans *Parole de Dieu et parole humaine*, surtout pp. 230-235 et 250-258, et dans *l'Humanité de Dieu*, p. 26 (il désavoue la doctrine luthérienne des deux natures).

158 G. Hunsinger, *Disruptive Grace*, *op. cit.*, pp. 279-304, le chapitre intitulé « What Karl Barth Learned from Martin Luther ».

159 H.-J. Iwand, « Von Primat der Christologie », *Antwort*, *op. cit.*, p. 186, citant *Dr. Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1833-, vol. XL/3, p. 33.

160 G.C. Berkouwer, *Karl Barth en de kinderdoop*, *op. cit.*, pp. 129-152 (nuancé) ; P. Bachrnann, selon E. Busch, *Karl Barth and the Pietists*, *op. cit.*, pp. 67-68, 85-86 (où Barth pense qu'il s'éloigne d'Osiander).

161 *Dogmatique* II/2*, p. 148. G.C. Berkouwer souligne la différence ; cf. *Karl Barth en de kinderdoop*, *op. cit.*, pp. 118-119 (avec référence à l'œuvre d'Hendricus Berkhof).

162 G. Dorrien, *Barthian Revolt*, *op. cit.*, pp. 14-36.

> [bien qu'] il ait remplacé la petite pompe à eau manuelle anthropocentrique de Herrmann par les grandes cataractes de la Parole biblique et du dogme orthodoxe [selon la propre image de Barth], ce sont précisément les éléments herrmanniens dans la théologie de Barth qui l'empêchent de dégénérer en dogmatisme orthodoxe stérile[163].

Plus ferme qu'une quelconque tradition de l'Église, l'assurance christocentrique de Barth repose sur le témoignage de l'Écriture, mais tel qu'il l'entend. Il « s'est défendu durant toute sa vie contre l'obligation de se soumettre aux critères de l'interprétation officielle de la Bible » (libérale ou conservatrice), a justement souligné Trutz Rendtorff[164], et il semble peu probable qu'il ait pu attribuer, *historiquement*, sa conception de l'élection à l'homme Paul comme théologien du Ier siècle. Quant à Jésus-Christ, cependant, Dieu et homme, ontologiquement au commencement de toutes les voies de Dieu, il était convaincu que le texte ne pouvait pas être lu autrement. Pour lui, les passages qui fondent la certitude sont ceux qui attribuent la création à Jésus-Christ, l'hymne christologique de Colossiens 1 et le prologue du quatrième Évangile (il revendiquait également Ap 1,8)[165]. Évidence éclatante à ses yeux : de tels *sedes doctrinae* (« sièges doctrinaux, passages fondamentaux, pour fonder la doctrine ») ne parlent pas d'un *Logos asarkos* « abstrait », mais de Jésus-Christ concret, incarné[166]. Sans nul doute, Karl Barth se sentait conforté dans ses choix par la proclamation de la plénitude attribuée au Christ Rédempteur à travers toute l'Écriture, et que le christocentrisme de Calvin déjà souhaitait refléter[167].

Last but not least, le goût de Barth pour la *symétrie* architecturale doit être mentionné. Il se plaisait dans la construction de grandes structures, dans les figures géométriques logiques – ce qui explique en partie l'attrait de sa dogmatique. La doctrine du péché et de la réconciliation atteint des sommets inégalés à cet égard. À la triade

---

163 *Ibid*., pp. 174-175.

164 T. Rendtorff, « L'Autonomie absolue de Dieu : pour comprendre la théologie de Karl Barth et ses conséquences », *Karl Barth : genèse et réception*, *op. cit.*, p. 244.

165 *Dogmatique* III/2**, p. 152.

166 *Ibid*., pp. 171-173, et déjà la discussion dans *Dogmatique* II/2*, pp. 98-102. K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, p. 112, note 104, observe que le rôle de Jean 1 est « remarquable » (*opvallend*).

167 Sur les correspondances de Barth avec Calvin, voyez, S.W. Chung, *Admiration and Challenge*, New-York, Peter Lang, 2002, spécialement, pp. 66-67 ; cf. p. 84, notes 95 et 96 sur le « Christocentrism », et p. 225.

christologique de la divinité, de l'humanité et de leur union correspond la triade des formes fondamentales du péché, puis la triade de la justification, de la sanctification et de la vocation, puis la triade de la foi, de l'amour et de l'espérance, puis la triade des offices christiques[168]. On se souvient également de la symétrie d'Israël et de l'Église dans la doctrine de l'élection. La concentration christologique permet (contrairement à l'orthodoxie traditionnelle) d'organiser l'ensemble de l'œuvre divine dans une très belle symétrie :

> … nous devrons montrer, dans les parties subséquentes de la dogmatique ecclésiastique, comment le commandement de Dieu s'adresse en fait à l'homme. – La Parole de Dieu est aussi, en tant que commandement, la Parole attestant la vérité et la réalité divines dans l'acte de la création, de la réconciliation et de la rédemption. On peut dire aussi : la Parole de Dieu, en tant que commandement, révèle que le règne de Jésus-Christ est le règne de la nature, de la grâce et de la gloire. Ou encore : elle manifeste l'éternité pré-temporelle, contemporaine et post-temporelle de Dieu… Il ne saurait naturellement être question de trois parties ou de trois étapes de la vérité et de la connaissance chrétiennes, mais il en est ici comme de la doctrine de la Trinité : il s'agit d'attester trois fois une seule et même chose, Jésus-Christ étant, à partir du centre déterminant que constitue la réconciliation accomplie en lui, la présupposition et la somme de la création et de la rédemption elles-mêmes[169].

Qui parlait d'une cathédrale doctrinale ? Le plus remarquable est la tentative de préserver une certaine diversité alors que la dernière phrase tend à absorber la diversité ultime dans un centre qui détermine tout, au service de la concentration christologique[170].

---

168 *Dogmatique* IV/1*, § 58.4 « les trois formes de la doctrine de la réconciliation » pp. 135-163.

169 *Dogmatique* II/2**, pp. 42-43.

170 On retrouve la même lutte avec la nécessité de préserver une certaine pluralité et la même subsomption finale au titre de l'unité définie par la réconciliation, le même parallèle avec la Trinité dans le supplément à la *Dogmatique* édité par H.-A. Drewes et E. Jüngel, *Das Christlichen Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV.4 Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen 1959-1961*, Zurich, Theologischer Verlag, 1976, pp. 9-10 : bien que dans notre théologie, dans sa présente condition « pérégrine », puisse seulement penser la création, la réconciliation et la rédemption comme une séquence « étape par étape », nous devons les voir comme une unité. Barth, apparemment (et étonnamment), les appelle « trois modes d'être divin » (*drei Seinswesen Gottes*) et leur applique la règle *opera Trinitatis: ad extra sunt indivisa* (« les œuvres externes de la Trinité sont indivises »).

Tournons-nous avec prudence vers une évaluation

Si elles ne reposent sur rien, même les plus grandioses des cathédrales ne peuvent passer pour des lieux de culte assez sûrs. Les proportions majestueuses de la théologie christocentrique de Barth ne sont pas suffisantes pour établir sa viabilité ; nous devons essayer de vérifier la solidité de ses fondations et de sonder la résistance de son ciment et de ses articulations.

S'attarder sur l'ampleur de la réalisation de Barth frôlerait le ridicule : c'est l'évidence ! Moins banale serait l'appréciation de ses efforts d'exégèse dans la *Dogmatique* (généralement déployés dans les passages imprimés en petits caractères), mus par un véritable amour des Écritures. Son respect de la tradition orthodoxe, qui contraste avec l'ignorance méprisante (de la plupart) des libéraux, mérite qu'on le salue. Lorsqu'il se concentre sur la christologie, son intention d'exalter la liberté de la grâce divine et de glorifier l'unique Médiateur trouve un écho dans le cœur des évangéliques. Pendant la courte durée de l'ère barthienne, les prédicateurs, dans les grandes Églises pluralistes avaient de nouveau de grandes vérités à prêcher.

Pourtant, on ne peut pas passer sous silence les ambiguïtés qui ont affecté ces forces même, (et expliquent en partie que l'effet n'a pas duré)[171]. Le double sens du mot *Aufhebung* (« abroger », « reprendre ») s'applique à la relation de Barth à l'Écriture et à la tradition : il a repris l'héritage, il a mis en avant les thèmes de la Bible, le Credo et la Réforme ; dans le même temps, il les a si radicalement réinterprétés qu'il a failli les abroger dans leur compréhension précédente. Si la plupart des lecteurs n'avaient pas été charmés ou intimidés par le prestige et le pouvoir rhétorique, auraient-ils suivi Barth ? Les déplacements incessants entre ce que nous sommes en Christ, la seule réalité, *et* ce que nous sommes en nous-mêmes (une ombre fugitive) ; entre la menace du *Nichtige* (« Néant ») et l'importance de la victoire, déjà et préalable ; entre l'indépendance de Dieu à l'égard du créé *et* son lien au créé comme déterminant l'essence divine elle-même – ces points, et d'autres, auraient été jugés insatisfaisants par beaucoup. Lorsque l'on compare l'ensemble des citations de Molnar et McCormack, il est difficile de ne pas reconnaître avec ce dernier « une incohérence dans la pensée de Barth »[172].

---

171 Comme je l'ai observé dans le protestantisme français.

172 B.L. McCormack, « Grace and Being », *art. cit.*, p. 102,… d'un côté, « la Trinité immanente est dite être entièrement identique dans son contenu avec la Trinité

Laissant de côté le problème logique de la dialectique en tant que tel (est-il permis d'associer Oui et Non ?), c'est le résultat qui déçoit : les deux groupes d'énoncés antagonistes ont tendance à se neutraliser mutuellement, et l'éclat du feu oratoire se perd dans des cendres douteuses. L'explication du *Nichtige* en tant que nécessairement produit par le Non du rejet de Dieu, et ce Non comme nécessairement impliqué par le Oui de Dieu à sa création, ressemble à un tour de passe-passe spéculatif. Barth ne doit pas être tenu responsable des conséquences ultimes qu'il n'a pas lui-même tirées[173] (car si elles étaient comptées contre nous théologiens, Seigneur, qui pour-

économique » (*ibid*., p. 100, se référant à *Dogmatique* I/1** pp. 169ss), et pourtant la distinction est une condition nécessaire, et Barth rejette l'idée que la révélation soit la base de la Trinité (*ibid*., p. 101 se référant à *Dogmatique* I/1**, p. 18). Dans l'œuvre plus tardive de Barth, on rencontre encore « un être de Dieu triun, qui est indépendant de l'alliance de grâce » (B.L. McCormack, « Grace and Being », *art. cit.*, p. 102), dans cette déclaration de la *Dogmatique* (IV/I*, p. 53) : « La seconde 'personne' de la divinité en soi et comme telle n'est pas Dieu le Réconciliateur. Elle ne nous est pas révélée non plus en soi et comme telle. Et, prise en elle-même, elle n'est justement pas *Deus pro nobis* : que ce soit au plan ontologique ou de la connaissance ». Cela ressemble à la doctrine que Barth rejette ailleurs : « Elle est le contenu d'une notion sans doute nécessaire et importante de la doctrine trinitaire, dont le but est de faire comprendre la révélation et l'action divine à partir de leur libre fondement au sein de l'être et de l'essence internes de Dieu ». Barth change de position pour dire que, alors qu'il va traiter de l'expiation, « cela n'aurait *aucun sens* et il serait même *interdit* de revenir à l'être et à l'essence internes de Dieu et, dans le cas particulier, à la seconde personne de la Trinité en soi… ». Dans le débat Molnar-McCormack, (1) je pencherais (sans prononcer un jugement définitif) du côté de McCormack quant au discernement de l'intention la plus profonde et de la contribution la plus originale de Barth ; (2) je considère l'incohérence de Barth comme une question plus grave que ne le fait le professeur de Princeton (dont l'amitié m'est précieuse), question qui ne doit pas être minimisée comme s'il s'agissait d'un petit résidu de métaphysique dépassée (B.L. McCormack, « Seek God », *art. cit.*, p. 77, reconnaît que l'on peut trouver des déclarations après 1939) ; les énoncés contraires à l'interprétation de McCormack sont *requis* par la défense de la liberté de Dieu ; (3) je diffère dans l'évaluation des positions prises. Au lieu d'applaudir la contribution la plus originale de Barth, je la trouve plutôt malheureuse. Je considère que les restrictions de McCormack sur l'*extra calvinisticum* et le théisme traditionnel (*ibid*., p. 68) sont infondées et une « ontologie actualiste » insuffisante pour honorer la liberté souveraine de Dieu. Barth se rapproche de l'idée de Dieu qui « se pose lui-même en lui » : *sich selbst setzende*, « auto-position » (*Dogmatique* IV/1*, p. 220), et je partage les inquiétudes de van Driel sur la notion (« Barth on the Eternal Existence », *art. cit.*, p. 56 : « La notion d'auto-constitution divine est incohérente »).

173 C'est ainsi que procède la critique de Cornelius van Til, laquelle rebutait beaucoup de lecteurs (Barth lui-même a dit van Til un « cannibale »), les empêchant de percevoir la profondeur de la perspicacité de van Til.

rait subsister ?), néanmoins, les particularités que nous ne faisons que mentionner suscitent des préoccupations légitimes.

La concentration christologique de Barth semble s'accorder avec la Bible dans la mesure où deux vérités de foi fondamentales sont affirmées : l'agent et médiateur de la création est cette personne que nous appelons maintenant Jésus (qui avait été prédestiné à être notre réconciliateur, le Chef de l'humanité rachetée) ; son œuvre de réconciliation impliquait une « récapitulation » (*anakephalaiosis*) (Ép 1,10) de la réalité créée pour que le Christ soit l'Homme, que nous contemplons dans la perfection de la nature humaine telle que voulue à l'origine. Cela ne signifie pas, cependant, que la nature humaine de Jésus *existait* au commencement, avec la conséquence que tous les êtres humains, en vertu de la (première) création, doivent être considérés comme « en Christ ». Ici le langage de Barth se heurte à celui du Nouveau Testament : pour Paul, « être en Christ » signifie participer à la nouvelle création (2 Corinthiens 5,17, « si quelqu'un », il ne s'agit pas du statut ontologique de tous) Paul parle d'Andronicus et Junia comme *ayant été en Christ avant lui* (Rm 16,7). C.E.B. Cranfield résume : « Les derniers mots du verset indiquent qu'Andronicus et Junia ont été convertis avant Paul et sont ses aînés en tant que chrétiens[174]. Les êtres humains, même s'ils ont été créés par le Logos, ne sont pas « en Christ » avant qu'ils ne viennent clairement à la foi. C'était également l'enseignement de Calvin, avec lequel la position de Barth est en désaccord[175].

Sur la question controversée de l'*apokatastasis*, si l'on peut être reconnaissant que Barth se soit abstenu de l'affirmer, il s'en est approché de très près. La distance avec le Nouveau Testament est significative. Brunero Gherardini avertit :

> C'est, à vrai dire, une conception susceptible de balayer ce qui reste de la responsabilité personnelle, tout est décidé à l'avance dans le destin du Christ. Sans compter que la perspective de ce salut, en dépit de tout, est difficilement conciliable avec la Parole du Seigneur, en particulier avec ses terribles « *vae* » (« malheur ») : « Malheur à toi, Chorazin » de Mt 11,21… » […] La menace du « feu éternel » (Mc 9,7), de la « géhenne » (Mt 5,22), des « pleurs et des grincements de dents » (Mt 8,12s),

---

174 K. Barth, *Romans*, vol. 2, International Critical Commentary, Edinbourg, T. & T. Clark, 1979, p. 790.

175 J. Calvin, *Institutio religionis christianae* 3.22.2 : « Tous ne sont pas les membres du Christ » ; mention équivalente dans le texte français de 3.21.7 : « Ceux qui appartiennent au corps de Jésus-Christ sont nommés 'un reste' (Romains 9.27 ; 11.5 ; Ésaïe 10.22-23), tous n'en sont pas ».

> quelle que soit la façon de l'interpréter, semble perdre toute signification dans la doctrine barthienne de l'élection. Sur ce fond rocheux, l'originalité même, que tous reconnaissent à la doctrine barthienne de l'élection, semble faire naufrage[176].

La conception de Barth au sujet de l'Écriture lui permettait un tel écart avec le sens du texte. Elle provoque néanmoins une grave tension avec son amour et son respect pour la Bible.

Que dire du soutien que Barth pensait pouvoir trouver dans les passages clés de la Bible ? Apocalypse 1,8 n'est guère pertinent : si les mots ont été prononcés par le Fils, Jésus-Christ, ils n'attribuent pas la préexistence à l'*homme* Jésus en tant que tel. Même sans la *communicatio idiomatum* (« la communication des propriétés », comprise au sens de Luther comme allant de la nature divine du Fils de Dieu à la nature humaine du Fils incarné), c'est une manière parfaitement acceptable de parler que de se référer à quelqu'un par un nom reçu plus tard, et à attribuer à cette personne quelque chose qui appartient à une phase antérieure de sa vie : « Le Président Wilson est né dans cette maison ». S'il était dit du Christ (ce qui n'est même pas le cas d'Apocalypse 1,8), « cet homme préexistait », ce ne serait pas nécessairement *en tant qu*'homme.

Les trois autres textes, Jean 1, Colossiens 1 et Hébreux 1 traitent de la création et incorporent des réminiscences des traditions de sagesse (en particulier *Sagesse* 7). Hébreux 1,1-5, corrige précisément la formulation de *Sagesse* 7,25-26 pour en écarter toute idée d'infériorité pour la divinité du Fils, et ne fait aucune mention de l'incarnation (l'épître traite de l'humanité du Christ en 2,5 et suivants, et souligne l'ordre : « Puisque ces enfants ont en commun le sang et la chair, lui aussi, *pareillement*, a partagé la même condition », 2,14 : tel n'est pas l'ordre de Barth). Runia conteste vigoureusement la lecture que Barth propose du Prologue de Jean[177]. L'essentiel de sa réponse est un rappel que l'« on ne peut pas perdre de vue la perspective historique ici. Le Prologue *ne commence pas* avec le verset 14 »[178]. Runia souligne : « Nulle part l'œuvre de création n'est interprétée sotériologiquement, mais dans tous les textes la césure de l'incarnation a été prise en considération, que ce soit *expressis verbis* ['en termes explicites'] (Jean 1,14) ou non »[179]. Bien que la struc-

176 B. Gherardini, « Rifletando sulla dottrina dell'elezione », *art. cit.*, p. 117.

177 K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, pp. 82-85, 100-102, 112-114.

178 *Ibid*., p. 83, note 182.

179 *Ibid*., p. 114. Il fait également valoir que le *houtos* (il) de Jean 1,2 se réfère au verset qui précède.

ture de Jean 1,1-18 ne soit pas simplement linéaire (la *venue* et le *rejet* dans les versets 10-11 sont probablement déjà ceux de l'incarné), il n'y a aucune raison de projeter le « devenu chair » (14) dans les déclarations/énoncés d'ouverture du passage.

L'hymne du Christ dans Colossiens 1 offre, en première lecture, plusieurs points de contact avec l'interprétation barthienne : « l'image du Dieu invisible » en 1,15 peut rappeler le privilège adamique de Genèse 1,26-27, et le « premier-né » celui du titre messianique du Psaume 89,27, et donc diriger la pensée du lecteur sur la nature *humaine* de Jésus-Christ quand la création « en lui » est affirmée. Cependant, même ainsi la connexion n'est pas explicite, et il n'y a aucune indication, dans l'Ancien Testament, d'un rôle *créatif* attribué à Adam ou au (nouveau) David du psaume. Si on cherche le thème de la participation à l'œuvre créatrice, c'est la Sagesse personnifiée de Proverbes 8,22-31 qui apparaît. Le poème des Proverbes a semé les graines qui ont germé dans la tradition sapientielle du judaïsme, où le thème se retrouve développé – avant d'être récoltées dans le Nouveau Testament ! De prestigieux exégètes ont reconnu la Sagesse dans la christologie de Colossiens 1,15ss[180]. Cette idée ouvre une autre explication : « premier-né » découle de l'accent mis sur l'engendrement divin de la Sagesse en Proverbes 8, comme l'enfant bien-aimé de YHWH (vv. 24, 25, 30 ; *Sagesse* 7,22 utilise *monogenès* (« fils unique ») pour l'esprit de la Sagesse) ; « Image » (de la bonté divine) est dit d'elle en *Sagesse* 7,26. Sans aller aussi loin que C.F. Burney dans un célèbre article[181], qui suggérait que notre hymne déploie les sens possibles de *ré'šît* (« commencement ») en Proverbes 8,22 (et Gn 1,1), une référence sapientielle est assez probable[182] pour neutraliser toute attribution de la création à l'homme Jésus en tant que tel : si le Christ, dans le texte, peut être l'image et le premier-né qu'est la Sagesse incréée et créatrice, la lecture de Barth n'est

---

180 *Ibid*., p. 114, note 115, mentionne déjà G. Sevenster. Un traitement plus convaincant se trouve dans A. Feuillet, « L'Hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (I, 15-20) » dans *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, Gabalda, 1966, p. 165-175.

181 C.F. Burney, « Christ as the APXH of Creation (Prov. viii.22, Col. i.15-18, Rev. iii.14) », *Journal of Theological Studies*, 27, 1926, pp. 160-177, 173-176. Sur Colossiens 1,15 ; les quatre significations sont « commencement », « somme totale », « tête » et « prémices ». Il cite, p. 174, un passage d'Épiphane (*Réfutation de toutes les hérésies* 2.73.7) montrant que celui-ci a parfaitement perçu la référence à Proverbes 8.

182 Le terme *harmozousa* (« tenant ensemble en harmonie ») de Proverbes 8,30 dans la *LXX* peut être lié au rôle du Christ dans Col 1,17 : « en lui toutes choses subsistent ».

plus nécessaire. La construction de l'hymne, en deux panneaux qui se répondent[183], fournit aussi un argument exégétique : le premier panneau est consacré à la création (1,15-17), le deuxième à la réconciliation (1,18-20), qui *ajoute* un nouveau « premier rang » à la gloire de Christ. Ils sont distincts, sans aucune trace d'un retournement « barthien » de l'ordre. Une correspondance peut juste être établie entre les trois textes « sapientiels » : l'image de Colossiens 1 correspond au rayonnement de la gloire de Dieu et à l'empreinte de son être en Hébreux 1, et, dans l'Evangile de Jean, au Logos, qui était avec Dieu et qui était Dieu *en archè* (« au commencement »)[184].

Barth a-t-il le droit de parler avec mépris d'un Logos *asarkos* « abstraits » ? La protestation de Klaas Runia est forte et claire : « En effet, Jean ne parle pas d'un logos abstrait. Mais il parle certainement du logos *asarkos* ! »[185]. Dieu le Fils est le *concretissimus* : à la fois comme Dieu *a se*, dans l'unité absolue de l'essence divine, et comme la deuxième *hypostase* distincte (le mot suggère réalité « concrète »). Il est la Réalité originale et définitive, plus réel que tout ce que l'on peut concevoir. En fait, l'utilisation par Barth du mot « abstrait » est symptomatique de sa propre méthode : car, pour lui, tout doit être tiré de l'événement du Christ, tout ce qui peut être dit de Dieu en lui-même est *abs-trait* (« tiré ») de la seule référence concrète.

Mais un grave problème surgit alors : comment peut-on tirer la pluralité d'*un seul* événement ? Comment Barth peut-il savoir, *s'il n'y a pas d'autre source*, que l'événement est l'union de ces *deux*, Dieu et l'homme ? *De facto*, Barth s'appuie sur le témoignage de l'Écriture (et probablement sur la tradition de l'Église) pour discerner la dualité dans la personne/événement ; le problème est de savoir s'il

---

183 Il est l'image (15a)/le principe (ou « commencement ») (18b) ; le premier-né de toute créature (15b)/le premier-né d'entre les morts (18b) ; toutes choses dans les cieux et sur la terre (16a)/toutes choses… aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux (20a, b) ; enfin, dans les versets 17 et 18, partie charnière de ce passage, l'expression « lui il est » est répétée en 17a, 18a.

184 Cela correspond-il à la « forme » (*morphè*) de Dieu dans Ph 2,6 ? Deux données vont dans ce sens, le même stade de la pré-existence étant en vue : la structure du passage, et la forte probabilité que « devenant semblable aux hommes », explique (par apposition) « il s'est dépouillé lui-même », de sorte que la *kenosis* comprend l'incarnation elle-même, montrant que « l'histoire » de l'hymne commence dans le ciel. Pourtant *morphè* reste loin d'« image » (dans l'emploi repérable des termes) et signifie plutôt « condition essentielle ». Cf. P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1991, pp. 186-271 (appendice, pp. 263-268, « The Adam-Christ Parallel and Christ's Preexistence ») ; G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 191-229.

185 K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, p. 83, n. 182.

peut le faire en tant que procédure rigoureuse, compte tenu de sa doctrine de l'Écriture telle que définie dans le § 19 de la *Dogmatique* (I/2***). Si le témoignage faillible des écrivains humains ne devient Parole de Dieu que quand et où il plaît à Dieu (*visum est Deo*), un « événement » qui est toujours en dehors de notre portée, l'Écriture en tant que ressource permanente, en tant que corpus dont on peut objectivement faire l'exégèse, est « trop humaine » pour être un guide fiable en théologie. Dans la pratique, Barth ne tient pas compte de cette difficulté, et ne propose aucune solution. Pourtant, la difficulté est impliquée par la « concentration » radicale.

On retrouve la même situation avec la concentration de tous les « temps » en un seul « temps éternel » de l'événement du Christ (plus précisément les quarante jours du Ressuscité : Barth en est venu à situer l'Événement tout-inclusif, le temps éternel, non plus dans l'incarnation ou Noël, ni même au Vendredi saint, mais entre Pâques et l'Ascension). C'est cette concentration qui entraîne le renversement de l'ordre création-réconciliation. Barth veut préserver une certaine pluralité minimale, et la notion même d'*événement* semble exiger un certain « avant » contre lequel la nouveauté survient. Pourtant, quant à comprimer tout en un, Barth va plus loin qu'aucun prédécesseur – plus loin que les scotistes et les supralapsaires[186]. Comme on l'a déjà signalé, il affirme la coïncidence du passé, du présent et du futur ; il refuse à la succession une authentique réalité. Le contraste avec l'Écriture est flagrant. Berkouwer écrit :

> La chose remarquable à propos de la Bible est précisément que, bien qu'elle parle clairement de la dimension « de toute éternité » et, en ce qui concerne cette dimension, de l'*unité* et de l'*omnipotence* de l'œuvre de Dieu – également à propos du péché – elle ne dévalorise jamais l'importance décisive du caractère historique et « graduel » de la création et de la rédemption, mais elle les honore et les prend totalement en compte[187].

Althaus se plaignait de la *déshistoricisation* de l'action de Dieu selon Barth[188]. La signification biblique de la grâce salvatrice implique qu'elle intervient comme un facteur nouveau, qui renverse une situation qui ne provenait pas de cette grâce : Bonne *Nouvelle* car, auparavant, les hommes *étaient* perdus ! L'affirmation d'une alliance

---

186 *Ibid*., p. 116.

187 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 252. Même accent dans K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, p. 44.

188 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 254.

créationnelle en Éden, « en Adam » en tant que Chef, distincte de l'alliance de grâce rédemptrice « en Christ », outre le soutien exégétique, trouve sa justification dans cette *nouveauté*, bien difficile à maintenir (comme Barth essaie de le faire) si rien ne précède ! En outre cette *nouveauté* est celle de la grâce dans la mesure où elle implique la levée de la condamnation, une condamnation méritée en vertu de la loi (la logique de Rm 7,7 à 8,4) : impossible de maintenir, si la loi est « la forme de l'Évangile », et non une étape préalable ! Runia conteste la thèse selon laquelle le temps de Jésus (les quarante jours) comporte les caractéristiques de l'éternité (contemporanéité de tous les temps et contenu réel de tout) : cela viole la règle de Chalcédoine, *atreptôs* (« sans changement »)[189], faisant très justement observer : « Est-ce encore le *temps réel* ? N'est-ce pas qu'un simple jeu de mots si ce temps est encore appelé temps ? »[190]. Dans le *Römerbrief* l'éternité résonnait comme l'annihilation du temps. Barth a tenté de corriger ce trait et a apporté des changements ; « néanmoins, la question irritante demeure, est-ce qu'à la fin, cela fait tellement une différence »[191]. La notion classique de l'éternité comme pur présent, *nunc aeternum*, sans avant et sans après, semble favoriser la spéculation de Barth[192], mais l'orthodoxie, bien qu'adhérant à la notion, a humblement préservé l'accent de la Bible sur la succession historique[193] ; la refonte plus audacieuse de la tradition par Barth, qui tire les conséquences de la thèse du « pur présent » et la combine avec la christologie, l'a empêtré dans de graves problèmes.

Derrière la question de la succession historique, il faut discerner celle du mal ou du péché. L'orthodoxie affirme bien que la dispensation de la grâce dans l'Ancien Testament est fondée sur l'œuvre ultérieure de la réconciliation : elle accepte ainsi un certain

---

189 K. Runia, *Theologische Tijd*, *op. cit.*, p. 55.

190 *Ibid*., p. 54.

191 *Ibid*., p. 47. G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, p. 165, n. 81, note qu'entre le *Credo* (1935) et le volume *Dogmatique* III/2, publié en (1948), l'option « temps infini » a été abandonnée.

192 Je l'ai réexaminée dans l'étude « Yesterday, Today, Forever: Time, Times, Eternity in Biblical Perspective », *Tyndale Bulletin*, 52, 2001, pp. 183-203, dont une traduction française se trouve dans le N° 112 d'*Hokhma*.

193 L'option de Barth, encore une fois, diffère de Calvin. R.A. Muller, « Note on 'Christocentrism' », *art. cit.*, p. 258, souligne le contraste et se réfère au commentaire de Calvin sur Jérémie 31,31 et à l'*Institution* (II.9.4). Je signale un passage dans *Institution* I.2.1, où l'ordre dans la double connaissance de Dieu est souligné ; (I.6.1, dernière partie), et Calvin sent le besoin de justifier (presque d'excuser !) son emploi de passages du Nouveau Testament lorsqu'il traite de la création.

renversement de la séquence temporelle. Ce qui rend impossible d'inverser pareillement l'ordre de la création et de la réconciliation, c'est l'événement disruptif entre les deux, l'entrée du péché et, par le péché, de la mort, dans le monde (Rm 5,12). La « très bonne » création procède de Dieu (Gn 1,31). L'utilisation abusive du don excellent de la liberté place la création sous la condamnation, dans un état d'aliénation. « Mais maintenant, à la fin des siècles, il (le Christ) a paru une seule fois pour abolir le péché par son sacrifice » (He 9,26) : la rédemption suppose que le mal a précédé. « Si donc l'homme ne s'était perdu, le Fils de l'homme ne serait pas venu » : le dire d'Augustin résume fidèlement le sens de très nombreuses déclarations du Nouveau Testament[194]. Barth n'accepte pas cette logique : il la remplace par une interprétation ontologique du mal comme « néant » qui procède nécessairement, quoiqu'indirectement et, paradoxalement, de la grâce de Dieu. Pour Berkouwer, les Réformateurs ont remplacé le motif scolastique « nature-grâce » par le motif biblique « péché-grâce » et Barth par l'antithèse « chaos-grâce »[195]. Même des commentateurs qui lui sont favorables ont exprimé quelques inquiétudes à propos de la doctrine du mal chez Barth[196].

La majestueuse symétrie de la construction de Barth nécessite une telle doctrine du mal : cette dernière est le prix à payer pour la première. Sans fondement (et donc inexcusable) l'intrusion du péché, ce « mystère opaque », ruine la belle structure où tout est à sa place : il est *atopos* (par construction : fort, « sans lieu », le mot porte un sens moralement péjoratif, par exemple en 2 Th 3,2). Nous ne pouvons pas maîtriser rationnellement sa présence au sein de la création de Dieu, en vertu de la souveraineté de Dieu, sans commencer à neutraliser la perversité du mal. Que notre théologie soit incapable d'aller au-delà de la succession création-péché-rédemption, et doive donc renoncer à la symétrie, est un signe du scandale du mal. Dans cette optique, la réalisation de Barth ressemble étrangement à une extraordinaire (et paradoxale) tentative de *comprendre* le message, la maîtriser – avec ses mystères[197]. Passer par-dessus la succession

---

194 *Sermon* 174,2, *Patrologia latina*, éds J.-P. Migne, Paris, Migne, 1844-64, vol. 38, col. 940.

195 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 381 ; cf. pp. 377-380 sur la démonologie viciée de Barth.

196 Même O. Weber, « Kirche und Welt » dans *Antwort*, *op. cit.*, p. 234. 'BARTHS Lehre vom Bösen, vom « Nichtigen », wie er sich ausdrückt, bereitet gewiss ernste Fragen' (La doctrine du mal de Barth, du « néant », comme il l'appelle, soulève en effet de sérieuses questions).

197 G.C. Berkouwer, *Triumph of Grace*, *op. cit.*, p. 307, utilise le mot pour l'incarnation que Barth essaie effectivement de « comprendre ».

historique est une caractéristique de l'idéalisme, et la tentation de rationaliser le mal assiège tous les penseurs (y compris orthodoxes, en dépit du frein que leur impose la discipline biblique). La concentration christologique de Barth offre un cas exemplaire à l'étude.

Alors que beaucoup ont pensé comparer Barth à Hegel, Balthasar n'est peut-être pas loin de la vérité en le plaçant aux côtés d'Origène, salué conjointement[198]. Deux puissants penseurs qui se voulaient fidèles à l'Évangile, que leurs penchants pour les constructions spéculatives ont conduits loin des compréhensions habituelles… Barth lui-même a protesté haut et fort contre l'insinuation que sa théologie puisse obéir à une idée préconçue : il écrivait à Gherardini : « Je n'ai aucun principe christologique… Je cherche plutôt à m'orienter, pour chaque question théologique, et en quelque sorte *ab ovo* ['dès le départ'], non de quelque dogme christologique, mais de Jésus-Christ lui-même »[199]. S'agit-il, néanmoins, d'une démarche viable ? L'Objet peut-il être désigné dans le discours théologique sans un concept comme outil de référence ? On ne peut pas douter de l'*intention* de Barth d'honorer l'objet (qui reste le sujet) par la « concentration », mais la commune faiblesse humaine nous enseigne que les intentions n'atteignent pas toujours ce qu'elles visent. ■

198 H.U. von Balthasar, « Christlicher Universalismus », dans *Antwort*, *op. cit.*, pp. 240-244, en particulier p. 240 : « Nous devons à Origène et à Karl Barth les deux descriptions les plus complètes d'une théologie de la Parole, de la Parole qui est le Fils éternel du Père, mais non le *Logos nudus* [« Logos nu »] mais *incarnandus* et *incarnatus*, qui, comme tel, soutient et justifie la création ».

199 Lettre datée du 24 mai 1952, citée par E. Busch, « Un Magnificat perpétuel », *art. cit.*, p. 21. Une allégation similaire apparaît dans la *Dogmatique* (IV/3*, p. 190) ; cf. aussi T.F. Torrance, « Introduction », *art. cit.*, p. 7.

Hokhma 113/2018, pp. 63-76

L'ecclésiologie de Karl Barth est-elle de type congrégationaliste baptiste ?

par Thomas Poëtte,
pasteur stagiaire
FEEBF, Orléans

Introduction

Karl Barth (1886-1968), pasteur et théologien réformé suisse, a une ecclésiologie quelque peu originale, en tout cas au vu de son appartenance confessionnelle. Il consacre plusieurs parties du quatrième volume de sa *Dogmatique* à ce sujet, dans le cadre de sa sotériologie. Mais déjà plusieurs années avant de publier ces sections ecclésiologiques de sa *Dogmatique*[1], Barth avait travaillé le sujet de l'Église à travers une série de conférences, qui ont été compilées dans le livre *L'Église*, publié par les éditions Labor et Fides[2].

Force est de constater que tant dans ses conférences que dans sa *Dogmatique*, Barth n'épouse pas l'ecclésiologie réformée classique. Sur plusieurs points, il semble plutôt tenir des positions congrégationalistes, voire baptistes[3]. Mais est-ce vraiment le cas ? Si oui, peut-on pour autant qualifier *toute* son ecclésiologie de baptiste, sans nuancer ? Voilà ce à quoi nous essaierons de répondre ici.

Avant de commencer, il nous faut encore traiter une question méthodologique : comment faire dialoguer l'ecclésiologie de Barth avec une ecclésiologie de type baptiste ? Nous reprendrons pour cela

---

1 Le premier tome de la *Dogmatique* traitant d'ecclésiologie a été publié en 1953. Voir K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***.

2 K. Barth, *L'Église*, Genève, Labor et Fides, 1964.

3 Nous utilisons ici le terme au sens large, non pour désigner les positions des dénominations qui se réclament explicitement du baptisme, mais pour qualifier toute ecclésiologie de type baptiste.

les six thèses qui, selon Nigel Wright[4], définissent ce type d'ecclésiologie. Nous les définirons succinctement puis essayerons de montrer en quoi Karl Barth s'inscrit en continuité, ou en discontinuité, avec celles-ci. Ces thèses concernent l'autorité de l'Écriture en matière d'organisation ecclésiale, le caractère professant de l'Église, le baptême de croyants, le sacerdoce universel, l'autonomie de l'Église locale et la séparation de l'Église et de l'État.

L'autorité de l'Écriture en matière d'organisation ecclésiale

Pour Nigel Wright, le baptisme se caractérise, entre autres, par l'article de foi suivant : les Écritures ont l'autorité suprême quant à l'organisation ecclésiale[5]. Karl Barth ne formule pas tout à fait l'autorité de la Bible ainsi. Il souligne plutôt qu'en tout ce qui concerne la vie chrétienne, l'autorité suprême est Jésus-Christ. L'organisation ecclésiale, ou le droit ecclésiastique[6], est donc fondée sur le rapport de la communauté avec son Seigneur. Le théologien suisse nomme cela le principe « christologico-ecclésiologique »[7]. La communauté, corps du Christ, est soumise au Christ, qui est sa tête. Le Christ est le sujet actif, premier, de l'ordre de la communauté, et celle-ci n'est que le sujet second. Elle n'est pas son propre droit, son propre ordre, et n'en dispose pas. Elle le reçoit et le met en œuvre. C'est pourquoi Barth parle aussi, à la suite d'Erik Wolf, de « christocratie fraternelle » pour désigner la communauté. Que le Christ fonde et dirige son Église, voilà ce que doit refléter le droit ecclésiastique.

Se pose alors la question suivante : comment l'Église peut et doit, concrètement, écouter la voix de son Seigneur et s'y soumettre ? Barth répond :

> La voix qu'il faut écouter est celle de Jésus-Christ telle qu'elle est attestée dans l'Écriture sainte. Jésus-Christ est la tête, le Seigneur vivant de la communauté sous la forme attestée dans

---

4 N.G. Wright, *Free Church, Free State. The Positive Baptist Vision*, Milton Keynes, Paternoster, 2005, pp. 42-43. Nigel Wright présente en fait sept thèses qui définissent l'ADN baptiste, mais nous ne reprendrons pas la thèse sur la liberté de conscience qui n'est pas directement ecclésiologique.

5 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, pp. 42-43.

6 La formule « droit ecclésiastique », utilisée par Barth, est peut-être plus pertinente que celle d'« organisation ecclésiale », car la première, plus juridique, dit la nécessité de la précision et de la rigueur de ce droit, alors que la seconde pourrait favoriser la « pente » pragmatique, qui est souvent celle du congrégationalisme.

7 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, pp. 76-78.

> l'Écriture sainte. […] C'est donc concrètement l'Écriture que la communauté doit écouter pour être au clair au sujet de l'ordre et du droit qui doivent être les siens dans son combat contre le désordre et l'erreur ecclésiastiques[8].

Cela ne signifie pas que l'ordre de la communauté vétérotestamentaire ou même celui de la communauté néotestamentaire soient normatifs pour l'Église d'aujourd'hui, mais plutôt que la communauté chrétienne doit discerner dans le droit ecclésiastique des communautés bibliques, dont témoigne l'Écriture, la voix de son Seigneur, et y obéir. C'est Jésus-Christ s'attestant lui-même dans la Bible, et que la Bible atteste, qui doit être écouté, et non pas ce qu'ont fait les croyants de jadis en l'écoutant.

Il faudrait aussi détailler ici la doctrine de l'Écriture de Barth, mais cela nous conduirait en dehors des limites de notre étude. Rappelons simplement que pour ce dernier, l'Écriture n'*est* pas Parole de Dieu, elle le *devient*. La Parole de Dieu est événement, et ne peut être figée dans un écrit. C'est par libre grâce de Dieu, par le Saint-Esprit, que l'événement qui a eu lieu en Jésus-Christ et dont tout dépend est rendu contemporain à la communauté, à travers l'Écriture[9]. Ainsi, si le fondement de la communauté est événementiel, comment en serait-il autrement de la communauté elle-même ? Barth envisage effectivement l'Église comme le rassemblement des hommes et des femmes à qui il a été donné de répondre, par l'écoute et l'obéissance, à la parole que Jésus leur adresse[10]. Et ce rassemblement est un événement dont le Christ est souverain[11].

---

8 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 79.

9 Voir H. Blocher, *Prolégomènes. Introduction à la théologie évangélique*, Faculté Libre de Théologie Évangélique, 1976, p. 22.

10 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, pp. 79-80 (texte publié initialement dans *Theologische Studien* 22, 1947 ; il s'agit d'une étude préparatoire à la conférence d'Amsterdam de l'Assemblée du Conseil Œcuménique de 1948) ; et K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***, p. 10.

11 Il faut d'ailleurs noter que l'affirmation selon laquelle l'Église est un événement ne signifie pas qu'elle n'a pas de consistance temporelle, mais plutôt qu'elle n'existe qu'en vertu de l'événement qui a eu lieu en Jésus-Christ, et qu'ainsi sa stabilité, sa permanence, est exclusivement le fait de Dieu. Voir les remarques à ce propos d'A. Nisus, *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, Cogitatio fidei 282, Paris, Le Cerf, 2012, p. 230. Voir aussi les développements de Barth sur la permanence de l'Église dans K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, pp. 55-72.

On peut donc noter que, tant pour le baptisme que pour l'ecclésiologie barthienne, c'est bien l'Écriture qui est la source et la norme du droit ecclésiastique. En conséquence, la question de l'ordre de l'Église n'est pas une question secondaire, simplement administrative ou fonctionnelle, c'est « une question d'obéissance » et « de premier plan »[12]. Cependant, la manière dont l'Écriture est norme est sensiblement différente que l'on soit congrégationaliste baptiste ou que l'on suive l'ecclésiologie de Barth. Même si cette différence ne fait pas de Barth un « non-congrégationaliste », c'est une nuance importante à noter, au vu des conséquences qu'elle a sur la conception même de l'Église.

Le baptême des croyants

Les baptistes sont « credobaptistes »[13] : ils défendent le baptême des croyants (et non pas le baptême *d'adultes*, puisqu'un enfant, à partir d'un certain âge, bien que difficile à fixer, est capable de confesser personnellement sa foi). Ainsi, le baptême d'eau est perçu comme le signe d'un engagement personnel et responsable (1 P 3,21), à travers lequel le baptisé s'engage à suivre le Christ[14]. Le baptisé *confesse* sa foi par le baptême. C'est pourquoi Henri Blocher parle d'œuvre homologétique (du grec ὁμολογία) pour désigner le baptême[15]. Cette confession est déjà un fruit de l'Esprit dans la vie du croyant. D'ailleurs les baptistes distinguent baptême d'eau et baptême dans l'Esprit : le premier est la conséquence du second, et non l'inverse.

Qu'en dit Barth ? Bien que de tradition réformée, Barth s'oppose au baptême des nourrissons[16]. En effet, il envisage le baptême comme le « oui » humain – c'est-à-dire le « oui » du baptisé – exprimé en réponse à la grâce Dieu[17]. Plus précisément : « Le baptême chrétien est la confession de foi fondamentale qui groupe la communauté chrétienne et ceux qui y adhérent »[18]. Et c'est bien parce que le bap-

---

12 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 83.

13 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 71.

14 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 89.

15 Notes de cours de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine.

16 C.A. Carter, « Karl Barth's Revision of Protestant Ecclesiology », *Perspectives in Religious Studies* 22/1, 1995, p. 41.

17 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 44.

18 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 76. Il faut aussi noter que Barth associe au caractère homologétique du baptême la notion de prière : le baptisé confesse sa foi par son baptême d'eau, et *prie Dieu de le maintenir dans cette foi, de le maintenir*

têmе est une libre décision, impliquant engagement de la part du baptisé, qu'un « baptême d'enfants ne peut certainement pas entrer en ligne de compte »[19]. Barth affirme même que le pédobaptême est une « maladie » dont l'Église doit guérir[20].

Pour autant, les enfants présents au milieu de l'Église ne sont pas des « intrus ». Les enfants des chrétiens sont différents des autres enfants : ils vivent au milieu du peuple de Dieu, bien que n'en étant pas membres. Ils sont les enfants de la promesse (Ac 2,39), ils bénéficient de la prière et du témoignage de la communauté[21]. Nigel Wright défend les mêmes thèses dans son chapitre qui s'intitule justement : « Les enfants de l'Église : le peuple de la promesse »[22].

Une question se pose alors : faut-il (re)baptiser ceux qui, après avoir été baptisés nourrissons, prennent la libre décision de l'engagement et de la confession de leur foi ? Cette question fait débat parmi les congrégationalistes de type baptiste. Certains considèrent que si une personne ne souhaite pas se faire (re)baptiser, et si tous les éléments de l'initiation chrétienne sont présents, même dans le désordre, alors une telle personne peut être acceptée comme membre de la communauté. En revanche, si la personne souhaite se faire (re)baptiser, on la (re)baptisera[23]. D'autres souhaitent un (re)baptême systématique. Barth ne défend ni la première position, ni la seconde. Il écrit à propos du baptême des tout petits : « Leur baptême a certainement eu lieu d'une manière extrêmement contestable et problématique, parce qu'irrégulière, mais il n'a pas été accompli d'une manière qui soit purement et simplement non valable »[24]. Le (re)baptême de ceux qui ont été baptisés nourrissons est donc hors de propos.

Un autre point important, et qui place ici Barth en continuité avec les thèses baptistes, c'est que le baptême est aussi compris comme l'entrée du baptisé dans la communauté. Le baptême est un acte communautaire, il est administré par la communauté chrétienne[25]. Et

---

dans l'œuvre de régénération opérée en lui par l'Esprit. Voir par exemple K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, pp. 43, 105. Mais c'est tout de même le caractère homologétique qui est dominant dans ses écrits. Il semble que, pour Barth, le baptisé prie Dieu de *continuer* son œuvre en lui, non pas de la *débuter*, même si certaines de ses formules sont ambiguës.

19 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 192.

20 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 205.

21 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 193.

22 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, pp. 140ss.

23 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, pp. 88-89.

24 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 199.

25 K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, pp. 45, 136-137.

lorsque celle-ci baptise, elle reconnaît non seulement la foi du baptisé, mais aussi son appartenance à elle-même[26]. Du côté du baptisé, la repentance qu'il exprime par son baptême prend premièrement la forme d'une solidarité nouvelle avec la communauté : « Il a acquis les privilèges de ses membres, mais, en même temps, il est entré dans le service qui est le leur ; intérieurement et extérieurement, il est devenu solidaire d'eux, que ce soit dans la victoire ou la défaite, dans l'honneur ou la honte »[27].

Ces considérations nous conduisent naturellement à notre point suivant : l'ecclésiologie de professants.

Des Églises de professants

Tant en ecclésiologie baptiste qu'en ecclésiologie barthienne, la doctrine du baptême des croyants implique une conception professante de l'Église. L'ecclésiologie professante se fonde sur la conviction théologique (et non pas sur un simple constat sociologique) que l'Église est la communauté des disciples de Jésus-Christ rassemblés par l'Esprit. Dans une conférence de 1948, Barth affirme très clairement que l'Église est une communauté *convoquée* par son Seigneur. Il ajoute :

> Nul ne lui appartient par la naissance ou l'origine, nul n'en fait partie parce qu'il appartient à une famille chrétienne ou à un peuple chrétien, ou encore en vertu de quelque disposition que d'autres auraient pu prendre pour lui ; mais nul n'en fait partie non plus simplement en vertu d'une décision autonome, d'une adhésion, d'une expérience religieuses intime ou de quelque conversion personnelle[28].

Notons que cette conception de l'Église comme *convocatio* écarte la critique d'associationisme qui est souvent faite à l'ecclésiologie professante[29]. Et Barth a maintenu ces positions dans ses écrits plus tardifs. Il les réaffirme dans sa *Dogmatique*, en écrivant par exemple que ce n'est pas le baptême qui constitue la communauté, mais bien l'Esprit rassemblant les élus[30]. Citant la parabole du

[26] K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 51.

[27] K. Barth, *Dogmatique*, IV/4, p. 142.

[28] K. Barth, « L'Église véritable », dans *L'Église*, pp. 63-64 (texte publié initialement dans *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*, EVZ Zollikon, 1948).

[29] Voir A. Nisus, *L'Église comme communion et comme institution*, p. 229.

[30] K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***, pp. 58-59.

bon grain et de l'ivraie (Mt 13,24ss), Barth concède tout de même qu'il puisse y avoir, au sein de l'Église visible, des membres baptisés qui ne soient pas de véritables chrétiens, qui n'aient pas été appelés et élus par l'Esprit, et qui ne soient donc pas des véritables membres du corps du Christ[31]. Cependant, cette concession n'est pas l'acceptation d'une ecclésiologie multitudiniste[32]. Il s'agit simplement, pour Barth, de reconnaître que la communauté, en tant que société humaine, peut faire des erreurs de jugement lorsqu'elle baptise et intègre en son sein de nouveaux membres. Mais Barth s'empresse d'ajouter que « ce serait aussi aller trop loin que de penser […] que nous ne pouvons tenir qu'improprement l'Église telle que nous la voyons pour la communauté de Jésus-Christ »[33]. L'Église est donc bel et bien le rassemblement des croyants convoqués par l'Esprit.

Même la notion d'apostolicité de l'Église, telle que Barth la comprend, implique le caractère professant de la communauté. En effet, dire que l'Église est apostolique signifie que les hommes qui la composent ont reçu de l'Esprit « la liberté de confesser qu'ils sont éclairés et vaincus par ce témoignage, c'est-à-dire par Celui auquel l'Écriture rend témoignage »[34]. L'Église est la communauté de ceux qui professent la foi apostolique. Sur ce point, Karl Barth se situe donc en pleine continuité avec l'ecclésiologie baptiste.

Le sacerdoce de tous les croyants

La tradition congrégationaliste a mis l'emphase sur le thème du sacerdoce universel, sur l'Église comme peuple de prêtres (1 P 2,9). Bien sûr, l'affirmation du sacerdoce de tous les croyants se trouve déjà chez les Réformateurs magistériels, mais comme le souligne Carter, « en pratique, les Réformateurs n'ont pas ouvert le ministère aux laïcs »[35]. Pour l'ecclésiologie congrégationaliste, l'affirmation du sacerdoce universel a des conséquences pratiques sur l'organisation ecclésiale. C'est parce que tous sont prêtres, et que Christ a promis d'être au milieu d'eux lorsqu'ils se réunissent en son nom (Mt 18,15-20), que le discernement de la volonté de Dieu se fait par toute la

---

31 K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***, p. 60.

32 En revanche, le choix de la parabole du bon grain et de l'ivraie pour fonder cette concession est maladroit : le champ de la parabole désigne le monde (Mt 13,38), et non pas l'Église.

33 K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***, p. 61.

34 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 80. Voir aussi K. Barth, *Dogmatique*, IV/1***, p. 85.

35 C.A. Carter, « Karl Barth's Revision of Protestant Ecclesiology », p. 40.

communauté, et non seulement par un clergé. Il faut dès lors noter qu'à proprement parler, le congrégationalisme n'est pas un système démocratique. Bien qu'il puisse en emprunter les traits, le congrégationalisme est fondamentalement une christocratie[36] : la communauté rassemblée recherche la volonté du Christ pour elle, et non pas la sienne propre. C'est le Christ, et non la congrégation, qui est la tête du corps.

Barth, de son côté, considère que la structure ecclésiale n'est pas une fin en soi[37]. Ainsi, celle-ci doit être évaluée « à la lumière du critère suivant : assure-t-elle, oui ou non, cette liberté [liberté à l'égard de l'activité réformatrice permanente du Christ] ? »[38]. Et cette liberté est effectivement assurée lorsqu'aucune autorité humaine ne s'interpose entre le Seigneur et sa communauté. « L'action de Jésus-Christ, le Seigneur vivant, dans la communauté vivante, est immédiate, et non médiate ; elle ne s'exerce pas à travers un système de représentation, quel qu'il soit, par le moyen d'une série d'instances inventées par des hommes »[39]. Barth a même quelques lignes assez « acides » envers les systèmes épiscopal et presbytéro-synodal :

> L'objection de principe qu'il faut faire aux constitutions papales, mais aussi épiscopales et presbytériennes-synodales, c'est qu'elles ne favorisent pas la disponibilité, l'ouverture et la liberté de la communauté à l'égard de la Parole de Dieu, ni par conséquent la réformation de l'Église, mais qu'elles y font au contraire obstacle. Elles reposent toutes sur une étrange contradiction ; elles font *trop peu* confiance aux hommes – j'entends aux chrétiens rassemblés en communauté vivante du Seigneur Jésus-Christ – et en même temps elles font *trop* confiance aux hommes – j'entends à certains hommes élus par des hommes en qualité de ministres et de représentants dans l'Église et au-dessus d'elle[40].

---

36 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 123 (nous traduisons de l'anglais). Nigel Wright mentionne d'ailleurs Barth lorsqu'il parle de christocratie. Voir aussi A. Nisus, « Autorité et gouvernement de l'Église : le congrégationalisme revisité », *Les Cahiers de l'École Pastorale* 72, 2009, p. 5.

37 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 102.

38 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 95.

39 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 96.

40 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 103. C'est l'auteur qui souligne. Dans la version finale de la conférence d'Amsterdam (1948), Barth nuance légèrement la critique contre le

Dans l'Église telle que Barth la conçoit, chaque croyant est appelé à servir, chacun à sa manière, mais « dans une originalité et une sollicitation égales pour chacun »[41]. Il n'y a donc pas de différence ontologique entre les ministres du culte et les autres croyants[42]. De plus, le sacerdoce universel implique une confiance mutuelle entre frères et sœurs. Non pas une confiance naïve, mais une confiance fondée sur la confession commune des péchés et sur un baptême commun. Et c'est sur la base de cette confiance, qui reconnaît ses limites (on ne voit pas ce qu'il y a réellement dans le cœur de l'autre), que la communauté chrétienne peut s'édifier tout entière[43].

Fait significatif, Barth cite régulièrement Matthieu 18,20 pour mettre en lumière cette action immédiate du Christ sur sa communauté[44]. Ce texte biblique est en effet un des textes-clés du congrégationalisme. On le voit bien : Karl Barth épouse largement les positions congrégationalistes sur la question du sacerdoce de tous les croyants. Et c'est ce thème du sacerdoce universel qui fonde l'affirmation selon laquelle l'Église locale est la manifestation concrète et visible de l'Église une, sainte, catholique, apostolique. Voilà ce qu'il nous faut maintenant traiter.

L'autonomie de l'Église locale

Nous traiterons ce point plus succinctement que le précédent, car il n'en est que la conséquence logique. En effet, si c'est la présence du Christ au milieu de quelques croyants qui se réunissent pour confesser son nom de manière multiforme qui est constituante de l'Église (Mt 18,20), alors c'est la communauté locale qui est l'expression concrète et privilégiée de l'Église une, sainte, catholique et apos-

---

système épiscopal et presbytéro-synodal. Il écrit en effet : « On reprochera au système *papal* et même, bien que dans une moindre mesure, aux constitutions *épiscopale*, *consistoriale* et *presbytérienne-synodale* d'être plus nuisibles qu'utiles à la liberté de la Parole de Dieu pour la congrégation ». Voir K. Barth, « L'Église, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 116.

41 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 91.

42 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 98.

43 K. Barth. *Dogmatique*, IV/2***, pp. 99-100.

44 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 96 ; « La nature et la forme de l'Église », dans *L'Église*, p. 122 (texte initialement publié dans *Les Cahiers protestants* 2, 1948) ; *Dogmatique*, IV/1***, pp. 41, 45, 73 (ici pour dire que l'action immédiate du Christ ne dépend pas du nombre de membres de la communauté) ; *Dogmatique*, IV/2***, pp. 52, 96, 98-99.

tolique. Cette affirmation se retrouve tant dans la tradition congrégationaliste que dans l'ecclésiologie barthienne[45]. Le Christ, à travers son Esprit, dispense les dons nécessaires à l'Église locale pour qu'elle organise elle-même sa vie cultuelle[46].

En revanche, cela ne signifie pas que l'Église locale peut ou doit vivre en autarcie. Le fait qu'elle soit la manifestation visible de l'Église *une* implique qu'elle soit ouverte aux autres communautés locales qui, comme elle, sont dirigées par le Christ[47]. Wright écrit : « Si c'est la présence du Christ dans la communauté locale [*gathering congregation*] qui la rend compétente, alors c'est le même Christ qui est présent dans la communion plus large des églises et qui lui confère aussi une autorité et une sagesse qui doivent être prises en compte »[48]. Voilà pourquoi nous écrivons que la communauté locale est l'expression *privilégiée*, et non exclusive, de l'Église universelle. Les théologiens congrégationalistes ont ainsi souligné que le congrégationalisme *bien compris* n'excluait pas la mise en place de ministères translocaux pour assurer le lien d'unité entre les communautés locales[49]. Barth aussi défend la nécessité de l'interdépendance entre les Églises locales lorsqu'il écrit :

> Les communautés locales ne peuvent pas constituer la seule forme de l'Église une, sainte, universelle et apostolique […]. Si chacune d'elles est *l'*Église au plein sens du terme, elles ne peuvent faire autrement que de reconnaître mutuellement leur identité ; donc elles s'assisteront et se conseilleront mutuellement, elles s'aideront les unes les autres à être ce qu'elles doivent

---

45 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 97-98 ; *Dogmatique*, IV/1***, p. 33.

46 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 117 ; K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, pp. 11, 99, 109.

47 Pour Miroslav Volf, cette ouverture aux autres Églises locales fait même partie du minimum ecclésial. Voir M. Volf, *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Sacra Doctrina, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 157.

48 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 183. Nous traduisons de l'anglais.

49 T. Grantham, *The Successors of the Apostles*, Londres, 1674 ; C. Bennett, « Baptists, Bishops and the Sacerdotal Ministry », *The Baptist Quarterly* 29/8, 1982, p. 378 ; J.F.V. Nicholson, « Towards a Theology of Episcope Amongst Baptists », *The Baptist Quarterly* 30/6-7, 1984, pp. 265-281 (n° 6) et pp. 319-331 (n° 7) ; N.G. Wright, *Free Church, Free State, op. cit.*, p. 124 ; A. Nisus, « Les Églises congrégationalistes et l'épiskopè », *Les Cahiers de l'École Pastorale* 62, 2006, pp. 14-23 ; A. Nisus, « Autorité et gouvernement de l'Église », pp. 8ss.

être, à se renouveler et à se réformer dans ce sens, et par conséquent elles se *dirigeront* mutuellement[50].

Chez Barth, cette direction mutuelle prend la forme d'une « *communauté synodale* formée *ad hoc* par des membres particuliers des communautés locales intéressées »[51]. Cette communauté synodale pourrait même être un organe œcuménique, assurant le lien entre des Églises locales appartenant à différentes confessions[52]. Enfin, Barth signale l'existence d'autres organes d'unité, comme les commissions de travail (commission jeunesse, missionnaire, etc.). Ces commissions sont, au même titre qu'une communauté locale, pleinement Église, et en tant que telle sont appelées à « célébrer le culte, […] penser et agir en fonction du culte »[53].

Barth s'inscrit donc ici dans le sillon d'un congrégationalisme bien compris : l'Église locale est pleinement Église ; la présence de l'Esprit en elle la rend compétente pour gérer sa propre vie cultuelle. Il lui est cependant nécessaire, afin d'être concrètement l'Église une et catholique, d'entretenir des liens d'assistance et de direction mutuelle avec d'autres Églises.

La séparation de l'Église et de l'État

Il nous faut enfin examiner la dernière des principales thèses du congrégationalisme de type baptiste. Il s'agit de la nette conviction selon laquelle il est nécessaire, et théologiquement fondé, que l'Église et l'État soient séparés. Cela n'implique pas une séparation de l'Église d'avec la société, puisque les chrétiens peuvent s'engager individuellement dans les instances de l'État, mais ils ne le feront pas en tant que représentants d'Églises[54]. Dans cette théologie, l'État est envisagé comme un décret de la providence de Dieu au sein d'un monde déchu[55]. L'attitude de l'Église envers l'État ne peut donc pas être naïve : l'Église devrait pouvoir discerner, à cause de la croix,

---

50 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 99. C'est l'auteur qui souligne.

51 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, p. 100. C'est l'auteur qui souligne.

52 K. Barth, « La nature et la forme de l'Église », dans *L'Église*, p. 123.

53 K. Barth, « L'Église, communauté vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », dans *L'Église*, pp. 101-102.

54 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 183.

55 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 236.

la discontinuité fondamentale entre l'œuvre divine et l'œuvre étatique[56]. En aucun cas l'Église ne devrait placer son espérance en l'État, ou en un quelconque système politique[57]. Bien que la Seigneurie du Christ ait aussi un impact sur l'État, comme sur tout le cosmos, l'Église et l'État doivent rester deux instances séparées.

Sur ce point précis du rapport entre l'Église et l'État, Karl Barth a des convictions beaucoup moins marquées que la tradition congrégationaliste. Il semble cependant avoir évolué sur ce point. En 1936, Barth écrit que l'État a pu donner, au cours de l'histoire, trois formes différentes à l'Église : l'Église nationale ou l'Église d'État, l'Église libre et l'Église confessante[58]. L'Église libre est une entreprise privée qui ne fait aucun tort à l'État et à qui l'État ne fait aucun tort. En revanche, l'Église confessante est opprimée par l'État, après avoir refusé de compromettre sa mission en acceptant des changements imposés par l'État. Selon Barth, « aucune de ces formes n'est en principe mieux adaptée ou absolument étrangère à l'essence de l'Église ; de son point de vue propre, celle-ci n'a pas à émettre de préférence préalable pour l'une d'entre elles »[59]. Ce qui est fondamental pour l'Église, et ceci peu importe la forme que lui a donnée l'État, c'est d'accomplir sa mission prophétique envers ce dernier : lui rappeler ses limites en étant force d'interpellation, voire d'opposition[60].

En 1955, Barth semble avoir légèrement retravaillé sa position. La mission prophétique de l'Église est toujours au centre du rapport que celle-ci entretient avec l'État, mais le théologien suisse semble affirmer que seule la forme de l'Église libre permet le bon accomplissement de cette mission. Il écrit en effet que l'État a besoin d'une *Église libre* qui « lui rappelle ses limites », et que « dans toutes les circonstances, c'est comme Église libre – et seulement ainsi ! – que la communauté chrétienne pourra se laisser insérer dans les ordonnances juridiques de l'État, et qu'elle s'y insérera de bon cœur et joyeusement »[61]. En tout cas, Carter lit dans ces lignes une doctrine de la séparation de l'Église et de l'État au sens où on la trouve dans

---

56 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 237.

57 N.G. Wright, *Free Church, Free State*, p. 243.

58 K. Barth, « L'Église et l'État hier, aujourd'hui et demain », dans *L'Église*, pp. 155-156 (texte original publié dans *Evangelische Theologie*, Munich, 1936 ; traduction française initialement publiée dans *Les Cahiers protestants* 2, 1937).

59 K. Barth, « L'Église et l'État hier, aujourd'hui et demain », dans *L'Église*, p. 159.

60 K. Barth, « L'Église et l'État hier, aujourd'hui et demain », dans *L'Église*, pp. 161-162.

61 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 86.

la tradition congrégationaliste[62]. À nos yeux, même si Barth semble effectivement avoir évolué depuis sa conférence de 1936, ses affirmations sont ambiguës et nous sommes réticents à parler ici de positionnement commun entre la tradition *free churches* et Barth. En effet, que désigne Barth lorsqu'il parle d'Église libre dans ces pages de sa *Dogmatique* ? Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une Église complètement séparée de l'État. Il semble plutôt envisager une Église *suffisamment* libre pour accomplir sa tâche prophétique, c'est-à-dire une Église dont l'État ne régente pas la prédication, l'enseignement, la théologie ou la confession de foi[63]. Il écrit d'ailleurs, dans un langage qui rappelle sa conférence de 1936, que l'Église « parlera, œuvrera et sera présente de façon décisive en accomplissant purement et simplement sa tâche propre […] *au sein du domaine que l'État lui réserve (sans tenir compte de la caricature que le droit ecclésiastique public fait d'elle)* »[64].

Ainsi, bien que Barth souligne l'intérêt d'une Église « libre » de l'État, il ne semble pas avoir acquis une forte conviction de type congrégationaliste quant à la séparation de ces deux instances.

Conclusion

Notre questionnement de départ était le suivant : peut-on qualifier l'ecclésiologie de Karl Barth, en nuançant ou non, de congrégationaliste de type baptiste ? Au terme de ce parcours, nous pensons pouvoir affirmer que le théologien réformé épouse effectivement les vues ecclésiologiques congrégationalistes baptistes. Cependant, il faut dès lors nuancer en soulignant que sur la thèse de la séparation de l'Église et de l'État, il ne semble pas être aussi convaincu que le serait un théologien congrégationaliste.

Sur les autres thèses fondamentales du baptisme, d'autres nuances, bien que plus subtiles, sont aussi à apporter. Par exemple, sur la question du baptême des croyants, nous avons relevé que Barth était opposé au (re)baptême des croyants ayant été baptisés nourrissons. Bien que les baptistes n'aient pas atteint un consensus sur ce débat, la position défendue par Barth leur est complètement étrangère. Enfin, concernant l'autorité de l'Écriture en matière d'organisation ecclésiale, nous avons aussi noté des différences sensibles entre les deux approches. Alors que les congrégationalistes évangéliques

---

62 C.A. Carter, « Karl Barth's Revision of Protestant Ecclesiology », p. 43.

63 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 86.

64 K. Barth, *Dogmatique*, IV/2***, p. 86, nous soulignons.

ont une conception ontologique de la Bible comme Parole de Dieu, Barth en a une conception événementielle, ce qui le conduit à développer une conception également événementielle de l'Église.

En tout cas, la proximité entre le congrégationalisme et l'ecclésiologie barthienne étant établie, on pourrait se demander ce que Karl Barth peut apporter à la tradition *believer's church* contemporaine. À nos yeux, le théologien suisse peut être utile pour rappeler aux baptistes la richesse de leur théologie sur l'un ou l'autre point. Par exemple, il rappelle que le droit ecclésial congrégationaliste est christocratique, et qu'il ne s'agit pas d'une simple gouvernance démocratique où les membres se seraient assemblés sur la base de leur seule volonté. De même, la conception professante du baptême (à laquelle on reproche parfois la pauvreté) peut se laisser enrichir par l'apport de Barth, qui désigne celui-ci comme acte fondateur de l'éthique chrétienne. Le baptême est la première grande obéissance de la foi, la réponse reconnaissante adressée à Dieu, et en ce sens l'acte paradigmatique de toute la vie chrétienne. La vie chrétienne consiste à mettre en œuvre son salut ; le baptême est le premier pas sur ce chemin.

Barth pourrait aussi être utile à mettre en lumière les « points aveugles » de la tradition congrégationaliste, comme la question des ministères translocaux par exemple (par son concept de « communauté synodale », Barth a rappelé qu'une ecclésiologie de type congrégationaliste n'implique pas nécessairement un refus de toute structure ecclésiale translocale). ■

Ḥokhma 113/2018, pp. 77-95

Crise de sens dans le travail : la réponse des Réformateurs*

par Michaël Gonin,
professeur d'éthique, HET-PRO, St-Légier, Suisse

La Réforme représente un changement radical et essentiel dans la relation du chrétien à Dieu et au salut – un changement aux implications multiples. Le salut concerne l'entier de la vie, y compris ses aspects socio-économiques et donc le travail. Alors que, de nos jours, de nombreuses personnes se posent des questions sur le sens du travail, les réflexions des Réformateurs sur ce sujet sont d'une pertinence surprenante et peuvent nous inspirer et nous stimuler face aux enjeux du XXIe siècle – fondamentalement pas si différents de ceux de l'époque.

Introduction

Alors que nous célébrons le 500e anniversaire de la Réforme, l'attention porte heureusement sur les fameux *solae* de Luther en réaction à l'abus des indulgences et au « salut par les œuvres ». Or, la Réforme ne s'est pas limitée aux questions de salut et de relation à Dieu. Pour les Réformateurs, les changements théologiques avaient des implications directes et concrètes pour la vie et la place de l'individu dans la société et donc pour la structure de la société, notamment la place de l'Église. Au fil des lectures de Calvin, Luther ou Zwingli, on découvre nombre de réflexions et exhortations, voire d'indignations, au sujet de la vie quotidienne et du travail. On y trouve

* Cet article résulte d'une journée de réflexion à Crêt-Bérard que l'auteur a co-animée avec les pasteurs réformés Jean-Pierre Thévenaz et Pierre Farron. Son contenu a fortement bénéficié de leur expertise et des discussions enrichissantes autour de cette journée.

même, mais cela dépasse le sujet de ce texte, un appel à une réflexion que l'on qualifierait aujourd'hui d'*écologique*[1].

Plusieurs auteurs se sont déjà intéressés au thème du travail dans la Réforme et de sa réception dans les siècles suivants, notamment à la suite des thèses de Weber sur le *Protestantisme et l'Esprit du capitalisme*[2]. Mais cette discussion peine souvent à distinguer entre les écrits originaux des Réformateurs et leurs réceptions au fil du temps. Cet article propose donc un *ad fontes* sur le thème du travail pour retrouver les citations originales des Réformateurs à ce sujet. En mettant en lumière les nombreux parallèles entre le contexte de l'époque et le nôtre, j'espère également montrer que les réponses des Réformateurs ne sont pas sans pertinence pour nous. Une première section présente donc quatre enjeux actuels pour le chrétien par rapport au monde du travail. Puis, après avoir introduit le concept de vocation tel que compris par les Réformateurs, je discuterai les liens entre ces quatre enjeux et leurs équivalents au temps de la Réforme et présenterai les réponses que les Réformateurs y ont apportées.

Le problème contemporain du travail

Depuis quelques décennies, un changement fondamental semble se dessiner dans la relation que les gens entretiennent avec le travail. Alors que le Modernisme semble s'être construit sur une éthique où tout le monde travaille dans l'espérance que le progrès technique conduira à l'épanouissement complet de l'humanité, ce début de XXI^{e} siècle semble déchanter. Certains se tuent au travail – au sens figuré, si pas littéral – alors que d'autres en sont dramatiquement privés. Dans tous les cas, peu nombreux sont ceux qui partagent encore l'espérance moderne de félicité pour tous par le travail et l'économie, et nombreux sont ceux qui la remettent explicitement en question. Je discuterai ici quatre enjeux du travail qui sont aujourd'hui sujets à débat : la théorie de l'acteur économique parfaitement rationnel et égocentrique qui prévaut dans les enseignements économiques,

[1] Par exemple, Calvin parle de l'importance de respecter le cycle naturel et le repos régulier de la terre (*Commentaire de Moïse*, Ex 23,10-11, dans *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, J.-W. Baum et E.W.E. Reuss (dir.), 58 vol., Brunswique, C.A. Schwetschke, 1863, vol. 24, col. 584-586).

[2] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003 ; la discussion la plus complète de Calvin à partir des textes originaux se trouve certainement chez A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, réimpr. augmentée d'une préface et d'un portrait, Chêne-Bourg, Georg, 2009 ; voir également M. Johner, « Travail, richesse et propriété dans le protestantisme », *La Revue réformée*, tome 53, n^{o} 218 (2002).

la spécialisation extrême des rôles, l'économisation de la notion de valeur et, comme conséquence de ces trois points, l'absence de sens dans le travail.

L'acteur égocentrique

Une des hypothèses centrales de la théorie économique dominante est la conception de l'acteur économique comme quelqu'un d'entièrement rationnel et égocentrique[3]. De manière simplifiée, un tel acteur ne pense qu'à son propre intérêt et poursuivra celui-ci de manière systématique et parfaitement rationnelle.

La théorie économique justifie un tel comportement par l'argument qu'en poursuivant son propre intérêt, l'acteur va automatiquement chercher à offrir sur le marché des « biens » (que ce soit sa force de travail ou des produits/services) qui correspondent aux besoins des « demandeurs » (employeurs ou acheteurs), afin de pouvoir gagner le meilleur prix pour ce qu'il offre. Ainsi, en cherchant son propre intérêt, il contribue inévitablement au bonheur des autres. De même, l'employeur doit immanquablement offrir les meilleures conditions de travail possibles s'il veut attirer les « meilleurs » employés – contribuant ainsi à leur bien-être. En d'autres termes : si chacun regarde uniquement à son propre intérêt, la société dans son ensemble s'en porte mieux[4].

La sur-spécialisation des rôles

Cette attitude égocentrique dans la sphère économique est de plus justifiée par la logique de spécialisation qui suggère que toute la société se porte mieux si chaque action ou système se focalise sur un seul objectif – laissant d'autres « spécialistes » s'occuper du reste[5]. Dans cette perspective, lorsque le système économique se focalise sur des objectifs purement économiques et développe un mode de raisonnement spécifique (notamment basé sur l'acteur égocentrique), c'est l'ensemble de la société qui en profite.

---

[3] M. Friedman, « The methodology of positive economics », dans M. Friedman, *Essays in Positive Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 3-43.

[4] M. Friedman, « The social responsibility of business is to increase its profits », *New York Times Magazine*, September 13th, 1970, pp. 122-126.

[5] N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press, 1982.

Paradoxalement, on retrouvera un théologien réformé du XIXe siècle, Abraham Kuyper, parmi ceux qui pousseront pour une telle spécialisation et autonomie des différentes sphères qui constituent la société – notamment en vue de limiter l'ingérence de l'Église dans la politique ou d'autres sphères de la société. Kuyper aura néanmoins eu soin d'insister sur le fait que toutes les sphères restent chacune sous la souveraineté directe de Dieu. L'Église ne peut s'ingérer dans les autres sphères, mais Dieu reste souverain de l'ensemble ! L'économiste ou le politicien, tout comme le pasteur, doivent donc maîtriser leur spécialisation tout en la pratiquant sous le regard de Dieu – et surtout ne pas chercher à s'ingérer dans les autres sphères[6].

Avec le temps, la place de Dieu dans ce modèle va changer. Tout en préservant l'autonomie de chacune des sphères, la sécularisation les émancipera de l'autorité divine – une émancipation qui s'observe également, dans les faits, parmi de nombreux croyants. Suivant la logique de spécialisation, le chrétien, comme toute autre personne, assume donc différents rôles qui sont chacun déterminés par les normes spécifiques de leur contexte. Ainsi, seuls les rôles assumés dans l'Église ou éventuellement dans la sphère privée sont influencés par la théologie. Pour les autres, on applique une sorte d'« athéisme pratique » : un style de vie qui semble refléter la conviction que Dieu n'existe pas hors de l'Église ou du moins n'a rien à dire concernant nos rôles dans ces diverses sphères[7].

Dans le monde du travail, l'individu doit donc soigneusement déconnecter son rôle de chef, d'employé ou de chômeur/retraité de ses autres rôles tels que ceux de parent, citoyen ou membre d'une communauté religieuse. Il y adopte une manière de penser et d'agir spécifiquement économique qui définit les éléments à prendre en compte ou à ignorer dans ce rôle. Plus fondamentalement, le travail est réduit à un échange entre deux acteurs égocentriques de type : « Je te donne mon talent, mon énergie, ma force… et tu me donnes un salaire ». La tâche elle-même, son impact (économique et non-économique) sur d'autres personnes, son inscription dans un projet

6 Sur Kuyper, voir par exemple R.J. Mouw, *Abraham Kuyper: A short and personal introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011. Voir également M. Johner, « Travail, richesse et propriété dans le protestantisme » pour une lecture assez semblable de Calvin. À préciser que le croyant est certes appelé à se soumettre et à voir sa sphère comme soumise à Dieu, mais en aucun cas il ne cherche à soumettre les autres par la force.

7 Voir à ce sujet C.M. Gay, *The way of the (modern) world: Or, why it's tempting to live as if God doesn't exist*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998 ; O. Guinness, *The last Christian on earth: Uncover the enemy's plot to undermine the church*, Ventura, Regal, 2010.

de vie importent peu. D'autres « systèmes » tels que le système politique ou le système social s'occuperont de ces aspects-là. Les aspirations personnelles et les engagements pour la société sont à vivre en dehors du travail, notamment dans les « loisirs » et l'engagement bénévole. Le professeur d'économie pourra (ou même devra) répondre à l'étudiant qui s'interroge sur les conséquences sociales de la délocalisation : « Ce n'est pas notre problème ; il y a la sociologie pour cela »[8].

L'économisation de la valeur

Cette sur-spécialisation a non seulement fortement réduit le rôle et les responsabilités de l'individu dans le cadre du travail, mais elle a également transformé la notion de valeur. Dans la sphère économique occidentale, la valeur d'un bien ou d'un travail est réduite à une *valeur économique déterminée par le marché*.

La valeur du travail (et implicitement du travailleur puisque la personne de celui-ci, dans son travail, est réduite à son rôle économique) reflète uniquement la contribution de ce travail au développement financier de l'entreprise (ou de l'ONG). Par conséquent, le salaire ne sera pas fixé en fonction de la peine ou du temps investis par une personne dans sa tâche, ni en fonction des besoins de la personne ou de l'impact sur la société dans son ensemble, mais en fonction de l'offre et la demande sur le « marché de l'emploi ».

L'absence de sens dans le travail

Si ces caractéristiques ont permis le développement économique et social impressionnant qu'a connu la deuxième moitié du XX^{e} siècle, leur interprétation radicale, rendue possible aujourd'hui par la pluralisation, l'individualisme, la globalisation et la sécularisation[9], conduit aujourd'hui à une profonde crise du travail. La réduction du travail à sa dimension économique l'a déconnecté du reste de

---

8 Anecdote véridique entendue par l'auteur. On notera, en réaction, un mouvement encore très minoritaire qui milite pour des facultés d'économie et des formations économiques et de gestion inter-disciplinaires. Cf. http://www.autisme-economie.org ou http://www.responsiblefinance.ch.

9 Cf. M. Gonin, G. Palazzo et U. Hoffrage, « Neither bad apple nor bad barrel: How the societal context impacts unethical behavior in organizations », *Business Ethics: A European Review* 21, n^{o} 1 (2012), pp. 31-46 ; M. Gonin, « Adam Smith's contribution to business ethics, then and now », *Journal of Business Ethics* 129, n^{o} 1 (2014), pp. 221-236.

la réalité d'une personne et ainsi privé de tout sens qui transcenderait la sphère économique. Le résultat est que nombre d'employés sont fatigués et démotivés de leur travail, même parmi les cadres[10]. La seule chose qui les fait tenir est l'espoir de pouvoir utiliser leur revenu pour profiter de leurs loisirs[11].

Ces dernières années, on commence à prendre conscience des conséquences de cette perte d'orientation pour le travail qui permettait une dynamique dans une direction donnée plutôt qu'une frénésie qui tourne en rond. Entre autres, on réalise le coût humain, social et économique du surmenage et de la démotivation[12]. En réaction, des projets sur l'équité et la justice sociale ainsi que sur la consommation responsable et locale sont initiés afin de reconnecter l'économie à son tissu social et relationnel[13]. De nombreux jeunes, mais également des quinquagénaires, aspirent à un travail qui entre dans une perspective plus large de la vie – quitte à *abandonner leur carrière* au sens traditionnel du terme. Ce qui est recherché alors, c'est un moyen de *transcender* le travail, de lui faire traverser les limites de la sphère économique pour le connecter à une réalité personnelle, sociale, voire spirituelle plus large[14]. C'est exactement cette connexion que les Réformateurs établissent par leur compréhension de la *vocation*.

La notion de vocation chez les Réformateurs

Pour les Réformateurs, Dieu adresse vocation à *chacun* et sur *l'entier de la vie* de chacun – et non uniquement sur une partie de nous-mêmes qui serait « spirituelle ». Par conséquent, et contrairement à l'athéisme pratique, notre quotidien et donc notre travail sont

---

10 Voir J. Rambal, « Brown out: quand les salariés cherchent un sens à leur travail », *Le Temps*, 26 septembre 2016.

11 Voir les critiques de J. Pieper, *Muße und Kult*, München, Kösel, 2007 ; L. Ryken, *Work & leisure in Christian perspective*, Portland, Multnomah Press, 1987. Si Ellul parle peu d'épanouissement, il semble néanmoins penser que le travail utile ne peut s'accomplir que dans le bénévolat, et non dans l'activité salariée, cf. *Pour qui, pour quoi travaillons-nous ?*, Paris, La Table ronde, 2013.

12 Voir D. Ramaciotti et J. Perriard, *Les coûts du stress en Suisse*, Berne, SECO, 2003.

13 On peut mentionner, pour preuve anecdotique, le succès actuel de films tels que *Demain* plutôt que des films de science-fiction qui mettraient l'accent sur le progrès technologique.

14 M. Benefiel, *Soul at work. Spiritual leadership in organizations*, New York, Seabury Books, 2005 ; M. Gonin, « Quel sens pour ma vie professionnelle aujourd'hui ? », *Christianisme aujourd'hui*, septembre 2016.

également objets de cette vocation et gagnent ainsi un sens et une valeur propres qui transcendent la dimension économique.

De cette vocation réformée, il n'a souvent été retenu que les questions relatives à ce qui, à la suite de Weber, est communément appelé l'*éthique protestante du travail*. Les propos des Réformateurs furent régulièrement utilisés, parfois déformés, pour justifier la place importante de l'argent, du prêt à intérêt et de la propriété privée dans la société moderne et pour encourager le travail assidu sans forcément réfléchir à son sens dans le plan de Dieu. Ainsi, chez le puritain Baxter, Dieu semble avoir disparu lorsqu'il s'agit de trouver sa vocation : chacun *découvre et se construit* sa vocation en observant ses dons et en les développant au sein du travail[15].

Or, pour les Réformateurs, la vocation n'est pas, avant tout, une activité que l'on choisit rationnellement en fonction de nos dons ou aspirations. Au contraire, elle est liée à un *appel* : si j'ai une vocation (du latin *vocare* : appeler), c'est que quelqu'un – Dieu en l'occurrence – m'a appelé(e) ; et si je suis là où je suis, c'est probablement que Dieu m'y a placé(e)[16]. En effet, la vie chrétienne « ne chasse pas les gens dans le désert ou le cloître. […] Au contraire, la vie chrétienne t'envoie vers les gens, vers ceux qui ont besoin de ton action »[17]. Si je suis là où je suis, c'est que Dieu avait l'intention que j'y aime et serve mon prochain – et qu'ainsi je fasse rayonner son Royaume dans mon quotidien, avec les dons qui m'ont été confiés. Car si nous avons été mis au monde avec les dons que nous avons, c'est à la condition que « chacun regarde en quoi il pourra aider ceux qui ont besoin de lui »[18].

Bien davantage qu'un appel à un métier spécifique, la vocation de la Réforme est donc un appel à devenir citoyen du Royaume et à adopter le style de vie et la culture du Royaume dans l'entier de

---

15 Voir à ce sujet L. Crété, *Le protestantisme et les paresseux : le travail, les œuvres et la grâce*, Protestantismes, Genève, Labor et Fides, 2001 ; M. Miegge, *Vocation et travail : essai sur l'éthique puritaine*, Genève, Labor et Fides, 1989. Ce dernier notera (p. 149) que chez Baxter, pour la première fois, « le travail ne tire plus sa légitimation de la doctrine de la *calling-vocation*. Il est devenu de par lui-même un objet de théorie. Désormais il se situe au rang des concepts universels », déconnecté d'une réflexion plus large sur sa place dans notre vie de foi.

16 J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955, III.x.6 ; M. Luther, *L'Évangile à la St-Jean, Jn 21,19-24, Weihnachtspostille 1522*, dans *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1883, vol. 10 I.1, p. 310. Cette édition est abrégée *WA* ci-après.

17 M. Luther, *Sermon du 30 juin 1529*, *WA*, vol. 29, p. 403.

18 J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, Ch. Meyrueis, 1854, Mt 25,20, p. 524. Voir également J. Calvin, *Sermon sur Ga 6,9-11*, *Opera Omnia*, vol. 51, col. 100.

notre vie, y compris dans notre travail. Le *sens et la raison d'être* de notre travail se trouvent donc dans la mise en relation de ce dernier avec notre appel plus large à entrer dans la dynamique du Royaume. En d'autres termes, c'est parce qu'il a une *dimension spirituelle*, qui le lie intrinsèquement à notre vie de foi et à notre cheminement avec Dieu, que le travail peut avoir un sens. Les Réformateurs dénoncent avec force « l'aveuglement du Diable » qui nous fait croire que l'activité quotidienne serait « séculière », sans véritable valeur aux yeux de Dieu – nous détournant ainsi de notre appel à servir et aimer notre prochain de manière très concrète dans le quotidien[19]. À l'idée que nous ne pourrions servir Dieu que dans des cultes ou des monastères, Luther répond que « nous servons Dieu lorsque nous faisons ce que Dieu a ordonné et laissons ce que Dieu a interdit. Et la terre pourrait être remplie de cultes [*Gottesdienste*][20] : pas seulement à l'Église, mais également à la maison, à la cuisine, à la cave, à l'atelier, dans les champs, chez les bourgeois et les paysans, si seulement nous nous laissons envoyer là-bas »[21].

Ainsi, nous pouvons – et devons – glorifier Dieu non seulement *dans* notre travail (ce qui est régulièrement prêché, à raison, dans nos Églises – insistant sur notre comportement, attitude et intégrité au travail), mais également *par* notre travail. Toute tâche accomplie dans l'obéissance à Dieu fait partie de notre cheminement avec Dieu. Elle est un moyen de témoigner de notre fidélité à Dieu et de répondre au commandement d'aimer notre prochain. À l'inverse, hors de l'obéissance à l'appel que Dieu nous adresse, tout travail, même celui de moine, se met en tension contre Dieu et perd ainsi sa valeur[22].

Les implications de la vocation pour les enjeux contemporains

Au vu de cette compréhension holistique de la vocation, il n'est pas surprenant que les Réformateurs offrent des réponses concrètes aux

[19] « Le Diable a tellement aveuglé les hommes qu'il les a persuadés et fait croire que, dans les petites choses, il ne fallait point estimer que Dieu fut honoré ou servi – sous prétexte que cela serait du monde. Comme quand un homme travaille en son labeur pour gagner sa vie, qu'une femme fait son ménage, qu'un serviteur aussi s'acquitte de son devoir, on pense que Dieu n'a point égard à tout cela, et on dit que ce sont des affaires séculières. » J. Calvin, *Sermon sur 1 Co 10,31–11,1 Opera Omnia*, vol. 49, p. 696.

[20] Littéralement donc *service à Dieu.* Luther joue ainsi avec le double sens de service dans cette expression.

[21] *Sermon du 15e dimanche après la Trinité, WA*, vol. 52, pp. 470-471.

[22] *Ibid.*

quatre enjeux du travail discutés précédemment – ce d'autant plus que ces quatre enjeux ne diffèrent guère d'autres enjeux rencontrés par les Réformateurs en leur temps (cf. tableau) : aux excès d'égocentrisme des acteurs passés et présents, les Réformateurs opposent les notions de communauté et de travail comme un service ; à la surspécialisation moderne et au mépris de la vie quotidienne par l'Église d'alors, ils opposent l'interpénétration des dimensions économiques, sociales et spirituelles ; à la réduction de la notion de valeur à sa dimension économico-financière, ils opposent une vision holistique et responsable de l'estimation de la valeur ; finalement, à la perte de sens et de valeur intrinsèque du travail, due à la réduction du travail soit à une « activité économique » (aujourd'hui) soit à un outil de croissance spirituelle (Moyen-Âge), ils répondent en intégrant la vie quotidienne dans l'appel que Dieu adresse à chacun. Ces quatre points sont discutés dans les paragraphes qui suivent.

Contexte médiéval	**Réponse des Réformateurs**	**Contexte du XXI^e siècle**
Abus égocentriques de la classe marchande.	Aspect communautaire et de service du travail.	Acteur égocentrique et autonome légitimé par la théorie de l'économie de marché.
Séparation entre « séculier » et « sacré » qui déconnecte le travail de la « vie religieuse ».	Interpénétration des dimensions économiques, sociales et spirituelles du travail.	Sur-spécialisation qui réduit le travail à une activité économique déconnectée de la foi.
Calcul du prix trop fortement axé sur le prix du marché et finance au détriment du bien commun.	Définition holistique, sociale et théologique, de ce qui définit la valeur d'un bien ou du travail – finance au service du bien commun.	Réduction de la valeur du travail à sa valeur économique.
Sens du travail limité à sa capacité de faire grandir le croyant dans ses vertus telles que la persévérance.	Sens du travail découlant de la vocation que Dieu adresse à chacun, notamment à rejoindre le Corps du Christ et à aimer et servir son prochain.	Sens du travail limité à son sens économique.

Tableau 1 :
Aperçu des réponses des Réformateurs aux enjeux de leur époque et de la nôtre

Réponse à l'égocentrisme : le travail comme service dans la communauté

Le premier enjeu discuté précédemment est celui de la réduction du travail, dans la théorie économique actuellement dominante, à un échange contractuel purement égocentrique. Ma « vocation » est donc centrée sur moi-même : Comment défendre *mes* intérêts pour *m*'épanouir et satisfaire *mes* envies et besoins[23] ?

Une telle attitude dans le travail ne semble pas inconnue des Réformateurs. La critique par Luther des commerçants internationaux de l'Europe du XVI^e^ siècle, qui montrent peu d'intérêt pour les enjeux sociaux des différents lieux où ils commercent, n'est pas sans rappeler les discussions actuelles sur l'influence grandissante des structures économiques. Luther caricature ces marchands en mettant dans leur bouche une phrase que l'on pourrait retrouver chez les critiques du système économique actuel : « Je me moque de mon prochain ? Pourvu que je réalise mon bénéfice et que je satisfasse ma cupidité… »[24]. Par conséquent, il ne leur montrera aucune compassion lorsque ceux-ci se font agresser par des brigands[25]. Calvin quant à lui nous révèle que la « spéculation alimentaire » n'est pas un phénomène nouveau et il tiendra des propos très durs envers les riches qui ferment leur grenier de céréales en attendant que le prix monte alors que les gens ont faim[26]. Finalement, Zwingli reprend les paroles de Nicolas de Flüe, pour qui « aucun Seigneur ou aucune puissance ne peut la vaincre [la Confédération suisse] si ce n'est l'intérêt personnel »[27].

En réponse à ces dérives, les Réformateurs insistent sur le fait que notre vocation professionnelle n'est pas premièrement pour notre propre épanouissement personnel ou socio-économique, mais s'inscrit toujours dans un contexte plus grand. Nous sommes toujours avant tout appelés à la communauté du Corps du Christ et nous ne

---

23 À noter au passage que la théorie économique ne fait aucune différence entre « besoin » et « envie ».

24 M. Luther, « Du commerce et de l'usure », dans *Œuvres*, vol. 4, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 125. Cf. également note 4.

25 M. Luther, « Du commerce et de l'usure », p. 142.

26 *Leçons sur les douze petits prophètes*, Am 8,5 et 8,6-7, *Opera Omnia*, vol. 43.

27 *Eygennutz* dans l'original : U. Zwingli, « Fidèle et sérieuse exhortation aux pieux confédérés, pour qu'ils s'en tiennent aux usages et coutumes de leurs devanciers, afin qu'il ne leur survienne aucun dommage à cause de l'infidélité et des pièges que leur tend l'ennemi », dans *Deux exhortations à ses Confédérés*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 36.

pouvons vivre notre vocation professionnelle hors de cet appel[28]. Notre réponse à l'appel de Dieu se vit et s'effectue toujours au sein d'une communauté sociale et doit contribuer au développement de celle-ci en visant une « communion mutuelle entre les hommes »[29]. Tous les dons et ressources que nous possédons, bien que ceux-ci nous appartiennent personnellement (en opposition au *communisme*), ne nous appartiennent légitimement que dans la mesure où ils sont investis « pour l'utilité de nos frères, ni plus ni moins que la nôtre »[30] (en opposition au *capitalisme* dominant). Biéler notera ainsi, à ce sujet que « la propriété matérielle est l'exacte réplique de la vie spirituelle qui, par un côté, est strictement individuelle tout en étant essentiellement collective »[31]. Nous ne pouvons nous contenter de faire confiance à la régulation du marché ou à l'État social concernant les questions de service et d'équité sociale – chacun est individuellement responsable, devant Dieu, de s'assurer que l'utilisation de ses biens et ressources contribue au développement de la communauté locale, « car il n'y a rien de plus déraisonnable que quand nous laissons ensevelir – et n'appliquons pas à quelque usage profitable – les grâces de Dieu, dont la vertu consiste justement à porter du fruit »[32]. Pour Zwingli, puisque Christ a donné sa vie pour nous, nous devons nous aussi nous rendre utiles pour tous les hommes : « C'est pourquoi le jeune homme devra rechercher, dès sa jeunesse, seulement la piété, la justice, la fidélité, la foi, la vérité et la constance – et s'y exercer ; ensuite, avec de telles vertus, il pourra porter du fruit et être utile à la communauté chrétienne, le bien commun, la patrie, et à tout un chacun en particulier »[33].

En résumé : Parce que le bien-être de chacun, et donc de la communauté, importe à Dieu, le service que nous rendons aux autres par notre travail quotidien a autant de valeur (et même davantage) que celui rendu dans l'Église ou la prière dans le cloître : « Nous savons

---

28 On notera ainsi que les virulentes attaques des Réformateurs contre les abus des autorités temporelles et ecclésiales ne les conduisent pas pour autant à un rejet de toute forme d'institution – contrairement à une tendance que l'on peut parfois observer aujourd'hui.

29 J. Calvin, *Comm. N.T.*, Mt. 25,20, vol. 1, p. 524.

30 J. Calvin, *Comm. Moïse*, Ex 20,15, *Opera Omnia*, vol. 24, p. 669.

31 A. Biéler, *Pensée économique et sociale*, pp. 353-354.

32 J. Calvin, *Comm N.T.*, Mt 25,13, vol. 1, p. 524.

33 « Wie man die Jugend in guten Sitten und christlicher Zucht erziehen und lehren soll » *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, München, Kraus, 1905, vol. 5, Text Nr. 101, p. 442.

que les hommes ont été créés et mis au monde afin qu'ils soient actifs dans toutes sortes de tâches, et qu'aucun sacrifice ne plaît davantage à Dieu que lorsque chacun entre dans sa vocation et s'applique à la vivre de manière à ce que cela profite à la société commune des hommes »[34].

Réponse à la spécialisation : la multi-dimensionalité du travail

Cette insertion du travail dans un objectif social plus large selon le dessein de Dieu implique inévitablement une remise en question de l'isolation du travail telle que promue par le Modernisme et la sécularisation. Si la division *sacré-séculier* telle que nous la connaissons aujourd'hui repose sur une notion moderne de spécialisation et de sécularisation qui n'existait pas à l'époque, il semble néanmoins qu'il y avait un mépris de la part de l'Église pour certaines activités qui n'avaient pas, selon elle, de réelle importance pour la vie de foi. Pour la théologie médiévale, la foi véritable se vit dans le cloître, où l'on peut aimer Dieu dans la contemplation sans être dérangé par le monde[35]. L'amour du prochain, même si nécessaire, nous détourne de la contemplation et donc du commandement d'aimer Dieu. Les théologiens médiévaux font ainsi la distinction entre les activités spécifiquement « spirituelles » et celles, moins importantes, considérées comme « séculières ».

Avec leur notion de vocation, les Réformateurs vont chambouler cette hiérarchie et argumenter que l'un ne peut aller sans l'autre. Pour Luther, « si tu trouves une œuvre par laquelle tu serves Dieu ou ses Saints ou toi-même – mais pas ton prochain – sache qu'une telle œuvre n'est pas bonne »[36]. La dimension de service incluse dans le travail et discutée dans la section précédente n'est donc pas un objectif en soi, mais découle du commandement divin d'aimer son prochain. Par la vocation, le travail acquiert une dimension et une importance spirituelle en nous permettant de manifester, par des actes concrets et matériels au sein d'une communauté sociale, l'amour et la grâce de Dieu à notre prochain. Tous nos devoirs de chrétien, « tels qu'aimer

---

34 J. Calvin, *Comm. N.T.*, Lc 10,38, vol. 1, p. 524.

35 « Il est évident que la vie active empêche la vie contemplative vu qu'il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation de Dieu ». Le vrai lieu pour aimer Dieu est donc le cloître (Th. d'Aquin, *Somme Théologique*, livre 2, question 182).

36 *Évangile pour le 1er dimanche de l'Avent*, Adventspostile, *WA*, vol. 10I. 2, p. 41. C'est pour cela que Luther méprise l'œuvre du moine.

sa femme, élever ses enfants, diriger sa famille, honorer ses parents, obéir au magistrat, etc. – tâches qui paraissent séculières et charnelles aux papistes – sont les fruits de l'Esprit »[37]. Ils font donc partie de notre vie spirituelle. Notre bouche et nos oreilles deviennent, par la foi, celles de Dieu au milieu de notre quotidien, faisant ainsi apparaître son Royaume[38].

En résumé : À la *sur-spécialisation moderne* et à la *hiérarchie spirituelle* médiévale, les Réformateurs opposent une compréhension multi-dimensionnelle du travail : bien que celui-ci soit aussi une activité *économique*, il est avant tout une activité *spirituelle*, découlant de notre relation et soumission à Dieu, et, partant, une activité *sociale* qui se vit dans la communauté et au service du prochain. Dans ce contexte, la notion de spécialisation n'est pas supprimée, mais transformée : chacun reçoit un appel spécifique et l'accomplit selon les « règles de l'art » avec les dons spécifiques reçus pour l'accomplir. Cet appel reste néanmoins toujours intégré dans l'appel plus général du chrétien – et reste soumis à ce dernier. De même, la notion de rôle n'est pas supprimée, mais la vocation lui refuse son côté exclusif : les rôles spécifiques que nous assumons dans nos diverses fonctions ne peuvent jamais s'émanciper de notre rôle et identité premiers en Christ au sein d'une communauté. Ils ne peuvent donc pas non plus contredire notre appel plus général à vivre en citoyens et messagers du Royaume. Devant Dieu, nous ne pouvons jamais nous décharger de nos responsabilités envers lui et/ou envers la collectivité sous prétexte que notre rôle professionnel serait confiné à la sphère économique[39].

L'enjeu de la définition de la valeur

Troisièmement, si, par la vocation, le travail se trouve transcendé par des aspects sociaux et spirituels, sa valeur le sera inévitablement. Par conséquent, il n'est pas surprenant que les mouvements actuels pour le commerce équitable ou les salaires justes trouvent chez les Réformateurs des soutiens de principe. Même si ces notions

---

37 M. Luther, *Commentaire sur l'épître aux Galates*, ch. 3, v. 3, *WA*, vol. 40I, p. 348.

38 M. Luther, *Hauspostille* collectés par Röher, *15e dimanche après Trinité, 2e message*, *Dr. Martin Luthers sämmtliche Schriften*, éds Walch (St-Louis), vol. 13b, col. 2371. Cf. aussi J. Calvin, *Institution*, III.vii.5.

39 « Car il ne se peut faire que ceux qui sont vraiment persuadés que Dieu leur est Père en commun, et que Christ est leur chef seul à tous, ne soient conjoints entre eux en amour fraternel, pour communiquer ensemble au profit l'un de l'autre. » J. Calvin, *Institution*, IV.i.3.

n'existaient pas sous ces termes à l'époque, Luther insistait déjà sur l'importance d'un prix juste qui ne dépend pas tant du marché, encore moins du marché mondial dérégulé[40]. Au contraire, la valeur d'un bien ou service doit toujours être définie dans une fourchette qui ne profite ni de la faiblesse ou de l'état de dépendance de l'acheteur (spécialement pour les biens de consommation essentiels) ni de ceux du travailleur. Le revenu de ce dernier doit lui permettre de vivre décemment et de faire vivre ses proches – mais pas de faire un profit exagéré. Même si certains acheteurs sont prêts à payer cher pour certains biens (notamment les biens de première nécessité), c'est un vol que de les vendre au-dessus d'un prix qui soit décent pour l'acheteur[41]. Les Réformateurs ne se gênent du coup pas de critiquer les marchands professionnels et les commerçants internationaux qui ne produisent rien eux-mêmes et surtout qui ne sont souvent pas intégrés socialement à la communauté où ils vendent leurs produits[42].

Pour les mêmes raisons, les Réformateurs s'opposent à une finance déconnectée de son contexte socio-économique local. Le créancier est toujours avant tout un membre de la communauté locale et ne peut ainsi, dans ses prêts, s'émanciper de ses responsabilités liées à son appartenance à cette communauté. Calvin, même s'il se montre plus ouvert que Luther sur la question du prêt à intérêt, met ainsi des garde-fous très forts sur la finance, notamment : le créancier ne doit pas vivre de ce travail[43] ; le prêt doit permettre le développement économique sans conduire au sur-endettement (pas de crédit à la consommation donc) ; le prêt aux personnes nécessiteuses se fera toujours sans intérêt, et même sans forcément espérer être

---

40 M. Luther, « Du commerce et de l'usure ». Voir aussi Calvin, *Sermon CXL, 4e sermon sur Dt 24,14-18*, *Opera Omnia*, vol. 28, p. 188.

41 M. Luther se garde donc de fixer par écrit un prix définitif, mais renvoie au contexte spécifique de chacun pour déterminer l'intervalle dans lequel se situent ces prix justes. Cf. « Du commerce et de l'usure ». Pour Calvin, « tous moyens dont nous usons pour nous enrichir au dommage d'autrui […] doivent être tenus pour larcins » (*Institution*, II.viii.45-46 : le huitième commandement).

42 Cf. *supra*.

43 « Je n'approuve pas si quelqu'un propose faire métier de faire gain d'usure. » *Claude de Sachin*, *Opera Omnia*, vol. 10, p. 248. Pour Luther, le métier d'usurier (et tout prêt à intérêt est de l'usure pour Luther) fait partie des rares métiers, avec ceux de prostituée, de voleur et de « pape, cardinal, évêque, prêtre, moine et nonne qui ne prêchent pas la Parole ou ne l'écoutent pas prêcher », qui ne peuvent représenter un service chrétien (*L'Évangile à la St-Jean*, Jn 21,19-24, *Weihnachtspostille 1522*, *WA*, vol. 10I, 1, p. 317).

remboursé[44] ; finalement, ayant observé que le prêt à intérêt aura tendance à faire monter le prix des marchandises pour tout le monde, Calvin exhorte le prêteur à ne pas considérer uniquement la situation économique du débiteur, mais à réfléchir en termes de bien commun lors d'un prêt[45]. Bien entendu, les spéculations de toutes sortes, et spécialement celles qui touchent des produits de base tels que les biens alimentaires, sont vigoureusement condamnées[46].

En résumé : En réinsérant le travail dans une perspective sociale et spirituelle plus large, la vocation conduit à une considération holistique de la valeur du travail et donc des biens dans l'économie. Celle-ci ne peut être fixée uniquement par la force anonyme du marché ; au contraire, chaque acteur est responsable de tenir compte des besoins des diverses parties prenantes et du bien commun dans ses interactions économiques et financières.

La réponse à la perte de sens du travail : la vocation holistique

En ré-inscrivant le travail et la valeur dans une perspective plus large de la vocation, les Réformateurs donnent, en quatrième lieu, un sens nouveau au travail. Celui-ci dépasse les sens uniquement indirects que lui attribuent la conception économique moderne ainsi que la conception médiévale qui tend à le réduire à un moyen de croissance spirituelle à cause des souffrances et difficultés qu'on y rencontre. Sans nier ces dimensions économiques ainsi que de souffrance et de croissance, les Réformateurs redonnent au travail *un sens et une valeur qui transcendent ces aspects* : le service centré sur Dieu et sur l'autre. Certes, tout le monde ne peut, dans un monde déchu, trouver un travail qui soit épanouissant au sens moderne du terme. Néanmoins, la notion de vocation permet de retrouver, même dans une tâche ingrate, la joie profonde qui résulte de l'obéissance à l'injonction d'amour du prochain ainsi qu'au quatrième commandement qui

---

44 Cf. J. Calvin, *Claude de Sachin, Opera Omnia*, vol. 10, pp. 245-249. Pour Luther, « d'après l'Évangile, entre le fait de donner et celui de prêter, il n'y a d'autre différence que celle-ci : celui qui donne ne reprend rien et celui qui prête reprend si on lui rend mais court le risque que cela devienne un don », M. Luther, « Du commerce et de l'usure », p. 132.

45 *Claude de Sachin, Opera Omnia*, vol. 10, p. 249.

46 Cf. *supra*.

stipule, avant d'ordonner un jour de repos : « Tu travailleras six jours… »[47].

Trois remarques doivent être faites ici.

Premièrement, ainsi inclus dans une notion plus large de vocation, de service et de relation à Dieu et aux autres, le travail a un sens dont même le riche ne peut se priver. Luther notera par conséquent que l'ordre de travailler dans 1 Th 3 ne s'adresse pas premièrement aux chômeurs et pauvres qui cherchent du travail sans en trouver, mais bien aux riches qui mangent mais ne travaillent pas[48]. Zwingli déplore que « personne ne veut plus se nourrir en travaillant. […] Cet égoïsme s'est introduit parmi vous. Il vous mène du travail à l'oisiveté. Et pourtant le travail est une bonne chose, une chose divine. C'est une protection contre la légèreté et le péché. Il produit de bons fruits, de sorte que l'homme peut nourrir son corps avec une entière bonne conscience, sans craindre qu'il doive le faire avec le sang d'innocents et soit souillés par là. Il rend le corps frais et fort et chasse les maladies qui viennent de la paresse »[49].

Deuxièmement, même les tâches qui paraissent ingrates aux yeux des hommes peuvent être vécues avec la certitude que Dieu les voit, les respecte, et les valorisera d'une manière ou d'une autre : « Il semble que ce soit une petite chose lorsqu'une domestique cuisine et nettoie et effectue d'autres tâches domestiques. Mais parce que l'ordre de Dieu se trouve à cet endroit, même une tâche si petite doit être louée comme un service à Dieu qui dépasse de loin la sainteté et l'ascétisme de tous les moines et nonnes »[50].

---

47 À noter que dans ces six jours sont incluses toutes les tâches ménagères et d'entretien du logement, jardin, etc., et que la durée quotidienne de travail n'est pas précisée.

48 Voir L. Crété, *Le protestantisme et les paresseux*, pp. 42-44.

49 *Deux exhortations à ses Confédérés*, pp. 38-39.

50 M. Luther, *Sermon du 15e dimanche après la Trinité*, *WA*, vol. 52, pp. 470-471. Pour Calvin, il n'y a donc aucune « œuvre si méprisée, si basse, qui ne reluise devant Dieu, et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en elle nous servions à notre vocation » (*Institution*, III.x.6). Ellul confirmera cette valeur de la tâche apparemment anodine et pénible au XXe siècle, en rappelant que dans un monde déchu, et dans l'attente du Royaume, il faut parfois s'accrocher simplement à cette consolation que « je dois être assuré que c'est aussi en travaillant d'un travail sans signification que je suis dans le plan de Dieu pour moi » (*Pour qui, pour quoi travaillons-nous ?*, p. 118). Une telle attitude d'obéissance et de confiance sereine est également un témoignage dans un monde qui recherche frénétiquement l'épanouissement.

Troisièmement, il va de soi que l'ordre de Dieu d'accepter de servir dans une tâche ingrate qui fait partie de ce monde déchu ne peut en aucun cas être utilisé par ceux en position de pouvoir pour justifier un abus du travailleur – au contraire, notre appel à être citoyens du Royaume doit pousser tous ceux qui sont en position d'influence à s'investir pour que les abus soient corrigés. Je suis donc ici Calvin plutôt que Luther pour qui notre vocation est nécessairement de rester dans la fonction et le statut social où nous nous trouvons à notre conversion[51]. Calvin au contraire opte pour une compréhension de la vocation qui ouvre sur la mobilité socio-professionnelle. Il insiste sur l'importance des réformes sociales, notamment en vue d'une plus grande égalité socio-économique[52]. Dans ce processus, l'Église, de concert avec l'État, doit veiller à limiter les disparités entre riches et pauvres, en s'inspirant notamment du principe du jubilé, par lequel « Dieu a bridé toute puissance excessive » : la redistribution régulière des terres (les « moyens de production » de l'époque) doit en effet permettre à chacun de subvenir à ses besoins sans se soumettre à un maître – de peur que sinon, les riches, devenant toujours plus riches, « eussent dominé d'une façon tyrannique »[53].

En résumé : Le travail retrouve un sens, par la Réforme, en étant ré-inscrit dans une perspective plus large et dans le projet plus grand de Dieu pour l'humanité et pour l'ensemble de la société. Si, face à ce que nous appellerions aujourd'hui le *capitalisme sauvage*, même les Réformateurs semblent parfois perplexes[54], ils n'en appellent pas pour autant à un retrait du système, mais à un engagement dans le monde au plus proche de notre conscience et, au besoin, à la résis-

---

51 *L'Évangile à la St-Jean*, Jn 21,19-24, *Weihnachtspostille 1522*, *WA*, vol. 10I. 1, p. 310.

52 Cf. à ce sujet l'excellente analyse de A. Biéler, *Pensée économique et sociale*. On notera également l'engagement socio-politique de Zwingli à Zurich (cf. W.P. Stephens, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. XIII).

53 *Commentarius in Mosis reliquos quatuor libros*. Dt 15,1, *Opera Omnia*, vol. 24, p. 697.

54 M. Luther introduit son traité sur le commerce et l'usure en doutant fortement de l'utilité de son texte, « car le mal a fait d'énormes progrès… ». Plus loin, et tout en dénonçant ceux qui ne cherchent pas à minimiser les impacts négatifs de leurs actions, il notera que, dans l'économie, même les gens les plus droits peinent à ne pas commettre d'injustice « car c'est la nécessité et la nature même du commerce qui te poussent à commettre une telle faute, et non la malice et la cupidité » (« Du commerce et de l'usure », p. 123, 127). Pour Calvin, le monde en est « venu au comble d'iniquité, d'ingratitude et de malice » (*Sermon sur Ga 6,9-11*, *Opera Omnia*, vol. 51, col. 100).

tance au sein même du système – pour le bien de notre prochain et avec le souci du bien commun.

Conclusion

Cette brève mise en comparaison de la Réforme avec la situation actuelle concernant le monde du travail semble confirmer l'observation bien plus ancienne : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». Les enjeux de cohésion sociale, de salaires justes, d'équité dans le commerce international et d'engagement individuel dans et pour la société, même s'ils se déclinent différemment, se retrouvent tous chez les prophètes de l'A.T., dans le N.T. et les Pères de l'Église, chez les Réformateurs… et aujourd'hui !

Près de 500 ans après les réflexions des Réformateurs, cet article a donc cherché à mettre en valeur quelques enseignements des Réformateurs pour les enjeux actuels du travail. Au travers de la notion de vocation, les Réformateurs mettent en relation, à un niveau très fondamental, la réforme de la foi individuelle et la réforme de l'engagement individuel dans la société, voire une réforme des structures de la société. Ils reconnectent ainsi entre eux l'individu, l'Église et la société au-delà d'une quelconque dichotomie sacré-séculier[55]. Ce faisant, ils ré-intègrent premièrement le travail dans une vision plus large de l'appel du croyant à être citoyen du Royaume et à chercher à aimer Dieu et son prochain au cœur même de l'activité quotidienne.

Deuxièmement, ils mettent clairement en lumière la responsabilité de chacun – et en toute circonstance – à chercher le bien d'autrui et de la communauté en général. La vocation réformée redonne ainsi non seulement une dignité et une valeur à notre activité quotidienne, mais également un sens et une orientation, ainsi qu'une responsabilité, qui découlent directement et premièrement de notre foi en Jésus-Christ et en la Parole.

Troisièmement, les Réformateurs poussent également l'Église à reconnaître ses propres responsabilités face aux enjeux sociaux, dont celles d'équiper et d'accompagner les gens dans leur cheminement spirituel au jour le jour et de s'engager avec d'autres pour les personnes dans le besoin. En tant que témoin du Royaume, l'Église ne rayonne en effet pas uniquement de la paix qui découle de l'assurance du salut ; elle reflète et inspire également la soif de justice et

55 Ainsi Calvin discutera des responsabilités conjointes de l'Église et de l'État.

l'amour du prochain qui caractérisent l'action de l'Esprit en son sein[56]. Si – et c'est certainement tant mieux – la théocratie ou même l'établissement d'une « société chrétienne » ne fait pas partie de notre agenda mais uniquement de celui de Dieu et en son temps, nous pouvons néanmoins défendre des valeurs dont ont soif de nombreux travailleurs et apporter des réponses à des questions que de nombreuses personnes se posent – aujourd'hui comme au temps de la Réforme.

Dans une période où, pour diverses raisons, nous avons à résister à la tentation de « l'athéisme pratique », les Réformateurs nous appellent à retrouver une théologie pour l'entier de la vie – quelque chose dont notre société sur-spécialisée a fortement besoin[57]. Même s'il a exigé une séparation trop forte des différentes sphères, Kuyper avait compris ce besoin en proclamant qu'il n'y a pas un centimètre carré de ce monde sur lequel Dieu ne proclame pas : « À moi ! »[58]. À nous de reconnaître que l'un des facteurs de succès de la Réforme fut cette insistance sur les conséquences pratiques de la foi renouvelée pour l'entier de la vie quotidienne, y compris pour notre engagement dans et pour la société[59]. Cela peut impliquer le besoin, pour nombre d'entre nous (moi-même inclus), de retrouver la notion de sacrifice et de don de soi au profit de nos communautés ecclésiales et sociales. À nous de reconstruire, à la suite des Réformateurs, une vision plus intégrée de la vie et de la société en général – à commencer par le développement d'une conception holistique – économique, sociale et spirituelle – de notre activité quotidienne. ■

---

56 Cf. A. Biéler, *Pensée économique et sociale*, p. 343 : « L'économie dénaturée […] peut être partiellement restaurée par l'action de l'Église fidèle, si celle-ci comprend le rôle qu'elle est appelée à jouer dans la société ; car elle doit rétablir (partiellement du moins) l'ordre de Dieu dans la vie matérielle de ses membres. »

57 Cf. A. Biéler, *Pensée économique et sociale*, p. 518.

58 Cité dans R.J. Mouw, *Kuyper*, p. 4.

59 Cf. Calvin qui fait remarquer que la charité peut impliquer devoir puiser dans sa fortune et son héritage, *Comm. N.T.*, Mt 6,19, vol. 1, p. 187.

Ḥokhma 113/2018, pp. 97-107

« J'ai dit : vous êtes des dieux ».

Citation du Psaume 82,6 dans Jean 10,34 : les accusateurs accusés et annonce de la résurrection

par Thomas Poëtte,
pasteur stagiaire FEEBF, Orléans

C'est un fait maintenant largement admis que le procès juif de Jésus, dans le quatrième Évangile, est un thème qui parcourt tout le ministère de celui-ci. La scène qui nous occupe ici (Jn 10,22-39) est typique de ce phénomène narratif : les Juifs entourent Jésus et le pressent d'affirmer clairement sa messianité (Jn 10,24), demande qui, dans les évangiles synoptiques, a lieu lors du procès devant le Sanhédrin[1]. Jésus leur répond en faisant écho à son précédent discours, la parabole du berger, puis termine par l'affirmation insupportable aux oreilles des Juifs : « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,30). Ces derniers crient au blasphème : « Toi qui es un homme tu te fais Dieu » ! Là encore, il s'agit de l'accusation majeure du procès devant le Sanhédrin selon les Synoptiques. Et c'est en réponse à cette charge de blasphème que Jésus cite le Psaume 82,6a : « J'ai dit : vous êtes des dieux ».

En quoi est-ce que cette citation de l'Ancien Testament répond à l'accusation de ses contemporains ? Et surtout, qu'est-ce que Jésus révèle de lui par cette citation ? Comment comprend-il le Psaume 82 et comment l'applique-t-il à la situation présente ? Pour répondre à ces questions, nous présenterons un état des lieux de l'interprétation de cette section du quatrième Évangile, puis nous soulignerons deux aspects du sens du texte qui, à nos yeux, sont trop peu souvent remarqués par les exégètes. Il s'agit du caractère polémique de cette cita-

[1] Lc 22,66-71 et parallèles.

tion à l'encontre des Juifs, et de l'auto-révélation de Jésus comme le juge par excellence.

État des lieux de l'interprétation de Jean 10,31-39

La grande majorité des commentateurs sont d'accord pour dire que Jésus utilise ici un argument *a fortiori* (ou *a minori ad maius*)[2]. Le mouvement argumentatif est le suivant : si l'Écriture a utilisé le terme « dieux » (θεοί) pour des êtres autres que Dieu (Ps 82,6a qui

---

[2] Voir J. Calvin, *Évangile selon Jean*, Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament 2, Aix-en-Provence-Fontenay-sous-Bois, Kerygma-Farel, 1978, p. 308 ; B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John. The Authorized Version with Introduction and Notes*, Londres, John Murray, 1882, p. 160 ; J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. II, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, 1953, p. 368 ; A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *NTS* 11/2, 1964-1965, p. 161 ; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. II, AB 29, Garden City, Doubleday, 1966, p. 410 ; C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londres, SPCK, 1967, p. 320 ; B. Lindars, *The Gospel of John*, NCB, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 373 ; F.F. Bruce, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 235 ; G.R. BeasleyMurray, *John*, WBC 36, Waco, Word, 1987, p. 175 ; J.H. Neyrey, « 'I Said You Are Gods': Psalm 82:6 and John 10 », *Journal of Biblical Literature* 108/4, 1989, pp. 653-654 ; E. Cothenet, « L'arrière-plan vétérotestamentaire du IVe évangile », in A. Marchadour, *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, Lectio Divina 143, Paris, Cerf, 1990, p. 67 ; M.E. Boismard, « Approche du mystère trinitaire par le biais du IVe évangile », in A. Marchadour, *op. cit.*, p. 135 ; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. II, Paris, Seuil, 1990, p. 397 ; B. Witherington, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 1995, p. 191 ; Y. Simoens, *Selon Jean*, vol. II, IET 17, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997, p. 402 ; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, Collegeville, Liturgical Press, 1998, p. 316 ; A.T. Lincoln, *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Peabody, Hendrickson, 2000, pp. 199, 204 ; M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden-Boston, Brill, 2000, pp. 167, 173, 176 ; H.W. Attridge, « Giving Voice to Jesus. Use of the Psalms in the New Testament », in H.W. Attridge et M.E. Fassler, *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical and Artistic Traditions*, Leiden, Brill, 2003, p. 105 ; M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », in S. Moyise et M.J.J. Menken, *The Psalms in the New Testament*, Londres-New York, T. & T. Clark, 2004, pp. 125-126 ; A.J. Köstenberger, *John*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 315 ; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, Peabody-Londres, Hendrickson-Continuum, 2005, p. 308 ; P. Prigent, *Heureux celui qui croit. Lecture de l'évangile de Jean*, Lyon, Olivétan, 2006, p. 170 ; A.J. Köstenberger, « John », in G.K. Beale et D.A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids-Nottingham, Baker Academic-Apollos, 2007, pp. 465-467 ; J.R. Michaels, *The Gospel of John*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 604 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture. « The Jews » and the Scriptural Citations*

est cité selon la Septante), à combien plus forte raison « celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde » (Jn 10,36) peut-il se dire Fils de Dieu. Seul Carson[3] voit ici un simple argument *ad hominem*[4], c'est-à-dire un argument auquel Jésus n'adhère pas lui-même, mais duquel il se sert pour vaincre ses adversaires sur leur propre terrain. Toujours selon Carson, Jésus n'aurait donc pas l'intention ici de prouver qu'il est Dieu[5].

La majorité des commentateurs soulignent aussi que par cette citation, Jésus écarte l'accusation de blasphème, puis reprend son argumentation précédente sur la base de ses œuvres (à partir de 10,37, débutée en 10,25). Mais n'y a-t-il vraiment aucun rapport avec le Psaume 82 lorsque Jésus invite ses interlocuteurs à le juger à partir de ses œuvres ? Nous y reviendrons plus bas.

Un autre élément qui fait consensus, et que nous avons mentionné en introduction, c'est que la scène qui se déroule ici est une scène de procès. « Les Juifs » sont ici en train de mener le procès contre Jésus qui, selon les Synoptiques, a lieu quelques heures avant la crucifixion. Seuls Martin Asiedu-Peprah[6], et à sa suite Ruth Sheridan[7], nuancent ce fait en disant qu'il s'agit ici d'une « controverse juridique », et non d'un procès à proprement parler, car la scène oppose deux parties adverses sans tierce personne qui fasse office de

---

in John 1:19-12:15, Biblical Interpretation Series 110, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 200 ; J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean*, CNT IVa, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 355 ; R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, Baylor University Press, 2016, pp. 299, 331.

3 D.A. Carson, *Évangile selon Jean. Commentaire*, Charols, Excelsis, 2011, pp. 520-521.

4 D'autres considèrent aussi que l'argument est *ad hominem*, mais y discernent tout de même un deuxième sens plus profond, au travers du caractère *a fortiori* que nous avons décrit plus haut. Voir C.K. Barrett, *The Gospel According to St John*, *op. cit*, p. 320 ; B. Lindars, *The Gospel of John*, *op. cit*., p. 373 ; J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, *op. cit.*, p. 368.

5 Ridderbos, même s'il pense que l'argument n'est pas *ad hominem*, pense aussi que Jésus ne révèle rien de lui-même par la citation (l'argument n'est donc pas non plus *a fortiori* selon lui) mais cherche simplement à écarter l'accusation de blasphème. Voir H.N. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, pp. 374-375.

6 M. Asiedu-Peprah, « Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. An Exegetical Study of John 5 and 9:1–10:21 », *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2/132, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, cité par R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., p. 197.

7 R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., p. 197.

juge. Mais il s'agit ici d'une simple nuance apportée au consensus, et non d'une remise en question de celui-ci.

Enfin, le dernier élément essentiel qui obtient un large consensus des commentateurs[8], c'est le lien établi par Jean 10,36 entre Jésus, qui est *consacré* et envoyé par le Père, et le Temple dont les Juifs sont en train de fêter la Dédicace (10,22), c'est-à-dire la fête de la re-consécration de l'autel du Temple par Judas Maccabée, en 164 avant notre ère, après sa profanation par Antiochus IV Épiphane. Jésus se révèle donc, comme lors d'autres fêtes juives[9], comme celui qui accomplit véritablement le sens dont ces fêtes n'étaient que la préfiguration. Ici, il se révèle comme le véritable « lieu » de la présence de Dieu sur Terre. Ainsi, le cadre narratif vient en soutien de l'affirmation de Jésus : « Le Père est en moi comme je suis dans le Père » (10,38).

En revanche, d'autres questions font débat entre les exégètes. La première, que tous mentionnent, est celle de l'identité des dieux du Psaume 82. Trois grandes solutions se distinguent dans les commentaires. Il pourrait s'agir des juges d'Israël[10] (ou de toute personne en position d'autorité), de tout Israël recevant la loi au Sinaï[11], ou

---

8 F.-M. Braun, *Jean le théologien*, vol. II, *Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures selon le quatrième Évangile*, Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1964, pp. 82-83 ; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 411 ; G.R. Beasley-Murray, *John*, *op. cit.*, p. 177 ; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, *op. cit.*, p. 399 ; T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford-NewYork, Oxford University Press, 1993, p. 374 ; M.W.G. Stibbe, *John*, Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 118-119 ; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, *op. cit.*, pp. 316-317 ; A.J. Köstenberger, *John*, *op. cit.*, p. 316 ; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, *op. cit.*, pp. 309, 311 ; A.J. Köstenberger, « John », *op. cit.*, p. 467 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., pp. 209, 211 ; J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean*, *op. cit.*, pp. 357-358.

9 Voir Jn 6,4 ; 7,21-38 ; 8,12.

10 Ainsi Th. d'Aquin, *In Io*. X, n. 1459 ; J. Calvin, *Évangile selon Jean*, *op. cit.*, pp. 308-309 ; B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, *op. cit.*, p. 160 ; J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, *op. cit.*, p. 367 ; R. Jungkuntz, « An Approach to the Exegesis of John 10:34-36 », *CTM* 35, 1964, p. 561 ; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 409 ; B. Lindars, *The Gospel of John*, *op. cit*., p. 374 ; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, *op. cit.*, p. 397 ; Y. Simoens, *Selon Jean*, *op. cit.*, p. 402 ; M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, pp. 171ss ; M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », *op. cit.*, p. 125.

11 Ainsi A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *op. cit.*, p. 160 ; A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 Reconsidered », *NTS* 13/4, 1967, pp. 364, 367 ; C.K. Barrett, *The Gospel According to St John*, *op. cit.*, pp. 319-320 ; G.R. Beasley-Murray, *John*, *op.* cit., p. 177 ; A.T. Lincoln, *Truth on Trial*, *op. cit.*, p. 234 ; P. Prigent, *Heureux celui qui croit*, *op. cit.*, p. 170 ; D.A. Carson, *Évangile selon Jean*, *op. cit.*, p. 520 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., pp. 207-208.

enfin d'êtres divins[12] (des anges, ou les dieux des nations païennes). Nous ne nous attardons pas sur ce débat qui nous semble d'importance relative pour ce que nous aimerions développer ensuite. Mentionnons simplement que nous suivons plutôt l'interprétation selon laquelle les dieux dont il s'agit sont les personnes exerçant des positions d'autorité au sein d'Israël. Cette interprétation nous semble mieux correspondre à d'autres textes vétérotestamentaires qui comprennent les juges comme des représentants de Dieu (Ex 21,6 ; 22,8 ; Dt 19,17), et au contexte de Jean 10 qui, par la parabole du bon berger, fait référence à Ézéchiel 34 (texte qui dénonce l'injustice des autorités israélites).

Se pose aussi une question sur la citation même du Psaume. Bien que seule la première partie du Psaume 82,6 soit citée explicitement, n'y aurait-il pas une allusion à tout le verset, voire à tout le Psaume ? L'allusion à tout le verset semble évidente lorsque Jésus se désigne comme le Fils de Dieu (Jn 10,36 ; cf. Ps 82,6b : « Vous êtes tous des fils du Très-Haut »), et plusieurs exégètes notent cette allusion[13]. Certains proposent même que c'est le Psaume dans son entier qui est en arrière-plan de l'argumentation de Jésus[14]. Nous retiendrons cette deuxième option car dans le Psaume 82, la mention des dieux ne concerne pas que le verset 6, mais également le verset 1[15]. De plus, la scène du Psaume et la scène de Jean 10 présentent des similitudes : les deux sont des scènes juridiques, avec une accusation (Ps 82,25 ; Jn 10,33), un ou plusieurs accusés (les dieux du Ps 82 ; Jésus en Jn 10), et une condamnation à mort (Ps 82,7 ; Jn 10,31). Notons aussi que de la même manière que Dieu est entouré de mauvais juges dans le Psaume, Jésus est entouré de juges iniques en Jean 10[16]. Les parallèles dépassent donc la simple citation explicite de Psaume 82,6a. Le fait de mentionner un texte entier en citant explicitement un seul verset (voire une partie de verset, comme ici) est un procédé courant dans le Nouveau Testament qu'on désigne par le terme de métalepse.

---

12 Ainsi A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, *op. cit.*, p. 307, qui semble donc avoir changé d'avis sur la question depuis son *Truth on Trial*.

13 C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 350, n. 9 ; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 409 ; B. Lindars, *The Gospel of John*, *op. cit.*, p. 375 ; G.R. Beasley-Murray, *John*, *op. cit.*, p. 175 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit.*, p. 203.

14 Ainsi A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *op. cit.*, p. 160 ; M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 174 ; M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », *op. cit.*, p. 124.

15 M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », *op. cit.*, p. 124.

16 M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 174.

Un autre point qui n'obtient pas le consensus des commentateurs, c'est le caractère polémique de la scène à l'encontre des Juifs. Seuls quelques exégètes mettent en lumière cette facette du récit[17]. Nous aimerions nous attarder maintenant plus longuement sur ce point, ainsi que sur un deuxième qui, lui aussi, n'est mentionné que par quelques commentateurs[18]. Pour ces derniers, Jésus se désignerait ici, par son herméneutique du Psaume 82, comme le juge par excellence.

La polémique contre « les Juifs »[19]

Bien que peu d'exégètes aient souligné le caractère polémique à l'encontre des Juifs de cette scène, cet aspect nous semble bien attesté dans le texte.

Premièrement, il convient de noter que se joue un double procès dans l'Évangile de Jean. Non seulement celui de Jésus, qui se déroule tout au long du récit, mais aussi celui du monde incrédule (cf. Jn 3,17-21 ; 5,22-30 ; 9,39 ; 12,47-48), dont le verdict tombe à la croix (Jn 12,31). Ce jeu littéraire fait ressortir toute l'ironie de la situation. C'est lorsque l'opposition contre Jésus atteint son paroxysme que le monde incrédule se retrouve finalement jugé par lui. Ainsi, même si l'argument à lui seul n'est pas décisif, il paraîtrait étonnant que dans la scène la plus forensique du ministère de Jésus, le procès contre les responsables juifs soit absent.

Deuxièmement, plusieurs ont noté avec raison que le lien entre Jésus et la fête de la Dédicace n'est pas sans ironie[20] : le jour où ils fêtaient la re-consécration de l'autel, les Juifs accusent Jésus de blasphémer, c'est-à-dire d'agir à la manière d'Antiochus IV Épiphane.

---

17 A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *op. cit.*, pp. 160-161 ; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, *op. cit.*, p. 316 ; A.T. Lincoln, *Truth on Trial*, *op. cit.*, p. 235 ; M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 174 ; M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », *op. cit.*, p. 124 ; A.J. Köstenberger, « John », *op. cit.*, pp. 466-467 ; J.R. Michaels, *The Gospel of John*, *op. cit.*, pp. 604-605 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., pp. 208, 210-212.

18 Ainsi R. Jungkuntz, « An Approach to the Exegesis of John 10 :34-36 », *op. cit.*, p. 565 ; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 410 ; M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, pp. 166-167 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit*., p. 196.

19 Il ne faudrait pas voir chez Jean une connotation antisémite derrière la formule. Dans le contexte de Jean 10, « les Juifs » représentent non pas tout le peuple juif, mais les adversaires de Jésus, les incrédules. Voir J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean*, *op. cit.*, p. 73.

20 F.J. Moloney, *The Gospel of John*, *op. cit.*, p. 316 ; A.J. Köstenberger, *John*, *op. cit*, p. 313 ; R. Sheridan, *Retelling Scripture*, *op. cit.*, p. 211.

Pourtant, en chassant celui qui est véritablement consacré par le Père, ils se font les disciples non de Judas Maccabée, mais bien d'Antiochus IV Épiphane. Ce sont donc eux qui agissent comme profanateurs. Ainsi, ils sont jugés par le cadre narratif (la fête de la Dédicace) et l'auto-révélation de Jésus comme celui qui est consacré par le Père.

Troisièmement, les formules qui encadrent la citation du Psaume 82,6 en Jean 10,34-35 ont, elles aussi, un caractère polémique. Jésus introduit l'Écriture par « *votre* Loi »[21]. Cela ne signifie pas qu'il ne considère pas l'Ancien Testament comme sa Loi aussi, mais le pronom possessif dénote plutôt le caractère polémique de la réponse de Jésus[22]. Il en est de même, à nos yeux, pour la formule « or nul ne peut abolir l'Écriture ». Elle dénote une actualité de la parole citée au moment où Jésus la cite[23]. Implicitement, elle dit donc que les adversaires de Jésus sont concernés par le Psaume. Par suite, la question est : sont-ils des responsables fidèles, ou sont-ils comme les juges du Psaume ? La réponse est claire. Ils sont comme les juges du Psaume, leur jugement est fallacieux. De plus, ils tombent sous la même condamnation, puisqu'ils mourront dans leur péché (Jn 8,21-24) là où les juges du Psaume mourront comme de simples êtres humains (Ps 82,7).

La scène qui a lieu en Jean 10,22-39 est donc pleine d'ironie : les Juifs entourent Jésus pour l'accuser, mais le procès qu'ils intentent contre lui se retourne contre eux. L'accusé et les accusateurs échangent leur rôle au cours du texte[24], et les Juifs se retrouvent ainsi jugés par leur propre Loi, par les œuvres de Jésus (cf. Jn 15,24) et par le cadre narratif de la fête de la Dédicace.

---

21 Il faut cependant mentionner que plusieurs manuscrits n'ont pas le pronom possessif et suivent la leçon « la Loi » (notamment P^{45}, **א***, D). Les manuscrits suivants ont la leçon « votre Loi » : P^{66}, P^{75}, **א**^{2}, A, B. Pour une argumentation en faveur de la leçon « la Loi », voir B. Lindars, *The Gospel of John*, p. 373 ; R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, *op. cit.*, n. 41, p. 429. Pour une argumentation en faveur de la leçon « votre Loi », voir E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Supplements to Novum Testamentum 11, Leiden, Brill, 1965, p. 61 ; B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, dans son commentaire sur Jn 10,34. Nous retenons la leçon « votre Loi » car elle est suivie par la majorité des témoins, dont de très bons manuscrits.

22 A.T. Lincoln, *Truth on Trial*, *op. cit.*, p. 235 ; A.J. Köstenberger, « John », *op. cit.*, p. 466.

23 J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, *op. cit.*, p. 368 ; A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *op. cit.*, pp. 160-161 ; A.J. Köstenberger, « John », *op. cit.*, p. 467 ; J.R. Michaels, *The Gospel of John*, *op. cit.*, pp. 604-605.

24 M. Daly-Denton, « The Psalms in John's Gospel », *op. cit.*, p. 124.

Jésus comme le juge par excellence

Le deuxième point sur lequel nous aimerions revenir est le suivant : en citant le Psaume 82 à ses adversaires, Jésus se révèle comme le juge par excellence, comme le juge que n'ont pas réussi à être les juges infidèles du Psaume. Commençons par rappeler que le terme « juge » est ici à prendre au sens large. Il ne désigne pas seulement celui qui prononce des verdicts au tribunal, mais toute personne exerçant une autorité sociale, et à ce titre, toute personne qui est appelée à représenter Dieu devant le peuple. Ainsi comprise, la révélation de Jésus comme le véritable juge est en plein accord avec toute la christologie johannique (Jn 1,18 ; 5,22-30 ; 8,15-16.26 ; 9,39 ; 10,1-21). Mais cela n'est pas suffisant pour affirmer que ce thème se retrouve dans la citation du Psaume 82.

Cependant, d'autres éléments viennent étayer cette thèse. Premièrement, Daly-Denton a bien noté que le Psaume 82 joue ici le rôle joué par le Psaume 110 lors du procès juif dans les Synoptiques[25]. Or, en citant le Psaume 110 dans les trois premiers Évangiles, Jésus se révèle comme le juge eschatologique. Ce Psaume ne semblait donc pas convenir à l'intention rédactionnelle du quatrième évangéliste, ni au contexte dans lequel se déroule cette scène forensique chez Jean. En effet, certains thèmes qui sont principalement eschatologiques dans les Synoptiques deviennent des thèmes principalement accomplis chez Jean[26]. Par exemple, la gloire est une réalité eschatologique pour les trois premiers évangélistes, liée soit à la transfiguration, soit aux discours eschatologiques de la fin du ministère de Jésus. Chez Jean, la gloire est une réalité liée à l'incarnation et au ministère terrestre du Verbe éternel (Jn 1,14). Il semble qu'il en soit de même avec cette figure du juge fidèle : le Psaume 82 convenait mieux à affirmer ce thème déjà réalisé en Jésus.

De plus, l'interprétation selon laquelle Jésus se révèle ici comme le juge véritable rend mieux compte du mouvement argumentatif qui parcourt les versets 34 à 38 du chapitre 10 de Jean. Comme nous l'avons signalé plus haut, la grande majorité des commentateurs signale qu'en Jean 10,34-36 Jésus écarte l'accusation de blasphème, puis reprend aux versets 37 à 38 son discours sur la base de ses œuvres (cf. Jn 10,25). Or, la structure formelle du texte met en lumière une unité littéraire pour Jean 10,22-39, divisée elle-même en deux sections,

---

[25] M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, pp. 166-167.

[26] Cela ne signifie pas que l'eschatologie johannique est exclusivement réalisée. Elle est aussi future. Cf. Jn 12,25 par exemple.

10,22-30 et 10,31-39[27]. Il est donc fort probable qu'il y ait aussi unité de sens entre les versets 31 et 39. Jésus serait donc toujours en train de réfuter l'accusation de blasphème lorsqu'il fait appel à ses œuvres, et plus, il serait toujours en train de commenter le Psaume, en l'actualisant à la situation présente. En effet, sur quelle base les juges infidèles du Psaume 82 sont-ils jugés indignes de leur statut (« dieux », « fils du Très-Haut »), et condamnés à mort ? Sur la base même de leurs œuvres. Ils ont jugé « de travers » et favorisé les coupables (Ps 82,2) ; ils ont laissé les coupables opprimer le faible et l'orphelin (Ps 82,34). Or, ils étaient justement appelés dieux dans la mesure où ils représentaient Dieu dans l'exercice de leurs fonctions (à nouveau, cf. Ex 21,6 ; 22,8 ; Dt 19,17). Lorsque Jésus invite ses adversaires à juger de son unité avec le Père sur la base de ses œuvres, il les invite donc à déterminer s'il est un juge tel que le sont ceux du Psaume, ou s'il est un juge fidèle. Et le verdict est sans appel : ses œuvres témoignent pour lui, Jésus accomplit les œuvres du Père (Jn 5,30 ; 8,28-29). Il est le juge par excellence, celui qui est réellement uni au Père et qui peut dire sans blasphémer : « Moi et le Père nous sommes un » (10,30) ou « le Père est en moi comme je suis dans le Père » (10,38).

Quels sont les enjeux d'une telle affirmation pour l'exégèse de Jean 10,31-39 ?

Tout d'abord, cette compréhension du texte permet de prendre plus au sérieux l'herméneutique appliquée par Jésus. Celui-ci ne joue pas simplement avec les mots (dieux/Dieu), mais actualise tout le Psaume à la situation présente pour révéler qui il est.

Deuxièmement, cela montre que Jésus affirme sa divinité, devant les Juifs, dans les catégories mêmes du judaïsme monothéiste. Westcott[28] et Köstenberger[29] l'ont bien noté, sans pourtant affirmer que Jésus se révèle comme le juge par excellence. Mais si cette dernière affirmation est juste, alors l'auto-révélation de la divinité de Jésus dans les catégories du judaïsme vétérotestamentaire est encore plus évidente : lorsque Jésus demande à ses adversaires de regarder à ses œuvres, afin de voir s'il représente fidèlement Dieu, il les invite à se poser la question suivante : « Que signifie quant à son union avec Dieu qu'un homme accomplisse parfaitement les œuvres du Père ? ». Cela signifie qu'il est un avec le Père, et qu'il y a inhabitation mutuelle

---

[27] Voir, entre autres, J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean*, *op. cit.*, p. 350.

[28] B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, *op. cit.*, p. 160.

[29] A.J. Köstenberger, « John », *op. cit.*, p. 466.

entre eux. Il est intéressant de noter que déjà dans le Psaume, c'est bien Dieu que le psalmiste attend pour qu'enfin un juste jugement soit rendu (Ps 82,8). On peut donc parler ici d'un accomplissement scripturaire[30] en Jésus.

Enfin, si Jésus se révèle bien ici comme le juge par excellence, le juge que n'ont pas réussi à être les juges infidèles du Psaume, alors il y a là une annonce de la résurrection (une prolepse, selon le vocabulaire utilisé en narratologie). En effet, les juges infidèles du Psaume sont condamnés à mourir comme les hommes (Ps 82,7). Si Jésus est le juge fidèle, il ne tombe pas sous la condamnation du Psaume, et il ne mourra pas comme un homme. On pourrait rétorquer que c'est y voir plus que ce que le texte dit, puisque Jésus n'échappera pas à la mort. De plus, ressusciter n'est pas synonyme de ne pas mourir. Pourtant, il convient de noter que l'auteur du quatrième Évangile n'hésite pas à employer ce genre de langage (ne pas mourir) pour parler de la vie éternelle qui est communiquée aux disciples, et ainsi de leur résurrection (Jn 6,49 ; 8,52 ; 11,25-26). L'évangéliste avait donc dans le Psaume 82 le matériau pour introduire dans son récit une prolepse de la résurrection de Jésus, prolepse en parfaite adéquation avec son style littéraire et son vocabulaire. Il est assez étonnant que les exégètes qui ont vu dans le texte une auto-révélation de Jésus comme le juge par excellence n'aient pas mentionné cette prolepse. Dans le même sens, Neyrey semblait tout proche de la mentionner dans son travail de comparaison entre l'herméneutique johannique et l'herméneutique midrashique du Psaume 82[31]. Il constate que les *midrashim*[32] comprenaient le Psaume 82 comme faisant référence à l'obéissance ou la sainteté d'Israël lors de la réception de la Loi au Sinaï, et c'est cette sainteté qui leur valait tant le statut de dieux

---

30 La formule est de Daly-Denton (« *scriptural fulfillment* »). Voir M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 175. Il convient mieux de parler d'accomplissement scripturaire (avec un sens large) que d'accomplissement prophétique (comme le font Hanson et Jungkuntz) car le Psaume 82 n'est pas un psaume prophétique. De plus, le texte de Jean 10 ne présente pas la citation comme une prophétie accomplie en Jésus. Hanson et Jungkuntz ont tenté de montrer que la formule « Or nul ne peut abolir l'Écriture » impliquait un accomplissement mais ce n'est pas très convaincant. Voir R. Jungkuntz, « An Approach to the Exegesis of John 10:34-36 », *op. cit.*, pp. 559ss ; A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 », *op. cit.*, p. 161 ; A.T. Hanson, « John's Citation of Psalm 82 Reconsidered », *op. cit.*, p. 367.

31 J.H. Neyrey, « 'I Said You Are Gods': Psalm 82 :6 and John 10 », *op. cit.*, pp. 659-662.

32 Neyrey cite *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Traité *Bahodesh* 9 ; *b. 'Abod. Zar*. 5a. ; *Sifre Devarim* dans son commentaire sur Dt 32,20 ; *Num. Rab.* 16,24.

que l'immortalité. Lorsque Neyrey se demande ensuite si l'évangéliste comprend le Psaume 82 d'une manière midrashique, il souligne que le lien est effectivement établi en Jean 10 entre sainteté et statut divin, mais il affirme que la notion d'immortalité n'est pas présente dans les versets 34 à 39. Si notre proposition selon laquelle il y a là une prolepse de la résurrection est juste, l'immortalité (avec le sens qu'elle a chez Jean) serait finalement bien présente dans la citation du Psaume 82[33].

Conclusion

Finalement, après un bref état des lieux de la recherche exégétique sur Jean 10,31-39, nous avons cru pouvoir montrer que le texte comporte des aspects polémiques à l'égard des Juifs qui accusent Jésus. S'opère alors un retournement du procès en cours à l'encontre des accusateurs. Les accusateurs deviennent ceux qui sont accusés, par le cadre narratif (la fête de la Dédicace), par leur propre Loi et par les œuvres de Jésus. Ce fait nous a semblé suffisamment attesté pour être affirmé sans équivoque.

Nous avons aussi cru pouvoir montrer que, par son herméneutique du Psaume 82, Jésus se révélait ici comme le juge par excellence, celui qui démontre sa parfaite union avec le Père en accomplissant les œuvres mêmes de Dieu. Ce fait est peut-être plus subtil que le précédent, parce qu'il suppose par exemple que ce soit bien tout le Psaume, et non pas seulement le verset 6, qui soit en arrière-plan de la citation (ce que nous croyons). Enfin, si Jésus se révèle bien comme le juge par excellence, cela affermit l'idée selon laquelle sa divinité est révélée dans des termes qui n'entrent pas en conflit avec le monothéisme vétérotestamentaire bien compris (sans vouloir en faire dire trop au texte, cela pourrait avoir des implications missiologiques intéressantes pour aujourd'hui). De plus, la citation en Jean 10,34 comporterait alors une annonce par anticipation de la résurrection du Christ, puisque Jésus ne tomberait pas sous la condamnation du Psaume (Ps 82,7).

Dans tous les cas, l'herméneutique mise en œuvre par Jésus est bien plus riche que ce qu'on peut en supposer à première lecture, et révèle bien plus à qui veut se mettre à son écoute. ■

---

33 Pour affirmer qu'il y a donc encore plus de points communs entre les *midrashim* et Jean dans ce texte que ce qu'a affirmé Neyrey, il faudrait tout de même vérifier si la tradition midrashique est si unanime que ça sur les liens entre sainteté, immortalité et statut divin, ce que nous n'avons pas les compétences de faire.

Chronique de livres

Christine Schirrmacher, *L'islam – Histoire • Doctrines • Islam et christianisme.* Charols : Excelsis, 2016, 830 p., ISBN : 978-2-7550-0288-1 – € 39 ou CHF 52.

Si cette introduction de l'islamologue allemande Christine Schirrmacher n'est certes pas un traitement exhaustif de tous les sujets ayant traits à l'islam – malgré plus de huit cents pages, elle a le mérite d'aider le lecteur non initié à découvrir de manière systématique les principaux aspects d'une religion qui, bien que souvent côtoyée dans nos pays occidentaux, reste habituellement peu connue des chrétiens évangéliques à qui s'adresse en premier lieu cet ouvrage. Experte reconnue en la matière, Christine Schirrmacher a exercé des responsabilités dans différents instituts. Depuis 2014, elle est professeur d'études islamiques à l'Institut des études orientales et asiatiques de l'université de Bonn (Allemagne). Elle enseigne aussi aux Facultés de théologie évangélique de Louvain en Belgique (depuis 2005) et de Giessen en Allemagne (depuis 2003). Consultante de l'Alliance Évangélique Mondiale au sujet de l'islam, elle dirige également l'Institut des études islamiques de l'Alliance Évangélique Allemande. La traduction française de cet ouvrage correspond à la deuxième édition révisée et augmentée de l'édition originale allemande (2003).

Une première partie historique traite de la genèse de l'islam. Avant de présenter en deux courts chapitres la vie de Muhammad, dont les éléments biographiques semblent être davantage alimentés par la tradition (le *hadith*) que par des sources historiques fiables, l'auteur nous fait découvrir les traits caractéristiques de la péninsule Arabique avant sa venue. Elle le fait en termes de judaïsme et de christianisme, mais aussi sur fond d'animisme et de polythéisme. Suit un court développement sur les premières vagues de conquête de l'islam. Il en ressort clairement que le fondateur de l'islam était autant

prophète que dirigeant politique. Les questions de succession seront donc autant d'ordre politique que religieux.

Dans une deuxième partie (trois fois plus longue que la première), le lecteur est introduit à la doctrine et à l'éthique islamiques. On y trouve des sujets basiques comme le texte du Coran, les cinq piliers de l'islam (confession de foi, prière, aumônes, jeûne et pèlerinage) ou encore le droit islamique (les règles et préceptes de la *charia*). Schirrmacher analyse le type de relation que l'islam cherche à établir entre Dieu et l'homme, ainsi que les responsabilités qui en découleraient. L'incrédulité et l'apostasie décrivent ce qui est opposé à la foi musulmane et en tant que tels sont des thèmes récurrents. Elle consacre une place toute particulière à la femme et à la condition féminine dans l'islam – pas moins d'une vingtaine de points. Mariage et célibat, tenues vestimentaires et modes de vie dans le monde islamique font partie des sujets abordés.

Bien que la troisième partie annonce une présentation des courants de l'islam, on s'attend en vain à des chapitres séparés traitant des deux grands groupes, les chiites et les sunnites. Après un chapitre intitulé « Les chiites » qui fait bien mention de la division qui intervient très tôt après la fondation de l'islam, on passe directement au fondamentalisme (avec en point de mire les Frères musulmans sunnites) puis à la mystique (le soufisme) islamique. On y apprend que l'islam est une réalité autant religieuse que géopolitique avec une grande diversité de facettes. Parmi les groupements qui en sont issus, certains sont exclus de l'islam, d'autres non. Pas toujours pour des raisons théologiques, mais quelquefois pour des raisons politiques. Le mouvement Ahmadiyya, né en Inde au début du XX^{e} siècle, fait partie de ces derniers. Peut-être moins connu du grand public, il est particulièrement hostile envers le christianisme et exerce une importante activité missionnaire, notamment en Europe. S'il est important de connaître le point de vue des théologiens, il est tout aussi important de réaliser à quel point pour une grande majorité de musulmans, tout comme de chrétiens d'ailleurs, foi est synonyme de piété populaire avec son lot de superstitions, de vénération (de certains personnages autres que Mohammad) et de pèlerinages (visites de certains lieux) pour honorer quelque vœu et/ou dans l'espoir d'en tirer quelque bénéfice.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage s'intéresse plus particulièrement aux convergences et différences entre islam et christianisme d'un point de vue évangélique. Selon Schirrmacher, la tradition islamique aurait tendance à donner une image plus négative des chrétiens et de la foi chrétienne que le Coran lui-même. Mais

même si celui-ci se réfère de façon sélective aux écritures juives (A.T.) et chrétiennes (N.T.), les allusions aux textes et personnes bibliques dans le Coran y seraient souvent vagues et donneraient lieu à une lecture nouvelle et différente propre à l'islam. Ainsi, par exemple, le titre de « Christ » accordé à Jésus dans le Coran ne serait plus qu'un simple titre honorifique, dénué de toute signification messianique spécifique. Mis à part l'attention accordée à la place des prophètes bibliques (et non bibliques) dans le Coran, il est significatif de découvrir le statut particulier que le Coran attribue à Jésus. Mais c'est surtout la relecture musulmane de la christologie – notamment les événements-clés que sont la crucifixion et la résurrection – au travers de ses écrits et de sa théologie qui est des plus intéressantes. Au cœur des controverses islamo-chrétiennes se trouve un document qui daterait de l'époque médiévale, l'*Évangile de Barnabé*, dont certaines déclarations ne seraient conformes ni avec le Coran, ni avec la Bible. La compréhension chrétienne d'un salut possible par l'intermédiaire de Jésus et de son œuvre est donc fondamentalement différente de la représentation islamique du salut qui part du principe que Muhammad est l'ultime prophète de Dieu et le Coran l'ultime vérité révélée et digne de foi (par opposition à la falsification présumée des Écritures juives et chrétiennes).

L'ouvrage conclut avec deux chapitres historiques, l'un sur la critique de l'islamologie et l'autre sur la controverse islamo-chrétienne. On ne s'étonne pas vraiment de trouver parmi les sujets particulièrement sensibles : les croisades, le colonialisme (européen) et l'approche historico-critique du monde académique occidental des langues et cultures orientales. On peut se demander cependant pourquoi l'auteur choisit de présenter dans ce même chapitre, plutôt que dans un chapitre séparé sur la mission chrétienne en terre musulmane, quelques-uns des premiers missionnaires protestants dans le monde islamique. Parmi les annexes, on trouvera un glossaire fort utile des termes arabes utilisés dans le texte.

On peut regretter l'absence d'un chapitre spécifique traitant de la place de l'islam en Europe, hier et aujourd'hui, qui aurait pu aborder plus particulièrement des problématiques telles que islam et laïcité, l'intégration des minorités musulmanes dans nos sociétés européennes, ou encore la compatibilité entre l'islam et la démocratie occidentale. ■

Raymond Pfister

Mark S. Kinzer, *Scrutant son propre mystère – Nostra Aetate, le Peuple juif, et l'identité de l'Église.* Préface du cardinal Christoph Schönborn. Paris : Parole et Silence, 2016, 312 p., ISBN : 978-2-88918-810-9 – € 26.

Très peu connu jusqu'à présent du monde francophone, le rabbin Mark Kinzer est un juif messianique américain proche du mouvement charismatique catholique dont le profond attachement à la tradition juive et à son mode de vie sert de creuset à sa pensée théologique. Le fait de croire que Yeshoua (Jésus) est le Messie n'abolit en rien la judaïté du juif qu'il est. Pour lui, reconnaître l'identité messianique de Yeshoua, c'est voir en lui le lien essentiel entre judaïsme et christianisme plutôt que le facteur fondamental qui distinguerait des traditions et réalités complètement séparées.

C'est au chercheur français Menahem Macina, spécialiste des questions judéo-chrétiennes, que nous devons la traduction française de cet ouvrage qui offre au monde de la littérature théologique une contribution des plus significatives. Non seulement parce qu'il est consacré au judaïsme messianique, un mouvement encore mal connu par beaucoup, mais aussi parce que les réflexions théologiques novatrices de l'auteur nous offrent horizon et paradigme nouveaux permettant de remettre en question des positions séculaires dans lesquelles le judaïsme est supplanté par le christianisme. Kinzer dénonce un substitutionnisme qui s'est développé tout au long de l'histoire de l'Église pour fortement endommager les relations entre juifs et chrétiens.

Kinzer explore la signification théologique du peuple juif pour l'identité de l'Église (issue de la gentilité) à la lumière de *Nostra Aetate* (1965), un document-clé, pas uniquement comme fondement du dialogue interreligieux (avec les religions non-chrétiennes) ou par son appel à la fraternité universelle. Son titre n'est pas de prime abord très évocateur (« À notre époque »), car il renvoie tout simplement aux deux premiers mots du texte en latin, mais avec cette courte déclaration, Vatican II est le premier concile œcuménique de l'Église catholique à proposer (dans son quatrième paragraphe) un bref commentaire théologique sur les relations entre Israël et l'Église. C'est de là qu'il tire le titre de son livre, en citant le début du 4e paragraphe : « Scrutant le mystère de l'Église ».

La christologie de Kinzer implique une étroite connexion permanente entre Yeshoua et l'existence d'Israël. Pour lui, le défi ecclésiologique de *Nostra Aetate* est une véritable révolution théologique

pour dépasser les antagonismes qui ont entachés le dialogue entre juifs et chrétiens. Toute connaissance et estime mutuelle, insiste l'auteur, présupposent que l'on se démarque de toute attitude accusatrice qui imputerait indistinctement la mort du Christ à tous les juifs, hier et aujourd'hui. Ou encore celle selon laquelle Dieu aurait rejeté le peuple juif à cause de son péché et de son incrédulité, en particulier celle qui a consisté à ne pas accepter Jésus.

Dans ses ouvrages précédents, Kinzer avait déjà proposé ce qu'il appelle « une ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël ». Il y défend la vision d'une Église composée de juifs et de non-juifs (Gentils/chrétiens issus des nations) qui conservent leur caractère (ethnique) distinctif propre, sous forme de communautés ecclésiales distinctes et parallèles, mais qui, du fait de l'unité que tous deux ont vocation d'exprimer, participent à la restauration de cette unique *ecclesia* qui les rassemble au-delà des différences. Un accent tout particulier est placé sur le statut de peuple élu qu'ont les Juifs et par conséquent sur leur vocation indéniable et irrévocable.

Le livre de Kinzer examine les différents défis théologiques engendrés par *Nostra Aetate*. Il en émerge une herméneutique qui refuse d'accepter les marqueurs négatifs de frontière doctrinale dans les deux communautés, juive et chrétienne. Ceux-ci ne touchent d'ailleurs pas qu'à l'ecclésiologie, mais aussi aux sacrements de l'ordination, du baptême et de l'Eucharistie/Sainte Cène, ou encore à l'observance de la Torah. On comprendra aisément que l'apport de la théologie catholique chez Kinzer est loin de faire l'unanimité, même et surtout parmi les juifs messianiques dont la théologie s'inscrit dans celle d'un protestantisme évangélique, voire même fondamentaliste (dispensationaliste), peu habitué à comprendre la foi en termes de présence sacramentelle : un peuple saint (Israël), un temps sacré (le jour du Shabbat), un lieu saint (la terre d'Israël et Jérusalem) et des actions saintes (les *mitzwot*/commandements) forment pour Kinzer les cinq signes sacramentels fondamentaux du judaïsme. ■

Raymond Pfister

Gwendoline Malogne-Fer et **Yannick Fer**, dir., *Femmes et pentecôtismes – Enjeux d'autorité et rapports de genre.* Genève : Labor et Fides, 2015, 296 p., ISBN : 978-2-8309-1578-5 – € 20.

Si on reconnaît aujourd'hui au pentecôtisme ses dimensions multiples et complexes, d'où l'usage approprié et justifié du pluriel, c'est

parce que de nombreuses études universitaires ont examiné bon nombre d'aspects d'une réalité qui est à la fois transnationale, transculturelle et transconfessionnelle. Le présent ouvrage s'inscrit dans cette démarche par son analyse de la place des femmes dans différentes Églises et communautés d'un pentecôtisme de type protestant. L'approche choisie met en valeur les sciences sociales, puisque la douzaine d'auteurs est composée d'anthropologues, d'ethnologues et de sociologues, associés pour la plupart à des universités ou instituts européens. Leurs contributions sont issues de journées d'études qui se sont tenues à Paris en 2012. Elles s'intéressent tout particulièrement à la (re)distribution des positions d'autorité au sein d'un mouvement qui cherche à libérer l'expression personnelle de l'individu et à favoriser une transformation sociale tout en ayant paradoxalement une représentation très normée des identités féminine et masculine. Onze chapitres permettent de comprendre comment les rapports de genre s'articulent dans divers contextes nationaux et sur plusieurs continents (Liban, Cameroun, Australie, Canada/Québec, France, Suisse, Suède, Brésil).

Les directeurs de la publication proposent une introduction autant utile que perspicace pour sensibiliser le lecteur à l'importance des enjeux épistémologiques. Les enquêtes minutieuses des différents chercheurs s'intéressent aux relations entre expériences charismatiques, conservatisme moral et conditions des femmes. Elles sont réparties en trois parties complémentaires : (1) Genre, conversion et construction de la féminité ; (2) Genre et migrations ; et (3) Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes.

L'ouvrage riche en descriptions empiriques nous montre combien il faut se méfier des stéréotypes, quand bien même le modèle patriarcal peut imposer des limites sociales plus ou moins importantes, selon le contexte ecclésial et culturel, à l'encontre de l'expérience pentecôtiste chez le genre féminin. On comprendra ainsi comment les conditions d'une féminisation fluctuante du pentecôtisme sont fortement liées à une lecture normative, voire fondamentaliste, de la Bible. On comprend aussi pourquoi le rôle prépondérant de l'autorité masculine n'est pas toujours handicapant pour des femmes dont les rôles peuvent revêtir des parcours très différents, celui-ci pouvant aller de femme de pasteur à celui de prophétesse en passant par celui d'évangéliste ou d'enseignante, sans oublier celui de pasteur bien sûr – des ministères pouvant être exercés en couple ou non.

Malgré l'apport incontestable des diverses analyses proposées, on regrettera quand même un manque de regard critique sur les origines multiples du pentecôtisme, adoptant résolument comme entrée

en matière une lecture nord-américaine protestante très standardisée, proche d'une ritualisation de l'histoire. Une approche qui serait davantage multi-disciplinaire aurait pu inclure un regard historique et surtout théologique qui aurait apporté un éclairage plus compréhensif à un ouvrage par ailleurs très riche en informations et stimulant de par ses réflexions. ■

Raymond Pfister

Hannes Wiher, *L'évangélisation en Europe francophone*. Charols : Excelsis, 2016, 350 p., ISBN : 978-2-7550-0294-2 – € 22.
Jean-Paul Rempp, dir., *Évangéliser, témoigner, s'engager*. Collection « Bibliothèque du Mouvement de Lausanne ». Charols : Excelsis, 2017, 302 p., ISBN : 978-2-7550-0248-5 – € 13.

Parmi les livres qui ont été publiés plus récemment sur le sujet de l'évangélisation, deux titres méritent tout particulièrement notre attention. Nous devons un premier ouvrage au Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone et à un ensemble de huit auteurs sous la direction de Hannes Wiher. Son étude de la situation complexe de l'Europe du XXIe siècle a pour objectifs une prise de conscience de sa spécificité ainsi qu'une réflexion théologique sur les défis auxquels fait face le témoignage chrétien dans le contexte européen. Une telle analyse revêt toute son importance quand on considère que l'accent placé par les Églises évangéliques sur les stratégies missionnaires et l'implantation d'Églises nouvelles a souvent fait abstraction d'une analyse adéquate de la société européenne, et cela pour une *bonne* (!) raison, c'est que le chrétien évangélique moyen se pose plutôt des questions présumées d'intérêt « national » plutôt qu'« européen ».

Intégrant pour beaucoup des données sociologiques dans les réponses proposées, les questions élémentaires traitées sont du type : Qu'est-ce que l'Europe aujourd'hui ? Que croient (ou ne croient plus) les Européens et comment s'explique leur comportement vis-à-vis du message de l'Évangile ? Comment les chrétiens européens se situent-ils dans une société sécularisée et post-religieuse ? Dans quelle mesure l'Europe est-elle à la fois « post-chrétienne » et « chrétienne » ? Quelles voies d'accès à l'Évangile peuvent/doivent envisager les Églises chrétiennes dans ces cas de figure ? Dans ce contexte, une réflexion intéressante est proposée tout particulièrement sur la vie du

chrétien, la vie communautaire des chrétiens et la soif de liberté de nos contemporains.

On nous rappelle à juste titre que l'Europe se présente comme une mosaïque de visions du monde et de cultures (voire de sous-cultures) qu'on ne peut appréhender sans une approche inter-disciplinaire (biblique, historique, psychologique, sociologique et anthropologique) dans laquelle théologie et sciences humaines apprennent à se côtoyer. La réalité grandissante des Églises issues de l'immigration a définitivement balayé le mythe d'un modèle universaliste de type mono-culturel. Aspirer à l'unité chrétienne ne pourra donc s'envisager sans comprendre les implications de la diversité… même si le caractère multi-culturel ou inter-culturel de ces Églises ethniques ne va pas toujours de soi.

Si la deuxième partie du livre nous offre quelques considérations bibliques utiles sur l'évangélisation en général, il semblerait qu'avec les modèles proposés on finit par perdre quelque peu de vue la spécificité du contexte européen pour se concentrer sur une réflexion plus globale sur le rapport Évangile et culture. On notera que si le rôle des Églises de migrants dans l'évangélisation de l'Europe est souligné, on s'étonnera de l'absence de tout développement véritable sur la place des mouvements pentecôtistes et charismatiques en Europe francophone. Il y a bien une mention furtive des charismatiques catholiques et même un chapitre entier consacré à la démonologie. Une des explications se trouve sans doute dans le fait que dans le monde francophone européen, il existe une tendance à faire certains amalgames qui a fini par incorporer (pour l'essentiel) le pentecôtisme au sein du monde évangélique. Par ailleurs, on ne parle plus guère de pentecôtistes catholiques. Conforme à cette lecture réductrice, on ne semble pas non plus faire grand cas du fait que les Églises issues de l'immigration sont majoritairement issues de ce même pentecôtisme ou renouveau de l'Esprit. Une telle réflexion aurait pu bénéficier d'une analyse pertinente sur la théologie de l'Esprit, voire une théologie de l'expérience qui y est associée.

Dans un tout autre registre se situe l'ouvrage paru sous la direction de Jean-Paul Rempp. Celui-ci rend un énorme service au lecteur en réunissant en un seul volume tous les documents de référence du Mouvement de Lausanne. On y trouve bien entendu la Déclaration de Lausanne (avec texte intégral et guide d'étude), document fondateur datant de 1974, mais aussi le Manifeste de Manille (1989), ainsi qu'une version d'étude de l'Engagement du Cap (2010). Les trois congrès de Lausanne pour l'évangélisation du monde sont le fruit de

divers processus d'écoute et de groupes de travail aux quatre coins du globe. Par-delà l'énoncé évangélique de convictions bibliques, on y trouvera un appel à l'action ayant pour but de susciter initiatives et partenariats sachant traduire une théologie de la mission qui est partagée (tout particulièrement, mais certes pas exclusivement) par le monde évangélique. ■

Raymond Pfister

Agnès Blocher – Fabrice Delommel – Lydia Jaeger – Émile Nicole – Gladys Vespasien – Peter Winter – Elvire Piaget, *Les abus sexuels – Sortir de l'ombre*, coll. Terre nouvelle, IBN-Excelsis, 2017, 152 p., ISBN 978-2-7550-0308 – € 6. ou CHF 14,95.

Cet ouvrage collectif est issu d'un colloque tenu à l'Institut biblique de Nogent. Il s'agit d'une première approche sur la question des abus sexuels sous un angle de théologie pratique. L'ouvrage comporte des réflexions bibliques (É. Nicole) et théologiques (L. Jaeger), mais aussi juridiques (F. Delommel). Deux articles se concentrent sur la manière pour l'Église d'accompagner des personnes ayant subi des abus sexuels (A. Blocher et G. Vespasien – E. Piaget), tandis qu'un témoignage traduit de l'anglais (P. Winter) parle d'abus commis au sein de l'Église par un de ses employés.

Ce livre permet une très bonne sensibilisation au problème de l'abus sexuel, à sa fréquence et au besoin pour l'Église d'être consciente de cette problématique et prête à y faire face. Les regards variés permettent de se faire une bonne idée générale. Les pistes de réflexion en matière d'accompagnement et de groupes de parole sont très bonnes, et peuvent servir à mettre en place des initiatives pertinentes. Le témoignage de P. Winter montre, quant à lui, des dangers auxquelles l'Église fait face lorsqu'un abus est commis en son sein, et est d'autant plus pertinent qu'il met en lumière des erreurs que des chrétiens seraient tentés de commettre à cause de leurs bonnes intentions et de leurs convictions au sujet de la grâce et du pardon. En prendre connaissance peut changer pour le mieux la première réaction face à une situation grave, et cela en vaut la peine.

Le livre ne comporte pas de recettes toutes faites, et ne dit certainement pas le dernier mot sur une question difficile. Mais une lecture attentive permet d'ouvrir les yeux sur une réalité difficile, et de préparer à avoir un regard attentif.

Ce livre est une première approche, mais peu d'autres ouvrages le font et le font si bien : il a donc absolument le mérite d'exister, et c'est une lecture que l'on peut recommander à tout pasteur ainsi qu'à des personnes appelées à un ministère d'accompagnement au sein de l'Église. ■

Jean-René Moret

Jean-René Moret, *Christ, la Loi et les Alliances – Les lettres aux Hébreux et de Paul : regards croisés* – LIT Verlag Gmh & Co. KG Berlin, Wien, Zurich, 2017, 105 p., ISBN 978-3-643-90921-3 – € 29,90 ou CHF 29,90.

Jean-René Moret est physicien (EPFL) et doctorant en théologie à l'université de Fribourg ; il est actuellement pasteur dans une Église évangélique FREE, près de Genève.

La venue de Jésus a placé l'Église primitive devant la question des institutions de l'Ancien Testament : que faire désormais de la Loi, des règles cultuelles, de l'Alliance ? Quelle est leur place après la venue de Jésus ? Si elles sont devenues caduques, quelle était l'intention de Dieu en les mettant en place ? Ces questions ne concernent pas seulement l'Église primitive, elles sont encore actuelles pour l'Église d'aujourd'hui. Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux ont apporté chacun leur réponse. Jean-René Moret s'attèle dans ce livre à comparer ces réponses, à mettre en évidence les similitudes et les différences de leur approche.

Dans un chapitre d'introduction, il présente brièvement Paul et ses épîtres pour lesquelles il suit une chronologie évangélique classique en plaçant Galates avant 1 Thessaloniciens. Il situe ensuite la composition d'Hébreux avant la destruction du second Temple dans une période de persécution qui a suivi le martyre des apôtres Pierre et Paul.

Ensuite (chapitre 2), Moret se lance dans une étude minutieuse et bien documentée des institutions de l'Ancien Testament (essentiellement la Loi et l'Alliance) telles que Paul les perçoit. À cet effet, il analyse particulièrement les Épîtres aux Romains et aux Galates, mais aussi les autres, quoique plus brièvement, y compris Colossiens et Éphésiens qu'il considère comme pauliniennes. Il tient compte naturellement de la « nouvelle perspective » qui a le mérite de nous aider à nous dégager des ornières creusées par Luther qui a projeté sa problématique personnelle sur la théologie de Paul. Sans y adhérer

en totalité, Moret en retient, avec N.T. Wright, que le but de Dieu, en appelant Abraham, était de créer un peuple judéo-païen (p. 36) ; mais il ne pense pas, contrairement à Dunn, que les « œuvres de la loi » soient à comprendre comme un marqueur identitaire.

Pour Paul, la Loi ne sauve pas et, contrairement à son but précisé en Lévitique 18,5, elle est incapable de donner la vie, à cause de la faiblesse que le péché produit en l'homme. Le rôle de la Loi est provisoire, destiné à montrer aux hommes leur état de péché. Elle est impuissante à sauver : Dieu a dû intervenir pour apporter une solution : la croix (la note 148 à la page 45 appuie l'idée que ιλαστηριον [Rm 3,25] fait allusion aux rites de Kippour). Le but de la Loi est Christ (Rm 10,4) ; elle invite à se confier (foi) en Christ pour être sauvé. Sur la base de la justification accordée à celui qui croit, l'Esprit est donné pour rendre l'homme capable de mettre en pratique la Loi. Cette partie se termine par un examen à mon sens trop rapide de Philippiens 3,1-11 où il ne prend pas suffisamment en compte l'argumentation que je trouve décisive de Daniel Marguerat (dans « Paul et la Loi : le retournement », in *Paul, une théologie en construction*, pages 251ss), lorsqu'il relève que Paul qualifie d'*ordures* son irréprochabilité devant la Loi, alors qu'il était dans le judaïsme. Ce texte met à mal la notion de Loi telle que présentée par les tenants de la « nouvelle perspective » sur Paul.

Dans le chapitre 3, Moret aborde l'Épître aux Hébreux où il va traiter deux questions :

1. Comment Hébreux présente-t-elle la fonction du Christ et les exigences de cet office ?
2. Qu'est-ce que Christ accomplit pour ceux qui bénéficient de son action ?

Hébreux présente essentiellement le Christ comme Grand-Prêtre : Il est solidaire de l'humanité marquée par le mal (He 2). Mais c'est un grand-prêtre parfait ; cette notion importante est bien analysée et comporte entre autres, l'idée de consécration (hébreu : « remplir la main ») pour accomplir un sacerdoce. Il est apte à rendre parfaits ceux qui ont foi en lui.

Dans le « regard croisé » qu'il jette sur les théologies de Paul et de l'Épître aux Hébreux relatives aux institutions de l'Ancien Testament, Moret aboutit à la conclusion que leurs points de vue sont « largement similaires » (p. 100). Certes, dans Hébreux la Loi n'est jamais présentée comme l'instrument du péché : elle doit sa faiblesse à son imperfection. Cependant – et là Hébreux et Paul ne sont pas si éloignés que ça – si les institutions de l'Ancienne Alliance sont imparfaites dans l'Épître aux Hébreux, c'est parce que les prêtres sont

imparfaits et mortels à cause de leurs péchés, d'où la nécessité d'un Grand-Prêtre parfait et éternel, selon l'ordre de Melchisédek, comme le fut Jésus.

Remarques générales : l'écrit de Moret est de bon niveau ; il a pris connaissance des débats récents sur la question. Un petit regret : pourquoi, alors qu'il vise un public francophone, ne cite-t-il ni Quesnel ni Aletti qui ont, à mon sens, apporté des contributions intéressantes au sujet de la Loi chez Paul ? Mais relevons que les chapitres sont bien charpentés avec, à la fin de chacun d'eux, un résumé qui permet au lecteur de se resituer dans le développement des arguments.

■

Alain Décoppet

Luc Ferry et Claude Capelier, *La plus belle histoire de la philosophie*, Robert Lafont, Paris, 2014, 456 p., ISBN : 2-221-13121-5 – € 21,50 – édité aussi en version Poche, en 2015 : € 8,10.

Luc Ferry est bien connu : philosophe, ancien ministre de l'Éducation nationale, il est l'auteur de nombreux ouvrages, et sans doute l'un des meilleurs pédagogues en matière de philosophie. Claude Capelier qui, dans cet ouvrage, lui pose les questions, est né en 1947 à Paris. Il est agrégé de philosophie, ancien membre du Conseil national des programmes, et conseiller scientifique du Conseil d'analyse de la société.

Comment se sont forgées les idées qui sous-tendent la pensée contemporaine, marquent la politique, notre façon de vivre ? Comment en est-on arrivé à les élaborer ? Pourquoi ? C'est à autant de questions que répond Luc Ferry par cette brillante histoire de la philosophie. Il le fait avec limpidité, clarté et une grande maîtrise du sujet. Il arrive à en dégager les grands axes, sans se perdre dans les détails, tout en étant assez précis, avec parfois des détails concrets qui aident à bien saisir les enjeux des problèmes présentés. Il donne ainsi au lecteur un instrument précieux pour s'y retrouver dans ce labyrinthe des philosophes et de leurs idées.

Il divise l'histoire de la philosophie en cinq grandes périodes :

1. la période grecque qui voit le monde comme un corps où chacun des membres (les hommes comme les dieux) a sa place assignée. La sagesse consiste à trouver et à garder sa place assignée par le destin. (Hésiode, Platon Aristote) ;

2. la période chrétienne qui a libéré les individus des lois, aussi bien cosmiques que religieuses, et rendu possible l'avènement de la personne libérée par Dieu du destin implacable. Ferry emprunte à Hegel une très intéressante analyse du Sermon sur la montagne qui montre que Jésus libère l'homme du carcan du légalisme pour accomplir la Loi par l'esprit. (Jésus, Augustin, Thomas d'Aquin) ;
3. l'époque des « Lumières », dont il voit un précurseur dans l'humanisme de Pic de la Mirandole (1463-1494), où l'homme, faisant table rase de tout (Descartes), s'affranchit de Dieu et se met au centre avec sa raison pour expliquer le monde et l'histoire par une succession de causes produisant leurs effets (Kant, Hegel, Marx). Le problème est que, les mêmes causes ayant les mêmes effets, on en arrive logiquement à un monde prédéterminé et délétère (le communisme en est un aboutissement : gare à ceux qui ne marchent pas dans le sens de l'histoire telle qu'elle a été comprise par la *science historique*) ;
4. l'époque de la déconstruction : avec Schopenhauer et Nietzsche, viennent les philosophes du soupçon qui contestent la valeur de la raison : « Il n'y a pas de faits, que des interprétations » (Nietzsche). Il faut détruire toutes les idoles qu'on s'est fabriquées pour se rassurer en expliquant le monde (elles sont des illusions). Il faut vivre pour vivre, apprendre à être réconcilié avec tout ce qui existe, donc avec le réel, sans le déguiser. Mais, poussé à son paroxysme, cela voudrait dire accepter le mal, les bourreaux, puisqu'ils existent !!! De plus, la conséquence de cette approche est que, puisqu'il ne faut pas de sens aux choses, les choses tournent d'elles-mêmes sans but ; l'économie produit pour produire, au risque de polluer la terre ; la science recherche pour rechercher et est devenue capable de détruire l'humanité ;
5. l'époque de l'amour. Luc Ferry voit dans notre époque où, avec l'écologie, on commence à se préoccuper de vouloir laisser à nos enfants un monde vivable, l'émergence d'un monde marqué par l'amour du prochain.

Je ne prétends pas être un bon connaisseur de la philosophie, mais j'ai trouvé ce livre très utile pour nous repérer dans l'histoire de la pensée philosophique. Il sera utile au théologien professionnel ou amateur qui doit connaître ses présupposés conscients ou inconscients lorsqu'il lit et interprète la Bible. L'auteur présente avec

sympathie les philosophes et les courants de pensée qu'ils incarnent, en montrant leurs points forts, mais aussi avec suffisamment de lucidité pour nous en faire percevoir les failles.

Une remarque cependant : si son analyse des quatre premières périodes est pour moi éclairante, je reste perplexe face à sa présentation de la cinquième qui n'en est d'ailleurs qu'à ses débuts. Est-ce que c'est réellement l'amour qui émerge dans le souci, encore balbutiant, pour les générations futures ? Est-ce que vouloir tout ramener à l'homme et à sa raison, en évacuant Dieu, ne conduit-il pas à une impasse ? La raison permet-elle définitivement d'évacuer Dieu ? L'homme n'a-t-il pas d'autres moyens de le connaître ? ■

Alain Décoppet

Collectif – *Mission intégrale – Vivre, annoncer et manifester l'Évangile, pour que le monde croie,* Excelsis, Charols, 2017, 276 p., ISBN : 978-2-7550-0309-3 – € 23 ou CHF 26,45.
Auteurs : Jean-Daniel André – Laura Casorio – Philippe Fournier – Martine Fritsch – Marcel Georgel – Daniel Hillion – Chantal d'Oliveira – Christian Quartier – Michel Varton – Laurent Waghon – Evert Van de Poll – Jonathan Ward – Roger Zürcher

Le présent ouvrage fait suite au forum organisé par différentes fédérations évangéliques (Fmef, Asah, Remeef) en février 2016, sur le thème « Être, Dire et Faire : les enjeux de la mission intégrale pour Églises et œuvres chrétiennes ». Sous la direction d'Evert Van de Poll, ce recueil de témoignages, de réflexions bibliques et d'outils d'analyse propose de s'interroger sur la définition de la mission dans sa dimension holistique. Associant aussi bien les Églises, les ONG chrétiennes et les organismes de mission, l'ouvrage constitue un compte rendu étoffé des interventions des divers participants lors du forum. Il nous invite ainsi à nous interroger sur le « lien intrinsèque entre vivre l'Évangile, annoncer l'Évangile, et manifester l'Évangile. Entre vivre, dire et faire ».

L'ouvrage s'intéresse dans une première partie à l'approche théorique de la mission intégrale qui consiste « à discerner, proclamer et vivre la vérité biblique selon laquelle l'Évangile est la bonne nouvelle de Dieu, annoncée par la croix et la résurrection de Jésus-Christ pour les personnes individuellement, et pour la société, et pour la création » (Confession de foi du Cap, p. 41). Rédigés principalement par Evert Van de Poll, les quatre premiers chapitres tentent de définir

le concept de mission intégrale, d'en relever les particularités par rapport à l'histoire générale de la mission, et de souligner les dichotomies persistantes dans nos Églises. Bien que nous puissions apprécier le regard critique porté sur la mission, notamment dans sa conception occidentale et son opposition entre l'évangélisation et l'œuvre sociale, nous regrettons la redondance des explications et le survol rapide de certains concepts.

Dans une deuxième partie, l'ouvrage aborde la question de la mission « au près », c'est-à-dire en Occident. C'est l'occasion notamment de s'interroger sur la place et la forme de l'Église actuelle et des œuvres chrétiennes dans notre société. Afin de décloisonner les approches, la parole est donnée aux jeunes quant à leurs regards sur la mission et aux défis de l'Église dans le monde. Par l'exemple, de deux œuvres chrétiennes travaillant auprès des plus démunis et des prostituées, les articles nous invitent à nous interroger sur notre rapport au monde, soulignant l'importance de la relation fraternelle plus encore que de l'évangélisation classique. Cette vision nous amène alors à considérer l'autre dans son ensemble aussi bien dans ses besoins spirituels que matériels. Si nous ne percevons pas toujours la cohérence entre les articles choisis, ceux-ci ont néanmoins le mérite de nous interroger sur notre relation à ceux qui nous entourent et notre manière de transmettre le message de l'Évangile.

Dans une troisième partie, plus restreinte, l'ouvrage relate le contexte particulier de la mission intégrale dans les pays où les chrétiens sont persécutés. S'intéressant essentiellement à l'œuvre de Portes Ouvertes, association de soutien aux Églises locales en contexte de persécution, les trois interventions mentionnées ont l'avantage d'apporter une réflexion critique sur le positionnement de l'organisation, sa transition d'une mission uniquement spirituelle vers une mission intégrale et d'offrir des outils d'analyse qui s'avèrent très utiles pour engager une réflexion plus large sur des thèmes sensibles comme le prosélytisme et l'éthique d'intervention.

Dans une quatrième partie, les contributions se veulent plus réflexives sur les pratiques des œuvres humanitaires et de développement au Sud. Celles-ci abordent notamment les bases de nos approches de l'aide au Sud (les relations de dépendances, une prise en compte holistique des bénéficiaires, nos liens avec les instances politiques, etc.), ainsi que la gestion du personnel, que ce soit des volontaires, des missionnaires ou des professionnels. Si cette dernière partie permet de saisir la complexité de l'intervention des ONG chrétiennes au Sud, il est dommage de constater que certains articles manquent de référence et de clarté notamment sur des questions aussi

importantes que l'impact du développement sur le long terme, les relations de dépendance et d'interdépendance. Nous aurions souhaité une approche plus ciblée, conjuguant moins d'aspects, mais abordant ces questions centrales pour les œuvres humanitaires, avec une plus grande rigueur scientifique.

Si l'ouvrage a l'ambition de dresser un portrait complet des implications que peut avoir une approche intégrale de la mission, avec un choix d'angle original traitant de la problématique « au près » et « au loin », la qualité des interventions et leurs pertinences sont parfois inégales. Néanmoins, ce recueil constitue une base de réflexion intéressante et nécessaire, afin de développer une vision commune de la mission entre Église et œuvre sociales chrétiennes. ■

Cynthia Guignard,
responsable du secteur Coopération et Développement de la Mission Évangélique Braille, à Vevey (Suisse)

David Firth, *Le message de Josué*, Éditions Grâce et Vérité, Charols, 2017, 288 p., ISBN : 978-2-85331-068-0 – € 18 ou CHF 20,70.

David Firth est professeur d'Ancien Testament et doyen au Trinity College de Bristol, en Grande-Bretagne. Il est l'auteur de plusieurs commentaires bibliques et de divers livres sur l'interprétation de l'Ancien Testament.

Le livre de Josué avec son récit violent de la conquête du pays de Canaan par les Israélites heurte la plupart de nos contemporains qui l'utilisent même parfois pour rejeter Dieu et la Bible. Il laisse même bien des chrétiens perplexes, tant ses valeurs leur paraissent aux antipodes de celles du Nouveau Testament.

Ces questions sont à l'arrière-plan de Firth quand il rédige son commentaire. Il a prêché et enseigné Josué d'abord dans une Église, comme pasteur, puis comme professeur à ses étudiants. Il faut se débarrasser des clichés hérités de l'école du dimanche ou du catéchisme, voire des Negro Spirituals, qui glorifient Josué comme chef de guerre, surtout avec la prise de Jéricho. Ensuite, il faut écouter ce que le texte biblique dit vraiment. La perspective de son commentaire, présentée dans l'introduction, est très intéressante et à mon sens renouvelante. L'affirmation « Israël est un peuple avec un rôle missionnel, et non un peuple avec un héritage génétique » (p. 17) est une clé pour comprendre le message de Josué. On adhère au peuple de Dieu (Israël) par la foi et non en vertu d'un héritage ethnique. Firth

en veut pour preuve ces deux personnages-types opposés que sont Rahab et Akan : Rahab est une prostituée (peut-être sacrée) cananéenne, qui est à cent lieues de correspondre au standard requis pour faire partie du peuple d'Israël, et pourtant elle y sera agrégée à cause de sa foi. À l'opposé, Akan, malgré son pedigree israélite impeccable, en sera retranché, parce qu'il a désobéi. Les Gabaonites (ch. 9) en donnent un autre exemple : bien qu'ils se soient alliés à Israël par ruse, ils ne seront pas massacrés et seront fidèlement inclus à Israël, parce qu'ils ne se seront pas battus contre Israël ; idem pour autres Cananéens qui ne se seront pas opposés activement à Dieu et à son peuple. Firth rappelle que la terre appartient à Dieu qui a le droit de la donner à qui il veut. Quand il a appelé Abraham, dans le but que toutes les nations soient bénies en lui, il lui a promis une descendance et un pays (Gn 12,1ss). Ce plan de donner le pays a été en quelque sorte retardé, parce que le péché des Cananéens n'était pas à son comble (Gn 15,16).

L'auteur ne nie pas que la conquête de Canaan ait entraîné quelques massacres, mais ceux-ci sont très loin d'avoir atteint l'ampleur que leur prête une interprétation naïve du texte. Ces massacres touchaient seulement ceux qui s'opposaient en combattant contre Israël. Il faut lire correctement Josué 10–11 selon les schémas des récits antiques de conquêtes. Quand on dit qu'une ville a été détruite, cela veut dire simplement que son armée a été vaincue, mais sous-entend que la population s'était fondue dans la nature, à l'arrivée des Hébreux. Il en veut pour preuve qu'Hébron, par exemple, décrite comme entièrement détruite (Jos 10,36-37), est offerte plus tard à Caleb qui dut la conquérir et en chasser les habitants (Jos 15,13-14). La population n'avait donc pas été entièrement massacrée.

Dans une perspective néotestamentaire, Firth voit le livre de Josué comme une étape qui conduit à Jésus-Christ ; il nous enseigne que le jugement de Dieu existe certes, mais que Dieu est fidèle à ses promesses d'amener le salut dans le monde et qu'il est toujours possible d'en bénéficier en adhérant à son peuple par la foi.

Le commentaire est cursif, il s'attache à faire ressortir le message de Josué, comme le précise le titre. Par conséquent, on n'y trouvera pas d'analyse littéraire bien charpentée, ni d'étude lexicographique détaillée, ni même de discussion sur l'historicité du livre (seulement quelques renvois à des ouvrages sur la question). On sent que l'auteur a fait ce travail d'analyse dont les résultats apparaissent clairement dans son commentaire. Le sens de chaque chapitre étudié est bien présenté ainsi que sa place dans l'architecture de l'ensemble. Ce livre aide à appliquer le message de Josué et apporte un complé-

ment bienvenu à des commentaires exégétiques parfois desséchants. À ce titre, il rendra de précieux services à toute personne qui voudra animer des études bibliques ou apporter des prédications sur le livre de Josué. ■

Alain Décoppet

Christopher Wright, *Le message de Jérémie*, Éditions Grâce et Vérité, Charols, 2016, 536 p., ISBN : 978-2-85331-069-7 – € 35 ou CHF 46.

Christopher Wright est directeur de Langham Partnership International. Il est notamment l'auteur de *L'éthique et l'Ancien Testament*, de *La mission de Dieu* et de *Plus doux que le miel*, un ouvrage sur comment prêcher les textes de l'Ancien Testament (Excelsis, 2017).

Ce *Message de Jérémie* est dans la même collection et de la même façon que le *Message de Josué*, présenté précédemment. Les commentaires sur Jérémie en français ne sont pas si nombreux que ça pour se permettre d'ignorer celui-ci, d'autant plus que c'est, dans son genre, un bon commentaire qui sera utile à tous ceux qui désirent étudier ou enseigner ce grand prophète. ■

Alain Décoppet

Nicolas Farelly, *Lire l'Évangile selon Jean – En route pour la mission* – Excelsis, Charols, 2017, 119 p., ISBN : 978-2-7550-0314-7 – € 10 ou CHF 11,50.

Nicolas Farelly est directeur de la formation au sein de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF), directeur de l'École Pastorale et rédacteur en chef des *Cahiers de l'École Pastorale*. Il est également professeur associé de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie de Vaux-sur-Seine (FLTE).

Après des études théologiques en France et aux États-Unis, il a soutenu sa thèse de doctorat à l'Université de Gloucestershire, en Angleterre, en 2009, sur « Les disciples dans l'Évangile selon Jean ». Sa thèse a été publiée (en anglais) aux éditions Mohr-Siebeck en 2010.

Auteur de plusieurs articles théologiques et exégétiques, il travaille actuellement sur un commentaire de l'Évangile selon Jean dans la série « La Bible et son message » d'Excelsis.

Ce petit livre fort bien fait est destiné à un large public intéressé par le quatrième évangile ; il se présente comme une « introduction théologique et narrative à l'Évangile selon Jean, mettant en avant quelques clefs de lecture particulièrement importantes pour aborder l'ensemble du récit de façon appropriée » (page 7). Des notes parfois étendues et, à la fin, une abondante bibliographie de cinq pages permettent au lecteur de poursuivre son étude. À la fin de chaque chapitre, on trouve des questions et thèmes de réflexion avec de la place pour fixer par écrit le fruit de ses propres cogitations.

Dans le chapitre d'introduction, l'auteur, après avoir donné un plan assez traditionnel de la structure de l'Évangile de Jean, le définit comme appartenant au genre littéraire du *bios*. C'est une « christologie narrative », donc un récit croyant qu'il ne faut pas confondre avec nos biographies modernes. L'Évangile de Jean sera lu dans la perspective de la Mission confiée par le Père au Fils qu'il a *envoyé* et aux disciples qui, avec l'aide du Saint-Esprit, sont appelés à poursuivre l'œuvre du Fils.

Jésus est le messie, mais d'une manière différente que les Juifs attendaient : il utilise ses pouvoirs pour le bien de ses disciples, jusqu'à donner sa vie pour eux ! Jésus est fils comme les rois d'Israël, certes, mais ce titre est aussi signe de sa divinité (1,1 et 18). Jésus a une mission : être témoin de Dieu et juge du monde dans le procès entre Dieu et les hommes (le monde). L'intrigue est de savoir si Jésus arrivera à accomplir la mission pour laquelle il a été envoyé (page 28) ; sa mort semble dire que tout est compromis, mais sa résurrection est un retournement de situation. Au cours de tout l'Évangile, Jésus forme des disciples pour qu'ils reprennent à leur compte cette mission : le Paraclet promis (Jn 14 et 16), puis donné (Jn 20,22-23) leur permettra de la réaliser.

Ensuite Farelly aborde la question des destinataires du quatrième Évangile par une question à propos d'une difficulté textuelle dans Jn 20,31 : πιστεύ[σ]ητε (*pisteu[s]éte)* est-il un subjonctif aoriste, avec le sigma (σ) ou un subjonctif présent sans le sigma ? Le présent indiquerait que l'évangéliste veut conforter les destinataires dans leur processus de foi, l'aoriste inviterait les destinataires à *entrer dans un processus de foi*. Farelly, avec plusieurs exégètes, penche plutôt pour la première solution. Le contexte de l'Évangile paraît répondre à un besoin « interne », comme le suggère le « nous » fréquemment utilisé. Il s'agit d'encourager une communauté souffrante, exclue de la

synagogue. Mais il ne rejette pas définitivement un usage missionnaire de l'Évangile.

Dieu aime l'homme et veut lui donner la Vie d'en-haut ; mais l'homme est malmené par le péché. L'Évangile de Jean met en scène un procès entre Dieu et le monde où gît le péché (57-62). Jésus, en tant qu'*envoyé*, représente Dieu à ce procès ; il est la *vérité*, et le jugement sera déterminé par la position que les hommes prendront par rapport à lui, la vérité ; beaucoup la rejetteront (les *Juifs*, le *monde*). Mais la croix qui est le point culminant de ce rejet, est en même temps celui où Jésus, désigné comme roi (Jn 19,13 et 19-22), glorifie Dieu et est glorifié en donnant la vie au monde (Jean 7,37 et 19,35). Ce procès se poursuit après la mort de Jésus : les disciples, habités par l'Esprit de vérité, continuent à apporter le témoignage de Jésus et sont en butte à la même hostilité que leur maître. L'Esprit *défend* (Farelly admet aussi le sens de *Consolateur* – pour l'Esprit – p. 77) les disciples qui souffrent de rejet, mais en même temps, il *confond le monde* en matière de péché (Jn 16,7-11).

Dans son Évangile, Jean aide le lecteur à s'identifier aux disciples de Jésus en faisant ressortir des situations analogues vécues au temps de Jésus et à la fin du I^er^ siècle, par la communauté johannique (par exemple l'exclusion de la synagogue – Jn 9,22 ; 12,42 et 16,2). Les fameux *malentendus* johanniques (quand les disciples comprennent de travers une parole de Jésus – par exemple Jn 2,19-22) ont le même but.

On a parfois pensé que Jean était un évangile sectaire, où les disciples, bien au chaud dans leur cocon d'amour, se coupaient du monde. Il n'en est rien d'après Farelly. L'amour qui est demandé aux disciples entre eux est destiné à transmettre la vie, à l'image du Père, du Fils et de l'Esprit qui s'aiment mutuellement, mais œuvrent ensemble à transmettre la vie pour sauver le monde (Jn 13,34-35 ; 17,22-23). C'est ce à quoi l'Évangile de Jean est destiné. C'est pourquoi il faut le relire. Ce petit livre qui atteint bien le but qu'il s'était fixé, nous donne vraiment envie d'en reprendre la lecture ! ■

Alain Décoppet

Bulletin de commande

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Pour le monde entier (sauf le Canada) :
HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),
RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15
IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : *HOKHMA* – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

Nom : …… Prénom : ……

Adresse : ……

Code postal : …… Ville : ……

Pays : ……

☐ Je commande la série des numéros disponibles 1976-2017, soit 97 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA$ (port compris) soit 75 % de réduction.
(numéros épuisés : 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org).

☐ Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :
Tarif Normal : 18 € / 24 CHF / 25 CA$
Tarif Réduit : 15 € / 20 CHF / 21 CA$

Nom : …… Prénom : ……

Adresse : ……

Code postal : …… Ville : ……

Pays : ……

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) : ……
……

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE

☐ **Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :**

pour les Numéros 4 (1976) à 105 (2014)			
Numéro	**Tarif unique : 4 € / 6 CHF / 6 CA$**	**Quantité**	**Total**
	Sous-Total T1		
pour les Numéros 106 (2014) à 112 (2017)			
	Tarif normal : 10 € / 14 CHF / 14 CA$	**Tarif réduit : 8 € / 12 CHF / 11 CA$**	
	Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)		
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CA$		
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 CHF / 10 CA$		
	Port 5 et + : franco	0,00	0,00
	Sous-Total T2		
	A régler (T1 + T2)		

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *97 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

La **série** de 1976 à 2017 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Michaël de Luca : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël De Luca, Jean-Luc Dubigny, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Ḥokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Jebsheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 1er trimestre 2018.
N° d'impression 20180062 ISSN 0379 - 7465

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma
est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».