

La Christologie de Karl Barth

par Klaas RUNIA

Professeur de théologie pratique à la Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken à Kampen (Pays-Bas)

Barth a souvent été appelé le "théologien de la Parole". L'exactitude d'une telle appellation peut évidemment être discutée, mais il est indéniable que, dès le début de sa carrière théologique, tel a été son grand intérêt. Mais nous ne devrions jamais oublier que, chez lui, cette doctrine n'a jamais été confinée à un cadre théologique ou académique. Elle est née des besoins de son ministère, et tout spécialement de la tâche centrale du pasteur : la prédication de la Parole de Dieu.

En 1911, une fois ses études de théologie achevées, Barth est nommé pasteur à Safenwill, petit village de montagne dans l'un des cantons suisses. Cela signifie qu'il lui faut prêcher deux fois par dimanche. Mais comment le faire ? Quel message annoncer ? Dans une conférence délivrée à l'occasion d'un colloque de pasteurs réformés, il donnera le commentaire biographique suivant : "Nous n'avons pas eu l'intention d'élaborer quelque monument théologique ou de fonder une école. Notre point de départ a été dans "la détresse et la promesse de la prédication chrétienne"* , et rien que là... J'ai été douze ans pasteur, comme vous tous, et j'avais ma théologie. Non pas, cela va de soi, une théologie personnelle, mais celle de mon inoubliable maître Wilhelm Herrmann, greffée sur cette tendance réformée que j'ai reçue, plus inconsciemment que consciemment, de ma patrie, et qu'aujourd'hui je défends... Indépendamment de ma formation théologique j'ai été poussé, toujours plus fortement, par toutes sortes de circonstances, à m'occuper du problème pastoral par excellence, le problème de la *prédication*"¹.

* Cette expression est le titre de la conférence.

¹ Karl Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine* (Paris, Les Bergers et les Mages, Trad. P. Maury et A. Lavanchy), pp. 129 s.

Dans cette recherche, la théologie libérale de ses maîtres ne peut l'aider véritablement. Ils méconnaissent la révélation, là est la tragédie. Pour eux, il ne reste que des pensées humaines sur Dieu. Depuis Schleiermacher, suivi d'une manière ou d'une autre par tous les grands théologiens du XIX^e siècle, Ritschl, Herrmann, Harnack, Troeltsch, etc..., le thème d'une révélation de Dieu par lui-même a été remplacé par celui de la découverte de Dieu par l'homme. Aussi, les propos d'hommes pieux parlant à Dieu de lui-même remplacent le message venu de Dieu.

En même temps, Barth découvre que l'Orthodoxie, la théologie précédant le libéralisme, ne peut lui être d'une grande aide. Assurément, elle confesse une révélation, mais celle-ci est prisonnière d'un système figé de vérités concernant Dieu. Dans l'Orthodoxie, l'homme possède la vérité de Dieu. La théorie de l'inspiration conduit elle aussi à une impasse. L'homme a la révélation de Dieu, il en dispose et la transforme en un système.

Qu'en est-il alors des Réformateurs ? Barth est convaincu de la supériorité de leur théologie et de la nécessité de les écouter avec grande attention. Mais un retour à eux n'est pas non plus possible : trop de choses se sont passées depuis leur époque. Aussi, il n'existe qu'un point de départ solide : c'est de confesser que la révélation est toujours une révélation de Dieu par Dieu lui-même. Elle n'entre pas dans les possibilités de l'homme, mais de Dieu seul. Dieu en est à la fois le sujet et l'objet. Bien qu'elle nous parvienne en paroles humaines, les hommes ne sont pas les révélateurs, mais c'est Dieu qui se révèle par eux.

De ces prémisses, Barth développera toute sa théologie, après avoir distingué trois formes de la Parole de Dieu : la Parole révélée, écrite et prêchée². La forme fondamentale et première de la Parole de Dieu adressée à l'homme est Jésus-Christ lui-même. La seconde forme de la Parole de Dieu est l'Écriture Sainte. Elle est le témoignage des prophètes et des apôtres à la Parole première en Jésus-Christ. La troisième forme est la proclamation de la Parole de Dieu par l'Église dans la prédication et les sacrements. Bien que ces trois formes de la Parole de Dieu ne soient pas simplement identiques, elles sont clairement en corrélation, chacune se rapportant à la même Parole de Dieu, l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ³.

Cet article traitera de la première forme de la Parole de Dieu : Jésus-Christ.

La centralité de la Christologie

Dans son introduction à la théologie de Barth, Herbert Hartwell consacre tout naturellement un chapitre à la christologie, et

² Cf *Dogmatique* I/1/1, traduction française (Genève, Labor et Fides), pp. 116 ss. Cf. aussi J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture*, (1957), pp. 194 ss.

³ Cf. *Dogm.* I/1/1, p. 117 ; I/2/2, p. 312.

l'intitule : "Jésus-Christ, clé de la compréhension de Dieu, de l'univers et de l'homme"⁴. Une telle affirmation n'est pas exagérée car, pour Barth, Jésus-Christ est le point de départ de toute proposition théologique. Lorsqu'il traite du "mystère" de la révélation, il écrit : "Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique dans sa structure fondamentale comme dans toutes ses parties, s'il est vrai que son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Écriture Sainte et prêchée par l'Église, et s'il est vrai que cette Parole de Dieu est identique à Jésus-Christ. Une dogmatique qui ne cherche pas à être dès le début une christologie se place sous un joug étranger et est bien près de cesser d'être un service de l'Église"⁵.

Pour Barth, Jésus-Christ est l'origine de toutes les voies et de toutes les œuvres de Dieu. En cela, il est nettement supralapsaire dans toute sa démarche théologique, bien que son supralapsarisme soit purifié⁶. Tout commence par l'élection éternelle du Dieu-homme Jésus-Christ. Aussi introduit-il sa doctrine de l'élection en ces termes : "L'élection gratuite est l'origine éternelle de toutes les voies et de toutes les œuvres de Dieu en Jésus-Christ, en ce sens que, dans sa libre grâce, Dieu se détermine lui-même en faveur de l'homme pécheur afin de le destiner à lui appartenir. Dieu prend donc à son compte la réprobation qui pèse sur l'homme, avec toutes ses conséquences, et il élit cet homme pour lui donner part à sa propre gloire"⁷. Il en découle que tout doit être considéré à la lumière de Jésus-Christ : la doctrine de la création (*Dogmatique* III/1), de l'homme (III/2), de la providence (III/3), de l'élection (II/2), mais aussi celle de Dieu lui-même (II/1). Il n'est donc pas étonnant que Barth ait été accusé parfois de "Christomonisme". Les vingt-six volumes de sa *Dogmatique* constituent la longue explication et le déploiement de ce seul nom : Jésus-Christ.

La personne de Jésus-Christ

Qui est Jésus-Christ pour Barth ? Lorsque nous commençons à traiter cette question sous le titre "la personne de Jésus-Christ", nous semblons nous placer à contre-courant de la pensée de Barth. En effet, dans son introduction à la doctrine de la réconciliation, il affirme explicitement que l'on ne peut jamais

⁴ Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth : an Introduction*, 1964, p. 96.

⁵ *Dogm.* I/2/1, p. 114. Cf. *Esquisse d'une dogmatique* (Coll. Foi Vivante, Delachaux & Niestlé, 1968), pp. 56, 99 ss. A la p. 101, Barth dit que la christologie est la pierre de touche de toute connaissance de Dieu, au sens chrétien du mot, le critère de toute théologie. "Dis moi quelle est ta christologie, et je te le dirai qui tu es".

⁶ Pour une discussion des positions supralapsaires et infralapsaires, cf. *Dogm.* II/2/1, pp. 131-150.

⁷ *Dogm.* II/2/1, p. 97.

séparer la personne et l'œuvre du Christ. "Le Nouveau Testament est rempli d'affirmations directement ou indirectement "christologiques". Mais où y trouve-t-on une "christologie particulière" ? Un Christ en soi, c'est-à-dire "abstrait" de ce qu'il est pour les Israélites, pour ses disciples et pour le monde, en existant au milieu d'eux ? Le Christ du Nouveau Testament existe-t-il autrement que dans cette relation ?"⁸. Fondamentalement, nous approuvons Barth : la personne et l'œuvre du Christ sont essentiellement inséparables⁹. Cependant, pour des raisons pratiques, il est possible de les distinguer comme deux aspects différents d'une même "réalité". D'une certaine manière, Barth lui-même a agi de la sorte, lorsqu'il se demande longuement (*Dogmatique I/2*) qui est Jésus, la Parole de Dieu (bien qu'il faille reconnaître que, même là, il ne sépare pas personne de Jésus-Christ et révélation de Dieu).

Quant à sa conception de la personne du Christ, Barth reste dans le cadre de la théologie orthodoxe. Sans aucune hésitation, il accepte la christologie de l'Eglise ancienne : "Jésus-Christ 'vrai Dieu et vrai homme', telle est la thèse fondamentale de la christologie de l'Eglise ancienne sur l'union hypostatique"¹. Les termes proviennent de la formule du concile de Chalcédoine (451 ap.J-C) portant sur les deux natures du Christ. Barth accepte pleinement la formule, et rejette l'accusation d'intellectualisme avancée par des spécialistes comme Herder ou Harnack. En parlant des deux natures, du *vere Deus* et du *vere homo* dans l'unique personne de Jésus-Christ, le concile ne cherchait pas à résoudre le mystère de la révélation, mais à l'explicitier et à le respecter².

A partir de là, Barth expose sa propre position, dans une exégèse approfondie et pénétrante de Jn. 1. 14 — "*Ho Logos sarx egeneto*", la Parole devint chair.

1. Cette phrase affirme avant tout que Jésus est *vrai Dieu* : "Ho Logos, la 'Parole' dont il est question dans Jn. 1. 14 est la Parole du Créateur, du Réconciliateur et du Sauveur, identique au Fils éternel de Dieu et qui relève sans aucune restriction de la nature et de l'existence mêmes de Dieu"³. Dans la suite de l'exposition du texte, Barth met en valeur les éléments suivants : a) La Parole est le *sujet* du devenir. Rien ne la contraint, mais l'incarnation est son propre acte. b) Ce devenir se situe dans le cadre de la divine *liberté* de la Parole. Il ne repose sur aucune nécessité intrinsèque à la nature divine, mais Dieu l'accomplit dans sa souveraine liberté. c) Même dans l'acte du "devenir" ou dans l'état

⁸ *Dogm. IV/1/1*, p. 130.

⁹ Cf. aussi G.C. Berkouwer, *The Person of Christ* (Eerdmans, Grand Rapids, 1954), chapitre 1.

¹ *Dogm. I/2/1*, p. 116.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 122.

du “devenu”, la Parole est *toujours* la Parole de Dieu souveraine et libre. A partir de ces trois affirmations, Barth défend le titre “*theotokos*” (Mère de Dieu) attribué à Marie par le concile d’Ephèse (431), et réaffirmé par Chalcédoine (451). Celui-ci n’a aucun rapport avec la Mariologie du Catholicisme Romain ni avec l’élévation de Marie dans cette théologie car c’est un titre christologique : “Le Nouveau Testament ainsi que les conciles d’Ephèse et de Chalcédoine portent à la personne de Marie un intérêt purement christologique”⁴.

2. Jésus-Christ est *vrai homme*. L’affirmation “vrai Dieu” n’est pas la seule à devoir être posée ici (bien qu’elle soit la première). Il faut ajouter immédiatement “vrai homme”, car la Parole est devenue “*chair*”, c’est-à-dire véritablement homme. “Elle a été faite homme, vraiment et réellement, elle est devenue participante de l’essence et de l’existence, de la nature et de la forme ainsi que de l’histoire humaines”⁵. Mais en même temps, il faut préciser “sans péché”. Etre Parole de Dieu faite chair exclut le péché : “En l’homme Jésus, Dieu demeure le sujet. Comment, dès lors, pourrait-il devenir, comme nous le sommes tous, un esclave du péché, c’est-à-dire se dresser lui-même contre lui-même ?”⁶. Cependant, cette impeccabilité doit être comprise correctement : elle n’est pas un état de choses statique, ni l’idée statique d’une perfection humaine de caractère, mais plutôt une relation dynamique à Dieu. “A la différence du premier Adam, il refuse d’être comme Dieu”⁷. Il est obéissant jusqu’à vouloir être le second Adam. “Il refuse d’être comme Dieu, tout en assumant pleinement devant Dieu la condition humaine d’après la chute ; autrement dit, il accepte pleinement de porter le poids de la colère divine et de ses conséquences non comme une fatalité mais comme un châtement juste, nécessaire et mérité”⁸.

3. “La Parole *est devenue* chair”. En troisième lieu, il faut souligner le mot “devenir”. Cela ne signifie pas que le Logos se transforme en homme et cesse d’être ce qu’il est en lui-même. Cela ne signifie pas non plus qu’il soit un être d’un troisième genre, à mi-chemin entre Dieu et l’homme. Non, il prend sur lui une nature humaine, *en plus* de sa nature divine. Barth va jusqu’à défendre des termes abstraits comme “*anhypostatos*” ou “*enhypostatos*”⁹. Il n’y a aucun doute : en tout cela, Barth est pleinement en accord avec l’Eglise ancienne. En fait, grâce à lui, un renouveau d’intérêt pour la christologie ancienne vit le jour dans de

⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 150. Les deux termes se complètent. “*Anhypostatos*” souligne l’aspect négatif : la nature humaine ne possède pas une “hypostase” (personne) dans l’abstrait. “*Enhypostatos*” souligne l’aspect positif : dès son origine, la nature humaine possède son “hypostase” dans l’hypostase du Logos.

nombreux cercles qui, après avoir été longtemps très critiques, voire négatifs, l'acceptèrent à nouveau. (Au passage, il nous faut ajouter que, malheureusement, les années qui suivirent la seconde guerre mondiale virent cet intérêt disparaître, et une christologie libérale ou semi-libérale fut reprise dans de nombreux milieux).

En accord avec ceci, Barth a également défendu la *naissance virginale*. Avant lui, tous les libéraux avaient rejeté cette doctrine qu'ils considéraient comme un mythe ajouté aux récits de la nativité afin de les embellir. De même, certains théologiens plus conservateurs qui acceptaient la christologie de Chalcédoine rejetaient cependant la naissance virginale (Emil Brunner, par exemple). Barth, pourtant, la défend. Pourquoi ? La raison n'en est pas le simple fait qu'elle soit mentionnée dans la Bible. Comme nous le verrons plus tard, Barth accepte également l'approche critique à l'égard de l'Écriture. Pour cela il aurait pu, en théorie du moins, s'accorder avec Brunner. S'il défend la naissance virginale, c'est qu'il la trouve en conformité avec toute la vision de l'incarnation du Nouveau Testament. Pour lui, elle est le signe suprême de l'incarnation. Il utilise délibérément le mot "signe", et ajoute avec insistance que la signification de la naissance virginale est *noétique* et *non ontique*. Le miracle de la naissance virginale "n'explique" pas l'incarnation, ni ne la rend "possible". S'il en était ainsi, elle appartiendrait à l'*essence* de l'incarnation. Son sens est noétique, elle est de la nature d'un signe, qui enseigne deux choses en particulier. a) Elle montre clairement que le mystère de l'incarnation, le *vere Deus* et le *vere Homo* en une personne, ne peut être compris intellectuellement mais uniquement spirituellement. b) Elle montre clairement que Dieu seul est l'auteur de la nouvelle création dans le Dieu-homme Jésus-Christ¹. Il ne peut y avoir de place pour aucune forme de synergisme car le facteur actif dans toute naissance (le partenaire mâle) est exclu.

Bien que nous soyons reconnaissants à Barth pour sa défense de la naissance virginale, nous pensons que l'opposition ontique — noétique est incorrecte. Selon le Nouveau Testament, la naissance virginale comporte un aspect ontique précis, car elle est la *manière* dont le Fils de Dieu est né comme un homme sans péché. Cela ne signifie pas que ce soit la seule manière, car nous n'avons pas le droit de limiter les possibilités de Dieu. Mais le Nouveau Testament montre clairement que c'est ainsi que Dieu a opéré cet acte, et qu'il y a un lien inséparable entre cette naissance miraculeuse de Jésus et son impeccabilité. L'ange Gabriel annonce à Marie : "L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre : c'est pourquoi celui qui va naître de toi sera saint et sera appelé Fils de Dieu" (Lc. 1. 35). La locu-

¹ Hartwell, *op. cit.*, p. 80.

tion "c'est pourquoi" est très significative, indiquant une connexion déductive, voire instrumentale.

L'œuvre du Christ

En passant à l'œuvre du Christ, nous n'abordons pas un sujet différent. Barth a raison lorsqu'il affirme qu'on ne peut séparer la personne et l'œuvre du Christ. C'est précisément *cette* personne qui accomplit *cette* œuvre, et *cette* œuvre particulière qui est réalisée par *cette* personne. Aussi, toutes les fois que Barth traite de la personne de Jésus-Christ, il traite également de son œuvre.

Il apparaît à la lecture de la *Dogmatique* que Barth traite de l'œuvre du Christ à deux reprises. Au tome I, il l'aborde en rapport avec la Révélation. Au tome IV, il en parle en rapport avec la Réconciliation. Mais il n'y a pas pour lui de contraste entre les deux "œuvres" : elles sont les deux faces de la même pièce de monnaie. Aussi écrit-il à propos de l'œuvre du Fils : "Comment pourrions nous voir autre chose qu'une *révélation* dans cette présence et cette manifestation de Dieu, dans ce miracle qui surgit en plein milieu des ténèbres humaines et en dépit de ces ténèbres ? Révélation égale ici *réconciliation*. La révélation est identique à la réconciliation, en ce sens qu'elle opère ce que Dieu seul peut accomplir : le rétablissement de la communion avec lui... ; en ce sens que ses ennemis sont déjà ses amis. Inversement, la réconciliation, ce rétablissement de la communion avec Dieu, cette manifestation de la miséricorde du Seigneur triomphant de sa colère, ne peut être qu'un mystère, ce mystère que nous appelons précisément la révélation"². Nous ne pouvons malheureusement pas nous arrêter à ces deux aspects dans ce seul article, aussi concentrerons-nous notre attention sur l'œuvre de réconciliation.

Cette doctrine est assez complexe chez Barth. Ceci est dû non seulement au fait qu'il fraye un chemin nouveau à plusieurs reprises, mais aussi au fait que sa doctrine de la réconciliation englobe presque tous les autres chapitres de sa dogmatique (à l'exception de la doctrine de la création et de l'eschatologie). Aussi inclut-elle la christologie, l'hamartiologie (la doctrine du péché), la sotériologie (l'œuvre de l'Esprit dans le renouvellement de l'homme) et l'ecclésiologie (la doctrine de l'Eglise). Dans le résumé qui précède son exposé de la doctrine de la réconciliation, Barth écrit : "Le contenu de la réconciliation est la connaissance de Jésus-Christ, (1) le vrai Dieu qui s'abaisse lui-même pour nous réconcilier avec Lui, mais aussi (2) l'homme véritable élevé par Dieu et réconcilié ainsi avec lui. C'est dans l'unité de ces deux natures que Jésus-Christ est (3) le garant et le témoin de notre réconciliation.

Cette triple connaissance de Jésus-Christ implique la connaissance du péché de l'homme : (1) l'orgueil, (2) l'inertie, (3) le

² *Dogm. I/1/2*, p. 106.

mensonge — la connaissance des trois moments qui marquent l'accomplissement de la réconciliation : (1) la justification, (2) la sanctification, (3) la vocation — la connaissance de l'œuvre du Saint Esprit dans (1) le rassemblement, (2) l'édification, (3) la mission de la communauté, et, en conséquence, la connaissance de l'être du chrétien en Jésus-Christ (1) dans la foi, (2) dans l'amour, (3) dans l'espérance"³. Il est clair que dans les limites de cet article, seules quelques unes des lignes directrices de cette doctrine complexe pourront être survolées.

En premier lieu, Barth affirme que la réconciliation est un *acte libre de Dieu*⁴, par lequel il opère un mouvement radicalement nouveau. Comment le connaître ? Cela n'est possible qu'à partir de l'acte lui-même. Il nous est impossible de le déduire de quoi que ce soit d'autre. Nous ne pouvons que reconnaître que Dieu a opéré ce nouveau départ en Jésus-Christ.

En second lieu, Barth souligne que *Dieu* l'a opéré. C'est le triomphe de Dieu au sein de l'antithèse, de l'opposition de l'homme envers lui. "Elle signifie que Dieu domine *in medio inimicorum*, unilatéralement, comme seul il peut faire, et qu'en vertu de sa bonté il accomplit miracle sur miracle"⁵. Dans la réconciliation, Dieu lui-même franchit la limite jusqu'à l'homme.

Mais cela signifie-t-il qu'il n'y a plus lieu de parler de l'homme ? La réponse de Barth (qui constitue son troisième point) est qu'il nous faut assurément parler aussi de l'homme, mais non pas dans le sens où il serait associé à Dieu. L'homme a une place différente. On ne peut parler de lui que comme l'*objet* et l'*aboutissement* de l'acte divin de réconciliation, comme celui qui a été réconcilié avec Dieu. Barth affirme énergiquement que c'est la seule manière dont on peut parler de lui. Car si Dieu a réconcilié l'homme avec lui, alors l'homme *est* réconcilié. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'homme qu'à la lumière de Jésus-Christ. Et ceci s'applique non seulement au croyant, mais à *tous les hommes* : "Parce que ce qui est en jeu dans la réconciliation est Dieu lui-même, son être et son action pour nous, il se produit un changement de la situation humaine dont le résultat est un être humain transformé — divinement transformé... Ce qu'il convient de penser et de dire de l'homme en général comme du chrétien en particulier, on le pensera et le dira exclusivement et sur toute la ligne à partir de l'être de l'homme réconcilié en Jésus-Christ"⁶. Cela signifie-t-il qu'il n'y a aucune différence entre le croyant et l'incroyant ? Barth pense qu'il existe deux points de différence : le croyant connaît et expérimente la réconciliation, qui devient également visible dans sa vie. "C'est

³ *Dogm.*, IV/1/1, p. 81.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 94.

pour le chrétien que cet être est objet d'expérience et de connaissance. Le chrétien sait qui est Jésus-Christ, il sait qu'en lui Dieu a réconcilié le monde avec lui-même, et par conséquent il connaît l'être de l'homme nouveau en Christ... La vie chrétienne est l'existence dans laquelle se reflète l'être de l'homme réconcilié avec Dieu en Jésus-Christ. On ne saurait affirmer cela de la vie des autres hommes"⁷.

La nature de la réconciliation

Comment la réconciliation de l'homme avec Dieu a-t-elle eu lieu en Jésus-Christ ? Ici tout particulièrement, Barth fraye de nouveaux sentiers. La théologie orthodoxe traditionnelle a généralement adopté l'approche suivante⁸ : elle commençait par présenter une doctrine spécifique de la personne du Christ. Suivait une discussion de son œuvre sous le titre de *munus triplex* (le triple office) : Christ comme prophète, prêtre et roi. A cela se greffait en général une doctrine spécifique des deux "états" du Christ, son humiliation et son exaltation.

Barth refond complètement ce système. Il en conserve toutes les composantes, mais les ordonne et les relie tout différemment. Il divise la doctrine de la réconciliation en trois aspects principaux. a) Il nous faut d'abord affirmer que Jésus-Christ est *vrai Dieu*. En rapport avec la réconciliation, cela signifie qu'il est le *Dieu qui s'humilie lui-même*, le Seigneur qui devient serviteur, et de ce fait le Dieu qui réconcilie. Sous ce titre, Barth expose l'office sacerdotal et l'état d'humiliation. b) En second lieu, il nous faut dire que Jésus-Christ est *vrai homme*. En rapport avec la réconciliation, cela signifie que l'homme est élevé : le serviteur devient Seigneur. Sous ce titre Barth expose l'office royal et l'état d'exaltation. A première vue, ceci peut ne pas sembler très différent de la doctrine traditionnelle. Ceci est peut-être dû au fait que nous avons tendance, presque naturellement, à considérer que ces deux aspects se succèdent. Une telle conception est expressément rejetée par Barth : ces deux aspects ne se suivent pas, mais ils *coïncident*. L'humiliation de Dieu signifie *en même temps* l'élévation de l'homme. "Parce qu'en Jésus-Christ Dieu est devenu semblable à l'homme, en lui l'homme est devenu semblable à Dieu. Parce qu'en lui Dieu s'est rendu captif, en lui l'homme est devenu libre. Parce qu'en lui le Seigneur est devenu serviteur, en lui le serviteur est devenu Seigneur. Telle est, sous ce deuxième aspect, la réconciliation accomplie en Jésus-Christ. En lui, l'humanité est une humanité élevée, de même qu'en lui la divinité est une divinité abaissée ; mais c'est parce qu'en lui la divinité s'est abaissée, qu'en lui l'humanité a été éle-

⁷ *Ibid.*, pp. 95 s.

⁸ *Ibid.*, pp. 129 s.

vé⁹. c) Il reste cependant un troisième aspect. Barth reconnaît qu'en fait rien ne peut être ajouté à l'acte de la réconciliation. Dans les deux premiers aspects, tout a été dit. "Tout ce qu'il convient d'affirmer quant au fond au sujet de Jésus-Christ et de la réconciliation accomplie en lui, se trouve épuisé dans les deux affirmations suivantes... il est vrai Dieu et vrai homme, c'est-à-dire le Seigneur devenu serviteur, et le serviteur devenu Seigneur, le Dieu réconciliateur et l'homme réconcilié"¹. Cependant, il faut ajouter ce troisième aspect qui prend en compte l'unité et la totalité de cette histoire. Jésus-Christ, le Dieu-homme, est lui-même la *révélation* de cette réconciliation. Nous touchons ici au troisième office, l'office prophétique, qui n'ajoute rien aux deux offices précédents, mais qui les révèle.

Il est évident que, dans cette restructuration de l'œuvre du Christ et en particulier dans la coïncidence des deux états, tout l'accent est mis sur l'être du Christ. Barth affirme lui-même : "Jésus-Christ n'est donc pas ce qu'il est — le vrai Dieu et le vrai homme, le Dieu-homme véritable — pour signifier et opérer de surcroît quelque chose qui serait la réconciliation. Mais c'est dans l'action de la réconciliation de l'homme avec Dieu accomplie par lui que consiste son être — qu'il est Dieu et homme, le Dieu-homme"². Il est vrai que cette affirmation est immédiatement précédée par ces mots : "Hâtons-nous de nous expliquer : l'être de Jésus-Christ, l'unité du Dieu vivant et de cet être vivant se manifeste dans l'événement de l'existence concrète de l'un et de l'autre. Il s'agit d'un être, oui, mais d'un être au sein d'une histoire"; cependant il est indéniable que l'accent porte sur le fait qu'il est Dieu et homme en même temps. Cette combinaison précise implique la simultanéité de l'humiliation et de l'exaltation, et dans ce double fait réside le cœur même de l'œuvre de Jésus-Christ³.

Brève évaluation

Incontestablement, une telle conception est grandiose. Elle présente une doctrine de Jésus-Christ et de son œuvre à la fois complexe et complète dans laquelle se retrouvent maints aspects authentiquement bibliques. Cependant, il nous faut confronter cette doctrine avec la Parole de Dieu (ce que Barth serait le premier à approuver !), et nous demander si elle est *pleinement* en accord avec l'enseignement de l'Écriture. A partir de notre propre compréhension de la Bible, nous ferons les remarques critiques suivantes.

⁹ *Dogm.* IV/1/1, p. 138.

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 133.

³ Cf. Robert W. Jenson, *Alpha and Omega - A Study in the Theology of Karl Barth* (1963), pp. 124 s.

1. On peut se demander si Barth, en accentuant fortement le fait que Dieu lui-même est le sujet de la réconciliation, et en interprétant comme il le fait l'humiliation de Dieu, ne risque pas de tomber dans la vieille erreur du *Theopaschitisme*. C'est sur ce point que porte la principale critique de G.C. Berkouwer à l'encontre de la doctrine de la réconciliation chez Barth : "Lorsque Barth parle de la souffrance de Dieu et même d'une 'obéissance de Dieu', comme éléments *essentiels* dans l'être de Dieu, sans reconnaître la hardiesse de son langage, ... il dépasse les limites de la *révélation* que nous avons en Christ. Conclusion... à une tension et à une obéissance en Dieu lui-même, à un 'au-dessous' et un 'en-dessus' en lui, relève de la catégorie de la spéculation"⁴. L'Eglise chrétienne a toujours évité ce danger en parlant avec insistance du Fils *dans sa nature humaine*. Le contraste ne se situe pas entre le Père et le Fils en tant que tel, ce n'est pas un contraste ou une tension au sein de la trinité, mais c'est dans sa forme humaine que le Fils se soumet au Père. Ainsi s'expliquent également des paroles comme "le Père est plus grand que moi" (Jn. 14. 28), "non pas comme je veux, mais comme tu veux" (Mt. 26. 39), et même la plus insondable des paroles de Jésus : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" (Mt. 27. 46).

2. Le second volet de notre critique concerne l'*objectivisme* de Barth. La réconciliation de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ s'applique à tous les hommes, qu'ils croient en Jésus ou non. L'homme en tant que tel, chaque homme, est maintenant réconcilié avec Dieu : les croyants le savent, au contraire des incroyants, mais cela n'en est pas moins vrai d'eux. Tout cela est lié au supralapsarisme de Barth, que nous avons déjà mentionné. Dans sa doctrine de l'élection divine, Barth écrit : "Dans sa libre grâce, Dieu se détermine lui-même en faveur de l'homme pécheur, afin de le destiner à lui appartenir. Dieu prend donc à son compte la réprobation qui pèse sur l'homme, avec toutes ses conséquences, et il élit cet homme pour lui donner part à sa propre grâce"⁵. Ici encore, il parle intentionnellement de "l'homme pécheur" en général. Puisque Jésus-Christ est l'origine de toutes les voies et de toutes les œuvres de Dieu, la décision a été prise pour tous les hommes. Cette ligne de pensée est poursuivie avec conséquence dans la doctrine de la réconciliation.

On s'est souvent demandé si une telle pensée, prise au sérieux, ne conduisait pas à l'*universalisme*⁶. Il est intéressant de noter que Barth lui-même rejette la conclusion d'une *apokastasis tôn pantôn*, sans l'exclure toutefois ! En d'autres termes, il veut laisser la question ouverte. Pour cela, il invoque la nécessité de res-

⁴ G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids et Londres, 1956), p. 304.

⁵ *Dogm.* II/2/1, p. 97.

⁶ Cf. Colin Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (Londres, Tyn-dale Press, 1967), pp. 130 ss.

pecter la liberté de Dieu⁷. Nous ne sommes pas certain qu'une telle argumentation soit probante. Bien sûr, il nous faut, tout comme Barth, chercher à préserver la liberté de Dieu, ou la liberté de la grâce divine. Mais nous ne pouvons ignorer l'enseignement clair de l'Écriture lorsqu'elle nous parle d'un jugement final et définitif, et de la condamnation de tous ceux qui ont refusé l'offre de la grâce divine en Jésus-Christ. La différence pourrait s'exprimer en ces termes : l'Écriture considère l'homme dans son incrédulité plus "sérieusement" que Barth ne le fait.

Tout cela trouve sa confirmation dans la conception barthienne de la prédication. Placée dans le cadre de toute la dogmatique, la prédication devient la proclamation du changement d'un état de choses. En Jésus-Christ la décision réelle concernant l'homme a été prise. C'est pourquoi, "Jésus-Christ n'est justement pas l'un des deux termes d'une alternative proposée à l'humanité, une chance à courir ou une simple offre : il n'est pas une vérité donnée à choix, 'à prendre ou à laisser'". Barth continue en affirmant que, par la décision qui a eu lieu en Jésus-Christ, "l'incrédulité est devenue une impossibilité objective, réelle, ontologique, pour tous les hommes et pour chacun d'eux en particulier"⁸. Cela ne signifie pas que Barth nie l'existence de l'incrédulité. Comment le pourrait-il ? Mais il refuse de lui conférer un caractère décisif, car cela n'est plus possible après la croix et la résurrection. Nous croyons que la Bible présente une vision différente : la proclamation est en fait l'offre de la grâce à tous, mais cette offre doit être acceptée dans la foi, et peut être rejetée dans l'incrédulité. Avec raison, Berkouwer affirme : "Le Nouveau Testament parle de la foi et de l'incrédulité comme d'un choix, d'un choix sérieux, *décisif*. Quelle que soit notre opinion quant à la place dogmatique de la foi et de l'incrédulité, nous devons prendre comme point de départ le sérieux qu'accorde le Nouveau Testament à la réponse humaine à la prédication"⁹.

3. Le troisième point que nous soulignerons est le *caractère "uni-dimensionnel"* de la doctrine de la réconciliation chez Barth. Selon lui, il y a un *unique mouvement*, celui de Dieu vers l'homme. Il fonde cette affirmation en particulier sur son exégèse de Jean 3. 16 et de II Cor. 5. 19 (où le verbe *katalassein* est utilisé)¹. Il est clair que ces textes mettent tout l'accent sur le fait que Dieu est la source de la réconciliation : il en est le sujet premier. Mais la Bible s'arrête-t-elle là ? Nous croyons qu'elle envisage un second aspect, selon lequel Jésus agit *comme notre représentant* en présence de Dieu et vis-à-vis de lui. A cet égard, on peut citer l'emploi du verbe *hilaskesthai* (expier, rendre propice), la mention de la colère de Dieu, du payement d'une rançon, etc. Il

⁷ Dogm. II/2/1, p. 414.

⁸ Dogm. IV/1/3, pp. 115 s.

⁹ G.C. Berkouwer, *op.cit.*, p. 270.

¹ Dogm. IV/1/1, pp. 76 s., 115 s.

est même possible de se demander si cette idée n'est pas présente en II Co. 5. 19, où l'apôtre affirme que Dieu réconciliait le monde "*avec lui-même*". En relation avec tout cela Barth évacue trop rapidement l'idée de satisfaction et celle de punition. Au sujet de la première il affirme que la pensée selon laquelle Jésus "satisfait" ou "offre satisfaction" à la colère de Dieu est totalement absente du Nouveau Testament. Au sujet de la dernière, il affirme qu'elle apparaît en Esaïe 53, mais non dans le Nouveau Testament. Une telle position est-elle soutenable, eu égard aux nombreux emplois que font Jésus et les apôtres de ce chapitre central de l'Ancien Testament ? Il suffit de considérer ce que Pierre écrit dans I Pierre 2. 24 : "Dans son propre corps, il a porté nos péchés sur le bois... Par ses meurtrissures vous avez été guéris".

4. En dernier lieu, il nous faut relever la manière dont Barth fait coïncider les *deux états*. Nous pensons qu'il s'agit là d'une construction théologique qui ne rend pas justice à l'aspect historique de l'œuvre de Jésus-Christ. On peut même se demander si, de cette façon, l'incarnation ne devient pas le point central de toute la christologie, au détriment de la croix et de la résurrection². Dans la perspective de Barth, l'incarnation n'est-elle pas le point crucial par lequel le gouffre qui séparait Dieu et l'homme est franchi ? Bien sûr, Barth ne nie pas la réalité de la croix et de la résurrection, mais, dans un sens, elles sont reléguées à une place secondaire. La croix n'est que l'humiliation de Dieu, tandis que la résurrection est la manifestation et la révélation de l'élévation de l'homme qui est intervenue. La résurrection n'est plus un "tournant décisif", car il n'y a pas de véritable progression historique.

Nous trouvons dans la Bible une image différente. Le Nouveau Testament place tout l'accent sur l'aspect temporel inclus dans le passage de l'humiliation à l'exaltation³. Il suffit de considérer ce que Paul écrit en Philippiens 2 : "*c'est pourquoi* Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom..." (v. 9 ss.). La locution "*c'est pourquoi*" est très significative, car elle révèle une progression historique dans laquelle la croix et la résurrection ont leur place indispensable et irremplaçable. La croix est *le* lieu de la réconciliation. En devenant obéissant jusqu'à la mort, Jésus offre le sacrifice suprême de sa vie. C'est pourquoi Paul peut résumer toute sa prédication par l'expression "le langage de la croix" (I Cor. 1. 18, cf. 2. 2). La résurrection est plus que le dévoilement, la révélation du sens de la croix et de l'incarnation. Elle est *le* grand renversement, le grand acte *nouveau* de Dieu, qui élève son Fils à la vie éternelle et l'introduit dans la gloire.

² Cf. Fred H. Klooster, *The Significance of Barth's Theology*, (1961), p. 95.

³ G.C. Berkouwer, *op.cit.*, p. 315.

Il nous faut malheureusement nous arrêter ici. Bien plus aurait pu et dû être dit pour faire justice à la doctrine de la réconciliation et à toute la christologie de Barth. Il faudrait dépasser le cadre de la critique afin d'en évaluer tous les aspects positifs. Dans le dernier chapitre de son ouvrage sur la théologie de K. Barth, Robert W. Jenson cite quelques paroles du sermon d'adieu que prononça Eduard Thurneysen, l'ami de longue date de Barth, à la Cathédrale de Bâle le 21 juin 1959 : "Que Dieu soit loué, car aujourd'hui une théologie qui enseigne avec droiture la grâce nous a été rendue". Jenson reprend ces paroles et ajoute : "En effet, nous sommes en présence d'une théologie qui enseigne la grâce. Et ceux pour qui Barth n'est pas devenu le seul maître et docteur doivent eux aussi unir leur voix dans la reconnaissance pour ce don. Il existe trop de théologies qui n'enseignent pas la grâce pour que nous n'agissions pas ainsi"⁴. Trop de théologies, il est vrai, ne proclament pas la grâce, trop de prédications ne jaillissent pas d'une théologie de la grâce. Ne serait-ce que pour cette raison, l'Eglise restera toujours reconnaissante à Dieu de lui avoir donné Barth. Car, quelles que soient les critiques que l'on peut faire à cette théologie (et bien des choses pourraient être dites ici), une chose est certaine : cette théologie est une théologie de la grâce divine. C'est pourquoi Berkouwer a intitulé son ouvrage sur la théologie de Barth "Le Triomphe de la Grâce". Barth lui-même n'était pas pleinement satisfait d'une telle caractérisation de sa théologie, qu'il aurait plutôt résumée par l'expression célèbre de J-C Blumhardt : "Jesus ist Sieger" (Jésus est Vainqueur). Car c'est de la personne vivante de Jésus-Christ dont il est question : "A strictement parler, ce n'est pas la grâce, mais lui, Jésus-Christ, en tant qu'il la porte, l'apporte et la révèle, qui est le Vainqueur — la lumière que les ténèbres ne peuvent pas vaincre, mais devant laquelle elles doivent reculer, pour être finalement elles-mêmes vaincues"⁵. Cette affirmation n'est pas uniquement le résumé que Barth donne de sa *théologie*, mais elle est aussi sa *confession*, à laquelle nous nous associons avec joie.*

⁴ R.W. Jenson, *op.cit.*, p. 146.

⁵ *Dogm.* IV/3/1, p. 188.

* Cet article a été traduit de l'anglais par Thierry Huser.