

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 formation², le « nouveau » 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*, éd. S.W. Siks, 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 intéressantes³. 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 dérouter 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 surprises⁷ tend à paralyser une recherche plus approfondie. Elle incite ses interprètes à faire une lecture flatteuse en utilisant un langage traditionnel – avec des sens différents⁸. 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 critique¹⁰. 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*, eds 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 fois¹⁸, 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 Peterson¹⁹, 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*, eds 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*, eds 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. McCormack²², 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 1930²³. 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 principaux²⁶. 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*, éd. 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 répudie²⁹, 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 valoir³², mais la permanence de la « marque » typique, intellectuelle et spirituelle, de la période dialectique peut être reconnue³³.

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 essaiera, 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 utilisé³⁴. 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 théologique³⁵. 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. Okayama³⁷, à qui nous pouvons ajouter Richard Muller³⁸ et même, avec un « peut-être » limitatif, le traducteur de la *Dogmatique* en anglais Geoffrey Bromiley³⁹. 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*, édés 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 christomoniste⁴¹. 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 inattaquable⁴⁶.

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'homme⁴⁹, l'identification de l'élection avec Jésus-Christ comme le Dieu qui élit et l'Homme Élu (et viceaement 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 Geburtstag am 10. Mai 1956*, eds 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*, eds 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 University 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 ressuscité⁵⁷.

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-détermination⁵⁸. 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'incarnation⁵⁹.

« 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*, éd. 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 seulement⁶¹. Une ombre d'ambiguïté 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 soulignée⁶⁴, 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 prédestination⁶⁵.

La pensée interdite est celle qui sépare entre le Fils divin et l'homme Jésus, qui sont *un* de toute éternité⁶⁶.

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 point⁶⁷. 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 utiliser⁶⁹ ! 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 christologiquement⁷⁰.

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 usage⁷¹. Il définit le salut comme l'accomplissement de l'être, il ose même la pensée que la réconciliation aurait eu lieu sans le péché⁷². 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 regard⁷⁸. 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 Tijdschrift*, op. cit., p. 137, qui ajoute que Barth fonctionne avec le concept grec de *mè on* (« 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*, eds S.W. Chung, Carlisle, Paternoster, 2007, pp. 96-135.

distinctive de la théologie de Barth »⁷⁹. Conscient de quitter les méthodes traditionnelles⁸⁰, 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 création⁸². Comme Archétype et Modèle, le Christ est le premier humain et nous ne participons à l'humanité que si nous participons à son être⁸³. 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 Jésus⁸⁷.

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 natures⁸⁸ ; mais, encore une fois,

⁷⁹ P.D. Molnar, « Barth, Karl (1886-1968) » dans *The Dictionary of Historical Theology*, édés 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 désobéissance⁸⁹. 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 Golgotha⁹⁰.

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 étape⁹¹. 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-mêmes⁹². 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 *préexistence* 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 réconciliation⁹³, 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 Néant⁹⁴. 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 création⁹⁵. 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 Christ¹⁰³. 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 pécheur¹⁰⁵. 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'événement¹⁰⁶.

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 fait¹⁰⁹. « 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 culpabilité 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 conséquence¹¹⁶.

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 clairement¹¹⁷. 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'*apokatastasis* éprouvent une certaine satisfaction à imaginer d'autres êtres humains tourmentés en enfer¹¹⁸. 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'*apokatastasis* : « 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 Dieu¹²³. 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 Chalcedoine). 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'éternité¹³⁸. 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 résurrection¹⁴⁰. 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 romaine¹⁴².

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 Christ¹⁴³. 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 théologie¹⁴⁴. 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 1^{er} 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 concernées¹⁴⁶ ! 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 Barth¹⁴⁷, ou « néo-protestantisme » comme il disait, se retourna contre le catholicisme romain, comme visant une double cible¹⁴⁸ : 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 catholique¹⁴⁹ ; 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-Christ¹⁵¹.

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 carrière¹⁵⁵. Il « flairait » dans l'accent sur l'expérience un excès d'attention au sujet humain¹⁵⁶ 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'appropriier 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 Chalcedoine (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. Greillat 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 luthéranisme¹⁵⁷, Barth peut avoir ressenti une sympathie avec Luther, ainsi que Hunsinger le fait valoir¹⁵⁸. 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 pré-barthien : 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, divine¹⁶⁰. 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 rit-schlien, en particulier son « Jésus-centrisme », et les accents barthiens¹⁶² : 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. Bachmann, 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 stérile¹⁶³.

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 Rendtorff¹⁶⁴, et il semble peu probable qu'il ait pu attribuer, *historiquement*, sa conception de l'élection à l'homme Paul comme théologien du I^{er} 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, incarné¹⁶⁶. 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 refléter¹⁶⁷.

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 Tijdschrift*, *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 christiques¹⁶⁸. 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 devons 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-mêmes¹⁶⁹.

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 christologique¹⁷⁰.

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 tirées¹⁷³ (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 tri-un, 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/1*, 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 » (*anakephalaisios*) (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 chrétiens¹⁷⁴. 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 désaccord¹⁷⁵.

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 naufrage¹⁷⁶.

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 Jean¹⁷⁷. 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 Tijdschrift*, *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 1,15ss¹⁸⁰. 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 article¹⁸¹, qui suggérait que notre hymne déploie les sens possibles de *ré'sît* (« commencement ») en Proverbes 8,22 (et Gn 1,1), une référence sapientielle est assez probable¹⁸² 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 créée 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 répondent¹⁸³, 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'Évangile 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 Tijdschrift*, 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 supralapsaires¹⁸⁶. 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 compte¹⁸⁷.

Althaus se plaignait de la *déshistoricisation* de l'action de Dieu selon Barth¹⁸⁸. 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 Tijdschrift*, *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 Chalcedoine, *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 Barth¹⁹², mais l'orthodoxie, bien qu'adhérant à la notion, a humblement préservé l'accent de la Bible sur la succession historique¹⁹³ ; 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 Tijdschrift*, 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 Testament¹⁹⁴. 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 Barth¹⁹⁶.

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 mystères¹⁹⁷. Passer par-dessus la succession

¹⁹⁴ *Sermon 174,2, Patrologia latina*, eds 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. 'BARTH'S 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 conjointement¹⁹⁸. 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.