

# Calvin et Barth

## Débat à propos de la révélation générale<sup>1</sup>

par Jean-Marc DAUMAS  
Professeur-assistant  
à la Faculté de Théologie Réformée  
d'Aix-en-Provence

Au seuil de cette étude, il nous faut insister sur le fait qu'une pensée ne fonctionne pas d'une manière purement autonome. Elle est toujours soumise à des présupposés. Il n'y a pas de construction théologique sans motif intégrateur, sans un motif fondamental qui gouverne le travail de la pensée.

La pensée calvinienne est orientée selon le motif historique : *création — chute — rédemption*. Appliqué à notre sujet, ce motif fonctionne ainsi : à la création correspond la révélation générale de Dieu ; à la chute, la répression de cette révélation ; à la rédemption, la révélation spéciale comme confirmation et norme de la révélation générale.

La pensée barthienne s'articule selon le schéma antithétique *nature-grâce*. C'est ce motif antinomique qui renverse le rapport loi — évangile. Ce noyau intégrateur de la pensée est au cœur de notre problématique sur la révélation générale. Contrairement au schéma catholique romain chez qui le dualisme nature — grâce est un dualisme synthétique : la révélation spéciale comme couronnement de la nature ; le dualisme barthien est antinomique : la nature n'a aucun rapport avec la grâce, la grâce intervient comme négation de la nature.

Pour Calvin, la connaissance naturelle de Dieu est oblitérée par le péché. De ce fait, elle ne peut donner de révélation immédiate de Dieu ; la découverte dans le livre de la nature est *a poste-*

<sup>1</sup> Le texte qui suit est extrait des dernières pages, quelque peu remaniées, d'un mémoire de maîtrise soutenu par l'auteur à la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier le 21 octobre 1978. Ce mémoire a pour titre : *La Révélation Générale de Dieu, étude de Romains 1:18-21 chez Jean Calvin et Karl Barth — Conséquences Théologiques*.

*riori*, il faut la médiation de l'Écriture pour retrouver dans la révélation générale le message du vrai Dieu. Il ne saurait donc y avoir de théologie naturelle, mais une révélation générale, insuffisante pour le salut, mais suffisante pour condamner tout homme, en lui enlevant toute excuse.

Pour Barth, le seul objectif dans ce débat est d'exorciser la théologie naturelle — et avec elle la révélation générale — pour n'accepter qu'une révélation de Dieu en Jésus-Christ. C'est parce que Barth fait du péché le total annihilateur de l'image de Dieu dans la création et parce qu'il ne fait à aucun titre du Christ, en sa première venue, le restaurateur de cette image, que selon lui il n'y a *de facto* aucun point de contact entre Dieu et l'homme en dehors des libres manifestations de la grâce.

## I. Confrontation

Au cours de cette étude, il s'agira de dégager les conséquences pour la théologie, et pour la vision du monde qui en découle, qu'apportent l'affirmation ou le rejet de la révélation générale de Dieu chez nos deux auteurs.

Commençons par ce qui les unit.

### 1. Concordances :

#### a) *Le souci premier de la souveraineté de Dieu :*

Calvin, Barth, ces deux prophètes "ivres de Dieu", sont animés du même souci : rendre à Dieu sa plus grande gloire, l'élever au dessus de tout, en faire le principe discriminatif qui juge de tout. C'est au diapason de cette notion de gloire de Dieu que s'accordent nos deux théologiens, devenant ainsi chantres de la majesté du Très-Haut, de ce Dieu *totaliter aliter*, transcendant.

Jean Cadier résume ainsi la spécificité de la théologie de Calvin : "Calvin a opéré par rapport à la théologie luthérienne, plus préoccupée de l'homme, de son salut, de sa délivrance de l'angoisse, plus "anthropocentrique", un recentrement sur Dieu, une remise en place du fondement même de la théologie et de la piété. Son plan est de partir de Dieu, de sa souveraineté, de sa grâce, de son action, pour aboutir à Dieu, à sa gloire, à son royaume. Le calvinisme est un "théocentrisme". Calvin enlevait à l'homme, à ses besoins spirituels, à ses sentiments, à ses expériences, la place prééminente que lui avait donné dans son premier élan la pensée luthérienne et plaçait avant tout Dieu."<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Jean CADIER, *Calvin*, Paris, P.U.F., Mythes et religions, 1966, pp. 146-147.

Par rapport à la théologie quasi-officielle du XIX<sup>ème</sup> siècle, celle de Schleiermacher, Karl Barth a opéré "un virage théologique de 180 degrés" : "Au lieu de commencer par l'homme, par sa manière de parler et de penser au sujet de Dieu, Barth commence par Dieu, par sa manière de parler et de penser au sujet des hommes".<sup>3</sup> C'est le calviniste Jean Cadier qui, parlant de Barth, affirme : "l'enseignement du théologien de Bâle et son "théocentrisme" ont redonné à notre temps le sens de la grandeur et de l'honneur de Dieu. On peut replacer en exergue de ses nombreux écrits la devise de Calvin : à Dieu seul la gloire".<sup>4</sup>

Avec Jean Cadier ce n'est pas le calvinisme qui veut, à bon compte, récupérer Barth ; cette filiation est explicitement reconnue par Pierre Maury, dont le barthisme n'a pas à être démontré. A la question : "de qui Karl Barth est-il le plus proche, de Luther ou de Calvin ?" Maury répond : "Il faudrait entrer dans bien des détails pour définir les rapports de Karl Barth avec les deux grands théologiens de la Réforme. Je ne peux qu'indiquer une ou deux orientations. Là où Barth voit la différence entre Calvin et Luther et où il se réclame certainement de Calvin, c'est en ce que celui-ci a été plus rigoureux dans la distinction entre Dieu et l'homme. Luther disait : "*sola fide*", Calvin : "*soli Deo gloria*". Certes, les deux affirmations ne sont pas antagonistes, mais l'une d'elles peut glisser beaucoup plus aisément que l'autre à un humanisme religieux. Et, par exemple, Calvin a beaucoup mieux saisi que Luther, dans sa doctrine de la double prédestination, que ce qui est important ce n'est pas le souci que l'homme a de Dieu, mais le souci que Dieu a de l'homme. De même Luther, si volontiers utilisé par les défenseurs de l'intériorité religieuse, risque de nous faire franchir plus aisément l'étroite limite, la frontière entre Dieu et l'homme, et de nous laisser revenir à cette "communication directe avec Dieu" que Calvin ne cesse intrépidement de refuser".<sup>5</sup>

C'est précisément pour préserver la souveraineté de Dieu que Karl Barth refusera toute révélation générale : il ne faut pas qu'il y ait à côté de la Parole souveraine de Dieu, Jésus-Christ, une autre instance de connaissance, de toutes façons marquée par l'homme. "Avec l'obstination du génie, Barth défend sa vérité : il n'y a pas de chemin qui mène de l'homme à Dieu, il n'y en a qu'un, qui va de Dieu à l'homme ; ce chemin, Dieu l'a parcouru seulement en Jésus-Christ et l'homme ne rencontre Dieu que dans la Sainte Ecriture".<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Heinz ZAHRT, *Aux prises avec Dieu : la théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1969, page 17.

<sup>4</sup> CADIER, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>5</sup> Pierre MAURY "Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth", séance du 23 décembre 1933, *Bulletin de la société française de Philo-sophie*, décembre 1933, n° 5, p. 213.

<sup>6</sup> ZAHRT, *op. cit.*, p. 73.

b) *L'impossibilité de la théologie naturelle et l'absolue nécessité épistémologique de la révélation spéciale :*

Calvin et Barth partagent aussi le refus de la théologie naturelle.

Pour Calvin,<sup>7</sup> quoique l'univers joue toujours son rôle de révélateur de la gloire divine, ce rôle — à cause du péché qui a tout oblitéré — ne joue plus pleinement pour l'homme. L'homme postlapsaire ne sait plus, ne peut plus découvrir les "vertus" de Dieu en lui-même et dans le monde. L'intuition de divinité qu'il a — le *semen religionis* — manque toujours son but et le fait se tourner vers les idoles. Ainsi, pas de théologie naturelle possible, la révélation générale que Calvin reconnaît n'ayant d'autre rôle que de condamner sans appel l'homme déchu, le rendant inexcusable.

Le "non" de Karl Barth à la théologie naturelle<sup>8</sup> est plus que catégorique. Pour lui la question ne devrait même pas se poser. "Il manifeste à l'égard de la théologie naturelle une 'absence totale d'intérêt'. A ses yeux elle ne constitue pas un thème ou un problème indépendant, mais elle est 'la grande tentation et la grande source d'erreur' pour toute théologie. Elle vient de l'Antéchrist. C'est pourquoi il faut l'écarter *a limine*, dès le seuil. On ne doit pas s'y engager, mais il faut tout de suite lui tourner le dos et essayer de passer à côté d'elle comme à côté d'un gouffre".<sup>9</sup>

A ce refus de la théologie naturelle correspond en commun et à Calvin et à Barth la nécessité absolue d'une révélation en Jésus-Christ attestée par l'Écriture Sainte pour qu'il y ait connaissance de Dieu.

Pour Calvin, il faut la révélation spéciale, adressée au peuple de Dieu et contenue dans la Bible, pour retrouver, *a posteriori*, dans la révélation générale le message du vrai Dieu. L'Écriture sert de lunettes pour lire le livre de la création.

Pour Karl Barth, "Dieu est d'une nature déterminée, l'homme est, lui aussi, d'une nature déterminée ; ce dernier n'a pas la moindre connaissance de Dieu tant qu'il ne se révèle pas à lui. Or, Dieu s'est révélé à l'homme quand la 'Parole s'est faite chair'. L'incarnation est devenue le centre de la théologie et la 'révélation' par excellence de 'Dieu' à 'l'homme'. Le cadre de toute la théologie de Barth se présente alors ainsi : Dieu demeure l'inconnu jusqu'à ce qu'Il se révèle, ensuite de quoi Il est connu grâce à cette révélation. L'homme est dépourvu de toute connaissance de Dieu jusqu'à ce que Dieu se révèle à lui. La révélation n'est effective qu'en Christ, à la fois Dieu et homme".<sup>1</sup>

<sup>7</sup> Cf. J.M. DAUMAS, *La Révélation Générale...*, pp. 17-37.

<sup>8</sup> Cf. J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 38-55.

<sup>9</sup> ZÄHRNT, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1</sup> J.-G.-H. HOFFMANN "Barth et Bultmann mis en question", *Revue Réformée*, n° 58, 1964/2, p. 6.

Toutefois, comme on l'aura remarqué, il y a une différence d'optique : alors que pour le Réformateur de Genève, cette révélation en Jésus-Christ est la deuxième révélation de Dieu — la première étant la révélation générale — pour Karl Barth, c'est *l'unique* révélation, il n'y a pas d'antécédent.

c) *Impossibilité de connaître complètement Dieu :*

Pour Jean Calvin et Karl Barth, la révélation n'épuise pas le secret de Dieu. Dieu reste le Tout Autre, il échappe à la saisie totale, il est incompréhensible. Il y a toujours en dépit de et à cause de la révélation — parce que Dieu le veut ainsi — le mystère inexpugnable de ce qu'est Dieu en son essence, mystère que l'homme ne doit pas et, au reste, ne peut pas profaner.

Ainsi, Calvin insiste sur les limites de la révélation. Même la révélation spéciale nous cache beaucoup de choses. Dieu ne se laisse pas *enclore*<sup>2</sup> par sa révélation. Il nous donne à connaître non ce qu'il est en lui-même mais ce qu'il est pour nous. La révélation ne nous fait connaître que ce dont nous avons besoin, ce qui nous est utile et bon pour notre salut.<sup>3</sup> "Pour le présent, je désire d'impêtrer de tous hommes en général que nous ne cherchions point les choses que Dieu a voulu estre cachées, et aussi que nous ne négligions point celles qu'il a manifestées, de peur que, d'une part, il ne nous condamne de trop grande curiosité, ou de l'autre, d'ingratitude."<sup>4</sup>

Karl Barth reprend à son compte le *Deus absconditus*, le Dieu caché, de Luther : "Le Dieu qui parle est un Dieu qui révèle qu'il est caché. Parce qu'il se révèle nous savons qu'il est caché. En tant qu'il se révèle, et dans sa Révélation, il reste mystère insondable".<sup>5</sup> Dieu se voile en même temps qu'il se dévoile<sup>6</sup> : il n'est jamais en notre pouvoir, il n'est connu que parce qu'il le veut, chaque fois véritablement, mais jamais exhaustivement.<sup>7</sup>

Pour Calvin et Barth, la connaissance que l'on peut avoir de Dieu par sa révélation n'est jamais pour satisfaire nos curiosités philosophiques, elle est toujours ordonnée au salut.

## 2. Divergences :

Ayant relevé les ressemblances d'approches en ce qui concerne la révélation, notons les divergences principales entre nos auteurs.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> R. STAUFFER, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, P. Lang, 1978, souligne plusieurs fois l'importance de ce mot dans l'œuvre homilétique du Réformateur.

<sup>3</sup> CALVIN, *Institution de la Religion chrestienne*, Paris, J. Vrin, 1957-1963, 5 vol., I, 2:2 ; II, 5:1.

<sup>4</sup> CALVIN, *Institution*, I, 21:4.

<sup>5</sup> MAURY, *op. cit.*, p. 195.

<sup>6</sup> Thème qui se trouve également chez Pascal, cf. 5ème lettre aux Roannez.

<sup>7</sup> BARTH, *Dogm. II/1/1*, pp. 179-180, 205.

<sup>8</sup> Divergences mises en relief dans les parties exégétiques de notre mémoire (cf. chap. I et II).

a) *La capacité à connaître dans la création, la chute et la rédemption :*

Pour Karl Barth, le péché a annihilé toute connaissance de Dieu. C'est l'œuvre réconciliatrice du Christ qui révèle cette corruption radicale de l'homme. Roger Mehl résume ainsi la pensée barthienne : "...le péché a rendu l'âme humaine incapable de toute connaissance du vrai Dieu... l'acte par lequel Dieu se révèle et se donne à connaître crée lui-même en l'homme la capacité de le connaître dans la foi. Il crée cette capacité non comme une faculté nouvelle qui appartiendrait en propre à l'homme, il crée cette capacité d'adhérer à la Parole dans l'acte même et au moment où il la prononce".<sup>9</sup>

Certes, chez Calvin, le dogme de la totale dépravation est affirmé avec une parfaite netteté. La corruption dégrade l'être humain et l'incline au mal. Elle atteint tout l'homme et tous les hommes. Mais en l'homme, de par nature, il y a une capacité à connaître. Elle est rendue inopérante par les ravages du péché.

Seule, comme pour Barth, une intervention de Dieu peut donner la foi, mais à la différence du théologien de Bâle, cette foi ne crée pas *ex nihilo* la capacité de connaître. La capacité de connaître Dieu, inefficace avant la rédemption, est restaurée dans le croyant. Au contraire de Barth, pour qui la connaissance est toujours sporadique, quand Dieu le veut, jusqu'à la parousie, pour Calvin, à cause de l'*imago Dei* restaurée, la connaissance de Dieu est rétablie dans l'œuvre de rédemption.

b) *Le langage religieux après la rédemption en rapport avec la présence ou l'absence de la révélation générale :*

Se heurtant au vieux problème du langage religieux, le calvinisme,<sup>1</sup> suivant en cela la tradition médiévale, refuse l'univocité et l'équivocité. L'univocité — qui utilise un terme de la même manière pour les êtres terrestres et pour Dieu — est à rejeter comme étant une atteinte à la transcendance de Dieu (cf. l'adage classique : "Dieu n'est pas dans un genre"). L'équivocité, qui utilise un même terme employé de façon hétérogène pour Dieu ou pour l'homme, ne peut être retenue, le langage religieux devenant impossible, puisqu'il n'y a pas d'identité. La tradition calviniste a accepté la notion d'analogie, *via media* entre l'univocité et l'équivocité. L'analogie suppose une similitude mais aussi une différence. Cette notion d'analogie repose sur l'*analogia entis* : hiérarchie de participations à l'Être absolu.<sup>2</sup>

Karl Barth rejette<sup>3</sup> l'univocité, l'équivocité, mais aussi l'analogie de l'être, à propos du langage sur Dieu. Pour éviter le re-

<sup>9</sup> Roger MEHL "Du néo-calvinisme au barthisme", *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1977/3, page 410.

<sup>1</sup> J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>2</sup> Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique Réformée I*, Paris, Jers, 1931, pp. 222, 225, 230, 251.

<sup>3</sup> J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 44-55.

cours à tout support provenant de la révélation générale, Barth forge une nouvelle forme d'analogie, l'analogie de la foi ou de la grâce.

Le langage humain n'a aucune capacité de référence à Dieu (en lui-même, il est équivoque), mais d'une manière paradoxale, c'est la liberté de Dieu de réaliser l'impossible possibilité : le langage, quand Dieu le veut, peut devenir révélateur (ainsi, par grâce, il devient univoque). "Totalemment inaptes par eux-mêmes à saisir et exprimer ce qu'est Dieu, nos intuitions, nos concepts et nos termes y deviennent aptes par la grâce de la révélation".<sup>4</sup> Henri Bouillard résume ainsi la problématique de l'*analogia fidei* : "on serait tenté de dire que l'auteur (Barth) superpose à une équivocité naturelle une univocité prétée par grâce".<sup>5</sup>

c) *La doctrine de la foi* :

L'inexistence de point d'ancrage stable pour la foi dans le cosmos ou dans l'homme conduit Karl Barth à rejeter l'inamissibilité de la foi. "Barth n'admet pas que l'assurance du salut personnel soit un sentiment permanent. Dieu ne crée l'organe qui doit comprendre qu'au moment où l'homme doit entendre. Car, l'éternel ne se confond pas avec le temporel. La révélation n'a aucune durée, elle ne se mêle pas à la vie, comme l'eau de l'affluent se mêle au courant du fleuve : elle touche le cœur comme l'éclair frappe la terre, elle se présente comme une suite d'interruptions momentanées dans un état qui dure et qui est celui de l'homme déchu (...). Le motif le plus puissant de la morale, l'assurance du salut, ne joue pas, parce qu'il est constamment paralysé par le contremotif de la crainte".<sup>6</sup>

La foi, hétérogène à l'homme, est toujours une grâce à éclipse, comme la doctrine de la Parole, quand Dieu le veut. Cette instabilité de la foi est liée à la liberté de Dieu. Pour Barth, "la foi signifie donc 'la fin de tout assaut idéaliste du ciel', 'la fin de toute clarté et de toute intelligibilité'. La foi 'n'est pas un terrain sur lequel on puisse se placer, un ordre qu'on peut suivre, une atmosphère dans laquelle on puisse respirer', mais, si elle est une vraie foi, elle n'est qu'un 'creux' un 'vide' un soupir, une attente et une privation, une ouverture, un signe et une indication, 'un état en l'air'... Le croyant se tient toujours dans l'attente et aux aguets sur le seuil. Il ne peut pas compter sur le fait qu'il croit, il peut seulement croire qu'il croit".<sup>7</sup> "C'est pourquoi, affirme Karl Barth, la foi n'est jamais donnée, jamais assurée ; du point de

<sup>4</sup> Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, tome 3, Paris, Aubier, "Montaigne", 1957, p. 198.

<sup>5</sup> BOUILLARD, tome 3, *op. cit.*, page 210.

<sup>6</sup> P. SCHERDING "La théologie de Karl Barth", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1926, n° 4, pp. 341-342, 343.

<sup>7</sup> ZÄHRNT, *op. cit.*, pp. 34-35.

vue psychologique, elle est toujours, et toujours de nouveau, le saut dans l'incertain, dans le noir, dans l'air vide".<sup>8</sup>

Cette instabilité de la foi s'oppose à la notion de *certitudo salutis* et à la doctrine qui lui est liée de la persévérance des saints qui occupent une place très importante chez Calvin.<sup>9</sup> La foi, pour le Réformateur, c'est une *fiducia*, une fiance, une confiance qui est une adhésion du cœur.

Elle est "une ferme et certaine connoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous ; laquelle, estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus Christ est révélée à nostre entendement, et scellée en nostre cœur par le Saint-Esprit".<sup>1</sup> Par la foi, "nous sommes entés au corps du Christ".<sup>2</sup> La foi, fruit de la grâce irresistible, est inamissible. Le croyant a la ferme assurance qu'il persévéra jusqu'à la fin. "En ceste manière donc Dieu commence et parfait la bonne œuvre en nous : c'est que par sa grâce la volonté est incitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, et emue à le chercher et s'y adonner, davantage, que ceste amour, désir et effort ne défailent point, mais durent iusques à leur effect ; finalement que l'homme poursuit le bien et y persévère iusques à la fin."<sup>3</sup>

### 3. Ordre et rupture :

A l'arrière-plan des positions de Jean Calvin et de Karl Barth sur la révélation générale de Dieu, il y a deux visions différentes de l'univers. C'est à la mise en valeur de ces deux conceptions que nous consacrons cette troisième partie.

#### a) *La conception calviniste du monde comme tout harmonieux :*

L'immense symphonie de la création visible, dans son unité et sa diversité, mais aussi toute la création invisible sont tenus par le gouvernement de Dieu. Dieu, qui a créé toutes choses, les

<sup>8</sup> Karl BARTH, *l'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 97.

<sup>9</sup> CALVIN, *Institution*, II, 3:6, 9, 11 ; II, 5:3, 8 ; III, 2:11s, 17ss, 21, 40 ; III, 21:7 ; III, 23-13 ; III, 24:6s.

<sup>1</sup> CALVIN, *Institution*, III, 2:7.

<sup>2</sup> Cité par François WENDEL, *Calvin, sources et évolutions de sa pensée religieuse*, Paris, P.U.F., 1950, p. 180.

<sup>3</sup> CALVIN, *Institution*, II, 3:9. Sur ce point, devant l'affirmation que Dieu sauve et en tenant compte de l'attitude janséniste, on peut distinguer ainsi les sensibilités spirituelles :

a) celle des jansénistes qui ne croient pas à l'inamissibilité de la foi et qui sont tourmentés par la question de leur salut : Dieu ne va-t-il pas me retirer sa grâce ? C'est le problème du juste à qui la grâce a manqué. On a une foi tragique.

b) celle des calvinistes : mon salut venant de Dieu et non de moi, et Dieu étant immuable, la grâce ne peut pas m'être ôtée : j'ai la ferme assurance de mon salut. On a alors une foi sereine.

c) celle des barthiens : mon problème personnel n'a aucune importance, ce qui compte, ce n'est pas mon salut mais la gloire de Dieu. L'homme s'oublie lui-même, on a une foi héroïque.

maintient, les conduit, en sorte que rien n'échappe à son contrôle et à sa domination. Cette création admirable de précision et de plénitude est un tout harmonieux. Chaque créature est à son rang, à sa place, obéissant aux lois qui lui sont propres. L'article VIII de La Confession de Foi de La Rochelle déclare : "Nous croyons non seulement que Dieu a créé toutes choses, mais qu'Il les gouverne et les conduit, disposant de tout ce qui arrive dans le monde et réglant tout selon sa volonté".<sup>4</sup>

Bien que parasite à la création, le mal lui-même n'échappe pas à la souveraineté de Dieu, il est un pseudo-problème : "Or, il faut admettre que, pour celui qui a été saisi par le Dieu souverain, il n'y a pas et il ne peut y avoir de problème du mal. Il ne connaît plus désormais que le mystère du mal".<sup>5</sup> PDIERRE Marcel, parlant de la souffrance du chrétien, acquiesce à cette souveraineté qui contrôle tout : "Nous confessons donc et reconnaissons, de quelque côté que nous viennent nos afflictions — qu'elles proviennent de nous-mêmes, de ceux qui nous font du tort, d'incidents ou d'accidents, de l'hérédité, de circonstances publiques ou privées, de deuils ou de maladies, d'insuccès ou de revers, de persécutions pour la foi chrétienne, etc... — que *rien ne nous arrive sans la volonté du Seigneur*".<sup>6</sup>

Le Dieu de Calvin règne au centre de l'univers. Le chrétien en Jésus-Christ participe à cette royauté ; réconcilié avec Dieu, il est réconcilié avec toutes choses. Il redevient vice-roi de la création (Genèse I. 26), le sens de l'Absolu qu'il avait en lui, fourvoyé mais présent, retrouve sa vraie direction. L'homme entre en contact avec l'harmonie divine. Cet Absolu permet d'unifier le réel, de lui donner un sens cohérent. La tâche de l'homme, son devoir retrouvé, est de relier toutes choses à Dieu : "Nous voulons que partout Dieu, c'est-à-dire son indépendance absolue, sa glorification exclusive soient réinstaurées partout à leur place, qui ne peut être que la première".<sup>7</sup>

#### b) *La conception barthienne de la rupture :*

Pour Karl Barth, la souveraineté de Dieu s'exerce sur tout l'univers, mais moins, nous semble-t-il, sur un ordre où tout se meut avec harmonie, où chaque chose est note d'une même symphonie comme chez Calvin, que sur un combat. Ce combat pour être maîtrisé par Dieu n'en est pas moins réel. Sans en exagérer la portée, il faut souligner le caractère quelque peu dramatique du

<sup>4</sup> *La Confession de Foi des Eglises réformées en France dite Confession de la Rochelle*, Paris, les Bergers et les Mages, 1963, p. 16.

<sup>5</sup> Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique Réformée*, Paris, Je Sers, 1938, p. 123.

<sup>6</sup> Pierre MARCEL, "Le Dieu Créateur et la souffrance du chrétien", *Revue Réformée* n° 105, 1976/1, pp. 10-11.

<sup>7</sup> Auguste LECERF, "Que sommes-nous ?" *Revue Réformée*, n° 20, 1954, p. 6.

<sup>8</sup> BARTH, *Dogm.* III/3/1, pp. 76, 78, 80, 85s., 142, 152s.

système barthien. Si nous prenons la doctrine de la création : le oui que Dieu a dit à la création implique un non ; ce non vouloir de Dieu est efficace, il produit le néant. La création, conquise sur le néant, porte l'ombre du néant. Barth va jusqu'à parler d'"ontologie du chaos".<sup>9</sup> "Ainsi le chaos et les ténèbres sont le nécessaire envers de la création du monde en Jésus-Christ".<sup>9</sup>

La doctrine de la différence qualitative infinie, que nous avons relevée dans l'étude de Barth, a pour conséquence d'établir une coupure radicale entre la connaissance issue de la révélation et les autres domaines de la connaissance.

Le barthisme est une théologie non-englobante. La rupture est son leitmotiv : la "diastase" entre Dieu et l'homme, à un point tel que la parole de Dieu surgit dans l'homme comme tout autre, sans rien rejoindre ; la séparation entre nature et grâce ; l'hétérogénéité du temps et de l'éternité ; la rupture épistémologique entre l'histoire biblique et l'histoire profane ; la séparation entre le royaume de Dieu et celui du monde... tout est en antinomie et non en relation.

On pourrait figurer le système calvinien comme une série de cercles concentriques partant de Dieu, s'étendant à l'homme en Christ, puis au monde... La pensée barthienne pourrait être représentée par deux cercles fermés juxtaposés, le royaume de Dieu et le monde, dont Jésus-Christ serait la tangente.

### c) *Parallélisme philosophique et théologique :*

La commune reconnaissance de la souveraineté de Dieu, du péché qui, venant de l'homme, rend tout salut impossible, de la nécessité de Jésus-Christ comme unique solution pour la réconciliation, peut laisser croire qu'il y a identité d'architecture théologique entre Jean Calvin et Karl Barth.

Les positions différentes quant à la révélation générale nous ont servi de révélateurs pour mettre en évidence les divergences en avant-scène, mais aussi les deux conceptions du monde différentes à l'arrière-plan qui sous-tendent les deux pensées.

Les notions d'ordre et de beauté qui se dégagent de l'univers chez Calvin nous font parler avec Wencelius de l'esthétique pré-

<sup>9</sup> Pierre COURTHIAL, "Karl Barth et quelques points des confessions de foi réformées", *Revue Réformée*, n° 38, 1959/2, p. 18.

"La doctrine de la création contenue dans la *Dogmatique* nous montre un Karl Barth mettant en valeur d'une manière originale une ligne de la théologie ancienne et médiévale généralement méconnue par les protestants... Le monde est bon non parce qu'il est un effet de Dieu, mais parce que, dans la résurrection de Jésus-Christ, la lumière divine a remporté la victoire sur la face d'ombre que comporte la création. Ce dernier état de sa pensée a désorienté nombre de ceux qui suivaient Barth". Henri CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth*, Paris, Cerf, 1969, p. 140.

classique du Réformateur de Genève.<sup>1</sup> Sur le plan théologique la notion d'ordre nous paraît intéressante quand il s'agit de la rédemption : après le désordre survenu à cause du péché — désordre relatif, parce que mystérieusement repris dans l'ordre de création par la souveraineté de Dieu — le salut est restauration, retour à l'ordre créationnel retrouvé. "L'idée de mesure, d'équilibre, revient lorsque Calvin insiste sur la mélodie que la vie sainte crée entre le régénéré et Dieu. La vie sainte est donc un ordre, une disposition de l'âme telle qu'elle fait de nouveau de Dieu son centre, et la vie se déroule à la façon d'une symphonie, qui, dans son déroulement même, réalise la volonté divine. Cette mélodie existe dès l'élection et se continue tout le long de la sanctification".<sup>2</sup> Cette notion d'ordre, ajoutée à la doctrine de la substitution pénale que reconnaît Calvin,<sup>3</sup> font relever la doctrine de la rédemption du Réformateur du type de rédemption classiquement appelée "objective" ou "juridique" et que Gustave Aulen nomme le type latin.<sup>4</sup> François Wendel reconnaît cette filiation : après avoir cité un passage caractéristique de Calvin,<sup>5</sup> il ajoute : "on peut à bon droit voir dans ce dernier passage une expression classique de la doctrine de la satisfaction, telle qu'elle avait prévalu depuis saint Anselme. Tout y est exactement balancé et harmonisé. L'homme s'était rendu coupable du péché et avait offensé Dieu de telle sorte qu'il était voué à la mort. Il fallait donc, pour que justice fût faite, que l'homme expiât. Mais l'homme était incapable, par ses propres forces, de surmonter la mort. Dieu seul le pouvait. Mais il fallait qu'il prit la nature humaine, afin que ce fût bien l'homme qui expiât le péché. C'est donc par une sorte de nécessité de justice que le Rédempteur de l'humanité devait être à la fois homme et Dieu."<sup>6</sup>

A l'harmonie de Calvin s'oppose la notion de rupture qui, nous l'avons vu, domine toute la pensée du dogmaticien de Bâle. Barth est post-kantien. Sa dialectique, son dualisme dépendent de Platon, de Kant, de Dostoïevski, d'Overbeck et de Kierkegaard.<sup>7</sup> C'est à Luther et au nominalisme qu'il emprunte l'antinomie nature — grâce.<sup>8</sup> La doctrine de la rédemption chez Barth nous semble plus tributaire de la pensée de Luther et de J.C. Blumhardt ("Jésus est vainqueur") que de Calvin. La doctrine de

<sup>1</sup> J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 20-21, et Léon WENCELIUS : *L'Esthétique de Calvin*, Paris, les Belles Lettres, 1937, p. 30.

<sup>2</sup> WENCELIUS, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>3</sup> Henri BLOCHER, *Le péché et la rédemption*, photocopié de la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, 1971, p. 72.

<sup>4</sup> Gustave AULEN, *Christus Victor, la notion chrétienne de Rédemption* Aubier, Les religions n° 4, 1949, p. 13.

<sup>5</sup> CALVIN, *Institution*, II, 12: 3 voir aussi II, 12:2.

<sup>6</sup> WENDEL, *op. cit.*, p. 164.

<sup>7</sup> BOUILLARD, Karl Barth, tome I, *op. cit.*, p. 98, 109n, 114.

<sup>8</sup> Henri BLOCHER, "Evangile et Loi", *Revue Réformée* n° 104, 1975/4, pp. 174-175.

la satisfaction est repoussée : “il ne convient pas, comme on l’a fait dans certaines interprétations de la doctrine de la réconciliation (à la suite d’Anselme de Cantorbéry, notamment) d’élever la notion de châtement en notion majeure : ni dans le sens que Jésus-Christ en subissant notre châtement, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu’il “satisfait” par là à la colère de Dieu. Cette dernière pensée, en particulier, est totalement étrangère au Nouveau Testament”.<sup>9</sup> La réconciliation, chez Karl Barth, est un drame cosmique, une lutte pour une victoire. Cette réconciliation n’est pas un acte juridique indépendant qui rend possible le salut, elle se confond avec le salut. Christologie et rédemption sont étroitement unies. Ajoutant à cela le christocentrisme de la pensée de Barth, son accent sur la dialectique, le caractère dramatique souligné à propos de la création, nous voulons formuler l’hypothèse que la doctrine du théologien de Bâle est à ranger parmi celles qui relèvent de la conception dramatique du salut et que Aulen appelle le type classique.<sup>1</sup>

## II. Conséquences théologiques des positions en présence

Cette partie est consacrée aux implications que l’acceptation ou le refus de la révélation générale de Dieu entraîne en théologie.

### 1. L’enjeu pour la révélation spéciale :

Lorsqu’on nie la révélation générale, on ne peut avoir de révélation “spéciale” de type stable, sans dialectique. C’est parce que le langage a une capacité de service, c’est parce que Dieu a fait nos mots comme outils de révélation qu’il peut dans un deuxième temps prendre ces mots et faire un discours qui est et demeure sa parole.

Pour Barth, refusant la révélation générale, le langage humain reste totalement étranger à la révélation. Le langage des hommes n’a pas de capacité de service révélateur. Les mots de notre langage n’ont rien à voir avec la révélation de Dieu. La forme qui vient de notre langage nie le contenu, elle est étrangère à la révélation divine. Ainsi le langage n’a pas de capacité intrinsèque pour servir à la révélation de Dieu. Si, malgré cela, Barth affirme que Dieu a parlé notre langage, ce ne peut être qu’en vertu d’un renversement dialectique dans l’instant. Si Dieu se sert de nos mots dans l’événement de la Parole de Dieu, c’est une violence de la révélation qui ne se conçoit qu’encluse dans un instant. Il ne saurait en résulter un texte sacré revêtu de façon permanente de la qualité de la Parole de Dieu.

<sup>9</sup> BARTH, *Dogm. IV* / 1/1, p. 267.

<sup>1</sup> AULEN, *op. cit.*, pp. 201-217.

La doctrine de l'Écriture de Karl Barth est une conséquence de cette étrangeté du langage par rapport à la révélation. L'Écriture n'est pas la révélation. Pour Barth, "quand nous étudions la Bible, nous avons affaire d'abord à un témoignage écrit qui ne coïncide pas automatiquement avec la révélation, mais qui l'atteste seulement, et c'est en cela que consiste sa limite".<sup>2</sup> Elle ne devient Parole de Dieu que comme pure rencontre, un prêt hautement volatil, dans l'instant, *hic et nunc*, où et quand Dieu le veut. "L'événement, suspendu à la libre grâce de Dieu, ne peut pas se fixer, se figer, dans un livre. En lui-même, le texte sacré n'est qu'un témoignage humain, faillible, à la révélation. Il est un témoignage unique et privilégié, à cause de son association à Jésus-Christ (qui est, lui, l'événement de la Parole de Dieu) et de son utilisation dans l'Église par le Saint-Esprit (à l'aide de la Bible, le Saint-Esprit "répète subjectivement" l'événement de la révélation, nous rendant contemporains de Jésus-Christ)".<sup>3</sup>

Affirmer la révélation générale est nécessaire pour avoir une doctrine scripturaire stable de la révélation prophético-apostolique. Si la révélation générale est reconnue, il y a alors une aptitude des langages originaux de l'Écriture à exprimer la pensée de Dieu. La révélation générale fonde une possibilité formelle de réception de la révélation scripturaire : "La Parole qu'est l'Écriture est d'ordre *linguistique*... Le langage est disponible pour l'emploi divin parce que le réel dont il dérive est 'révélation générale'".<sup>4</sup>

## 2. L'enjeu pour la doctrine du péché :

Si on exclut la révélation générale de Dieu, la responsabilité du péché ne peut plus être clairement établie. C'est parce qu'il y a une révélation de Dieu antérieurement à la révélation biblique que les hommes sont sans excuse ; que tout alibi leur est ôté. En effet, ils ne peuvent alléguer l'ignorance : alors que la vérité de Dieu éclate dans la création, ils la répriment, la refoulent en la retenant captive. A partir du moment où l'on refuse cette révélation, l'homme est excusable. Certes, Karl Barth ne tire pas la conclusion logique que l'on attendrait : alors l'homme n'est pas pécheur ! Mais le péché devient pour lui une dimension de l'existence humaine comme telle. Il devient 'naturel', un aspect de la finitude. "La *gravité* du péché est reconnue, mais c'est sa *culpabilité* qui semble obscurcie : à cause du dualisme généralement sous-jacent le péché se rapproche dangereusement de la

<sup>2</sup> BARTH, *Dogm.* 1/2/3, p. 7.

<sup>3</sup> Henri BLOCHER, *Prologomènes*, Faculté Libre de Théologie de Vaux-sur-Seine, 1976, page 20.

<sup>4</sup> Henri BLOCHER, "L'autorité de l'Écriture et son interprétation" *Cahier de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne* n° 36, décembre 1974, p. 3.

finitude”.<sup>5</sup> Contrairement à Paul Ricœur qui veut “séparer avec la Bible ‘finitude et culpabilité’”,<sup>6</sup> Karl Barth donne au péché un caractère métaphysique, une condition ontologique.

Le même motif antinomique nature — grâce gouvernant la pensée de Barth le conduit non seulement à exorciser la révélation générale mais encore à renverser le rapport loi — évangile. La loi ne précède pas l'évangile : “l'Évangile lui-même et comme tel revêt la forme et l'aspect de la loi. La même Parole de Dieu est à la fois Évangile et loi : elle n'est jamais une loi en soi, indépendante de l'Évangile ; et elle n'est jamais Évangile sans être également une loi. Évangile par son contenu, elle est loi par sa forme et son aspect. Elle est Évangile d'abord, loi ensuite”.<sup>7</sup> Pour Henri Blocher, la raison de ce renversement est claire : “c'est pour enlever à la nature tout ce qui pourrait constituer, ou même amorcer, une relation entre l'homme et Dieu, qu'il refuse d'admettre une loi de Dieu avant Jésus-Christ.”<sup>8</sup>

Au total, le refus de la loi de Dieu inscrite au cœur par la révélation générale, la distorsion de la place de la loi proclamée par rapport à l'évangile ôtent au péché son poids de culpabilité dans le sens juridique d'une obligation de satisfaire la justice divine. Or, c'est à des perdus, condamnés par la loi et demeurant sous la colère de Dieu, que le message du salut s'adresse (Luc 19. 10 ; Jean 3. 36), non à des sauvés en puissance. Le message chrétien que nous devons à tout homme est d'abord un appel à une prise de conscience de cet état de perte. C'est précisément cette ambiguïté quant à la doctrine du péché jointe à la concentration christologique de toute réalité qui a conduit Karl Barth à s'acheminer vers la notion d'apokatastase en eschatologie.<sup>9</sup>

### 3. L'enjeu pour l'Etat :

Si on supprime la révélation générale de Dieu, il n'y a plus de fondement de l'Etat comme *ordo creationis* (comme pour les réformateurs). L'Etat ne peut être fondé alors que christologiquement,<sup>1</sup> il relève de l'*ordo redemptionis*. C'est la position de Karl Barth. “L'Etat doit donc être appréhendé à l'intérieur du domaine christologique. Le monde peut être représenté comme

<sup>5</sup> Henri BLOCHER, *Prolégomènes*, op. cit., p. 21.

<sup>6</sup> Henri BLOCHER, “L'Herméneutique selon Paul Ricœur”, HOKHMA N° 3/1976, p. 35.

<sup>7</sup> BARTH, *Dogm.* II/2/2, p. 4.

<sup>8</sup> Henri BLOCHER, “Évangile et Loi” *Revue Réformée*, n° 104, 1975/4, p. 175.

<sup>9</sup> Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, cahiers du Renouveau n° 14, Genève, 1956, p. 49. Pour un débat au sujet de l'apokatastase chez Karl Barth voir L. MALEVEZ, *Histoire du salut et Philosophie*, Paris, édit. du Cerf, 1971, chapitre II “Karl Barth, existence chrétienne et vie éternelle” pp. 51-71.

<sup>1</sup> On fait de l'Etat quelquefois une disposition divine postlapsaire avec Caïn ou Noé, voir par exemple A. GRETILLAT, *La Morale Chrétienne*, tome II, Neuchâtel, 1899, p. 55.

un cercle dont le centre est Jésus-Christ ; il entoure un autre cercle, celui de l'Eglise. Le cercle interne est primordialement christologique, le cercle externe ne l'est que secondairement. Etant concentriques (et n'ayant pas n'importe quel centre !) ils seront par conséquent unis... La nature de l'Eglise est quelque peu "centrifuge" et entraînera tôt ou tard le monde dans son mouvement".<sup>2</sup> Si l'Etat a une fondation christologique, s'il relève lui aussi de la révélation en Jésus-Christ, on le distingue alors mal de l'Eglise. La frontière entre l'Eglise et l'Etat demeure floue. En effet, Karl Barth peut dire : "Objectivement, tous les hommes sont donc justifiés, sanctifiés et appelés".<sup>3</sup> Le sachant ou l'ignorant, ils appartiennent à Jésus-Christ, ils bénéficient de sa victoire déjà accomplie qui est en fait le seul événement réel. Karl Barth va jusqu'à dire que cet événement "a force de loi, est valable comme tel, et il exerce un pouvoir physique".<sup>4</sup> Etre en Adam ou être en Christ ne sont pas deux statuts radicalement différents. "Parce que Jésus-Christ a été mort et est ressuscité, il n'est tout simplement pas vrai que l'homme s'appartienne à lui-même, qu'il soit laissé à son sort, abandonné à ses propres forces. 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'Eglise, 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. L'homme tel qu'il est existe parce que Jésus-Christ existe. Il existe comme prédicat de ce sujet ; autrement dit, l'action décisive pour tous, accomplie par ce sujet, vaut également pour lui".<sup>5</sup> Ainsi l'exclusivité de l'Eglise est relative et provisoire.<sup>6</sup>

Dans ce contexte, la foi n'est pas le moyen du salut pour entrer en Christ ; la foi a seulement un rôle cognitif : elle permet la connaissance du salut. "Quelle différence fait alors la foi (car tous n'ont pas la foi) ? Barth use parfois de formules ambiguës : 'appropriation', 'réalisation subjective', mais tous les textes où il s'explique montrent quel est son sens. La foi ne change pas le statut de l'homme en cause : elle est uniquement connaissance et reconnaissance, avec les conséquences pour la conduite".<sup>7</sup> La foi, c'est reconnaître que la réconciliation du monde est déjà opérée. La décision de la foi, comme condition du salut, n'est plus nécessaire.

<sup>2</sup> Pierre MULLER "Evangile et Loi, étude de l'interprétation de Galates III chez saint Augustin, Calvin et Barth" ronéotypé, mémoire de Maîtrise présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier en 1976, pp. 54 s.

<sup>3</sup> BARTH, *Dogm.* IV/1/1, p. 157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>5</sup> BARTH, *Dogm.* II/2/2, p. 33 ; cf. aussi *L'humanité de Dieu*, op. cit., p. 41.

<sup>6</sup> Cf. BARTH, *Dogm.* IV/1/1, pp. 80, 95 s., 334 ; IV/1/3, pp. 26, 110, 120.

<sup>7</sup> Henri BLOCHER, "Souveraineté de Dieu et décision humaine", *Ichthus* n° 71, octobre-novembre 1977, p. 4.

Ainsi la courbure générale de l'optique barthienne conduit à une absence de séparation nette entre Eglise et Etat et laisse entrevoir en filigrane l'idée de l'apokatastase, déjà rencontrée et annoncée.

Les implications politiques de cette formulation de l'Etat sont intéressantes. Puisque l'Etat est fondé christologiquement, l'intérêt de l'évangile est directement en cause dans tous les débats politiques. La position post-barthienne d'une théologie politique est ainsi concevable.

#### 4. L'enjeu pour l'apologétique :

Pour Calvin, il y a correspondance entre le témoignage des cieux et de la terre et le message de la révélation spéciale. Il y a en l'homme même une pré-compréhension, quoique obscurcie par le péché, de ce qu'est Dieu. L'homme, d'une manière mal définie, a une propension au salut. Le rôle du Saint-Esprit dans la conversion est de redresser, de réorienter la recherche de l'homme de façon à mettre effectivement Dieu et l'homme en rapport. L'apologétique travaille à partir de ce *credendum*. Elle se fonde sur le témoignage global de la révélation générale soit pour accrédi- ter, soit pour confirmer le message évangélique.<sup>8</sup>

S'il y a suppression de la révélation générale, il n'y a plus d'apologétique possible. C'est ainsi que Pierre Maury peut dire : "Je ne crois plus du tout à une apologétique quelconque."<sup>9</sup> S'il y a négation de la révélation générale, la révélation "spéciale" se produit dans un vide total, comme un phénomène radicalement étranger, méthaphysiquement autre. Le rôle de préparation ou de confirmation de la foi de l'apologétique devient une impossibilité puisque l'évangile ne rejoint aucun point de contact.

Il est vrai que Barth n'a pas pu tenir jusqu'au bout cette position si rigide. A partir de 1940, il refait place à l'apologétique en la récupérant, par un usage dialectiquement habile, "après-coup", après Jésus-Christ.<sup>1</sup>

<sup>8</sup> Sur cette question voir Pierre COURTHIAL, "Réflexions sur Apologie et évangélisation", *Ichthus* n° 71, octobre-novembre 1977, pp. 10-15.

<sup>9</sup> Pierre MAURY, "Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth", *op. cit.*, p. 216.

<sup>1</sup> Clark H. PINNOCK, "Karl Barth and Christian apologetics", *Themelios*, 1977, vol. 2, n° 3, pp. 66-71.

# Conclusion

**La présence ou l'absence de la révélation générale de Dieu est le verrou doctrinal dont dépend tout le système théologique :**

La cohérence des pensées de Jean Calvin et de Karl Barth est manifeste. Ce sont deux pensées-systèmes à prétention cognitive qui veulent être discours religieux sur Dieu et son œuvre. Deux constructions qui font effort vers l'harmonie, qui visent la cohérence.

André Gounelle donne cette définition du système : "...un ensemble où tout se tient, s'implique et s'appelle, et où il est donc impossible de séparer un élément des autres".<sup>2</sup> Ainsi dans tout système théologique, on ne peut toucher à un élément sans se heurter à tout le reste.

La révélation générale de Dieu ne nous est pas apparue comme un petit appendice à refuser simplement ou à accepter comme un extra. Soit comme évidence acceptée, soit comme doctrine en creux, la révélation générale est une notion théologique importante non seulement pour elle-même mais pour l'ensemble de l'édifice théologique. Acceptée ou refusée, elle demeure, telle une station d'aiguillage, le noeud stratégique par où tout le réseau doctrinal est obligé de passer. La position que l'on prend à son sujet affecte toute l'œuvre dogmatique.

<sup>2</sup> André GOUNELLE, "Christologie de Paul Tillich", *Etudes Théologiques et Religieuses* 1977, n° 2, p. 205.

Veillez nous communiquer vos  
changements d'adresse à temps...  
en écrivant à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22