

Revue de réflexion théologique

11

1979

K. Barth et la Parole de Dieu

חִכּוּמָה
DOKHMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

וְהַחֵלֶת חִכּוּמָה יְרֵאֵת יְהוָה

Avant-propos

Pourquoi donc un numéro spécial sur “Karl Barth et la Parole de Dieu” ?

Il est vrai que la Parole de Dieu n'est pas le sujet à la mode et que Barth n'est plus le “dernier cri” académique. Il n'en reste pas moins que le théologien de Bâle exerce encore une influence considérable sur les pasteurs et les professeurs de nos régions et que la Parole de Dieu, incarnée, écrite et prêchée, demeure la pierre angulaire de toute théologie et “praxis” chrétiennes.

Suivez le guide ! J.-L. Leuba, dont on sait la sympathie pour Karl Barth, vous fera pénétrer dans ce gigantesque édifice dogmatique. Kl. Runia prendra le relais en vous faisant visiter, avec un certain recul critique, la doctrine de la Parole de Dieu chez Barth. En fin de parcours, J.-M. Daumas vous invitera à comparer Calvin et Barth au sujet de la révélation générale, pour découvrir leurs ressemblances comme leurs divergences profondes. Nous vous souhaitons une visite enrichissante et éclairante !

Dieu sauveur selon Karl Barth

Un exemple de sotériologie protestante

par Jean-Louis LEUBA

professeur de systématique à la Faculté de théologie
de l'Université de Neuchâtel.

L'exposé qui suit a été fait le 28 octobre 1976 lors de la onzième session du symposium de théologie trinitaire organisé à Salamanque par les RR.PP Trinitaires en collaboration avec l'Institut d'études théologiques de l'Université pontificale de cette ville.

Conformément au sujet général de la session — "Le Dieu de notre salut" — l'auteur avait été invité à traiter de la doctrine du salut dans le protestantisme. Il a pensé ne pouvoir mieux faire qu'en présentant, à un public qui n'en avait encore qu'une idée assez générale, l'ensemble de la doctrine de Karl Barth, ce qui lui permettait, pensait-il (et il le pense encore), de mettre en évidence la spécificité de la sotériologie protestante, qui unit très particulièrement doctrine de Dieu et doctrine du salut.

La rédaction de HOKHMA a estimé que, nonobstant l'angle particulier sous lequel il aborde l'exposé de la pensée de Karl Barth — la sotériologie et non, par exemple, la doxologie, ce qui serait aussi possible — ce texte pouvait constituer une introduction bienvenue à la connaissance d'un théologien dont le témoignage n'a rien perdu de son actualité. Elle l'offre ici à ses lecteurs, non sans remercier la rédaction des Estudios Trinitarios, de Salamanque, où a paru la version espagnole et originale (vol. XI, No 1, pp. 23-45).

*
* *

Dans le cadre du sujet général de notre rencontre, les organisateurs m'ont assigné tout naturellement le thème suivant : Dieu sauveur dans la théologie protestante. Je n'ai pas accepté ce thème sans être conscient de sa difficulté, comme le sont sans doute les organisateurs, tant d'ailleurs à l'endroit de ce thème qu'à l'endroit du thème analogue : Dieu sauveur dans la théologie catholique.

Car, pas plus qu'il n'existe *une* théologie catholique, une seule, il n'existe une seule théologie protestante. Comme la théologie catholique, la théologie protestante a une histoire très variée, au gré des divers défis de l'histoire humaine auxquels elle a tenté de répondre pour affirmer aussi fidèlement que possible l'Évangile éternel, unique et définitif du Christ. Exposer ces diverses théologies constituerait un cours d'histoire qu'il ne serait pas possible, c'est l'évidence même, d'exposer dans le temps qui est assigné à ma conférence, comme aux autres. De plus et surtout, un tel exposé ne répondrait pas à la légitime attente des organisateurs qui, à juste titre, ont voulu un exposé mettant en évidence non point quelque pluralisme théologique mais *la* position protestante à propos du sujet "Dieu sauveur". Or cette position existe. Comme partout et comme toujours dans l'Église, il y a une position spécifique, c'est la *doctrine*, la doctrine spécifique, toujours en-deçà et au-delà des théologies, la doctrine que recherchent et qu'explicitent tout ensemble les efforts théologiques successifs.

C'est cette doctrine — la doctrine protestante sur "Dieu sauveur" — que je voudrais essayer de vous présenter. Je ne puis le faire, sans doute, sans la présenter sous une forme théologique. Si j'ai choisi la théologie de Karl Barth, c'est parce que cette théologie me paraît présenter deux avantages pour exposer la doctrine protestante. D'une part, elle s'inspire d'une manière décisive du témoignage que les Réformateurs ont voulu rendre au Christ. D'autre part, loin de sombrer dans quelque entreprise restauratrice, conservatrice, pour ne pas dire réactionnaire, elle s'inscrit à la pointe de l'évolution historique qui a surgi lors de l'*Aufklärung*, non certes pour adopter *tal quale* les critiques auxquelles l'*Aufklärung* a cru pouvoir et devoir soumettre la foi chrétienne, mais pour montrer le lieu exact où il faut situer la foi chrétienne, la compréhension qu'il importe d'en avoir pour qu'elle ne soit pas atteinte par ces critiques, pour que ces critiques apparaissent impertinentes et finalement dépourvues de signification dernière. Mon propos n'est certes pas d'expliciter cet aspect de la pensée de Barth, ce qui constituerait une autre conférence. Je tenais toutefois à le signaler, parce qu'il apparaîtra en filigrane dans l'ensemble de mon exposé.

Un point encore : je me bornerai à exposer la doctrine protestante sur "Dieu sauveur", telle qu'elle apparaît dans la théologie de Barth, sans montrer en quoi elle se distingue éventuellement de la position catholique, en quoi elle en est issue, en quoi elle la rejoint, en quoi peut-être elle en exprime l'intention profonde. Car il s'agirait là d'un exposé de type œcuménique très développé qui, à nouveau, excéderait le temps d'une simple conférence et qui d'ailleurs ne pourrait se faire qu'après que la position protestante eut été exposée pour elle-même, ce qui est le but de la présente communication. En revanche, je pourrai, je devrai

même montrer non seulement en quoi Barth représente la position protestante de manière éminente, mais aussi les points sur lesquels il diffère sinon de la tradition protestante elle-même, du moins de la manière dont celle-ci a présenté couramment tel ou tel point de doctrine. Quant à la confrontation œcuménique, j'aime à croire qu'elle pourra à tout le moins s'esquisser dans les entretiens que nous aurons jusqu'à la fin de notre session.

Pour aborder notre thème "Dieu sauveur selon Karl Barth", j'aimerais raconter une anecdote que je tiens d'un pasteur suisse, actuellement décédé, mais qui en garantissait l'authenticité¹. Au moment où Barth découvrait — face à la théologie protestante libérale qui avait été celle de ses études — ce qui allait devenir son intuition fondamentale, il lui arriva, par exception, de se trouver dans un salon de Suisse allemande, à Zurich sauf erreur, au milieu d'une société de dames de la bonne société, intéressées par la religion et qui discutaient entre elles pour choisir un sujet de réflexion et d'étude en vue d'une de leurs prochaines rencontres. De multiples sujets étaient envisagés : saint François d'Assise, bien sûr, Alexandre Vinet peut-être, ou même, qui sait, Rabindranath Tagore, Stefan George ou Rilke. Barth, qui avait assisté jusque là sans mot dire à ce qui, selon les goûts, pouvait être qualifié d'élégant babillage ou d'entretiens de haute spiritualité, interrompit soudain les conversations en disant : "Trouvez-vous vraiment que ces sujets soient intéressants ?" A quoi l'une des dames présentes répondit : "Mais, Monsieur le pasteur, qu'est-ce donc qui est intéressant ?" Alors Barth de se lever lourdement, d'aller se placer devant la dame en question, le visage à dix centimètres de son visage, et de lui hurler : "Gott !". Gott ! Dieu ! Je vous laisse à penser l'étonnement de ces dames. Il faut dire qu'elles n'avaient pas encore à leur disposition les 9185 pages de la *Dogmatique* (dans l'édition allemande qui est l'édition originale) sans compter les innombrables autres publications de Barth, qui auraient pu leur commenter, leur expliquer, leur développer une telle déclaration, aussi brève que coupante.

Tel est bien le thème, le seul thème de la *Dogmatique* de Barth : Dieu, Dieu, et encore Dieu. Dieu seul. Mais attention ! Si Dieu seul est Dieu, Dieu n'est pas seul. Si Dieu est exclusif, cette exclusivité n'interdit nullement une inclusivité par laquelle Dieu "inclut", d'une certaine manière, le monde et l'homme. D'une certaine manière ! Barth n'est nullement panthéiste. C'est cette "certaine manière" dont je voudrais tâcher de rendre compte maintenant, puisqu'enfin cette "inclusion" n'est rien d'autre, pour Barth comme d'ailleurs pour l'Évangile lui-même, que l'attention éternelle de l'action historique de Dieu.

¹ Il s'agit du pasteur suisse Charles Béguin (1883-1954) qui fut, pendant de nombreuses années agent des Unions chrétiennes de jeunes gens de Suisse romande et rédacteur des "Cahiers protestants".

Toutefois, pour pouvoir exposer et comprendre ce qu'est le salut selon Barth, il est nécessaire de donner aussi brièvement que possible une idée de l'ensemble de l'exposé que Barth donne de la doctrine chrétienne. Car cet exposé a chez lui une telle cohérence qu'il faut apercevoir l'ensemble pour comprendre la portée de chacune des parties.

C'est évidemment une gageure que de prétendre donner, en si peu de temps, une idée de l'ensemble de la pensée de Barth. Je pense pourtant que cette gageure vaut la peine d'être tentée, même si elle ne peut être entièrement tenue. Car, même si l'on y échoue, on aura à tout le moins montré l'horizon qui permet d'entrevoir ce "Nouveau monde"² à la découverte duquel Barth nous invite, comme un simple cicerone de l'Évangile qu'il veut se borner à être.

*
* *

Dieu est le sauveur du monde en étant le sauveur de l'homme. Telle est, touchant le salut, l'affirmation centrale de l'Évangile. Pour en pénétrer la portée, telle que Barth la dégage, on suivra l'ordonnance que voici, empruntée aux deux grands thèmes fondamentaux auxquels on peut ramener sa monumentale *Dogmatique* : 1. Trinité et révélation. 2. Trinité et alliance.

I. Trinité et révélation

L'on peut résumer la pensée de Barth à cet égard dans les quatre points suivants.

1. La connaissance de Dieu

Si l'homme peut connaître Dieu, ce n'est pas en vertu de sa propre recherche de Dieu, mais parce que Dieu s'est donné à connaître à lui. D'où la notion, capitale aux yeux de Barth, de "révélation". Cette révélation est attestée par des témoins, dans les prophètes et les apôtres, dont le témoignage est consigné dans ce qui s'est imposé à l'Église comme Écriture sainte : la Bible. Si la Bible s'est imposée à l'Église, c'est en vertu de l'évidence interne de la réalité de Dieu à laquelle elle rend témoignage. L'on comprend dès lors la place centrale que l'Écriture sainte occupe dans la pensée de Barth. Pourtant, Barth n'identifie nullement la révélation, la Parole de Dieu, à l'Écriture. La Parole de Dieu, l'acte

² Cette expression est reprise du titre d'une des premières conférences de Barth : "Le nouveau monde de la Bible" (1916), parue ultérieurement dans le recueil de travaux *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1924 (trad. fr. *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1935).

par lequel Dieu s'est révélé, se présente d'abord comme la prédication de l'Eglise, prédication vivante, elle-même basée sur l'Ecriture sainte qu'elle actualise, actualisation qui s'inspire du contenu auquel l'Ecriture rend témoignage, à savoir la Parole révélée.

2. La doctrine trinitaire

Citons tout d'abord la thèse qui inaugure le chapitre sur la Révélation de Dieu³ :

³ Nous pensons rendre service au lecteur en lui donnant ci-après le plan de l'ensemble de la *Dogmatique* de Barth.

Vol. 1. LA DOCTRINE DE LA PAROLE DE DIEU

Introduction		§§	1- 2
Chapitre	I : La Parole de Dieu critère de la Dogmatique	§§	3- 7
Chapitre	II : La révélation de Dieu	§§	8-12
Chapitre	III : L'Ecriture sainte	§§	13-15
Chapitre	IV : La prédication de l'Eglise	§§	16-24

Vol. 2. LA DOCTRINE DE DIEU

Chapitre	V : La connaissance de Dieu	§§	25-27
Chapitre	VI : La réalité de Dieu	§§	28-31
Chapitre	VII : L'élection gratuite de Dieu	§§	32-35
Chapitre	VIII : Le commandement de Dieu	§§	36-39

Vol. 3. LA DOCTRINE DE LA CREATION

Chapitre	IX : L'œuvre de la création	§§	40-42
Chapitre	X : La créature	§§	43-47
Chapitre	XI : Le Créateur et sa créature	§§	48-51
Chapitre	XII : Le commandement de Dieu le Créateur	§§	52-56

Vol. 4. LA DOCTRINE DE LA RECONCILIATION

Chapitre	XIII : L'objet et les problèmes de la doctrine de la réconciliation	§§	57-58
Chapitre	XIV : Jésus-Christ, le Seigneur comme serviteur	§§	59-63
Chapitre	XV : Jésus-Christ, le serviteur comme Seigneur	§§	64-68
Chapitre	XVI : Jésus-Christ, le Témoin véridique	§§	69-73
Fragment	: Le fondement de la vie chrétienne		

L'ensemble comprend 12 tomes dans l'édition originale allemande. La traduction française, due au pasteur Fernand Ryser, a réparti la matière en 26 tomes. Les citations du présent article sont faites d'après l'édition française. Le premier chiffre indique le volume, le second le tome, le troisième le fascicule (cette dernière division n'existant que dans l'édition française). Rappelons que l'édition allemande a paru à l'Evangelischer Verlag, Zollikon/Zürich (sauf le premier tome, paru à Munich, chez Chr. Kaiser) et l'édition française aux Editions Labor et Fides, à Genève.

Otto WEBER a résumé une part importante de la *Dogmatique* de Barth. La traduction française de son ouvrage, parue en 1954 aux Editions Labor et Fides sous le titre "La dogmatique de Karl Barth, Introduction et analyse" résume les chapitres I-XIV.

Signalons enfin que le vol. 4 n'est pas terminé et que le vol. 5 prévu et destiné à traiter de la rédemption (*Erlösung*, à la différence de la *Versöhnung*, la réconciliation) n'a pu être abordé par l'auteur, vu son âge, puis son décès.

“La Parole de Dieu, c’est Dieu lui-même dans sa révélation. Car Dieu se révèle comme le Seigneur. En ce qui concerne le concept de révélation de l’Ecriture, cela signifie que Dieu lui-même, dans son inaltérable unité, mais aussi dans son inaltérable diversité, est le révélateur, la révélation et le révélé”.⁴

Le point essentiel qui doit être relevé ici, c’est le fait que Barth non seulement met la doctrine de Dieu au début de son exposé sur le contenu de la foi chrétienne, mais, beaucoup plus précisément, la doctrine de la Trinité. Il sait bien, sans doute, que cette doctrine est une “œuvre de l’Eglise”⁵ mais cela ne l’empêche pas d’être une interprétation pertinente de la Bible”⁶. La Bible nous raconte que Dieu s’est révélé et comment il s’est révélé. Or, ce qu’il a révélé, c’est lui-même. Il n’y a donc aucune différence entre ce qu’il est lui-même et ce qu’il a révélé. Le seul fait de se révéler montre qu’en lui-même Dieu avait la possibilité de le faire, que, de toute éternité, il possédait et possède ce pouvoir parce qu’il est le Seigneur. En se révélant, en se distinguant de lui-même, Dieu montre donc qu’il s’affirme comme le Seigneur qui est libre de se révéler dans un pur événement, dans une histoire spécifique, unique et contingente, l’histoire de Jésus-Christ, la révélation issue du révélateur. Plus encore : cette histoire unique et contingente se donne en partage à l’homme. Et c’est là une troisième forme de Dieu, le Saint-Esprit.

Les trois “manières d’êtres de Dieu”⁷, loin de compromettre son unité, sont au contraire la substance même et l’expression de cette unité. L’antitrinitarisme en effet aboutit nécessairement soit à nier la révélation, soit à nier l’unité de Dieu. “Cet aboutissement est particulièrement évident en ce qui concerne la “seconde personne” : si, en Christ, nous avons affaire à la manifestation d’une créature supérieure (le “logos”, d’une autre substance que le Père !), l’adorer signifie simplement tomber dans l’idolâtrie ; ou alors, il nous faut admettre qu’en lui nous ne recevons aucune révélation réelle de Dieu, mais seulement un enseignement ou une indication sur Dieu. Par conséquent, ou bien c’est l’unité de Dieu qui est détruite au profit d’une créature divinisée, ou bien c’est la révélation elle-même qui n’est qu’un leurre”⁸.

3. Trinité essentielle et Trinité économique

Ce que Barth dit de la Trinité montre bien que, pour lui, il n’y a pas de différence entre Trinité essentielle et Trinité économique. La Trinité économique, c’est-à-dire la manière dont Dieu se

⁴ I/1/2, p. 1.

⁵ *Ibid*, p. 14.

⁶ *Ibid*, p. 16.

⁷ Barth préfère le terme de “Seinsweise” (manière d’être) au terme de “personne” pour des raisons dans lesquelles je ne puis entrer ici, mais qui ne sauraient le faire suspecter de modalisme.

⁸ Otto WEBER, *op. cit.*, p. 26.

règle dans l'histoire spécifique de ses actes révélateurs successifs, culminant en Jésus-Christ, et inaugurant l'effusion du Saint-Esprit, ne diffère nullement de la Trinité essentielle, c'est-à-dire de ce que Dieu est en lui-même. Derrière la Trinité économique, il n'y a donc pas un *Deus absconditus*, un Dieu caché, inaccessible, mais le même Dieu que celui qui s'est révélé. Serait-ce que la révélation de Dieu abolit le mystère de Dieu ? Non pas ! Le mystère de Dieu existe. Mais il se découvre dans la mesure même où Dieu se révèle. Dieu apparaît dépasser toute capacité humaine de connaissance dans la mesure même où il est connu. Plus l'on connaît Dieu, plus l'on reconnaît qu'il est un adorable mystère. Mais cette connaissance du mystère est une connaissance basée sur la connaissance de la révélation, et non sur quelque non-connaissance d'un mystère qui, alors, ne serait qu'une fantasmagorie.

4. Les trois "manières d'être" de Dieu

Sur la base de ce qu'il vient de poser, Barth peut montrer comment chacune des personnes de la Trinité peut être ce qu'elle est, pour nous, les hommes, parce qu'elle l'est déjà en elle-même, comment elle peut être, se manifester et agir dans le temps parce qu'elle est déjà dans l'éternité, qu'elle s'y manifeste aux autres personnes de la Trinité et qu'elle y agit, comment Dieu peut vivre et se déployer dans une histoire temporelle parce qu'il vit et se déploie déjà dans sa propre et éternelle histoire.

Pour donner une idée des développements de Barth sur ce point, le plus simple sera de citer les trois thèses sur les trois manières d'être de Dieu et de les commenter brièvement.

Sur le Père : "Le Dieu unique se révèle selon l'Écriture comme le Créateur, c'est-à-dire comme le Seigneur de notre existence. Comme tel il est notre Père, parce qu'il l'est déjà en lui-même en tant que Père de Dieu le Fils".⁹

La déclaration typique et décisive de cette thèse, comme d'ailleurs des deux suivantes, est contenue dans la phrase finale : "...parce qu'il l'est déjà en lui-même...". En d'autres termes, "Dieu peut être notre Père parce qu'il est en lui-même Père, parce que la paternité est une manière d'être éternelle de l'essence divine"¹. L'on ne comprend vraiment la paternité de Dieu à l'égard des hommes que si l'on commence par reconnaître, à la suite de l'Écriture, que Dieu est en soi-même le Père éternel du Fils éternel. Ensuite seulement, l'on pourra parler de sa relation de créateur à la créature. "C'est donc seulement 'en Christ' et comme 'Père de Jésus-Christ' que Dieu est notre Créateur"².

Sur le Fils : "Le Dieu unique se révèle selon l'Écriture comme

⁹ I/1/2, p. 84.

¹ *Ibid.*, p. 89-90.

² *Ibid.*, p. 89.

le Réconciliateur, c'est-à-dire comme le Seigneur en plein milieu de notre inimitié contre lui. Comme tel il est le Fils venu à nous, ou encore la parole de Dieu à nous adressée, parce qu'il est déjà préalablement en lui-même le Fils ou la Parole de Dieu le Père"³.

Et Otto Weber de commenter ainsi : "Par rapport à la thèse sur Dieu le Père, l'accent porte ici sur le point suivant : Jésus-Christ 'est le Fils ou la Parole de Dieu pour nous, parce qu'il l'est d'abord en lui-même'. Jésus ne s'élève pas à la dignité de Dieu en accomplissant à notre égard l'œuvre divine de la révélation et de la réconciliation ; c'est, au contraire, 'sa divinité qui crée la révélation et la réconciliation'"⁴.

Sur le Saint-Esprit : "Le Dieu unique se révèle selon l'Écriture comme le Rédempteur, c'est-à-dire comme le Seigneur qui nous rend libres ; comme tel, il est le Saint-Esprit dont la venue nous fait enfants de Dieu, parce qu'il est déjà en lui-même l'Esprit d'amour qui unit Dieu le Père et Dieu le Fils"⁵.

Remarquons ici que Barth distingue entre réconciliation (*Versöhnung*) et rédemption (*Erlösung*). La réconciliation, c'est, en ce qui concerne la révélation de Dieu dans le temps, l'œuvre passée de Dieu, la croix et la résurrection du Christ, œuvre passée, unique et définitive, révélant et opérant dans le temps la disposition éternelle de Dieu. La rédemption, c'est, en ce qui concerne la révélation de Dieu dans le temps, l'action de Dieu présente et encore à venir, donc "en voie d'accomplissement"⁶. A ce titre, l'œuvre du Saint-Esprit consiste à "garantir à l'homme ce dont l'homme ne peut en aucune façon se porter garant : sa participation personnelle à la révélation"⁷. Il s'agit donc d'un événement spécifiquement ouvert sur l'avenir, en d'autres termes d'un événement eschatologique.

Cela dit, constatons que, comme pour le Père et pour le Fils l'œuvre de l'Esprit dans le monde et dans le temps n'existe que sur la base de ce que l'Esprit est de toute éternité. Sinon, on admettrait que Dieu a fait son œuvre de création et de réconciliation, mais qu'il n'intervient plus dans la participation de l'homme à cette œuvre. Or il y intervient bel et bien, et cela sur la base de ce qu'il est d'abord en lui-même, c'est-à-dire, à cet égard, comme Esprit éternel. La portée pratique du dogme de la divinité du Saint-Esprit, c'est d'affirmer de manière absolument claire que, dans sa participation à l'œuvre créatrice du Père et à l'œuvre réconciliatrice du Fils, l'homme, là encore, "ne peut jamais être qu'un serviteur, objet de l'action de son Seigneur : il suit, il obéit, il imite, il sert, dans cette relation qui jamais ni nulle part ne saurait être inversée"⁸.

³ *Ibid.*, p. 97.

⁴ *Op. cit.*, p. 28.

⁵ *I/1/2*, p. 140.

⁶ WEBER, *op. cit.*, p. 29.

⁷ *I/1/2*, p. 145.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

Somme toute, selon Barth, la doctrine trinitaire dans son rapport avec la révélation a la portée suivante. Elle montre que "le Dieu qui se révèle aux hommes, selon l'Écriture, peut être notre Dieu. Elle indique en même temps dans quelle mesure il peut l'être. Il peut être notre Dieu parce qu'il est, dans ses trois manières d'être, égal à lui-même, un seul et même Seigneur... Ce Seigneur peut être notre Dieu, il peut nous rencontrer, il peut s'unir à nous, parce qu'il est Dieu dans ses trois manières d'être comme Père, Fils et Saint-Esprit, parce que la création, la réconciliation et la rédemption, tout être, toute parole et toute action où il s'affirme comme Dieu, sont fondés et préfigurés dans sa propre essence et dans sa propre divinité. Comme Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu est en quelque sorte notre Dieu par anticipation"⁹.

Ce que nous venons de voir représente l'essentiel de ce que contient le volume I de la *Dogmatique* consacré, je le répète, à la doctrine de la Parole de Dieu. Les volumes suivants ne font en somme que développer les bases posées dans ce premier volume. Le volume II est ainsi consacré à la doctrine de Dieu, le volume III à la doctrine de la création, le volume IV à la doctrine de la réconciliation. Barth n'a plus eu les forces ni le temps de terminer tout à fait ce volume IV. Quant au volume V, qui devait, selon le plan général, contenir la doctrine de la rédemption, Barth n'a pas pu l'aborder. Toutefois, ce que l'on trouve dans les volumes précédents — et dans les innombrables autres publications de Barth — permet à tout le moins de se faire une idée de ce qu'il aurait contenu.

II. Trinité et alliance

Dans la seconde partie de cet exposé, sous le titre général qu'on vient de lire, je voudrais mettre en évidence, avec la brièveté qui s'impose, les quatre principaux thèmes contenus dans la suite de la *Dogmatique*. Ces thèmes se rapportent, de manière générale, au monde et à l'homme considérés à la lumière de la doctrine trinitaire, telle que Barth l'a posée dans le premier volume et telle qu'il l'a développée dans le deuxième volume. A cet égard, il y a lieu de remarquer que, contrairement à ce qu'ont pensé certains exégètes de la pensée barthienne dès la parution des volumes 3 et 4, on ne saurait imputer à l'auteur un changement décisif d'orientation, comme si, après les deux premiers volumes, consacrés essentiellement à Dieu, Barth s'était tourné vers l'homme et s'était mis à élaborer une anthropologie issue d'une réflexion fondamentalement nouvelle. Sans doute les volumes 3 et 4 et ce que l'on peut supputer du volume 5 s'intéressent-ils de manière très appuyée à l'homme et présentent-ils une an-

⁹ *Ibid.*, p. 83.

thropologie très élaborée, dans laquelle figure aussi et en conséquence, une ecclésiologie très caractéristique. Mais cette *anthropologie* ne fait que découler de la *théologie* préalablement exposée. Plus encore, l'on peut dire qu'elle ne fait qu'en constituer un aspect. Aussi bien est-elle centrée sur l'être même du Christ, qui est à la fois Dieu et homme. Si l'on peut parler de l'homme, c'est parce que Dieu est devenu homme dans le Christ. Si l'on peut parler du salut de l'homme, c'est sur la base du fait qu'avec la sainte Ecriture, on peut parler d'abord de la "gloire de Dieu resplendissant sur la face du Christ"¹.

La forme et le contenu des volumes 2 et suivants de la *Dogmatique* dictent les quatre thèmes centraux qu'il y a lieu de traiter maintenant :

1. L'être de Dieu, en tant qu'il aime dans la liberté (volume 3).²
2. L'œuvre de la création (volume 3)
3. L'œuvre de la réconciliation (volume 4)
4. L'œuvre de la rédemption (volume 5, prévu mais non écrit).

1. L'être de Dieu en tant qu'il aime dans la liberté.

Dieu, c'est son amour ! A ce sujet, Barth va développer deux points déjà contenus — conformément à la cohérence fondamentale de sa pensée — dans la doctrine de la Trinité.

D'une part, l'homme, dans l'Ecriture sainte, apprend que Dieu s'est tourné vers lui en Jésus-Christ. Il ne le saurait pas en considérant sa vie, ni la nature ou l'histoire qui sont le cadre de sa vie. Mais il apprend, par le *message* biblique — c'est précisément ce qui en fait un message, un Evangile — que Dieu s'est tourné vers lui.

D'autre part, au moment même où nous apprenons cela, du même mouvement où nous l'apprenons, nous nous rendons compte aussi que, si Dieu se tourne vers nous, c'est parce qu'il est dans son essence même d'être amour, de vivre dans la communion. S'il peut se tourner vers nous, chercher et trouver la communion avec nous, c'est parce qu'en lui-même, les trois "Personnes" sont déjà et de toute éternité en communion les unes avec les autres. S'il peut agir à notre égard dans la création, dans la réconciliation et dans la rédemption, c'est parce qu'il agit déjà en lui-même de toute éternité. Par son action à notre égard, il nous prend donc pour ainsi dire dans sa propre action éternelle, il entraîne notre vie temporelle dans sa propre vie éternelle.

¹ 2 Cor. 4.6.

² Traduction de l'allemand, un peu lourde, mais indispensable, que l'on pourrait peut-être ramener — une fois qu'on a pesé tous les termes de l'original allemand — à la formule : Dieu, c'est son amour.

Barth donne au sujet de ces deux points les quatre précisions suivantes.

1. "L'amour de Dieu est la recherche et la création d'une communion qui n'a pas d'autre raison qu'elle-même... Dieu est essentiellement amour, et c'est comme tel qu'il est le bien et la somme de tous les biens... En nous aimant, Dieu ne nous donne pas quelque chose (*scit* : quelque chose d'autre que lui-même), mais lui-même"³.

2. "L'amour de Dieu est la recherche et la création d'une communion qui ne doit rien à quelque qualité ou dignité particulière de son objet. Non seulement l'amour de Dieu n'est pas provoqué par l'existence d'un amour correspondant chez l'homme, mais encore il n'est aucunement conditionné par le fait que son objet serait digne d'être aimé ou posséderait quelque pouvoir inné de communion. Si un tel pouvoir existe chez l'homme, c'est qu'il est déjà l'effet de l'amour de Dieu"⁴.

3. "L'amour de Dieu n'a pas d'autre fin que lui-même... Ce n'est pas parce que Dieu veut sa gloire et notre salut qu'il nous aime. C'est parce qu'il nous aime qu'il a en vue sa gloire et notre salut"⁵. En d'autres termes, lorsqu'il aime, Dieu n'a pas de finalité extérieure à lui-même.

4. Enfin, lorsque Dieu se tourne vers nous, "c'est en quelque sorte par surcroît, parce qu'il appartient à son essence d'être surabondante, de s'étendre, de déborder et de se répandre au dehors, sans qu'elle obéisse en cela à aucune nécessité extérieure ou intérieure, sans que l'on puisse expliquer cette extériorisation de la plénitude divine autrement que par elle-même"⁶. "Etant lui-même plénitude, Dieu ne veut pas rester tel pour lui seul, en lui-même, mais il entend le devenir pour d'autres... Si Dieu nous aime, s'il a préféré notre être à notre non-être, s'il a jugé bon de faire de nous, les êtres sans amour, les objets de sa dilection, c'est... en vertu du dynamisme éternellement miraculeux de son amour, c'est en vertu de sa grâce et non d'une donnée naturelle"⁷. Pour mieux expliquer sa pensée, Barth cite ici un passage d'Angéelus Silesius qui représente exactement la position que Barth récuse :

"Je sais que, sans moi, Dieu ne pourrait vivre ne serait-ce qu'une fraction de seconde.

Suis-je anéanti, il ne peut que rendre l'âme à son tour. Dieu dépend de moi comme je dépend de lui.

Je soutiens son essence comme il soutient la mienne...

Rien n'existe que le 'je' et le 'tu' et, si nous cessons d'être l'un et l'autre, Dieu cesse aussi d'être Dieu et le ciel s'écroule"⁸.

³ II/1/2, p. 22-23.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

On le voit, Barth reprend ici en la poussant au maximum, la notion classique de l'aséité de Dieu, non sans préciser que, puisque Dieu est entièrement libre, il "n'est pas seulement libre pour la transcendance, mais aussi pour l'immanence, et pour une immanence telle qu'il n'en existe absolument aucune de semblable parmi les créatures"⁹. Plus encore : "Dieu est suffisamment libre pour être au côté de ses créatures si diverses, de la manière la plus diverse qui soit"¹. Cette liberté de Dieu pour l'immanence n'est pas une abstraction : elle s'est exercée d'une manière concrète : en Jésus-Christ, qui est "le centre et le point culminant de la relation et de la communion qui existent entre Dieu et le monde, et non seulement leur centre et leur point culminant, mais aussi leur principe, leur possibilité et leur présupposition intradivine"².

La suite de la *Dogmatique* va montrer comment cette relation, cette communion est une alliance, l'alliance de grâce entre Dieu créateur et sa créature, Dieu réconciliateur et l'homme pécheur, justifié et sanctifié, Dieu rédempteur et l'homme amené à l'obéissance libre de la foi, prémices de la vie éternelle.

2. L'œuvre de la création

L'on peut ramener l'essentiel de ce que Barth dit à ce sujet aux quatre points suivants.

1. La connaissance par l'homme du monde et de sa propre existence en tant que création de Dieu.

Conformément à sa doctrine fondamentale sur la révélation, c'est-à-dire sur la connaissance de Dieu et des œuvres de Dieu, Barth, pour parler de l'existence du monde, de la vie et particulièrement de la vie humaine, ne part pas de la considération de ce monde et de cette vie. Aussi bien, que pourrait-on tirer de l'examen, prétendument "objectif" des choses telles qu'elles se présentent à nous ? Le spectacle est totalement ambigu : à quoi pourrait-on reconnaître que le monde est une création de Dieu ? Tel qu'il nous apparaît, il contient le Oui et le Non, du Bien et du Mal, la vie, certes, mais aussi la mort, l'ordre certes, mais aussi le désordre, la paix certes, mais aussi la guerre. A partir du monde, il n'est pas possible de tirer une ligne aboutissant par analogie à Dieu. Ou alors ce Dieu ne serait pas le Dieu de la Bible, le Dieu souverain, libre et bon, mais quelque figure multi-forme et contradictoire. En revanche, en suivant les données de l'Écriture sainte et y en adhérant par la foi, l'homme acceptera avec reconnaissance le message qui lui déclare que, nonobstant le spectacle ambigu qu'il a sous les yeux, dans la nature, dans

⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Ibid.*, pp. 64-65.

l'histoire et dans son propre cœur, Dieu est le créateur du monde, de la vie, de l'existence humaine et de toute existence individuelle.

Comment cette découverte se fait-elle ? Elle se fait de manière décisive en considérant la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, dans lequel, "sa Parole éternelle, sans cesser d'être Dieu, est réellement devenue chair, donc quelque chose d'autre — et non pas rien"³. Si l'homme découvre ainsi l'origine divine de la création et des créatures, s'il découvre que Dieu a extériorisé le fait que, de toute éternité, il n'était pas seul, il découvre en même temps que lui, l'homme, "n'est pas seul lui non plus ; son espace vital, lui non plus, n'est pas seul. Mais l'homme, avec son univers, à la différence de Dieu, n'existe pas de manière absolue, c'est-à-dire qu'il n'est pas fondé, ne repose pas sur lui-même. En effet, il n'appartient pas à son essence d'être une réalité par soi et en soi. Il ne lui est pas accordé, dans la personne de Jésus-Christ, un autre honneur que celui d'être une créature que la grâce de Dieu a rendue réelle. Car, que l'homme existe et soit ce qu'il est, constitue l'œuvre de la grâce de Dieu. L'homme existe parce que la Parole éternelle de Dieu l'a agréé et pris en charge pour l'unir à elle"⁴. La foi consistera dès lors à reconnaître l'intention bienveillante du créateur, intention qui luit dans la personne du Christ incarné.

2. *Création et alliance*

En conséquence de ce qui précède, Barth peut continuer, dans son paragraphe sur "Création et alliance" en disant : "Le but, et donc aussi le sens de la création est de rendre possible l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'homme, alliance qui possède son point de départ, son centre et sa fin en Jésus-Christ : l'histoire de cette alliance est le but de la création, comme la création est elle-même le commencement de cette histoire"⁵. La création du monde tout entier est ainsi le cadre de l'alliance entre Dieu et l'homme, ce que Barth appelle le fondement externe de l'alliance. Quant à l'alliance elle-même, elle est le fondement interne de la création, son sens, sa finalité, ce qui lui donne sa vraie portée. En effet, la vraie portée de la création, c'est l'alliance entre Dieu et l'homme, établie en Jésus-Christ et préfigurant essentiellement la promesse faite à tout homme. Contrairement à ce que certains critiques ont souvent affirmé, il y a donc bien, chez Barth, une analogie entre Dieu et l'homme, mais cette analogie est fondée sur le Christ. C'est une analogie de relation, dont on aperçoit la portée par rapport aux relations intratrinitaires et non en considérant l'homme en lui-même, ce que supposerait l'*analogia entis*, l'analogie de l'être que Barth récuse. Somme toute, il y

³ III/1 (pas de fascicule particulier), p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

a sur le monde et sur l'homme un Oui fondamental, le Oui du Dieu trinitaire dans son œuvre créatrice.

3. *La place de l'homme dans la création*

Si l'alliance entre Dieu et l'homme est le sens même de la création, il en découle que "l'homme est le lieu de l'univers où la relation du monde avec Dieu devient limpide, à partir duquel le monde se trouve éclairé tout entier sous cet aspect. Le fait que l'intention de Dieu à l'égard du monde est manifeste chez l'homme ne saurait rester sans portée pour l'intelligence des autres éléments de l'univers"⁶. A proprement parler, il n'y a donc pas de cosmologie chrétienne, pas plus au reste qu'il n'est possible d'établir une ontologie du tout, une ontologie générale. Mais il y a une anthropologie chrétienne. Elle est fondée sur l'incarnation du Christ. Elle n'est pas fondée sur le péché. Nous verrons que Barth examine, de manière très profonde, l'abîme du péché. Mais il ne l'examine qu'à partir de la plénitude de la grâce et de la promesse de Dieu.

Dans ces conditions, quelle est la fin, le but de l'homme lui-même ? C'est d'être le lieu où se manifeste l'image de Dieu. Or, Dieu, c'est son amour. L'homme sera donc le lieu d'une parabole et d'une promesse. Parabole de l'amour éternel du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, se manifestant dans l'amour mutuel des hommes entre eux. Promesse de cette manifestation, car "c'est uniquement en espérance que l'être de l'homme correspond à celui de Dieu lui-même", qu'il est à son image"⁷.

4. *Dieu et le néant*

Après avoir exposé ce qu'est la création, Barth aborde ce que l'on pourrait appeler l'envers de la création, ce que Barth appelle tout ensemble "ce qui a été anéanti par l'acte créateur de Dieu", et "ce qui a été laissé de côté par lui"⁸, expression qui, par l'ambiguïté même de leur combinaison, montrent bien l'ambiguïté du péché par rapport à la grâce créatrice. La grâce créatrice, c'est le Oui sans réserve de Dieu sur la créature. Le péché de l'homme, c'est son retournement dans ce que Dieu a écarté, dans ce qui, au fond, n'existe pas et qui pourtant a la puissance paradoxale de séduire l'homme et de le faire tomber hors de la seule réalité que Dieu ait créée, dans cette "réalité" irréelle et ambiguë qui est celle du néant.

Après ce que Barth a dit de la création, on ne s'étonnera pas qu'il affirme que "le conflit avec le néant, qui aboutit à son élimination et à sa liquidation, est d'abord et essentiellement l'affaire de Dieu lui-même... Il est aussi vrai que Dieu ne se dresse pas contre le néant sans faire participer la créature à son combat.

⁶ III/2/1, p. 18.

⁷ Otto WEBER, *op. cit.*, p. 119.

⁸ III/1, p. 115

sans l'appeler à lutter à ses côtés comme un allié. Mais il reste que le combat qu'il mène est bien le sien... Seule sa libre grâce triomphe là où il est donné à la créature de triompher de son côté"⁹. Car la créature, en face du néant "ne peut jamais que succomber, qu'être perdue à l'avance"¹. "Si l'on regarde à la résurrection et au retour de Jésus-Christ, c'est-à-dire, si l'on reconnaît et confesse la foi chrétienne, on ne peut plus parler du néant autrement que comme de 'la réalité monstrueuse qui a été vaincue par Jésus-Christ'"².

Et cela nous amène tout naturellement au cœur de notre sujet : la doctrine de la réconciliation.

3. L'œuvre de la réconciliation

Nous sommes ici non seulement au cœur de notre sujet, mais aussi au cœur de la doctrine chrétienne tout entière et, par conséquent, de la pensée du théologien Karl Barth. Toutefois, il était indispensable de présenter ce qui précède car c'est ainsi seulement — nous allons nous en rendre compte — que l'on peut comprendre la doctrine de la réconciliation, c'est-à-dire en fait la sotériologie, chez Barth.

Il s'agit maintenant de donner une idée de ce que contiennent les quelque 3000 pages de la *Dogmatique* que Barth consacre à la réconciliation (et encore, dans ces pages ne sont pas comprises celles du dernier tome, paru à titre de fragment). Pour y parvenir dans le cadre de cet exposé, le plus simple sera de donner, tout d'abord, avec un commentaire aussi bref que possible, les lignes de force de l'exposé de Barth, puis de revenir sur quelques points particulièrement importants pour notre sujet.

3.a. Exposé sur la réconciliation selon Barth

Un premier paragraphe pose l'objet dont il va être question : L'œuvre de Dieu, le réconciliateur. La thèse initiale présente cet objet comme suit : "L'objet, l'origine et le contenu du message perçu et prêché par la communauté chrétienne ont pour centre la libre action de la fidélité de Dieu, qui prend en main la cause perdue de l'homme précipité dans la ruine pour avoir renié son Créateur. En Jésus-Christ, il en fait sa propre cause et la mène à bonne fin, défendant, affirmant et manifestant ainsi son honneur dans le monde"³. En d'autres termes, la réconciliation est l'accomplissement de l'alliance entre Dieu et l'homme. Cette alliance signifie : Dieu avec nous. Barth met en évidence sept caractères de l'alliance envisagée à la lumière de la réconciliation.

⁹ III/3/2, pp. 67-68.

¹ *Ibid.*, p. 71.

² Otto WEBER, *op. cit.*, p. 145.

³ IV/1/1, p. 1.

- Elle consiste en une action de Dieu.
- C'est une action unique et particulière, centre du vouloir et de l'activité de Dieu en général.
- Elle concerne le salut de l'homme.
- Ce salut est imputé à l'homme, il lui est destiné par la pure grâce de Dieu et non en vertu d'un droit quelconque de l'homme.
- En fait, l'homme a repoussé et repousse ce salut. Il tourne le dos au salut qui lui est pourtant réservé.
- Ce salut correspond à ce que Dieu a voulu de toute éternité.
- L'action salvatrice de Dieu implique finalement non seulement que Dieu est avec nous, mais que nous sommes avec lui.

Envisagé à la lumière de cette action, le péché apparaît comme un épisode, très grave sans doute, mais nullement souverain. "Le péché n'est pas assez puissant pour entraîner Dieu à agir. Il ne peut qu'être l'occasion pour Dieu de manifester sa fidélité à l'alliance"⁴. "La réconciliation, en revanche, est tout le contraire d'une action accidentelle, provoquée par le péché : elle est 'l'œuvre du Dieu juste et correspond à sa volonté positive'. Dieu entendait avant tout donner, dans le cadre de l'humanité, une 'réalité concrète à la promesse : Je serai votre Dieu, et au commandement : Vous serez mon peuple.'... La victoire sur le péché est donc une opération qui 'confirme et exécute l'intention primaire de Dieu' à l'égard de l'homme"⁵.

Comment cela se fait-il ? Quel est le contenu de l'événement unique du salut ? Qu'implique-t-il pour l'homme ? C'est ce que vont développer tous les paragraphes de la *Dogmatique*, jusqu'à la fin des tomes parus du volume IV.

La doctrine de la réconciliation consiste essentiellement dans la connaissance de Jésus-Christ. Cette connaissance est triple :

1. En Jésus-Christ, le vrai Dieu s'abaisse lui-même pour nous réconcilier avec lui.
2. En Jésus-Christ, nous avons affaire à un homme véritable, plus encore à l'homme véritable, élevé par Dieu, l'homme réconcilié.
3. Jésus-Christ est ainsi vrai Dieu et vrai homme, en un seul être. A ce titre, il est à jamais le garant et le témoin de la réconciliation.

Ces trois aspects de la doctrine de la réconciliation sont ensuite développés l'un après l'autre, étant entendu qu'ils s'impliquent mutuellement dans leurs conséquences.

Ces conséquences affectent quatre ordres de connaissance, pour chacun des trois aspects fondamentaux de la réconciliation :

⁴ Otto WEBER, *op. cit.*, p. 193.

⁵ *Ibid.*

a) — connaissance du péché de l'homme
b) — connaissance des trois moments qui marquent l'accomplissement de la réconciliation (justification, sanctification, vocation)

c) — connaissance de l'œuvre du Saint-Esprit

d) — connaissance de l'être du chrétien.

Au total, le plan de l'exposé d'ensemble se présente comme suit :

1. L'abaissement de Dieu en Jésus-Christ (Jésus-Christ, le Seigneur comme serviteur) implique la connaissance :

a) de l'orgueil de l'homme.

b) de sa justification gratuite.

c) du rassemblement de l'Eglise

d) de l'être du chrétien dans la foi.

2. L'élévation de l'homme en Jésus-Christ (Jésus-Christ, le serviteur comme Seigneur) implique la connaissance :

a) de l'inertie de l'homme

b) de sa sanctification

c) de l'édification de l'Eglise

d) de l'être du chrétien dans l'amour.

3. Jésus-Christ, garant et témoin de notre réconciliation, implique la connaissance :

a) du mensonge de l'homme

b) de sa vocation

c) de la mission de l'Eglise

d) de l'être du chrétien dans l'espérance.

Il m'est impossible, dans le cadre de cet exposé, de développer, d'indiquer même les richesses exégétiques et doctrinales qui remplissent les pages dont je viens de donner le contenu schématique. A titre indicatif, et pour m'en tenir à notre sujet, je donnerai les thèses christologiques des trois aspects de la réconciliation et les thèses correspondantes relatives aux trois moments de la réconciliation.

1. Jésus-Christ, le Seigneur comme serviteur

“Jésus-Christ est vrai Dieu : c'est ce que montre le fait qu'il emprunte la voie qui le conduit loin de son Père, pour devenir, lui le Seigneur, un serviteur. Car, dans la gloire du vrai Dieu, il s'est passé ceci : le Fils éternel a été obéissant à son Père éternel en s'abaissant lui-même de manière à devenir le frère de l'homme, à se mettre à côté de lui, le transgresseur, et à le juger en ce sens qu'il a accepté d'être jugé et livré à la mort à sa place. Mais Dieu, le Père, l'a ressuscité des morts. Par là, il a reconnu, dans sa souffrance et sa mort, l'acte de justice accompli pour nous, il lui a donné force de loi. Par cet acte de justice, il nous a ramenés (convertis) à lui et fait passer de la mort à la vie”⁶.

⁶ IV/1/1, p. 164.

La thèse correspondante, relative au premier moment de la réconciliation, à savoir la justification, a la teneur suivante :

“Le droit de Dieu érigé dans la mort de Jésus-Christ et proclamé dans sa résurrection en dépit de l’injustice humaine est, comme tel, le fondement d’un droit nouveau de l’homme, qui lui correspond. Ce droit attribué à l’homme en Jésus-Christ, qui demeure caché en lui et que lui seul révélera un jour, est inaccessible à l’imagination, aux efforts et aux œuvres de quiconque. Mais il est tel en sa réalité qu’il fait appel à la foi de chaque homme : à la reconnaissance, à la prise de possession et à l’activité qui lui sont déjà conformes ici et maintenant”⁷.

2. *Jésus-Christ, le serviteur comme Seigneur*

“Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le Seigneur, s’est abaissé au rang de serviteur ; comme tel, il est aussi le Fils de l’homme qui a été élevé au rang de Seigneur : l’homme nouveau et véritable, l’homme royal qui honore et atteste Dieu, parce qu’il participe à son être et à sa vie, à sa souveraineté et à son action. A ce titre, il est la tête, le représentant et le Sauveur de tous les autres hommes, ainsi que l’origine, le contenu et la mesure des directives divines qui nous sont données dans l’œuvre du Saint-Esprit”⁸.

La thèse correspondante, relative au second moment de la réconciliation (à savoir la sanctification) a la teneur suivante :

“L’élévation de l’homme qui, en dépit de sa défection, a eu lieu dans la mort de Jésus et a été révélée dans sa résurrection, est comme telle la création de la nouvelle forme d’existence de l’homme en tant que fidèle partenaire de l’alliance de Dieu. Elle repose entièrement sur la justification de l’homme devant Dieu et, comme telle, elle est réalité en Jésus-Christ seul, mais, en lui, elle est puissante et lie chacun. Elle s’atteste elle-même parce qu’en tant qu’elle constitue les directives du Christ, elle est efficace au sein de l’humanité : dans la vie d’un peuple d’hommes qui, en vertu de l’appel à suivre Jésus qui leur est adressé, de leur réveil qui les amène à retourner à Dieu, de la louange de leurs œuvres, de leur distinction par la croix qu’ils ont à porter, ont, comme pécheurs, déjà la liberté d’obéir, déjà la liberté de marcher comme des saints — tout cela représentant provisoirement la gratitude que le monde entier est destiné à manifester en réponse à l’action de l’amour de Dieu”⁹.

3. *Jésus-Christ, le témoin véridique*

“Jésus-Christ tel qu’il nous est attesté dans l’Ecriture sainte est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter, à laquelle

⁷ IV/1/2, p. 170.

⁸ IV/2/1, p. 1.

⁹ IV/2/2, p. 134.

nous ayons à nous confier et à obéir dans la vie et dans la mort”¹.

Et la thèse correspondante, relative au troisième moment de la réconciliation (à savoir la vocation), a la teneur suivante :

“La Parole de Jésus-Christ, le Vivant, est l’appel par lequel il réveille des hommes pour les ouvrir à une connaissance active de la vérité et pour les placer ainsi dans l’état nouveau qui est celui des chrétiens, c’est-à-dire pour les accueillir et les introduire dans une communion particulière avec lui en les mettant au service de son œuvre prophétique comme des témoins harcelés mais bien armés”².

3.b. Quelques commentaires théologiques

Après avoir exposé, aussi brièvement que possible, les thèses doctrinales principales de Barth sur la réconciliation (thèses qui s’inscrivent dans la cohérence de l’ensemble de sa *Dogmatique*), il y a lieu de marquer, sur quelques points importants, quelle est la position de Barth par rapport à la théologie des Réformateurs et à la tradition protestante ultérieure.

1. Foi et histoire

On remarquera tout d’abord que Barth prend ses distances, de manière très nette, à l’égard du problème “Foi et histoire”, tel que le posait l’*Aufklärung* et tel qu’à la suite de l’*Aufklärung* une partie notable de la théologie protestante a cru devoir le poser. On connaît la position de Lessing, pour qui l’on ne peut tirer une vérité rationnelle universelle d’événements historiques, qui sont toujours contingents. Barth refuse une telle position du problème. Au contraire, pour lui — et nous sommes ici au centre de la doctrine de la réconciliation — c’est de l’événement unique de la croix et de la résurrection que jaillit l’unique et définitive vérité. Par là, Barth rejoint Calvin, à la différence du fait que le Réformateur (d’une manière analogue d’ailleurs à la mystique) situe la question dans l’espace plutôt que dans le temps.³ Mais la position est fondamentalement la même : la vérité — une vérité qui a une portée universelle ! — se trouve en Jésus-Christ. Celui-ci a beau être “ailleurs” (temporellement et spatialement) que là où nous sommes : il n’en est pas moins *la* vérité, quel que soit le problème que pose la distance, temporelle ou spatiale. Ce problème est second, et ne peut être résolu que par rapport à la vérité première : Jésus-Christ est vivant, c’est-à-dire qu’il transcende lui-même la distance.

¹ IV/3/1, p. 1. On notera que Barth reprend ici la première thèse de la Déclaration de Barmen (mai 1934). Cf. W. Niesel : *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, 2te Auflage, Zollikon, Zürich, s.d., p. 335.

² IV/3/2, p. 123.

³ Cf. IV/1/1, p. 302.

2. Grâce, loi et péché

On aura remarqué que, dans l'exposé sur la réconciliation, Barth n'adopte pas l'ordonnance courante de la dogmatique protestante traditionnelle : création — Loi — péché — Grâce. Après la grâce de la création, il expose directement la grâce de la réconciliation. Une telle ordonnance a une signification profonde, tant pour la doctrine de la Loi que pour la doctrine du péché.

Touchant la doctrine de la Loi, cette ordonnance signifie que la Loi n'est pas un absolu indépendant de la grâce, précédant la grâce, mais qu'elle est substantiellement une forme de la grâce du Créateur, du Réconciliateur et du Rédempteur. Il en découle qu'à proprement parler ce n'est pas face à la Loi que l'homme découvre son péché, mais face à la grâce de Dieu, sous sa triple forme de grâce créatrice, de grâce réconciliatrice et de grâce rédemptrice. C'est parce que la lumière luit sur lui que l'homme peut découvrir qu'il *était* dans les ténèbres et se réjouir de n'être plus abandonné aux ténèbres. Si l'homme se repent, c'est ainsi non pas par rapport à des directives abstraites d'un Dieu inaccessible, mais par rapport à une œuvre connue, à l'œuvre révélée du Dieu créateur, réconciliateur et rédempteur. Barth évite ainsi, au départ, tout moralisme (ce fameux moralisme protestant, et peut-être pas seulement protestant...) qui situerait le mobile de la repentance dans une Loi abstraite, dont le rapport avec la grâce n'est pas affirmé au départ. C'est donc à partir de la réconciliation déjà opérée en Jésus-Christ que Barth peut parler — et alors en des termes très forts — de l'homme pécheur, de son orgueil, de son inertie et de son mensonge.

3. Christologie et sotériologie

Assez souvent, dans la tradition protestante, on a présenté la sotériologie comme faisant suite à la christologie. Une telle présentation était évidemment la conséquence de la notion néoprotestante issue de l'*Aufklärung*, du rapport entre foi et histoire. On pensait devoir présenter la christologie comme un événement du passé, nécessaire certes, mais non suffisant, un événement qu'il s'agissait de compléter en se l'assimilant dans le présent. C'est en cela précisément que consistait la sotériologie, considérée comme la description des moyens de salut. Barth a une notion beaucoup plus "inclusive" de la réconciliation et du salut. "Certes il est difficile de se représenter qu'un événement temporel puisse être valable pour les hommes de toutes les époques. Mais s'il exprime précisément la réalité qui est au delà du temps et qui lui donne tout son sens ? 'Si l'histoire de Jésus est l'événement de la réconciliation et si la réconciliation est vraie et valable parce que Dieu s'est fait homme', nous nous trouvons 'en présence de la réalité première et éternelle qui fonde et précède toutes les autres' et qui, de ce fait, est valable pour tous"⁴.

⁴ Otto WEBER, *op. cit.*, pp. 191-192.

C'est ici l'un des points où Barth s'inspire essentiellement de Luther, de ce qui peut apparaître comme la massivité luthérienne : l'incarnation est une chose si sérieuse qu'il n'est pas possible d'en faire abstraction, même par la pensée. Il n'est pas un "indice purement formel, historique ou symbolique de la réconciliation", ce qui serait une interprétation "nominaliste" de la réalité et du nom de Jésus-Christ⁵. "Au contraire, l'événement de Jésus-Christ est la révélation ; inversement : 'Jésus-Christ existe dans la totalité de sa personne et de son œuvre comme le Réconciliateur'. De ce point de vue, il n'est plus possible de distinguer entre la christologie et la sotériologie. Selon Barth, le Nouveau Testament ne contient rien qui puisse justifier semblable distinction"⁶.

4. Gloire de Dieu et salut de l'homme

Au total, on constate que Barth ne considère pas le salut comme une grandeur dont le contenu serait indépendant de Dieu lui-même. Bien plutôt, le premier et le dernier mot de la foi chrétienne, c'est la gloire de Dieu, réalité *ad intra* et manifestation *ad extra* de ce que Dieu est. S'il y a un salut, Dieu inclut le salut. S'il y a un salut, c'est parce que Dieu a voulu que d'autres êtres que lui, à savoir l'homme, participent à cette gloire et y trouvent précisément leur salut. Sur ce point fondamental, Barth se rapproche de Calvin. Il en diffère toutefois sur un point : pour Calvin, Dieu se glorifie aussi dans la perdition des damnés. Barth refuse d'entrer dans des considérations aussi théoriques. A la suite de Luther, il situe en Dieu déjà l'intention salutaire. Dans la gloire de Dieu, il y a déjà l'intentionnalité, la finalité du salut, en d'autres termes le dynamisme évangélique. Nous rejoignons ainsi la doctrine de la révélation et de la Trinité.

4. L'œuvre de la rédemption

Comme nous l'avons déjà vu, Barth n'a pu terminer sa volumineuse *Dogmatique*. Il n'a pas tout à fait terminé le volume IV (sur la doctrine de la réconciliation) et n'a pas abordé le volume V prévu, sur la rédemption. Toutefois, les volumes déjà parus donnent une matière déjà tellement développée qu'il est parfaitement possible de se faire une idée de la manière dont Barth aurait développé, pour l'essentiel, la doctrine de la rédemption. Pour l'essentiel ! Car la pensée de Barth est si riche, si vivante, que, tout en se reprenant, il ne se répète jamais. Il ne fait pas de doute que sa manière de développer l'eschatologie chrétienne, qui eût fait partie du volume V, aurait apporté une synthèse grandiose, analogue à celle du volume IV.

⁵ Cf. IV/1/1, p. 138.

⁶ Otto WEBER, *op. cit.*, pp. 197-198.

La cadre de cet exposé ne me permet pas de reprendre en détails les indications, déjà fort nombreuses, relatives à la rédemption que contiennent les volumes précédents, particulièrement les volumes I et IV. Je dois me borner à situer la doctrine de la rédemption par rapport à la doctrine de la réconciliation.

La réconciliation culmine dans la croix et la résurrection. C'est là, nous l'avons vu, le centre de l'œuvre de Dieu. Objectivement, plus rien de décisif ne se produit après la réconciliation. Barth a, à ce sujet, dans un opuscule, un passage très typique : "Après la résurrection du Christ, il n'y a plus de mort, plus de péché régnant. Certes, la mort, le péché, le diable continuent à exister, mais comme des choses vaincues. Leur situation est analogue à un joueur d'échecs qui a déjà perdu, mais ne l'a pas encore reconnu. Il regarde le jeu, il dit : Est-ce que c'est vraiment fini ? Est-ce que le roi ne pourrait pas encore bouger. On essaie. Et on reconnaît après qu'il n'y a pas de possibilité de gagner. Voilà la situation de la mort, du péché et du diable : le roi est mat, le jeu est fini, et les joueurs ne le reconnaissent pas encore. Ils croient encore que le jeu continuera... Pâques inaugure un nouveau temps, mais non pas un nouveau printemps ! Car au printemps succéderont bien une fois ou l'autre un été, un automne et un hiver. Ici arrive un commencement absolu, valable pour le monde entier, mais reconnu encore seulement dans l'Eglise. Le temps qu'inaugure Pâques est ainsi le temps de l'Eglise : ce temps que Dieu nous laisse, dans sa grande patience, pour réfléchir, comprendre et croire ; ce temps que Dieu laisse aux hommes pour reconnaître et recevoir sa victoire"⁷

Le témoignage du Nouveau Testament ne se rapporte donc pas seulement à des faits du passé, mais "atteste l'existence vivante du Christ parmi les siens, son histoire présente dans l'Eglise, 'sa parole, son action et sa souffrance actuelles' et, partant, la vie nouvelle qui a commencé 'avec et par Jésus-Christ'"⁸. Jésus-Christ est un passé absolu, incluant un présent absolu et annonçant un avenir absolu. Il est l'avenir absolu. "Le verdict de Dieu leur commande (aux gens du Nouveau Testament) de regarder encore une fois à lui d'une manière toute nouvelle — par delà tout autre futur de leur existence présente en lui et avec lui — par delà toute la manifestation actuelle du changement humain qu'il a opéré et par delà aussi toutes les conséquences qu'il faut en tirer. Il leur commande de regarder à Jésus-Christ comme à l'ultime futur du monde et de l'homme, comme à leur avenir dernier et définitif"⁹.

Ainsi, les hommes participent à l'avenir de Dieu, qui devient leur propre avenir. Désormais, par la foi, ils peuvent vivre du sa-

⁷ Karl BARTH, *La Confession de foi de l'Eglise*, Neuchâtel et Paris, 1946, pp. 56-57. (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, No. 2).

⁸ Otto WEBER, *op. cit.*, p. 212.

⁹ IV/1/1, p. 342.

lut révélé, opéré et établi en dehors d'eux, mais pour eux. A proprement parler, leur mort est derrière eux, de même que la précarité du monde tout entier.

Quant à l'ultime venue de Jésus-Christ, "elle n'est pas quelque chose qui manque encore à son action et à sa révélation présente ; elle constitue, positivement, une 'finalité' propre à cette action et révélation... La perspective 'eschatologique' dans laquelle les chrétiens voient le Christ crucifié et ressuscité, ainsi que le changement du monde opéré en lui, ne signifie nullement le signe 'moins' d'un morose 'pas encore' demandant à disparaître, mais il signifie le signe 'plus' d'un 'déjà' en vertu duquel le Christ devient plus grand encore à leurs yeux, en sorte qu'ils reconnaissent en lui, ici et maintenant, non seulement le premier, mais le dernier mot, le sujet et l'objet non seulement de l'origine de toutes choses, mais aussi de leur accomplissement — en sorte qu'en croyant en lui et en l'aimant, ils peuvent aussi espérer en lui"¹.

Il faudrait maintenant, sans doute, montrer comment une telle foi entraîne nécessairement, selon Barth, la vie dans la foi, dans l'amour et dans l'espérance, comme une éthique concrète, s'étendant à tous les domaines de l'existence humaine, découle de la réconciliation et constitue l'œuvre même du Saint-Esprit dans le monde. Je ne puis le faire, pas plus que je n'ai pu rendre compte des conséquences éthiques qui, à la fin de chaque volume, marquaient la portée des doctrines envisagées (révélation, Dieu, création, réconciliation) pour la vie de l'Eglise et des croyants, vie qu'ils vivent au nom et à la place de toute l'humanité à qui sont promis les dons de Dieu.

Bornons-nous, pour terminer, à deux remarques. La concentration sur la réconciliation, centre de la révélation et de l'œuvre de Dieu, empêche toute notion progressiste de l'action chrétienne. Il ne s'agit pas de construire le Royaume de Dieu, mais de vivre dans le souvenir, la présence et l'attente de la victoire du Christ déjà déclarée, déjà saisissable à la foi, mais qui ne sera manifestée pleinement à la vue qu'à la fin des temps².

Mais la concentration sur la réconciliation interdit également toute notion immobiliste de l'action chrétienne. Il ne s'agit pas de se concentrer, de manière nostalgique, sur une réconciliation passée ou sur une rédemption future, sans que cette concentration n'implique une action concrète dans le monde, action qui

¹ *Ibid.*, p. 345.

² Sur ce point, Barth ne peut se rallier à l'intention fondamentale de Jürgen Moltmann, dans sa *Théologie de l'espérance*. Cf. Karl BARTH, *Briefe, 1961-1968*, Zurich, 1975, p. 274-277 (Lettre à Moltmann sur sa "*Théologie de l'espérance*").

sertes ne s'identifie nullement à la venue du Royaume, mais qui puise ses racines dans la certitude de cette venue³.

Somme toute, entre ce que Jésus-Christ est et fait, et ce qui apparaît dans la vie de l'Eglise et du chrétien, il n'y a qu'une analogie : nous ne sommes pas encore dans le Royaume de Dieu. Mais il y a bel et bien une analogie, et cette analogie donne à la puissance d'action et de témoignage de l'Eglise et du chrétien tout leur dynamisme concret.

³ Cf. sur ce point, la différence — et le rapport ! — que Barth fait entre la Justice divine et la responsabilité de l'homme qui ne peut, face à l'absolu divin, que contribuer à une justice humaine toujours provisoire, mais pourtant reflet nécessaire de la Justice divine, cela dans l'œuvre posthume "*Das christliche Leben*", *die Kirchliche Dogmatik IV/4*. (Fragments aus dem Nachlass), 1959-1961, Zurich, 1976, pp. 450-470.

La Christologie de Karl Barth

par Klaas RUNIA

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

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

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

* Cette expression est le titre de la conférence.

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

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

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

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

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

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

La centralité de la Christologie

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

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

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

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

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

La personne de Jésus-Christ

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

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

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

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

⁷ *Dogm.* II/2/1, p. 97.

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

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

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

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

⁸ *Dogm. IV/1/1*, p. 130.

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

¹ *Dogm. I/2/1*, p. 116.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 122.

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

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

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

⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁸ *Ibid.*

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

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

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

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

¹ Hartwell, *op. cit.*, p. 80.

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

L'œuvre du Christ

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

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

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

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

² *Dogm. I/1/2*, p. 106.

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

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

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

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

³ *Dogm.*, IV/1/1, p. 81.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 94.

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

La nature de la réconciliation

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

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

⁷ *Ibid.*, pp. 95 s.

⁸ *Ibid.*, pp. 129 s.

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

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

Brève évaluation

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

⁹ *Dogm.* IV/1/1, p. 138.

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 133.

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

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

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

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

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

⁵ *Dogm.* II/2/1, p. 97.

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

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

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

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

⁷ Dogm. II/2/1, p. 414.

⁸ Dogm. IV/1/3, pp. 115 s.

⁹ G.C. Berkouwer, *op.cit.*, p. 270.

¹ Dogm. IV/1/1, pp. 76 s., 115 s.

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

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

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

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

³ G.C. Berkouwer, *op.cit.*, p. 315.

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

⁴ R.W. Jenson, *op.cit.*, p. 146.

⁵ *Dogm.* IV/3/1, p. 188.

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

La doctrine de l'Écriture selon K. Barth

par Klaas Runia

Barth a consacré une grande partie de sa "vie théologique" à repenser la doctrine de l'Écriture. Quand son ami Thurneysen et lui s'aperçurent, dès leur première paroisse, que la théologie qu'ils avaient apprise à l'université ne pouvait leur être d'aucune aide efficace dans l'activité essentielle de leur tâche pastorale, à savoir la prédication de la Parole de Dieu, ils se mirent à étudier à nouveau la Bible. Au sujet de ces premières années de ministère, Thurneysen écrira plus tard : "Notre lecture de la Bible était renouvelée. Nous la lisions plus respectueusement et davantage comme une Parole éternelle adressée à nous et à notre temps. Nous la critiquions moins. Nous la lisions avec les yeux de naufragés qui auraient tout perdu. La Bible nous apparaissait sous un nouveau jour. Par delà toutes les interprétations, son véritable message recommençait à nous parler : Parole de pardon et Évangile du Royaume qui vient".¹ Un des résultats de cette nouvelle approche de la Bible fut le "Commentaire de l'Épître aux Romains" de Barth qui parut, dans sa première édition, en 1919.

Mais il ne suffisait pas de lire la Bible d'une façon nouvelle, il fallait aussi repenser la doctrine de l'Écriture. Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, Barth avait compris que ni le libéralisme ni l'orthodoxie avaient une compréhension insuffisante de la révélation. Dans les deux cas, la corruption était si grande qu'une simple reconstruction sur les anciens fondements n'aurait rien donné. Le seul remède pour la théologie, et donc pour l'Église et sa proclamation, était une réévaluation complète et radicale de la nature de la révélation divine.

Barth a consacré de nombreuses années à cette tâche. Dans tous ses premiers travaux, nous le voyons aux prises avec cette gigantesque entreprise. Nous trouvons l'achèvement de cette réévaluation dans les deux parties du premier volume de la *Dogmatique* intitulé "La doctrine de la Parole de Dieu", publiées respectivement en 1932 et 1938. Il y traite des trois aspects de la

¹ Cité par John McConachie, *The Barthian Theology and the Man of Today*, 1933, p. 94.

Parole de Dieu : la Parole révélée, la Parole écrite et la Parole prêchée. Nous nous limiterons ici à parler de la deuxième de ces trois formes : la Parole écrite ou Ecriture Sainte.

Au commencement, la foi...

Pour Barth, la foi est le point de départ. Nous devons commencer par accepter la Bible dans la foi. Nous devons l'écouter avec obéissance et nous soumettre à son message qui a autorité sur nous. Barth insiste avec emphase sur cette unique solution ; en effet, dit-il, il n'existe aucune autre autorité hors de la Bible à laquelle nous puissions avoir recours pour "démontrer" l'autorité de la Bible. La seigneurie du Dieu trinitaire se démontre elle-même comme un fait dans notre écoute obéissante de la Bible.²

Si, sur ce point, la théologie catholique romaine lui retournait : "Mais ceci est un raisonnement circulaire ; vous avez besoin de l'autorité de l'Eglise pour appuyer votre assertion au sujet de la Bible", Barth ne serait pas du tout impressionné. Il répondrait immédiatement : "Si la Bible est la Parole de Dieu, il n'existe pas de plus haute autorité et elle saura l'attester elle-même".³ Et c'est ce qui arrive en fait : la Bible se présente, de manière constante, comme la Parole de Dieu à ses innombrables lecteurs et auditeurs.

Il n'y a aucun doute que ce point de départ est tout à fait biblique. En effet, la Bible n'essaye jamais de s'authentifier elle-même de manière purement intellectuelle. Elle se présente seulement avec sa revendication et la seule attitude possible est celle de la soumission, de l'obéissance et de la foi.

L'Ecriture comme témoignage

En abordant la doctrine de l'Ecriture de Barth, nous constatons qu'il la divise en deux sections : a) l'Ecriture comme témoignage à la Révélation divine ; et b) l'Ecriture comme la Parole de Dieu. Nous parlerons d'abord du premier aspect, l'Ecriture comme le témoignage à la Révélation.

Le terme "témoignage" a été choisi délibérément et très soigneusement. Selon Barth, il contient deux connotations précieuses. D'abord il contient un élément de *limitation*. "Un témoignage n'est jamais identique à son objet. Et effectivement, c'est à travers des paroles humaines, transcrites par des hommes, que nous avons entendu parler de la seigneurie du Dieu trinitaire. Autrement dit, quand nous étudions la Bible, nous avons affaire

² *Dogm.*, I/2/3, p. 2.

³ En fait, l'optique catholique-romaine ne vaut pas mieux que le "cercle logique" protestant. Rome remplace seulement le cercle (avec son seul centre : le témoignage de la Bible elle-même) par une ellipse (avec deux foyers : la Bible et l'Eglise). Le raisonnement circulaire en tant que tel demeure. Il est seulement plus compliqué parce qu'il y a une oscillation continue entre les deux foyers.

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".⁴

Mais cet aspect de limitation n'est pas le seul, il n'est même pas le plus important. Il y a aussi un deuxième élément, positif celui-là. En effet, Barth poursuit : "compte tenu de la limite que nous venons d'indiquer, la Bible ne se distingue pas de la révélation elle-même, elle constitue au contraire la révélation qui vient à nous sous la forme appropriée à notre situation. Car nous ne sommes ni des prophètes, ni des apôtres, ce qui veut dire : nous ne sommes pas nous-mêmes des témoins directs de la révélation telle qu'elle a eu lieu une fois pour toutes, nous ne sommes pas des témoins de la résurrection de Jésus-Christ. Et pourtant la Révélation nous concerne nous aussi et nous atteint à travers les paroles de la Bible, où les premiers témoins continuent à s'exprimer et s'adressent à nous. Bien que sans être jamais identique à son objet, leur témoignage n'en possède pas moins une portée actuelle et décisive. Si donc nous avons su réellement écouter les paroles humaines de la Bible, si nous les avons reçues comme un témoignage, il est certain que nous y aurons perçu quelque chose de la seigneurie du Dieu trinitaire, et que cette seigneurie se sera imposée à nous avec la force d'un événement actuel".⁵

Ainsi le terme "témoignage" a, dans ce contexte, une fonction double. D'une part, il indique une différence. Le témoignage de la révélation n'est pas tout simplement identique à la révélation elle-même. D'autre part, il marque aussi une unité. La révélation ne peut être entendue ou comprise indépendamment du témoignage.

Mais pourquoi Barth accentue-t-il si fortement ce point précis ? Nous trouverons la réponse à cette question dans *le concept barthien de révélation*. Malheureusement, il nous est impossible d'en discuter très longuement, aussi nous nous bornerons à quelques-uns de ses principaux aspects. Dans la pensée de Barth, la révélation est toujours un *événement*. Elle n'est jamais statique, mais toujours dynamique. Elle est toujours un acte de Dieu lui-même, qui en est toujours le sujet de même qu'il en est toujours l'objet : Il se révèle Lui-même. Pour cette raison, les auteurs bibliques ne peuvent pas révéler Dieu, mais uniquement mettre en valeur l'acte divin de révélation. Ils sont tous comparés à Jean-Baptiste tel que le représente la célèbre peinture de Grünewald sur l'autel d'Isenheim : Jean pointe un index monstrueux en direction de l'Unique sur la croix⁶ : "Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde". C'est tout ce que peut faire le témoin ; c'est seulement "où et quand il plait à Dieu" (*ubi et quando visum est Deo*) d'utiliser ce témoin, que le témoignage et

⁴ *Dogm.*, 1/2/3, p. 7.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Dogm.*, 1/1/1, p. 108.

l'événement s'identifient. Alors la véritable révélation est accomplie par Dieu lui-même à travers le témoignage humain. Autrement dit, il n'y a pas d'identité directe entre témoignage et révélation. Nous pouvons parler seulement d'une *identité indirecte* car il faut toujours faire une distinction entre *Deus dixit* et, par exemple, *Paulus dixit*.⁷ Pourtant, dans l'événement de la révélation, les deux deviennent un.

Dans l'évaluation de ce point de vue, nous devons commencer par observer que le mot "témoignage" est un terme d'origine biblique qui joue un rôle important, en particulier dans le N.T. Jésus lui-même appelle les apôtres ses témoins (Luc 24.48 ; Actes 1.8.). Les apôtres eux-mêmes font fréquemment appel à l'aspect-témoignage de leur charge. Ils font de même avec les prophètes de l'A.T., car ces hommes étaient aussi témoins du Christ, signalant d'avance sa venue. Mais l'usage de ce mot dans le N.T. comporte-t-il aussi un aspect de limitation ? Nous ne pourrions pas, bien sûr, traiter ici de tous les usages de ce mot dans le N.T.⁸ mais toutes nos études ne nous ont pas permis de trouver, dans le N.T., une raison d'introduire cet élément de limitation, comme Barth l'a fait. Au contraire, dans le N.T., l'accent est toujours mis sur le fait que ces hommes disent la vérité, la vérité de Dieu ; ils sont dignes de confiance car ils disent ce qu'ils ont vu et entendu ; ce qu'ils disent est la Parole de Dieu. Sur la base de l'analyse détaillée du mot "témoin" dans tout le N.T., R. Schippers, dans sa thèse de doctorat sur ce sujet, parvient à la conclusion suivante : "Dans l'Écriture, le témoignage est un compte-rendu d'événements suscité chez le témoin par la prise de conscience que ce rapport dominera le cours de la justice. C'est pourquoi le témoin est un témoin oculaire et un auditeur : il ne nous rapporte pas ses défauts, ses erreurs, ses opinions et ses idées mais ce qu'il a vu et entendu. Le témoin s'efface complètement derrière l'histoire qu'il raconte. En face du témoignage, toutes les restrictions disparaissent. Faire violence au témoignage authentique, c'est faire violence à l'histoire. Il y a une nécessité historique, pour les croyants, de vivre avec ce témoignage mais il n'y a rien en lui qui puisse être compris comme une 'limitation'".⁹

En relation avec cela, mentionnons trois textes qui appuient notre argument : Luc 10.16 — "Qui vous écoute m'écoute, et qui vous repousse me repousse, et qui me repousse repousse celui qui m'a envoyé" ; Matthieu 10.40 — "Qui vous accueille m'accueille moi-même et qui m'accueille accueille celui qui m'a envoyé" ; Jean 20.20 — "Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie." Dans ces paroles, il n'y a vraiment aucune trace de limi-

⁷ Cf. *Dogm.*, I/1/1, p. 109.

⁸ Consultez, pour une discussion plus approfondie, mon livre, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, 1962, pp. 33 ss.

⁹ R. Schippers, *Getuigen van Jezus Christus in het Nieuwe Testament*, 1938, p. 202.

tation. Au contraire, Jésus s'identifie tout à fait à ses disciples, ses témoins, et affirme sans équivoque que leur témoignage, leur message, est son message. Nous sommes en plein accord avec H.N. Ridderbos, quand il dit : "Le témoin est un homme, choisi par Christ et participant lui-même à l'histoire du salut, qui, dans le grand procès, répond au nom de Dieu et du Christ de la vérité et de la réalité de ce qui a été dit et de ce qui est arrivé, et qui a spécialement reçu autorité et compétence pour cette tâche".¹

Nous devons aussi noter le rapport étroit entre le témoignage des apôtres et le témoignage du Saint Esprit. Ce que nous lisons en Actes 5.32 est très important : "Nous sommes témoins de ces événements, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent." De même, dans le compte-rendu de l'Assemblée de Jérusalem en Actes 15.28 : "L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé..." Ici encore, il n'y a pas trace de limitation. A juste titre, F.F. Bruce commente ainsi le premier passage : "Nous trouvons de nouveau, dans la communauté apostolique, cette conscience d'être possédée et habitée par l'Esprit au point d'être l'organe par lequel Il s'exprime."² Le terme d'identification n'est pas trop fort dans ce cas-là. Et il ne faut pas seulement le voir comme une "identité indirecte" à la manière de Barth, mais bel et bien comme une *identification directe*. Naturellement, cela ne signifie pas du tout que l'Esprit Saint soit "emprisonné" dans des paroles humaines. Nous maintenons sans aucune restriction qu'il est l'Esprit vivant de Dieu, le Dieu vivant lui-même. Dans l'identification, l'initiative vient entièrement de lui. Il est impossible de posséder la Parole de Dieu, dans le sens d'en être maître. Elle est et demeure la Parole de DIEU. Mais nous voulons affirmer conjointement : elle *EST* la Parole de Dieu.

Témoignage humain et faillible ?

Interrogeons-nous sur les implications de l'accent que Barth met sur le caractère de témoignage de la Bible. Comme nous l'avons vu plus haut, Barth fait une distinction entre le *Deus dixit* et le *Paulus dixit*.

Il faut reconnaître avant tout que la Bible est pleinement humaine.³ En elle-même, elle n'est rien d'autre qu'un document historique pour l'histoire d'Israël et de la communauté judéo-chrétienne issue d'Israël. En elle-même, elle n'a rien de divin. C'est précisément ici que nous trouvons la différence essentielle avec la personne de Jésus-Christ. En lui, il y a union personnel-

¹ H.N. Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*, 1955, p. 119 ; traduction anglaise : *The authority of the New Testament Scriptures*, 1963, p. 64.

² F.F. Bruce, *The Book of Acts*, New International Commentary on the New Testament, 1956, p. 122.

³ *Dogm.*, 1/2/3, p. 38.

le entre les natures divine et humaine. Mais, dans le cas des auteurs bibliques, il n'y a pas une telle unité ; ils étaient tout à fait humains et leurs produits le sont aussi.

Pourtant, Barth fait un pas de plus : la Bible n'est pas seulement humaine, elle est aussi faillible.⁴ "Même dans leur charge, dans leur fonction de témoins, même dans la rédaction de leur témoignage, les prophètes et les apôtres étaient, comme nous, des hommes réels et historiques et donc pécheurs, capables et de fait coupables d'erreurs dans leurs paroles comme leurs écrits."⁵ Pour preuves, Barth fait valoir les données suivantes⁶ : a) certaines représentations bibliques du monde et de l'homme nous sont étrangères ; b) les auteurs bibliques ont une compréhension de l'histoire qui est souvent erronée ; c) les doublets et les contradictions existent même au niveau religieux ou théologique. On voit là que Barth n'oppose aucune objection à la "haute critique". De fait, il l'a plusieurs fois ouvertement et explicitement défendue.⁷

Que dire des implications que Barth tire du caractère "témoignage" de la Bible ? Nous n'avons rien à objecter à son insistance sur la *pleine humanité de l'Écriture*. Ceci a en effet toujours été reconnu par la grande majorité des théologiens "orthodoxes" : le Saint-Esprit n'a pas utilisé les auteurs bibliques comme des canaux ou, en termes plus modernes, comme des machines à écrire. Autrement dit, ils rejettent sans restriction toute conception mécanique de l'inspiration. La plupart d'entre eux iraient même plus loin et admettraient volontiers que cette pleine humanité de la Bible implique aussi une sorte de limitation. Dans son Homélie sur Jean 1.1, Augustin disait déjà : "qui peut expliquer dans toute leur étendue des vérités si élevées ? J'ose même dire, mes Frères, que saint Jean lui-même ne l'a peut-être pas fait. Car encore qu'il ait dit là-dessus tout ce qu'il a pû, il n'a néanmoins pû parler de Dieu, que comme un homme en peut parler ; comme un homme à la vérité inspiré de Dieu, mais qui cependant n'estoit qu'un homme. Comme il estoit donc inspiré de Dieu, il en a dit quelque chose ; au lieu qu'il n'en eût pû rien dire s'il ne l'avoit esté. Mais ce qu'il en a dit, n'est pas tout ce que Dieu est : c'est seulement tout ce qu'un homme en a pû dire (*quod potuit homo dixit*)."⁸ Dans le même ordre d'idée, Calvin parle

⁴ *Dogm.*, 1/2/3, p. 49.

⁵ NdT : cette citation est traduite littéralement de la version anglaise (*Church Dogmatics*, 1/2, p. 529) plus conforme à l'original allemand. La traduction française n'est ici qu'une interprétation expurgée. Pour comparaison, la voici : "...dans l'exercice de leur fonction de témoins, les prophètes et les apôtres ont eux-mêmes été des hommes semblables à tous les autres, faibles pécheurs et susceptibles d'erreurs comme nous tous." (*Dogm.* 1/2/3, p. 71).

⁶ NdT : pour plus de précisions sur ces "preuves", cf. *Ibid.*, pp. 50 s.

⁷ Cf. mon livre, pp. 61 ss.

⁸ *Les Traités de St. Augustin sur l'Évangile de St. Jean* (tr. fr. Paris, 1700), tome I, p. 3.

souvent de l'*accomodatio Dei*. Dans son dixième sermon sur le Deutéronome (5.20), il dit : "Retenons donc que nostre Seigneur n'a point parlé selon sa nature. Car s'il vouloit parler son langage, seroit-il entendu des créatures mortelles ? Hélas non. Mais comment est-ce qu'il a parlé à nous en l'Escriture Sainte ? Il a bégayé... Ainsi donc Dieu s'est comme démis : d'autant que nous ne comprendrions pas ce qu'il diroit, sinon qu'il condescendit à nous ? Voilà pour quoy en l'écriture Sainte on le voit plustot semblable à une nourrice, qu'on aperçoit sa majesté haute et infinie".⁹ Les théologiens "conservateurs" ont toujours établi ici un parallèle avec la christologie. Comme le *logos* est devenu *sarx*, réellement chair dans le sens de la nature d'Adam après la chute (mais sans péché), ainsi la Bible est aussi réellement et pleinement humaine.

Mais est-ce que cela implique aussi la *faillibilité* ? La théologie orthodoxe a toujours rejeté cela et, à mon avis, très justement. Un tel refus est en fait déduit du parallèle avec la christologie, parallèle que Barth accepte, lui aussi. Herman Bavinck, par exemple, écrit dans sa dogmatique réformée : "Dans l'Écriture Sainte aussi, nous avons à reconnaître la forme d'un serviteur, c'est à dire humilité et faiblesse. Mais, comme la nature humaine en Christ, quoique humble et faible, était libre de tout péché, ainsi l'Écriture Sainte aussi est conçue sans aucune souillure (*sine labe concepta*)".¹

Quant à nous, nous ne trouvons pas la démonstration de Barth en ce qui concerne la faillibilité de l'Écriture très convaincante.

1) *La représentation biblique du monde et de l'homme*. Nous ne pouvons bien sûr pas nier que nous trouvons, dans la Bible, l'antique représentation du monde (partage de l'univers en trois, les "quatre coins de la terre", etc). La même chose est vraie pour l'homme, pour autant que nous le considérons sous l'angle de sa structure biologique et psychologique. Quand les reins et les entrailles sont considérés comme le siège des émotions et des compassions les plus profondes, et le cœur comme le siège de la pensée, nous retrouvons ici l'idée courante dans le sémitisme antique. Mais est-ce que cela veut dire que la Bible est faillible, voire erronée ? Le problème n'est-il pas plutôt de savoir si la Bible veut *enseigner* ces considérations-là comme la vérité divine ? Il est évident que telle n'est pas du tout l'intention de la Bible. Cette représentation du monde, et il en va de même pour l'anthropologie antique, est seulement la forme sous laquelle le message a été transmis aux gens de cette époque. Le Seigneur lui-même l'utilise dans le deuxième commandement !² Mais cela ne fait pas partie intégrante du message.

2) *La conception de l'histoire*. De nouveau, il nous faut admettre que la manière dont les auteurs bibliques abordent l'histoire était, sur de nombreux points, différente de celle des historiens modernes. Pour faire ressortir cela, Barth introduit le concept de *saga*. Ce n'est décidément pas un concept facile à définir. Il peut être facilement mal interprété et se voir rapidement confondu avec un autre concept à la mode dans la théologie moderne, à savoir le *mythe*.

⁹ *Corpus Reformatorum*, Vol. LIV : *Opera Calvini*, XXVI, col. 387.

¹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. I, p. 406.

² Pour le NT, cf. Phil 2.10.

Barth, pourtant, rejette l'idée du mythe. Un mythe n'a rien à voir avec un événement historique. Il n'est rien d'autre qu'une certaine vérité, philosophique ou théologique, qui a été habillée du vêtement d'un événement historique qui n'a jamais eu lieu en réalité. Prenons, par exemple, les interprétations de l'histoire de la chute qui sont en vogue en ce moment. En réalité, dit-on, il n'y a jamais eu de chute. Dès le commencement (évolutionnaire), l'homme a toujours été un pécheur. Cela appartient en propre à son essence et à son existence, bien que Dieu ne veuille pas que l'homme soit ainsi. Pour exprimer cela, la Bible nous raconte l'histoire de la chute. Telle n'est assurément pas la conception de Barth. La *saga*, dans la théologie de Barth, est bien différente. Elle appartient à l'histoire. Elle fait mention d'un véritable événement historique. Mais — et c'est pour cette raison que la *saga* est utilisée — il existe des événements qui ne peuvent pas être correctement exprimés par des mots et des images humaines. Beaucoup d'événement racontés dans la Bible sont de ce type-là. Un grand nombre d'entre eux font référence à des actions de Dieu qui, naturellement, ne peuvent pas être exprimées par des paroles humaines. Quelques événements sont même purement divins, comme la création du monde et la résurrection de Jésus Christ. Résumant sa propre pensée, Barth dit : "Disons prudemment qu'il (le témoignage biblique) contient peu d'"histoire" pure, peu de "saga" pure et très peu d'éléments dont on pourrait dire qu'ils relèvent sans équivoque de l'un ou de l'autre genre. Dans la règle, les deux genres sont mélangés. Dans la Bible, nous avons à compter à la fois avec des éléments d'"histoire" et de "saga"."³

Sans aucun doute, ce concept de "saga" est supérieur et, aux yeux des théologiens "orthodoxes", beaucoup plus acceptable que la notion de mythe chez Bultmann. Dans la "saga" chez Barth, nous voyons une claire conscience de la nature historique de la foi chrétienne ; un effort sérieux est fait pour protéger la réalité de l'histoire du salut. On peut l'appliquer, par exemple, à l'histoire de la chute, et ainsi expliquer ses aspects individuels comme "sagenhaft" et cependant maintenir sa pleine historicité (ce que, soit dit en passant, Barth lui-même ne semble pas faire).⁴ Pourtant certaines données importantes semblent exclure l'application du terme "saga" à l'histoire biblique. En premier lieu, la Bible elle-même ne donne jamais l'impression de parler sous la forme de "saga" ou de légende.⁵ Nous reconnaissons qu'elle décrit souvent les choses d'une manière différente de celle dont nous avons l'habitude aujourd'hui, mais ceci ne nous donne pas le droit de parler de "saga". De plus le terme "saga" est trop lourd de sens. Même quand il est utilisé *in bonam partem*, le terme semble limiter la nature authentiquement historique de l'histoire biblique. La question est alors de savoir ce qui reste du fait original lui-même si sa description n'est plus qu'une question de style poétique. N'est-ce pas comme un squelette sans chair ? Mais qui pourrait reconnaître quelqu'un uniquement à partir de son squelette ? Autrement dit, un fait ne perd-il pas toute particularité quand on supprime ses *accidentia* ? Un tel fait n'est-il pas une pure abstraction ?

Bien sûr, nous ne nions pas que la Bible utilise une historiographie d'un type spécial. Elle n'est jamais intéressée par les faits "bruts", mais nous rapporte toujours les faits avec une interprétation. Elle place toujours les événements dans une grille interprétative. Cela explique, par exemple, plusieurs des différences entre Samuel et les Rois d'une part, et les Chroniques d'autre part. L'auteur des Chroniques aborde le matériau historique d'un point de vue spécial, à savoir celui du prêtre. Mais tout cela n'a rien à faire avec la "saga". Les deux auteurs nous présentent les faits réels avec leurs *accidentia*. Seulement ils

³ *Dogm. III/1*, p. 86 ; NdT : la version française traduit "Saga" par "tradition". Cf. *Ibid.*, p. 85, note 1.

⁴ Cf. *Dogm. IV/1/2*, pp. 163 s. ; cf. aussi mon livre, pp. 101 ss.

⁵ Ce dernier terme est utilisé par Barth quand il s'agit de *personnages* historiques. NdT : cf. *Dogm. III/1*, p. 85.

placent les faits dans un contexte spécial et leur donnent ainsi une accentuation différente. On pourrait appeler cela une *historiographie prophétique*, mais cette caractéristique n'a aucun rapport avec la faillibilité.

3) *Les doublets et les contradictions*, qui existent même dans les passages avec un contenu d'ordre théologique et religieux. Pour soutenir cet argument, Barth ne donne pas d'exemples précis. Il parle seulement et de manière fort générale de la relation entre les Synoptiques et Jean, et de celle entre Paul et Jacques. Quant à nous, nous ne pensons pas qu'il soit juste de parler ici de contradictions ou de doublets. Nous préférons y voir des accentuations différentes, des approches différentes, des contextes différents, ce qui n'est, bien entendu, absolument pas assimilable à des contradictions.

La Bible en tant que Parole de Dieu

Ce qui précède signifie-t-il que Barth accepte le *dualisme* comme solution du problème posé par l'Écriture ? Pas du tout. En effet, il rejettera plus tard toute forme de dualisme. Il sait trop bien que celui-ci conduit toujours au subjectivisme. Il n'est donc pas surprenant de le voir déclarer avec fermeté que nous n'avons, en aucune façon, le droit d'opérer une quelconque sélection. Si nous voulons entendre la Parole de Dieu, nous devons avoir recours à ces textes. En eux, nous pouvons écouter les témoins parler. Nous qui venons après eux sommes liés à leurs mots : "...nous devons également renoncer à établir une sorte de tri entre ce qui, à notre sens, serait la Parole de Dieu dans la Bible, et ce qui ne le serait pas, entre certains textes ou certaines paroles dites infaillibles, et d'autres prétendues erronées ou faillibles, quitte à nous imaginer que, grâce à cette sorte de criblage, nous puissions parvenir à atteindre la révélation authentique. Si Dieu lui-même n'a pas hésité à assumer et à utiliser les paroles humaines de la Bible dans toute leur vulnérabilité, s'il a daigné inscrire sa révélation dans la lettre de ce livre en dépit de ses erreurs historiques ou scientifiques, et de toutes ses contradictions théologiques, en dépit de l'incertitude qui pèse sur son origine et surtout en dépit du judaïsme qui nous le rend si rébarbatif, nous ne devons pas avoir honte qu'il veuille nous y faire entendre sa voix : et ce serait faire preuve d'orgueil et de désobéissance que de vouloir à tout prix chercher dans l'Écriture des éléments prétendus infaillibles."⁶

Dans cet esprit, Barth parle du bien-fondé relatif de la théorie de l'inspiration verbale. Certes cette théorie va trop loin quand elle affirme une *identité directe* entre les textes et la Parole de Dieu : elle assimile simplement les textes à la Parole de Dieu et la Parole de Dieu aux textes. Comme nous l'avons vu, Barth se contente de voir une *identité indirecte*. Il nous faut cependant frapper à la porte des textes et attendre, écouter les témoins et prier Dieu qu'Il veuille bien nous parler à travers leurs témoignages. Nous devons avoir confiance en sa promesse qu'Il le fera en son

⁶ *Dogm. I/2/3*, pp. 73 s.

temps. Alors, et alors seulement, il y a *identité directe*. Alors, et alors seulement, la Bible EST la Parole de Dieu. Bien sûr, Barth aussi tient à préserver le mot "EST" : "Dans l'Eglise et avec elle, nous croyons que l'Écriture sainte possède une prééminence qui la place au-dessus de tous les écrits et de toutes les autorités qui peuvent exister, soit dans le monde, soit dans l'Eglise. Dans l'Eglise et avec elle, nous croyons que l'Écriture sainte, témoignage originel et seul légitime de la révélation, est la Parole même de Dieu."⁷ Mais il ne faut pas conclure de l'usage de ces expressions ("possède " et "est") que l'homme puisse, en quelque occasion que ce soit, disposer de la Révélation de Dieu. En effet, elles veulent mettre en relief le fait que c'est Dieu qui en dispose, par son action et son autorité. La Bible EST la Parole de Dieu, pour autant que Dieu la rende telle. Elle EST la Parole de Dieu dans l'acte par lequel *Dieu en fait Sa Parole* ou lorsqu'elle *devient* Parole de Dieu. Plus d'une fois, Barth a utilisé l'image de la piscine de Bethsaïda : l'eau ne possède pas, de manière inhérente, le pouvoir de guérir mais elle possède effectivement ce pouvoir quand il plait à Dieu d'envoyer son ange pour agiter l'eau. La totalité de cette démarche se résume en un seul mot : il s'agit d'un *miracle*.⁸

L'inspiration

A la suite de cela, il n'est pas surprenant de découvrir que Barth a une conception particulière de l'inspiration. Pour lui, l'inspiration est *une seule action* de l'Esprit Saint qui se manifeste *en deux temps*. (a) Il agit premièrement sur les auteurs bibliques : il les inspire dans la rédaction de leurs témoignages. (b) Il agit ensuite sur les auditeurs et les lecteurs, qui reçoivent aujourd'hui ce témoignage comme Parole de Dieu pour eux. Deux citations éclaireront cet argument : "La théopneustie est l'acte de la révélation en vertu duquel les prophètes et apôtres sont devenus, en tant qu'hommes, ce qu'ils ont été, et qui, en vertu du même miracle, peuvent devenir pour nous ce qu'ils sont."⁹ Et : "Ainsi le mouvement qui va de la révélation des bienfaits de Dieu par l'Esprit à l'apôtre illuminé et rendu capable d'en parler, aboutit à l'auditeur qui est à son tour rendu capable de les recevoir par le même Esprit. Le cercle se referme : cet auditeur appartient lui-même au miracle qui se produit."¹

Nous pensons qu'il y a ici une certaine confusion dans la pensée de Barth. Nous croyons comme lui que la Bible parle d'une double action de l'Esprit mais elle appelle seulement la première "inspiration". Ce terme est réservé à l'opération du Saint Esprit chez les auteurs qui ont à transmettre la révélation qu'ils ont re-

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹ *Ibid.*, p. 58.

que de Dieu. Ce n'est que grâce à cette action de l'Esprit que leurs paroles humaines peuvent être en même temps Parole de Dieu et non seulement les pieuses paroles d'un homme sur Dieu. Cependant, selon la doctrine biblique, cette action de l'Esprit sur les auteurs est une action achevée. La seconde action, à savoir celle qui agit sur les lecteurs et les auditeurs ultérieurs, tout aussi nécessaire et au même titre action de l'Esprit, n'est jamais appelée "inspiration" mais plutôt "illumination" (*phôtismos*). C'est l'œuvre du même Esprit qui ouvre les yeux de celui qui lit ou les oreilles de celui qui écoute, donnant vie à son cœur froid et mort. Ce n'est que grâce à cette "illumination" que la Parole de Dieu pénètre chez le pécheur.

Le fait que Barth combine ces deux opérations du Saint-Esprit pour en faire une seule s'explique par sa conception de la révélation. La révélation doit toujours, selon lui, être un *événement*. Il ne peut par conséquent y avoir une révélation achevée par l'inspiration des auteurs bibliques. La deuxième phase doit faire partie intégrante de l'œuvre de révélation. Sans elle, il n'y a pas de révélation du tout, mais seulement un témoignage humain et faillible.

La liberté souveraine de Dieu

Quel est l'arrière-plan de cette conception ? Si nous voyons juste, c'est la doctrine barthienne de la *liberté divine*. A maintes reprises, Barth affirme fortement que Dieu est le Seigneur libre et souverain, qu'il est libre et souverain dans toutes ses actions, particulièrement dans l'acte de révélation. Dire que l'un des attributs de la Bible est d'être la Parole de Dieu, c'est faire violence à la Parole de Dieu, qui est Dieu lui-même parlant ; c'est faire violence à la liberté et à la souveraineté de Dieu.

Dieu est libre et souverain. Cela signifie : l'homme n'a aucun pouvoir ni aucune autorité sur la Parole de Dieu. La plus grande objection que Barth ait faite au vieux libéralisme, c'est qu'il n'avait aucune idée de ce que pouvait être cette liberté et cette souveraineté de Dieu ; il ne voulait même pas envisager l'idée d'une révélation. Mais l'orthodoxie n'en avait pas non plus une image des plus justes : elle croyait qu'elle "avait" la Parole de Dieu dans la Bible et donc qu'elle possédait un pouvoir sur la Parole de Dieu. Seuls les Réformateurs ont reconnu pleinement la liberté de Dieu. Ils reconnaissaient que la révélation nous rappelle sans cesse la prérogative propre de Dieu et que nous ne pouvons recevoir cette Parole que comme un miracle de la grâce. La grande tragédie des siècles qui ont suivi la Réforme, c'est que l'orthodoxie protestante ait oublié cette grande découverte des Réformateurs et soit retournée aux fausses idées de l'Eglise primitive, avec sa conception mécanique de l'inspiration.²

Nous n'avons aucun différend avec Barth en ce qui concerne

² Cf. *Dogm.* I/2/3, pp. 64 ss.

son affirmation que Dieu est libre et souverain. C'est une affirmation authentiquement biblique. Il nous suffit pour cela de lire l'épisode rapporté en 1 Samuel 4. Les Israélites avaient été battus par les Philistins ; croyant qu'ils pourraient obliger Dieu à les aider, ils ont porté l'arche du Seigneur dans le camp. Il devrait ainsi lui-même protéger et défendre son arche et leur donner la victoire. Mais Dieu ne peut être contraint, même pas par le peuple qu'il a lui-même choisi ; aussi livra-t-il aux Philistins à la fois Israël et l'arche. Est-ce que cela signifie cependant que l'arche n'est pas vraiment l'arche de Dieu ? Lisons le chapitre 5 et nous verrons comment le même Dieu obligea les Philistins, qui croyaient avoir capturé le Dieu d'Israël, à laisser aller l'arche et à la rendre à Israël. Quand nous appliquons cela à la Bible, nous voyons que Dieu ne nous permet pas de faire un mauvais usage de sa Parole, particulièrement en pensant que nous *avons* sa révélation et que nous pouvons en faire ce que nous voulons. La Bible devient alors lettre morte et impuissante entre nos mains. Et pourtant, même dans ces conditions, elle est et reste sa Parole qui ne retourne jamais à lui en vain (Esaïe 55.11).

Peut-être pourrions-nous le résumer ainsi : l'erreur de Barth n'est pas de surestimer la souveraineté de Dieu, mais plutôt le contraire ; il ne l'estime pas assez ! Dieu est si grand que, même quand il nous donne sa Parole, elle demeure sa Parole. Il reste souverain même dans et par-delà ses dons.

L'autorité de la Bible

Ici nous nous trouvons de tout cœur en accord avec Barth. Il défend la pleine autorité de la Bible et ceci contre deux attaques : d'une part celle de l'Eglise Romaine qui, par sa doctrine de l'Eglise, prend ses distances par rapport à l'autorité biblique ; d'autre part, celle du néo-protestantisme qui place l'autorité de l'homme, que ce soit par la raison, l'expérience ou une analyse existentielle, bien au dessus de celle de la Bible. Barth affirme avec raison que, si la Bible est la Parole de Dieu, il n'y a pas d'autre attitude possible pour l'homme que la complète soumission. Dieu nous parle : nous ne pouvons qu'écouter et obéir.

Souvenons-nous que c'est aussi vrai pour les théologiens et les étudiants en théologie. Peut-être est-ce encore plus difficile pour nous que pour les autres croyants ? Pour nous, la Bible est aussi un outil, une sorte de manuel qui nous est devenu trop familier parce que nous l'utilisons beaucoup.

Nous courons constamment le danger d'oublier qu'elle est la Parole de Dieu. Pour nous aussi, il n'y a qu'une seule attitude juste : "Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute". Ce n'est pas nous qui devons parler les premiers et plaquer sur la Bible nos idées ; au contraire, Il doit parler et nous ne pouvons qu'écouter dans le respect, la foi et l'obéissance.*

* Cet article a été traduit de l'anglais par Richard Bonjour.

La prédication selon K. Barth

par Klaas Runia

Nous nous préoccupons ici de ce que Barth a appelé la troisième forme de la Parole de Dieu, c'est-à-dire la prédication de la Parole ou la Parole de Dieu prêchée.

Pour Barth, la prédication a toujours été une des catégories centrales de sa théologie. C'est à juste titre que Walther Fürst écrit dans la *Festschrift* dédiée à Barth à l'occasion de son 70ème anniversaire : "Indirectement, toute son œuvre théologique est *Predigtlehre* (homilétique) ; ce qu'elle voulait être à ses débuts, elle l'est toujours restée et l'est devenue sans cesse davantage."¹ Sa *Dogmatique* commence ainsi : "La dogmatique est une discipline théologique. Mais la théologie est une fonction de l'Eglise."² La fonction principale de l'Eglise, c'est de confesser Dieu, ce qu'elle fait en parlant de Lui. Mais elle devrait toujours veiller à ce qu'elle fait ; c'est pourquoi l'Eglise a également pour tâche de critiquer et de réviser sa façon de parler de Dieu. Le critère de cette annonce de Dieu, c'est Jésus-Christ, Dieu venant aux hommes, dans sa grâce révélatrice et réconciliatrice.

La théologie pose donc trois questions essentielles : le message chrétien a-t-il sa source en Jésus-Christ ? Conduit-il à lui ? Lui est-il conforme ? Ces questions déterminent les trois branches principales de la théologie. "La théologie est ainsi, en tant que théologie *biblique*, l'examen du *fondement* du message de l'Eglise ; en tant que théologie *pratique*, l'examen de son *but* ; en tant que théologie *dogmatique*, l'examen de son *contenu*."³ Toute la théologie se préoccupe donc, en fin de compte, de la prédication de l'Eglise.

Qu'est-ce que la proclamation de l'Évangile ?

Barth traite longuement de la prédication dans sa *Dogmatique* (I/1/1, pp. 45 ss.).

¹ W. Fürst, "Karl Barth's Predigtlehre" in *Antwort*, 1956, p. 147 ; cf. p. 137.

² *Dogmatique* I/1/1, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 3.

Il donne la définition suivante de la prédication, sous le signe du “*ubi et quando*” : “La prédication est un discours humain dans lequel et au travers duquel Dieu lui-même parle, comme un roi par la bouche de son héraut : elle doit être écoutée et reçue comme un discours dans lequel et au travers duquel Dieu lui-même parle, c’est-à-dire qu’elle doit être écoutée et reçue dans la foi, comme une décision divine qui vient trancher entre la vie et la mort, comme un jugement divin et un divin décret de grâce, comme la loi éternelle et l’Evangile éternel tout ensemble.”⁴

Notons quatre éléments importants de cette définition :

1. La prédication est un *discours humain*. Il n’y a rien de sacré dans le langage utilisé par l’Eglise. Elle n’a pas un langage qui lui soit propre.
2. Cependant, dans et par ce langage humain, *Dieu lui-même parle*. C’est Dieu qui est le véritable sujet de toute prédication. La comparaison avec le héraut le fait clairement apparaître. Lorsque nous entendons la voix du héraut, le véritable locuteur est le roi, dont le héraut ne fait que transmettre le message.
3. Ce message doit être écouté *avec foi*. C’est la seule façon d’entendre la Parole de Dieu. Autrement nous n’entendons qu’une opinion humaine.
4. Le *contenu* de la prédication, c’est “la décision divine qui vient trancher entre la vie et la mort, comme un jugement divin et un divin décret de grâce, comme la loi éternelle et l’Evangile éternel tout ensemble”. La véritable prédication ne se préoccupe pas de vérités générales ; elle proclame la vérité divine concernant l’homme et c’est un message de vie et de mort.

Il apparaît clairement que nous avons là une très haute conception de la prédication. Il n’est donc guère surprenant que, dans ce contexte-même, Barth cite la déclaration bien connue de la *Confessio Helvetica Posterior* (la seconde Confession Helvétique, de 1566) : “*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*” (la prédication de la Parole de Dieu est la Parole de Dieu).⁵ Il montre par ailleurs que cette prédication de la Parole de Dieu ne dépend pas de notre seule intention de dire cette Parole.⁶ Puisque c’est en fin de compte l’affaire de la libre grâce de Dieu, Dieu peut utiliser d’autres langages que la prédication. “Il se peut qu’il plaise soudain à Dieu de bénir Abraham par le moyen de Melchisédec, ou Israël par le moyen de Balaam, ou encore de se servir de Cyrus.”⁷ Cependant, nous devons non seulement nous demander ce que Dieu peut faire dans sa liberté souveraine mais aussi ce qu’il nous

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Dogm.* 1/1/1, p. 50.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

commande de faire. Il nous apparaîtra alors clairement que Dieu a donné à l'Eglise la mission spécifique de prêcher. Cette prédication revêt deux formes : le sermon et les sacrements, actes symboliques qui accompagnent et certifient le sermon, qui attestent l'événement de la révélation, de la réconciliation et de la vocation divines.⁸ Nous laissons ici de côté la doctrine des sacrements pour nous concentrer sur la première forme de la prédication : le sermon.

Définition du sermon

Barth nous offre à nouveau une définition : "Le sermon est la tentative, faite par un membre de l'Eglise qui en a reçu la vocation spéciale, d'exprimer dans son propre langage, et sous forme d'explication d'un passage de la Bible, la promesse de la révélation, de la réconciliation et de la vocation divines que nous devons attendre *hic et nunc*, et de les rendre compréhensibles aux hommes d'aujourd'hui."⁹

En comparant cette définition avec celle de la prédication, citée peu avant, on peut dire qu'elle voit les choses "de l'autre point de vue". La première abordait le mystère de la prédication du point de vue de Dieu : c'est Dieu lui-même qui parle dans et par le discours humain. La seconde l'envisage du point de vue humain, celui de l'Eglise ou, si l'on veut, du prédicateur.¹

Notons à nouveau quatre éléments importants de cette définition.

1. Le sermon doit être proclamé par *quelqu'un qui y a été appelé* dans l'Eglise. Il s'agit en fait de la tâche de l'Eglise elle-même, qui appelle à son tour certaines personnes (d'ordinaires, mais pas toujours nécessairement, des pasteurs) à accomplir cette tâche. Qui que ce soit, la personne en question ne le fait pas de sa propre autorité, mais parce qu'elle est appelée à cette tâche.
2. Cette personne ne peut pas dire la Parole de Dieu en tant que telle ; elle ne peut que *répéter la promesse* : "Voici, je suis avec vous tous les jours" (Mt. 28.20). En d'autres termes, elle répète la promesse de la révélation, de la réconciliation et de la vocation divines que nous devons attendre ici et maintenant.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹ Cf. la double définition que Barth a donnée dans ses conférences sur l'homilétique (1932-33), publiées sous le titre : *La Proclamation de l'Evangile* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961), p. 9 :

1. "La prédication est la Parole de Dieu prononcée par lui-même. Dieu utilise comme il lui plaît le service d'un homme qui parle en son nom à ses contemporains, par le moyen d'un texte biblique. Cet homme obéit ainsi à la vocation qu'il a reçue dans l'Eglise et, par ce ministère, l'Eglise se conforme à la mission qui est la sienne.

3. Par conséquent, cette personne n'est pas autorisée à prononcer son propre discours religieux arbitraire, dans lequel elle exprimerait ses sentiments religieux, mais son sermon doit être contrôlé et guidé pour être une homélie, c'est-à-dire une *explication d'un passage biblique*. Car, dans l'Écriture, nous entendons les témoins originels de la révélation qui a eu lieu en Jésus-Christ.
4. Son sermon ne devrait cependant pas être une simple répétition de ce que dit le texte ; le prédicateur doit viser à rendre la promesse donnée à l'Église *compréhensible, dans ses mots à lui, aux hommes de son temps*.²

Il y a donc quatre aspects ou quatre facteurs déterminants dans cette conception du sermon : la vocation, la promesse, l'explication de l'Écriture et l'actualité. Chacun est indispensable. A eux quatre ils ne parviennent cependant pas à modifier le fait que le sermon en tant que tel est et demeure une activité humaine. Un terme capital de cette seconde définition de Barth est le mot "*tentative*". C'est tout ce que nous pouvons faire : faire une tentative. Nous ne pouvons faire plus. Nous ne pouvons prononcer la Parole même de Dieu. Seul Dieu peut le faire.

"Devenir" Parole de Dieu

Mais comment peut-il se faire que Dieu parle au moyen de paroles humaines ? Barth répond : cela ne peut se produire que par l'intervention de Dieu lui-même, par le Saint-Esprit. Nous rencontrons à nouveau le "*ubi et quando visum est Deo*". Cette fois Barth cite la *Confessio Helvetica Prior* (la première Confession Helvétique, de 1536), art. 15 :

"C'est pourquoi nous confessons que les serviteurs de l'Église sont des collaborateurs de Dieu, comme les nomme St. Paul... mais en ajoutant et en notifiant qu'en tout cela nous attribuons toute efficace et toute puissance au Seigneur, Dieu seul, le serviteur n'ayant que le service. Car il est bien certain que cette force et efficace ne peut ni ne doit jamais être liée à aucune créature, mais que c'est Dieu qui la dispense selon sa libre volonté, à ceux auxquels il lui plaît."³

A ce sujet, Barth s'oppose aux conceptions de Schleiermacher et de Tillich, pour qui le sermon devient un dialogue de l'homme religieux avec lui-même.⁴ C'est la mort du sermon ! A long terme, il devient superflu.

2. La prédication résulte de l'ordre donné à l'Église de servir la Parole de Dieu, par le moyen d'un homme appelé à cette tâche. Il s'agit, pour cet homme, d'annoncer à ses contemporains ce qu'ils ont à entendre de Dieu lui-même, en expliquant, dans un discours où le prédicateur s'exprime librement, un texte biblique qui les concerne personnellement."

² *Dogm.*, I/1/1, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

Dans le paragraphe suivant, où il traite explicitement des trois formes de la Parole de Dieu, l'idée revient constamment que la prédication doit *devenir* la Parole de Dieu. Abordant "la Parole de Dieu prêchée", il commence par déclarer : "il faut sans cesse que la prédication *devienne* prédication"⁵, pour montrer ensuite qu'il en va de même pour les sacrements : "on ne peut mieux représenter ce qui se passe dans la prédication et dans l'Eglise que par l'exemple du sacrement."⁶ Calvin dit de l'arbre de vie en Eden et de l'arc-en-ciel de Noé qu'ils n'avaient pas d'efficacité en eux-mêmes. L'arbre ne pouvait conférer l'immortalité, pas plus que l'arc ne pouvait retenir les eaux, "mais après qu'ils ont été marqués par la parole de Dieu, il leur a été baillé nouvelle forme pour commencer d'estre ce que devant ils n'estoyent pas."⁷

De même, Bullinger dit des éléments terrestres dans les sacrements : "par la Parole de Dieu ils deviennent, ce qu'ils n'étaient pas auparavant, des sacrements".⁸

Ce "*devenir*", cet "*événement*", c'est la Parole de Dieu, au sens propre du terme.⁹ Barth appelle cela un miracle et il s'empresse d'ajouter qu'il faut bien comprendre ce miracle. Le miracle ce n'est pas que la Parole humaine disparaisse soudainement pour que surgisse à sa place une Parole purement divine ; le miracle, c'est que Dieu puisse dire sa Parole dans et par des paroles d'hommes. Il ne s'agit là de rien d'autre et de rien de moins que de la Parole de Dieu lui-même. Sur ce point, Barth exprime son plein accord avec les Réformateurs qui usaient d'un langage fort à ce sujet. Luther, par exemple, disait en effet : "Or je puis, comme chacun qui prononce la parole du Christ, prétendre en toute liberté que ma parole n'est pas mienne, mais qu'elle est parole du Christ, et qu'ainsi ma bouche est la sienne, quand elle dit sa parole."¹

Calvin également dit de la prédication que Dieu lui-même se manifeste par ce moyen (de grâce) et il parle de "ce petit homme tiré de la poussière", qui n'est en aucune façon meilleur que les autres, mais dans la bouche duquel nous parvient la Parole de Dieu.²

Lorsque Barth accentue si fortement ce "devenir" de la Parole de Dieu, il importe d'éviter deux malentendus. En premier lieu, cela ne signifie pas que lors du sermon s'opère une sorte de transsubstantiation. Il rejette explicitement cette idée : les paroles humaines demeurent pleinement humaines. Elles ne perdent pas

⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷ Barth cite ici l'*Institution*, IV, 14, 18.

⁸ Barth cite ici la *Conf. Helv. Post*, 1562, art. 19.

⁹ *Dogm.*, I/1/1, p. 90 : "La Parole de Dieu — et c'est cela qui est décisif — est l'événement en vertu duquel la prédication devient réellement prédication."

¹ *Ibid.*, p. 92. Cf. aussi la citation de Luther dans I/2/3, p. 290.

² *Dogm.*, I/1/1, p. 93.

leur caractère profane ni ne subissent une transformation intérieure ou une transsubstantiation, mais elles reçoivent une fonction et une puissance qu'elles n'avaient pas auparavant parce qu'elles sont revendiquées par la Parole toute-puissante de Dieu.

En second lieu, Barth ne veut pas dire que nous n'avons pas à nous efforcer de prêcher le mieux possible. Au contraire, la dogmatique chrétienne a précisément ce rôle. Il est de notre devoir de transmettre le message de l'Écriture sous la forme la plus pure possible. Tout de suite après avoir traité le thème "Parole de Dieu et parole humaine dans la prédication chrétienne", Barth aborde "La pure doctrine, problème de la dogmatique."³ La dogmatique s'intéresse au contenu de la prédication de l'Église et pose la question capitale de l'accord entre cette prédication et la révélation attestée dans l'Écriture.

On doit cependant dire que, quelle que soit la pureté de notre prédication, il n'est pas en notre pouvoir d'en faire la Parole de Dieu. Cela demeure un miracle que Dieu lui-même doit susciter. En dernière analyse, nous devons aussi dire de la pure doctrine que c'est un "événement": "elle ne saurait en aucun cas être identique à tel document donné, qu'il s'agisse de certaines formules ou systèmes théologiques, des déclarations de l'Église ou du texte biblique lui-même. La pure doctrine est un événement."⁴ C'est "l'événement de la grâce de la Parole de Dieu et de la foi obéissante suscitée par cette grâce. Elle est un don de Dieu fait à l'Église et que l'Église ne peut que *recevoir* au moment où il lui est accordé."⁵

En ce qui nous concerne, nous ne dépassons jamais le stade de la tentative. De notre point de vue humain, nous ne pouvons jamais aller plus loin qu'une "identité indirecte" entre notre prédication et la Parole de Dieu. On n'atteint "l'identité directe" qu'au moment "*ubi et quando visum est Deo*".

Nous touchons ici à la différence essentielle entre la Parole incarnée de Dieu d'une part, et la Parole de Dieu écrite et prêchée d'autre part. Le "*ubi et quando*" ne s'applique pas à la Parole incarnée. A son sujet nous devons dire: "*Illic et tunc visum est Deo*" (là et alors il plut à Dieu). Il ne s'agit pas en elle d'une possibilité à réaliser, mais de la réalité de la Parole de Dieu.⁶ En ce qui concerne la Bible et la prédication, il n'en va pas de même. En elles-mêmes, elles ne sont qu'indirectement identiques à la Parole de Dieu. Ce n'est que lorsqu'il plaît à Dieu d'utiliser ces paroles humaines comme véhicules de sa Parole divine qu'elles deviennent vraiment la Parole de Dieu. Mais, lorsque c'est le cas, elles sont réellement et pleinement la Parole de Dieu. Dans ce cas, il n'y a plus de différence réelle entre la révélation et

³ *Dogm.*, 1/2/3, pp. 303 ss.

⁴ *Dogm.*, 1/2/3, p. 312.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁶ *Dogm.*, 1/1/1, p. 114.

la Bible ou la révélation et la prédication. Lorsqu'il en est ainsi, "il s'agit ici encore de la Parole de Dieu elle-même, dans toute son intégrité, sans aucune diminution, ni altération, c'est-à-dire de Dieu lui-même, de Jésus-Christ tel que le Saint-Esprit nous le fait connaître."⁷ Elle doit être crue comme telle par ceux qui la prêchent comme ceux qui l'écoutent.

Evaluation du point de vue de la théologie systématique

Il est clair que la description et la définition de la prédication et du sermon que nous offre Barth sont de nature dogmatique. Ce faisant, il concentre avec raison son attention sur la relation qui existe entre le sermon et la Parole de Dieu. Sur ce point, il semble très proche des Réformateurs. On constate en effet que Barth est souvent d'accord avec eux et qu'il peut à bon droit faire maintes références à leurs déclarations. Prenons, par exemple, la formule fameuse de la *Confession Helvetica Posterior*, écrite par Bullinger : "*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*". Les points communs sont importants : tant Bullinger que Barth soulignent que *la révélation est un acte de Dieu*. Ce n'est pas l'homme qui, du plus profond de son être, découvre Dieu, mais c'est Dieu qui vient à l'homme et qui, de son propre chef, se fait connaître à lui. L'initiative revient toujours à Dieu, car "Il habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir" (1 Tm. 6. 16). Il n'y a donc qu'une possibilité : Dieu lui-même doit sortir de cette lumière inaccessible et se révéler à l'homme. Bullinger et Barth s'accordent également pour confesser que *Dieu s'est révélé*. Dans son Fils incarné, Jésus-Christ, Dieu nous a montré qui Il est et nous trouvons les témoins de cette révélation dans les Ecritures, les prophètes de l'Ancien Testament annonçant la révélation à venir et les apôtres du Nouveau Testament renvoyant à la révélation qui a eu lieu.

Mais, sur ce point précis, nous voyons Barth et Bullinger se séparer. Pour Bullinger et tous les autres Réformateurs, ce témoignage des prophètes et des apôtres *est* maintenant pour nous la révélation de Dieu. Nous le voyons très clairement dès le début de la *Confessio Helvetica Posterior*. Le titre du premier chapitre est le suivant : "De l'Escriture sainte, vraye Parole de Dieu", et le premier paragraphe affirme : "Nous croyons et confessons que les Ecritures Canoniques des Saints Prophètes et Apostres du vieil et nouveau Testament sont la vraye parole de Dieu (*ipsum verum esse verbum Dei*): et qu'elles ont suffisante autorité d'elles-mêmes, et non point des hommes. Car Dieu a parlé luy-mesme aux Pères, Prophètes et Apostres, et parle encore à nous aujourd'hui par les saintes Ecritures (*et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas*)."⁸

⁷ *Dogm.*, 1/2/3, p. 288.

⁸ Notez le présent : *loquitur* (parle). *La Confession Helvétique Postérieure*, traduction française de 1566, Cahiers Théologiques (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1944), p. 41.

Nous lisons un peu plus loin : “L’Ecriture est la Parole de Dieu” (*Scriptura verbum Dei est*), déclaration qui s’appuie sur 1 Th. 2.13 : “quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l’avez accueillie, non comme une parole d’homme, mais comme ce qu’elle est réellement, la Parole de Dieu”, ainsi que sur les paroles de Jésus aux apôtres : “ce n’est pas vous qui parlerez, c’est l’Esprit de votre Père qui parlera en vous” (Mt. 10.20), c’est pourquoi “qui vous écoute, m’écoute, et qui vous repousse me repousse” (Lc. 10.16 ; cf. Jn 13.20). C’est très différent de ce que nous lisons dans la *Dogmatique* de Barth. Selon lui, le témoignage de ces témoins n’est pas lui-même révélation ; il a constamment à *devenir* révélation et ce n’est qu’après ce “devenir” que nous pouvons dire qu’il *est* révélation. En d’autres termes, Barth donne une interprétation actualiste ou ponctualiste⁹ du “est”. La révélation est toujours un “*dandum*” mais jamais un “*datum*”. Dans la *Confession Helvetica Posterior*, nous trouvons une approche bien différente. La relation entre la Bible et la révélation n’est pas une relation d’“identité indirecte”, mais le “est” est l’indication d’une “identité directe” : “*Scriptura verbum Dei est.*”

Nous observons la même différence quant à la nature de la prédication. Ici aussi Barth part d’une “identité indirecte” qui peut se muer en “identité directe” “*ubi et quando visum est Deo*”. La *Confession helvétique* est beaucoup plus “massive” lorsqu’elle affirme : “*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*”. Notons à nouveau l’accent mis sur le “est”, interprété ainsi : “Parquoy quand aujourd’huy ceste parole de Dieu est annoncée de l’Eglise, par prescheurs legitiment appelez, nous croyons que c’est la vraie parole de Dieu qu’ils annoncent, et que les fideles reçoivent ; et qu’il ne faut point forger, ni attendre du ciel autre parole de Dieu. Nous disons aussi qu’il faut regarder ceste Parole qui nous est annoncée, et non point le ministre qui l’annonce : lequel estant pecheur et meschant, il ne s’ensuit pas toutefois que la Parole de Dieu ne demeure vraie et bonne.”¹ Dans cette déclaration, Bullinger mentionne deux conditions : cette parole de Dieu doit être annoncée, et elle doit être annoncée par des prédicateurs légitimement appelés. Mais, ceci dit, la conclusion est sans équivoque : c’est la Parole même de Dieu (*ipsum Dei verbum*) qui est proclamée et reçue par les fidèles.

Nous voyons que Barth se réclame de cette confession et se déclare en accord avec elle. Dans une certaine mesure, cela est vrai. Certaines déclarations ou expressions de la confession peuvent être reprises par Barth, mais nous ne devons pas perdre de vue le fait qu’il les utilise dans le contexte de sa conception “actualiste” de la révélation. Ces déclarations ou ces expressions reçoivent

⁹ Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I* (Neukirchen, 1955), p. 210.

¹ *Conf. Helv. Post., op. cit.*, p. 42.

par là une interprétation différente qui, dans certains cas, en modifie le sens. L'expression "*ubi et quando visum est Deo*" en est un exemple frappant. Barth l'emprunte à l'article V de la *Confession d'Augsbourg* (1530), qui concerne le "Ministère de la Prédication" : "Pour qu'on obtienne cette foi, Dieu a institué le ministère de la prédication, donné l'Évangile et les Sacrements. Par leur moyen il donne le Saint-Esprit qui produit la foi, où et quand il veut (*ubi et quando visum est Deo*), chez ceux qui entendent l'Évangile."²

Il est évident que la *Confessio Augustana* ne parle pas de la *nature* de l'Écriture ou de la prédication, mais de leur effet. La question n'est pas de savoir *si* la prédication *est* la Parole de Dieu mais *quand* cette Parole a un effet. C'est à ce sujet qu'on utilise le "*ubi et quando*". En d'autres termes, cette expression sert à indiquer la corrélation Parole-Esprit et la nécessité de l'illumination par le Saint-Esprit. Par ailleurs, la confession présuppose que tant la Bible que la prédication sont la Parole de Dieu. Le "*est*" est un point de départ. On ne mentionne le "*ubi et quando*" que lorsque surgit la question : l'est-ce aussi *pour moi* ? Pour que la Bible et la prédication deviennent pour moi la Parole de Dieu (on peut en effet parler ici d'un "devenir" !), il faut l'intervention du Saint-Esprit. Mais ce "devenir" présuppose le "est". Pour le dire très simplement : selon les Réformateurs, ce n'est pas à la Bible ou à la prédication que quelque chose doit arriver, mais à moi qui écoute. Dans la conception de Barth, tout ceci est renversé. Le "devenir" s'applique avant tout à la Bible et à la prédication. Elles ne *sont* pas en elles-mêmes la Parole de Dieu mais elles doivent le *devenir*. Le "est" survient après le "devenir" et l'on applique le "*ubi et quando*" au "devenir" de la Bible et de la prédication au lieu de l'appliquer à l'illumination, qui suit le "est".

Evaluation du point de vue de la théologie pratique

C'est surtout après la deuxième guerre mondiale que la conception barthienne de la prédication s'est vue de plus en plus critiquée. Pendant la période de l'entre deux guerres, la "solution" de Barth a été vécue par de nombreux pasteurs comme une sorte de libération. L'ancienne théologie libérale mettait tout l'accent sur le prédicateur. Dans la conception de Schleiermacher, sa mission, en tant que forte personnalité religieuse, consistait à communiquer sa ferveur religieuse à ses auditeurs. En outre, il devait traduire le message de façon à le rendre compréhensible et acceptable par ses contemporains. C'était une tâche impossible. Cela signifiait non seulement que les émotions religieuses du prédicateur prenaient la place de la révélation divine, mais encore qu'à long terme, il ne restait rien du message biblique. Ce

² *La Confession d'Augsbourg*, trad. nouvelle (Paris-Strasbourg, Editions luthériennes, 1948), pp. 23-24.

dernier est érodé par un processus d'adaptation continuelle aux pensées de l'homme moderne.

La conception barthienne était une toute nouvelle approche et offrait un encouragement à plus d'un prédicateur las. Tout d'abord, il a ramené l'Eglise au message biblique. Ce qui compte, ce ne sont pas nos sentiments religieux mais la révélation de Dieu en Jésus-Christ. De plus, il a replacé le prédicateur sous la promesse que Dieu lui-même prenait soin de sa Parole. Non seulement nous sommes incapables de faire pénétrer la Parole de Dieu chez les auditeurs, mais nous n'avons pas à le faire. Bien entendu, nous devons faire tout ce qui est de notre ressort pour proclamer le message biblique de façon aussi pure que possible (cf. le paragraphe consacré à la "pure doctrine") mais le véritable travail est accompli par Dieu qui, "*ubi est quando visum est Deo*", prendra nos paroles humaines et parlera par leur moyen.

Tout ceci représentait un soulagement extraordinaire pour de nombreux pasteurs, redonnant un courage et un espoir nouveaux pour leur tâche "impossible". Peu à peu, cependant, la conception de Barth a soulevé de nouvelles questions. Ne néglige-t-il pas le fait que ce message doit être communiqué aux hommes de cet âge moderne ? Ne place-t-il pas tant d'accent sur le *contenu* du message (le "quoi" du message) qu'il ne peut rendre justice à la question de sa *communication* (le "comment" du message) ?

A notre avis, on ne peut nier que Barth lui-même ait prêté le flanc à ce genre de critique. Il a fait certaines déclarations qui semblent indiquer clairement qu'il sous-estime les questions qui préoccupent la théologie pratique. Il déclare par exemple, lorsqu'il traite de la "pure doctrine, problème de la dogmatique", qu'à son avis, vu qu'il est essentiel que l'Eglise se préoccupe de la pureté de sa doctrine, la question du ministère de l'Eglise se décide en dogmatique. Il déclare par conséquent : "Mauvaise dogmatique — mauvaise théologie — mauvaise prédication !" ³ Nous sommes pleinement d'accord avec Barth sur ce point. Cependant, il poursuit en affirmant : "Bonne dogmatique — bonne théologie — bonne prédication !" Barth était apparemment conscient des questions qu'une telle déclaration pouvait susciter, car il ajoute : "Semblables affirmations paraîtront presque inévitablement inspirées par la suffisance la plus plate ou l'orgueil le plus insensé". Il maintient cependant cette affirmation car, pour lui, l'élément vraiment décisif est le contenu du message et sa pureté est affaire dogmatique. D'autres déclarations donnent l'impression que toutes nos tentatives de véritable communication ne servent pas à grand' chose et ont bien peu d'importance puisque tout dépend de l'acte libre de Dieu. On a parfois même l'impression qu'elles peuvent être un obstacle ! Que penser, par exemple, de la déclaration suivante : "la plus

³ *Dogm.*, I/2/3, p. 312.

haute perfection ne suffirait pas à faire du langage humain une prédication, de même que des imperfections de forme ne sauraient empêcher ce langage d'être prédication".⁴ ?

Ou de cette description de la théologie pratique : "Il s'agit de rechercher comment, au sein de la communauté et, à travers elle, dans le monde ambiant, la parole humaine peut réellement servir la Parole de Dieu (...). Il ne s'agit pas de se demander comment les prédicateurs parviendront à 'atteindre' tels ou tels hommes, c'est-à-dire à leur rendre 'sensible' la Parole de Dieu — cette préoccupation est *vaine et présomptueuse* — mais bien de chercher comment *servir* cette Parole, qui n'a jamais 'atteint' personne qu'en vertu de sa propre liberté et de sa propre force, de manière à *signaler sa venue*"⁵ ?

Ou encore de cette affirmation : "La vraie question n'est pas tant d'être proche des hommes mais de venir du Christ. *Il va de soi* qu'on sera alors proche des hommes"⁶ ?

Barth crée, à notre avis, une fausse opposition sur ce point. Il est parfaitement vrai que nous sommes incapables de rendre la Parole de Dieu "sensible" à l'homme moderne (comme à tout autre homme, d'ailleurs, y compris l'homme d'Eglise). C'est la prérogative de Dieu. Il est et demeure le Seigneur souverain de sa Parole. Il est également vrai que nous n'avons en aucun cas le droit d'"adapter" la Parole de Dieu à l'homme moderne et à ses idées. Adaptation signifie toujours réduction et, à long terme, annihilation du message. Mais cela n'implique pas que la situation dans laquelle se trouvent les auditeurs soit sans importance, ou que le prédicateur n'ait pas à faire tout son possible pour appliquer le message à cette situation. Au contraire ! La Parole de Dieu ne vient jamais dans le vide, elle s'adresse toujours à des hommes qui sont dans une situation concrète. C'est le cas de la Parole qui est venue par les prophètes, de la Parole qui est venue en Christ comme de la Parole qui est venue par les apôtres. C'est pourquoi il est de notre devoir aujourd'hui d'apporter la Parole de Dieu aux hommes de telle manière qu'ils puissent réellement l'entendre. Répétons-le : il n'est pas en notre pouvoir de la leur rendre "sensible" ; comme le dit Barth : "cette Parole n'a jamais 'atteint' personne qu'en vertu de sa propre liberté et de sa propre force". On pourrait également dire : c'est l'œuvre du Saint-Esprit. Mais l'Esprit agit par la médiation de paroles humaines et de concepts humains et il n'annule pas les tentatives du prédicateur qui cherche à atteindre ses auditeurs ; il les intègre plutôt dans ses relations souveraines avec la Parole prêchée. C'est pourquoi nous devons porter une grande attention à la façon de communiquer le message aux hommes qui vivent dans le climat culturel de

⁴ *Dogm.*, I/1/1, p. 54.

⁵ K. Barth, *Introduction à la théologie évangélique* (Genève, Labor et Fides, 1962), p. 144.

⁶ K. Barth, *Homiletik*, 1966, p. 38. C'est nous qui soulignons.

cette fin de XXe siècle. Ce n'est manifestement pas une "préoccupation vaine et présomptueuse".

Dans toute cette démarche, nous croyons néanmoins nécessaire de garder à l'esprit les intentions profondes de la conception de Barth. Nous en mentionnerons trois en particulier. 1) Il n'est pas de notre ressort de rendre la Parole de Dieu "sensible" aux auditeurs. C'est l'œuvre du Saint-Esprit. 2) Ne commettons jamais l'erreur de penser que nous connaissons déjà le message et que la seule question importante est de savoir *comment* le communiquer. Nous tomberions dans l'erreur du libéralisme. La Parole de Dieu demeure toujours nouvelle et nous avons toujours à la redécouvrir. L'Evangile ne se trouve pas derrière nous comme une entité connue ; il est toujours devant nous. 3) La situation n'est pas décisive pour la Parole de Dieu, mais c'est la Parole de Dieu qui est décisive pour la situation. La grâce de Dieu précède toujours tout ce que nous faisons. La congrégation ne doit pas se borner à venir à l'Eglise avec ses questions mais, dans la Bible, la réponse de Dieu précède toujours nos questions et nous devons apprendre de cette réponse à formuler nos questions et à discerner lesquelles sont pertinentes. La prédication (de même que la préparation d'un sermon) est l'événement qui intervient entre les deux pôles du texte et de la situation, mais l'élément décisif est le message du texte qui pénètre la situation et la transforme.*

* Cet article a été traduit de l'anglais par Gérard Pella. Les trois articles du Prof. Runia sont le texte d'exposés donnés en janvier 1977, lors d'une rencontre de la *Theological Students' Fellowship*, à Swanwick.

Calvin et Barth

Débat à propos de la révélation générale¹

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-*

¹ 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."²

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

Par rapport à la théologie quasi-officielle du XIX^{ème} 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".³ 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".⁴

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".⁵

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".⁶

³ Heinz ZHRNT, *Aux prises avec Dieu : la théologie protestante au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1969, page 17.

⁴ CADIER, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁵ 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.

⁶ ZHRNT, *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,⁷ 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 naturelle⁸ 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".⁹

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".¹

⁷ Cf. J.M. DAUMAS, *La Révélation Générale...*, pp. 17-37.

⁸ Cf. J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 38-55.

⁹ ZÄHRNT, *op. cit.*, p. 83.

¹ 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*² 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.³ "Pour le présent, ie 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."⁴

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".⁵ Dieu se voile en même temps qu'il se dévoile⁶ : il n'est jamais en notre pouvoir, il n'est connu que parce qu'il le veut, chaque fois véritablement, mais jamais exhaustivement.⁷

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.⁸

² 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.

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

⁴ CALVIN, *Institution*, I, 21:4.

⁵ MAURY, *op. cit.*, p. 195.

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

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

⁸ 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".⁹

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,¹ 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.²

Karl Barth rejette³ l'univocité, l'équivocité, mais aussi l'analogie de l'être, à propos du langage sur Dieu. Pour éviter le re-

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

¹ J.M. DAUMAS, *op. cit.*, pp. 33-35.

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

³ 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). "Totalemt 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".⁴ 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".⁵

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".⁶

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".⁷ "C'est pourquoi, affirme Karl Barth, la foi n'est jamais donnée, jamais assurée ; du point de

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

⁵ BOUILLARD, tome 3, *op. cit.*, page 210.

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

⁷ 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".⁸

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.⁹ 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".¹ Par la foi, "nous sommes entés au corps du Christ".² La foi, fruit de la grâce irresistible, est inamissible. Le croyant a la ferme assurance qu'il persévérera 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."³

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

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

⁹ 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.

¹ CALVIN, *Institution*, III, 2:7.

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

³ 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'oubliant 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".⁴

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".⁵ 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*".⁶

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".⁷

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

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

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

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

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

⁸ 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".⁹ "Ainsi le chaos et les ténèbres sont le nécessaire envers de la création du monde en Jésus-Christ".⁹

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-

⁹ 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.¹ 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".² Cette notion d'ordre, ajoutée à la doctrine de la substitution pénale que reconnaît Calvin,³ font relever la doctrine de la rédemption du Réformateur du type de rédemption classique appelée "objective" ou "juridique" et que Gustave Aulen nomme le type latin.⁴ François Wendel reconnaît cette filiation : après avoir cité un passage caractéristique de Calvin,⁵ 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 prît 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."⁶

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.⁷ C'est à Luther et au nominalisme qu'il emprunte l'antinomie nature — grâce.⁸ 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

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

² WENCELIUS, *op. cit.*, pp. 87-88.

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

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

⁵ CALVIN, *Institution*, II, 12: 3 voir aussi II, 12:2.

⁶ WENDEL, *op. cit.*, p. 164.

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

⁸ 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”.⁹ 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.¹

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.

⁹ BARTH, *Dogm. IV* / 1/1, p. 267.

¹ 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".² 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)".³

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'".⁴

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

² BARTH, *Dogm.* I/2/3, p. 7.

³ Henri BLOCHER, *Prolégomènes*, Faculté Libre de Théologie de Vaux-sur-Seine, 1976, page 20.

⁴ 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”.⁵ Contrairement à Paul Ricœur qui veut “séparer avec la Bible ‘finitude et culpabilité’”,⁶ 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”.⁷ 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.”⁸

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.⁹

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,¹ 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

⁵ Henri BLOCHER, *Prolégomènes*, op. cit., p. 21.

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

⁷ BARTH, *Dogm.* II/2/2, p. 4.

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

⁹ 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.

¹ 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".² 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".³ 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".⁴ 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".⁵ Ainsi l'exclusivité de l'Eglise est relative et provisoire.⁶

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".⁷ 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.

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

³ BARTH, *Dogm.* IV/1/1, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

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

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

⁷ 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.⁸

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."⁹ 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.¹

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

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

¹ 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".² 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.

² 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

Dieu Sauveur selon Karl Barth

par Jean-Louis LEUBA

page 2

La christologie de Karl Barth

par Klaas RUNIA

page 26

**La doctrine de l'Écriture
selon Karl Barth**

par Klaas RUNIA

page 40

**La prédication selon
Karl Barth**

par Klaas RUNIA

page 52

**La révélation générale chez
Calvin et Barth**

par Jean-Marc DAUMAS

page 66