

# Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

Revue philosophique et théologique de Fribourg

Rivista filosofica e teologica di Friburgo

Review of Philosophy and Theology of Fribourg

55 (2008) 1

Academic Press Fribourg

EMMANUEL DURAND

## L'être de Dieu comme acte et événement, chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée

À partir d'où et de quelle façon penser l'être de Dieu ? Telle pourrait être la forme initiale du questionnement ontologique qui traverse le XX<sup>ème</sup> siècle trinitaire<sup>1</sup>. Nombreux sont les théologiens contemporains qui se sont attaqués à ce défi, spécialement Karl Barth et, à sa suite mais de façon fort diversifiée, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel<sup>2</sup>, Robert Jenson<sup>3</sup> et Bruce McCormack.

Dans cette étude, nous voulons interroger de façon bienveillante et constructive ce nouveau type d'ontologie théologique, en examinant avec soin de quelle façon Karl Barth a entrepris de repenser l'être de Dieu sous la modalité de l'événement (*Ereignis*). Notre approche de l'« ontologie » sera donc ici spécifiquement théologique : elle vise la désignation propre de l'être de Dieu.

La préoccupation ontologique est une constante indiscutable de la théologie dogmatique, manifeste dès que celle-ci parvient à une considération de la Trinité immanente. Mais l'actualité de notre sujet connaît aujourd'hui une nouvelle intensité, à cause d'un débat en cours chez les barthiens anglo-saxons, autour des propositions novatrices de Bruce McCormack<sup>4</sup>. Ce dernier estime

<sup>1</sup> La présente étude est issue d'une leçon d'habilitation délivrée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), le 21 juin 2007. Je remercie très cordialement le doyen, les professeurs et les étudiants présents à cette leçon, ainsi que Thomas-Joseph White et Maxime Allard pour leurs suggestions et critiques bienveillantes.

<sup>2</sup> Voir JÜNGEL, Eberhard : *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. Tübingen : Mohr Siebeck 1986 (1965), spécialement 74–81. La notion d'événement jouera ensuite un rôle déterminant chez l'auteur, pour comprendre l'analogie, l'incarnation et l'humanité de Dieu, dans *Dieu mystère du monde II* (= *Cogitatio fidei* 117). Paris : Cerf 1997 (éd. all. 1977). Pour évaluer la pertinence de la paraphrase de Barth par Jüngel, voir BOURGINE, Benoît : *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchlische Dogmatik*. Leuven : University Press 2003, 314–337.

<sup>3</sup> Voir déjà JENSON, Robert W. : *The Triune Identity. God according to the Gospel*. Philadelphia : Fortress Press 1983, 176–182 ; l'auteur critique ici la section de Barth que nous allons considérer, car il lui préfère la polarisation eschatologique de l'événement, telle qu'il la trouve chez Wolfhart Pannenberg. Robert Jenson renvoie ici aux analyses développées de GUNTON, Colin : *Becoming and Being*. Oxford : University Press 1978. Voir surtout JENSON, Robert W. : *Systematic Theology*, 2 vol., Oxford : University Press 2001 ; la tendance hégélienne de Jenson a été vigoureusement critiquée par HUNSINGER, George : *Robert Jenson's « Systematic theology » : a review essay*. In : *Scottish Journal of Theology* 55/2 (2002) 161–200.

<sup>4</sup> Voir MCCORMACK, Bruce : *Grace and Being : The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*. In : WEBSTER, John (éd.) : *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge : University Press 2000, 92–110 ; Van DRIEL, Edwin Chr. : *Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ*. In : *Scottish Journal of Theology* 60/1 (2007) 45–61 ; MCCORMACK,

en effet que la doctrine de l'élection divine (*KD* II/2) exige une révision de la théologie trinitaire mise en place par premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (*KD* I) – révision à laquelle Barth n'aurait pas lui-même tout à fait consenti à ce stade déjà trop avancé de son itinéraire théologique<sup>5</sup>.

Pourquoi souligner l'importance de propositions théologiques sur la Trinité immanente ? En première approche, c'est tout simplement pour honorer la seigneurie divine à travers la priorité de la Trinité immanente par rapport à toute libre initiative de Dieu dans la grâce et dans l'histoire<sup>6</sup>. Cela vaut indépendamment de toute option méthodique sur le meilleur point de départ à adopter en théologie trinitaire. Tel est à nos yeux l'un des acquis majeurs du premier volume de la *Dogmatik*.

Le rapport entre la « Trinité immanente » et la « Trinité économique » y est pensé selon trois options tout à fait fondamentales, que je reformule de la façon suivante :

1) Le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique est avant tout une distinction indispensable, avec une priorité accordée à la Trinité immanente, pour garantir la souveraineté et la gratuité inaliénables de l'action et de la révélation divines.

2) La distinction entre Trinité immanente et Trinité économique est toute-fois « dépassée » (par *Aufhebung*) dans l'événement même de l'Incarnation, ce qui donne à la révélation tout son réalisme – Dieu se révèle bien tel qu'il est en lui-même.

3) Entre Trinité immanente et Trinité économique existe une triple relation, selon laquelle la Trinité immanente est le fondement (*Grund*), la possibilité (*Möglichkeit*) et le prototype (*Urbild*) de la Trinité économique.

Établies par une étude antérieure, centrée sur le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik*<sup>7</sup>, ces thèses doivent être gardées en mémoire si l'on entreprend d'approcher, à la suite Barth, l'être de Dieu comme événement. Le maintien de ces thèses, issues de l'analyse de *KD* I, constitue une option interprétative décisive pour la suite de notre étude.

Bruce : *Seek God where he may be found : A response ton Edwin Chr. van Driel*. In : *Scottish Journal of Theology* 60 (2007) 62–79.

<sup>5</sup> Voir MCCORMACK : *Grace and Being*, 101–102.

<sup>6</sup> C'est l'argument fondamental de MOLNAR, Paul D. : *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity*. In *Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*. Édimbourg : T&T Clark 2002. Voir sa critique par HECTOR, Kevin W. : *God's Triunity and Self-Determination : A Conversation with Karl Barth, Bruce McCormack and Paul Molnar*. In : *International Journal of Systematic Theology* 7/3 (2005) 246–261 ; suivie de la réponse suivante : MOLNAR, Paul D. : *The Trinity, Election and God's Ontological Freedom : A Response to Kevin W. Hector*. In : *International Journal of Systematic Theology* 8/3 (2006) 294–306. Notre lecture de Barth s'accorde avec celle de Molnar.

<sup>7</sup> Voir DURAND, Emmanuel : « Trinité immanente » et « Trinité économique » selon Karl Barth. *Les déclinaisons de la distinction et son dépassement (Aufhebung)*. In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90/3 (2006) 453–478.

Notre première tâche est maintenant de mener une analyse textuelle de la contribution de Karl Barth à l'approche renouvelée de l'être de Dieu. Notre examen sera centré sur une section délimitée de *KD* II/1, à savoir le début du paragraphe 28 consacré à la réalité de Dieu (*Die Wirklichkeit Gottes*<sup>8</sup>). À partir des acquis de notre lecture, nous baliserons ensuite deux chemins théologiques fort contrastés, issus de la matrice barthienne. Notre propos aboutira finalement un essai de discernement.

## I. PENSER L'ÊTRE TRINITAIRE DE DIEU COMME ÉVÉNEMENT, AVEC KARL BARTH

### a) *La substance et l'accident, l'histoire et l'événement*

C'est un lieu commun de la pensée contemporaine : la catégorie de *substance* a été supplantée par les modalités d'*acte* et d'*événement*<sup>9</sup>. Le tamis aristotélien des catégories de l'être ne retient pas facilement l'événement. Il pourrait toutefois entrer pour une part dans les accidents de la substance, sous l'angle du lieu, du temps, de l'agir et du pâtir<sup>10</sup>. Mais l'être accidentel en tant que tel est inintelligible<sup>11</sup>, car il est la rencontre contingente de plusieurs singuliers – rencontre qui ne dépend pas en priorité de l'essence de l'un ou de l'autre. Comme particulier et contingent, l'événement ne saurait faire l'objet d'une science, car il ne peut se traduire en un énoncé universel. Aussi, la poésie est-elle plus proche de la philosophie que l'histoire, entendue comme chronique<sup>12</sup>.

Avec l'émergence de la philosophie de l'histoire, l'événement va pourtant s'imposer comme un lieu éminent de dévoilement du sens des choses et de l'histoire. Le risque sera alors bientôt d'absorber l'histoire dans la Raison, sans reconnaître à l'événement sa pleine facture contingente. Si l'on voulait toutefois reformuler en termes ontologiques la justesse de l'intuition qui préside à un tel renversement, on pourrait dire que l'être se dévoile en vérité dans l'événement, précisément dans son réseau d'accidentel et de contingent.

Une telle stratégie de « révélation » fonctionne à plein dans l'histoire biblique, où les paroles croisent sans cesse les temps, les lieux, les gestes, les signes et les événements.

<sup>8</sup> Nous examinons principalement *Kirchliche Dogmatik* II/1, §28.1. Cette section offre un étalon significatif de l'entreprise barthienne, en continuité avec *KD* I, tout en anticipant sur certains aspects nouveaux de *KD* II/2.

<sup>9</sup> Voir FISCHBACH, Franck : *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris : Vrin 2002.

<sup>10</sup> Voir ARISTOTE : *Catégories* IV, trad. Y. Pelletier, *Les attributions*. Montréal/Paris : Bellarmin-BL 1983, 26.

<sup>11</sup> Voir ARISTOTE : *Métaphysique* E, 2, trad. J. Tricot. Paris : Vrin 1970, 335–340.

<sup>12</sup> Voir ARISTOTE : *Poétique*, 1451 b 7–8, trad. B. Gernez. Paris : BL-Poches 1997, 35.

Héritier de cette évolution de la pensée et de ses conséquences théologiques, Karl Barth pense volontiers sous la modalité de l'événement<sup>13</sup>, tant pour décrire ce qui nous arrive en Christ – principalement la connaissance de Dieu, la justification et la réconciliation – que pour caractériser Dieu lui-même en son immanence, sa révélation, son incarnation, sa mort et sa résurrection. Tout cela doit être envisagé comme des *actes*, sans jamais être réduit à de simples *états* (*Zustand*) de la substance de Dieu ou de celle de l'homme. L'influence de Hegel sur Barth est ici évidente, bien qu'elle soit filtrée par un véritable effort de « conversion »<sup>14</sup>.

L'intention maîtresse de Barth se décline selon deux préoccupations majeures. *Primo*, la priorité de « Dieu en soi » par rapport à « Dieu pour nous », c'est-à-dire par rapport à toute initiative gracieuse en laquelle il peut librement nous adresser sa Parole (y compris dans l'Incarnation). *Secundo*, la « vitalité » de l'être intradivin, qui doit être pensé comme *acte*, *événement*, *vis-à-vis* et *relation*, sans pouvoir être réduit à la « solitude » et à l'« isolement » d'une simple substance<sup>15</sup>. Barth perçoit à l'évidence la substance comme une monade inerte.

Aussi vigoureuse et originale soit-elle, l'intuition théologique de Barth n'est pas étrangère à l'émergence diffuse d'une nouvelle *ontologie théologique*, singulièrement attentive à la dimension *concrète* et *historique* de la révélation de Dieu concentrée en Jésus-Christ.

Dans sa magistrale étude de 1951 sur la théologie de Karl Barth, Hans Urs von Balthasar n'a aucun mal à dégager les affinités entre ce dernier et plusieurs auteurs catholiques, légèrement antérieurs ou strictement contemporains, spécialement Hermann Schell, Maurice Blondel, Romano Guardini ou Michael Schmaus<sup>16</sup>. Balthasar souligne la nouveauté fondamentale de leur focalisation

<sup>13</sup> Faut-il distinguer entre *Ereignis* comme résultat et *Geschehen* comme processus ? Du point de vue de la signification courante, ils peuvent être employés l'un pour l'autre. Du point de vue grammatical, *Ereignis* est un nom neutre tandis que *Geschehen* est un verbe substantivé. On peut donc relever une autre nuance potentielle : *Ereignis* désignera mieux soit un fait rapide soit un résultat (en référence au verbe *sich ereignen*) ; *Geschehen* recouvrira plutôt une succession d'événements. Nous allons observer ici que, chez Barth, *Ereignis* est le terme privilégié, mais il est souvent redoublé par *Geschehen*, entendu comme synonyme.

<sup>14</sup> En 1952, Barth dénonce chez Hegel trois défauts majeurs : 1) un contrôle de la pensée qui s'étend au mystère du mal et du salut, 2) une confusion du mouvement propre à l'homme et du mouvement propre à Dieu, 3) en définitive, une non-reconnaissance de la liberté de Dieu dans son action. À ce sujet, voir le chapitre consacré à Hegel dans BARTH, Karl : *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich : 1952, publié en traduction française sous forme de fascicule séparé : *Hegel* (= Cahiers théologiques 38). Neuchâtel/Paris : Delachaux et Niestlé 1955. La relation de Barth est Hegel est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît ; voir la note 43\* ci-dessous.

<sup>15</sup> Voir BARTH : *Dogmatique IV/1*, §59.1, 212–213 = *KD*, 220–221. Toutes les traductions françaises de la *KD* ont été revues et corrigées par nos soins.

<sup>16</sup> Voir BALTHASAR, Hans Urs von : *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln : Jakob Hegner 1951, 350–352. Les citations alignées par Balthasar sont très éloquentes.

théologique sur le caractère événementiel de l'être (*die Ereignishaftigkeit des Seins*). La nouveauté barthienne en ce domaine participe donc d'une maturation théologique commune, à laquelle il saura donner un écho singulier et considérable.

Relevons ici que nous n'assistons pas à la simple importation en théologie d'un nouveau concept philosophique, mais à une véritable prise de conscience théologique.

*b) Le double événement de la connaissance de Dieu, en nous et en Dieu*

Si l'on suit le déroulement progressif de la *Kirchliche Dogmatik*, Barth recourt à la thématique de l'événement pour qualifier notre connaissance de Dieu bien avant d'envisager l'être même de Dieu comme événement. L'événement de la connaissance de Dieu advient pour chacun lorsque Dieu lui adresse effectivement la Parole et suscite en lui son écoute. Dès le premier volume de la *Dogmatik*, Barth s'interroge constamment sur les *possibilités* afférentes à certains *faits* ou *événements* qui s'imposent dans le domaine de la Révélation. En ce champ de l'action divine, seul le *fait* donne accès à la *possibilité* qu'il « présume », car cette possibilité n'est pas une capacité native à laquelle l'homme pourrait se fier pour discerner où Dieu agit. Une telle prédétermination humaine des cadres de l'action divine ne relèverait que des illusions d'une nature pécheresse enfermée dans l'inimitié contre Dieu. Chez Barth, le *fait* de Révélation renvoie toujours, en définitive et de façon exclusive, à une *possibilité* intradivine.

La possibilité de connaître la Parole de Dieu ne réside pas dans une « faculté » (*Vermögen*) propre de réceptivité, pas plus que dans un « existentiel » particulier par lequel l'homme serait disposé à l'écoute de la Parole. La possibilité n'est ici envisageable qu'en fonction de l'*actualité* de la Parole de Dieu, effectivement adressée au croyant dans l'Église. La Parole crée elle-même les conditions de son écoute<sup>17</sup>. Aucune appropriation humaine ni aucune mainmise conceptuelle n'est possible du côté de l'homme vis-à-vis de la *souveraine liberté* divine de se dévoiler et de se communiquer.

La possibilité correspondant à l'événement de la connaissance de Dieu est donc à chercher en Dieu même. Ainsi, dans le second volume de la *Dogmatik*, consacré à la connaissance de Dieu, Barth distingue « l'objectivité primaire » et « l'objectivité secondaire » de Dieu. La première est propre à la vie trinitaire, où le Père connaît le Fils et le Fils connaît le Père ; la seconde nous est conférée de telle sorte que « Dieu se donne à connaître à nous dans sa révélation tel

<sup>17</sup> *Dogmatique I*, §6.2, 187 = *KD*, 201. Pour un plus long développement, illustré par d'autres citations, voir DURAND, Emmanuel : « Trinité immanente » et « Trinité économique » selon Karl Barth. *Les déclinaisons de la distinction et son dépassement (Aufhebung)*, 455-457.

qu'il se connaît lui-même »<sup>18</sup>. L'accueil de la révélation est bel et bien conçu ici comme une participation<sup>19</sup> à la connaissance même que Dieu a de lui-même.

En référence au Nouveau Testament (Jn 1, 18 et Mt 11, 27), l'archétype de notre connaissance de Dieu se trouve alors envisagé comme un « événement » de connaissance mutuelle en Dieu lui-même :

« [...] que Dieu se tienne en face de l'homme, qu'il se donne à connaître à l'homme et soit effectivement connu de lui, cela est vrai parce qu'il est le Dieu trinitaire, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. À l'intérieur de la vérité en laquelle il se tient devant nous, il se tient d'abord devant lui-même : le Père devant le Fils et le Fils devant le Père. À l'intérieur de la vérité en laquelle nous connaissons Dieu, il se connaît d'abord lui-même : le Père connaissant le Fils et le Fils connaissant le Père, dans l'unité du Saint-Esprit. Cet événement (*Geschehen*) en Dieu lui-même est l'essence et la force de notre propre connaissance de Dieu »<sup>20</sup>.

Autrement dit : un événement de la « Trinité immanente » *fonde et détermine* totalement l'événement de notre propre connaissance de Dieu à l'intérieur même de l'acte divin de sa révélation. Nous ne connaissons Dieu que lorsqu'il élargit, par mode de participation, l'éternel face à face qu'entretiennent le Père et le Fils dans l'événement de leur mutuelle reconnaissance.

*c) La révélation de Dieu en ses œuvres est inséparable des profondeurs de son être*

Dieu est Dieu – Seigneur et Sauveur – dans l'acte même de sa révélation (*in der Tat seiner Offenbarung*). Nous pouvons connaître l'être de Dieu seulement parce qu'« il est révélé dans ses œuvres comme celui qu'il est en lui-même »<sup>21</sup>. Cela ne signifie pas qu'il soit enfermé dans ses œuvres, mais qu'il y est vraiment et que c'est là notre seul accès à lui. Réciproquement, les œuvres de Dieu resteraient inintelligibles si nous ne pouvions pas les rapporter à Celui qui les accomplit :

« Il nous est permis et commandé de chercher à connaître l'être de Dieu (*Gottes Sein*), parce que Dieu, comme sujet de ses œuvres, caractérise de façon si déterminante leur essence et leur connaissance, que, sans ce sujet, elles seraient quelque chose de tout à fait autre, par rapport à ce qu'elles sont selon la Parole de

<sup>18</sup> *Dogmatique* II/1, §25.1, 14 = *KD*, 15–16.

<sup>19</sup> La « participation » ne laisse toutefois ici aucune autonomie au sujet humain dans la connaissance de Dieu ; il s'agit surtout d'une soumission ou d'une inclusion dans la connaissance que Dieu délivre de lui-même.

<sup>20</sup> *Dogmatique* II/1, §25.2, 47 = *KD*, 52 : „Ist das wahr, daß Gott vor dem Menschen steht, sich dem Menschen zu erkennen gibt und vom Menschen erkannt wird, dann ist das daraufhin und darin wahr, daß Gott der Dreieinige ist, Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Zuerst und im Innern der Wahrheit, in der er vor uns steht, steht Gott vor sich selber : der Vater vor dem Sohne, der Sohn vor dem Vater. Und zuerst und im Innern der Wahrheit, in der wir Gott erkennen, erkennt Gott sich selber : der Vater den Sohn, der Sohn den Vater in der Einheit des Heiligen Geistes. Dieses Geschehen in Gott selber ist das Wesen und die Kraft unserer Gotteserkenntnis.“

<sup>21</sup> *Dogmatique* II/1, §28.1, 4 = *KD*, 291 : „in seinem Werken ist er selber offenbar als der, der er ist.“

Dieu. Il s'ensuit que, fondés sur la Parole de Dieu, nous ne pouvons les reconnaître et les comprendre vraiment que si nous ne les séparons pas de ce sujet qui est le leur »<sup>22</sup>.

Il faut donc établir une circularité entre *connaître les œuvres* de Dieu, *connaître Dieu* en ses œuvres et *reconnaître les œuvres* rapportées à ce sujet unique et singulier qu'est Dieu. Le sujet agissant et les œuvres sont distincts, mais les œuvres sont inséparables du sujet divin. Ce dernier n'est toutefois pas enclos dans ses œuvres, c'est-à-dire dans la « relation » (*Sichbeziehen*) qu'il entretient avec nous ou dans l'« attitude » (*Sichverhalten*) qu'il adopte à notre égard<sup>23</sup>. N'oublions pas cependant que, selon Barth, si Dieu « en soi » pourrait être Dieu sans nous, il ne le veut pas l'être, il choisit éternellement d'être Dieu « pour nous », librement et gratuitement<sup>24</sup>.

Pour connaître l'être de Dieu, il faut se tourner vers l'acte de la révélation divine, qui est essentiellement un acte trinitaire, comme le premier volume de la *Dogmatik* l'a déjà établi. Ici intervient le point décisif de notre considération :

« Dans la révélation de Dieu, qui constitue le contenu de sa Parole, nous avons réellement affaire à l'action de Dieu. Disons tout d'abord en termes généraux : [dans la révélation de Dieu, nous avons affaire] à un événement (*Ereignis, Geschehen*). Et en vérité cet événement est tel qu'on ne saurait le dépasser »<sup>25</sup>.

Il ne s'agit pas d'un simple fait historique, relégué dans le passé, mais d'un événement toujours présent. La Révélation en acte s'accomplit en effet à chaque fois comme la libre initiative divine d'une parole adressée. Sans rien perdre de sa consistance de fait historique, cet événement est aussi toujours au devant de nous, imminent<sup>26</sup>. Il se tient dès lors dans une « permanente actualité »

<sup>22</sup> *Dogmatique* II/1, §28.1, 4 = *KD*, 291 : „Wir dürfen und müssen nach Gottes Sein fragen, weil Gott als das Subjekt seiner Werke für deren Wesen und Erkenntnis so entscheidend charakteristisch ist, daß sie ohne dieses Subjekt etwas ganz Anderes wären als das, was sie laut des Wortes Gottes sind, daß wir sie also auf Grund des Wortes Gottes notwendig nur mit diesem ihrem Subjekt zusammen erkennen und verstehen können.“

<sup>23</sup> Voir *Dogmatique* II/1, §28.1, 5 = *KD*, 292.

<sup>24</sup> Voir *Dogmatique* I/1, §5.4, 167 = *KD*, 178. Les affirmations de ce genre offrent dès *KD* I des amorces qui pourraient être interprétées dans le sens de la thèse que développera Bruce McCormack à partir de la doctrine barthienne de l'élection en *KD* II/2.

<sup>25</sup> *Dogmatique* II/1, §28.1, 6 = *KD*, 293-294 : „[...] wir haben es in Gottes Offenbarung, die der Inhalt seines Wortes ist, wirklich mit seiner Tat zu tun. Wir sagen zunächst allgemein : mit einem Ereignis, mit einem Geschehen. Und zwar mit einem als solchem in keinem Sinn zu transzendierenden Ereignis.“

<sup>26</sup> On pourrait sans doute observer ici que Barth ne fait pas suffisamment la différence entre l'événement de parole et l'événement historique ; à partir de l'opposition entre les théologies de la Parole et les théologies de l'Histoire, voir l'intéressante clarification herméneutique de RICŒUR, Paul : *Événement et sens*. In : CASTELLI Enrico (éd.) : *Révélation et Histoire*. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 5-11 janvier 1971). Paris : Aubier-Montaigne 1971, 15-34.

(*Gegenwärtigkeit*). En un mot, cet événement a pour épicentre Jésus-Christ, en sa naissance, sa mort et sa résurrection, la justification qu'il accorde, la souveraineté qu'il exerce et la perspective de son retour qui fonde toute espérance<sup>27</sup>.

d) *Dieu est en lui-même événement, acte et vie*

Dans cet événement-là, Dieu est ce qu'il est : le Révélateur, la Révélation et le Révélé ; c'est-à-dire le Père, le Fils et l'Esprit. Là Dieu se révèle comme le Seigneur dont l'être est acte trinitaire. Le choix des vocables d'« événement » et d'« acte » est ici lourd de sens :

« En tout cela, il s'agit de l'être de Dieu (*das Sein Gottes*) ; mais, par rapport à l'être de Dieu, les termes d'« événement » (*Ereignis*) ou d'« acte » (*Akt*) ont de toutes façons une valeur définitive, qui ne saurait être dépassée ni mise en question d'aucune manière. La divinité de Dieu consiste aussi, jusqu'en ses dernières profondeurs, en ce qu'elle est événement (*Ereignis*) : non pas n'importe quel événement, ni l'événement en général, mais l'événement de son action (*das Ereignis seines Handelns*), auquel nous sommes participants dans la révélation de Dieu »<sup>28</sup>.

Si l'on prend au sérieux le phrasé de Barth, c'est des profondeurs de la divinité de Dieu que son action tient d'advenir toujours ainsi dans la forme de l'événement. Cela implique aussi que *Dieu est en lui-même*, en ses profondeurs même, en son être trinitaire, *événement*.

Que vise Barth lorsqu'il recourt ainsi au motif de l'événement ? À ce stade de son œuvre, il entend essentiellement donner à comprendre que l'être de Dieu est *vie* (*Leben*) et *acte* (*Akt*). Il valide ainsi de façon latérale l'ancienne théologie métaphysique de l'*actus purus*, mais il exige aussi une conversion de la démarche sous-jacente<sup>29</sup>.

En effet, si Dieu est événement, acte et vie, il n'entre pas pour autant dans ce que nous savons déjà *en termes généraux* de l'événement, de l'acte et de la vie : « La révélation de Dieu est un événement singulier (*Ereignis*), identique ni à la somme [des événements], ni à n'importe quel autre événement (*Geschehen*), que ce soit dans la nature ou dans l'histoire humaine »<sup>30</sup>. En Dieu qui se révèle comme Seigneur se trouve « à la fois l'origine, la réconciliation et le but

<sup>27</sup> Voir *Dogmatique II/1*, §28.1, 7 = KD, 294.

<sup>28</sup> *Dogmatique II/1*, §28.1, 7 = KD, 294 : „Es geht um das Sein Gottes ; aber eben hinsichtlich des Seins Gottes ist das Wort « Ereignis » oder « Akt » jedenfalls auch ein letztes, ein nicht zu überbietendes, noch irgendwoher in Frage zu stellendes Wort. Gottes Gottheit besteht bis in ihre tiefsten Tiefen hinein jedenfalls auch darin, daß sie Ereignis ist : nicht irgend ein Ereignis, nicht Ereignis im Allgemeinen, sondern eben das Ereignis seines Handelns, an welchem wir in Gottes Offenbarung beteiligt werden.“

<sup>29</sup> Voir *Dogmatique II/1*, §28.1, 8 = KD, 295.

<sup>30</sup> *Dogmatique II/1*, §28.1, 8 = KD, 296 : „Gottes Offenbarung ist ein besonderes Ereignis, nicht identisch mit der Summe, nicht identisch mit irgend einem Inbegriff sonstigen Geschehens : weder dessen in der Natur, noch auch dessen in der menschlichen Geschichte.“

de tous les autres événements »<sup>31</sup>. Dieu est ainsi non seulement *actus purus* mais aussi *actus singularis*.

Il faut tenir compte ici d'une précision importante : tout le travail accompli autour de la notion d'événement dans la première section du paragraphe 28 de la *Dogmatik* ne doit pas être conçu comme la délimitation théorique d'un concept général d'événement, mais comme la manifestation du contenu singulier de l'événement divin, tel qu'il est révélé. Sa signification propre se trouve ensuite déployée comme *amour* et *liberté* dans les sections suivantes du même paragraphe. L'affirmation selon laquelle Dieu est amour, communion et créateur de communion ne doit pas être reçue comme un simple énoncé spéculatif sur l'essence de Dieu, mais plutôt, selon 1 Jn 4, 8-16, comme un renvoi permanent à l'acte de Dieu qui envoie son Fils dans le monde pour notre salut<sup>32</sup>.

Faisons un pas de plus. Dieu est aussi événement en lui-même et de façon indépendante de tout ce qui arrive : « Au-delà de la relation à ce qui, en dehors de Dieu, est événement, acte et vie ; sans préjudice à cette relation mais aussi indépendamment d'elle, Dieu est en lui-même événement *libre*, acte *libre* et vie *libre* »<sup>33</sup>. Cette liberté de l'événement divin n'est autre que la seigneurie de l'être trinitaire de Dieu et de sa vie jaillissante, en lui-même et dans sa révélation.

e) *L'historicité de la révélation atteste la réalité de la vie intratrinitaire*

La transcendance de l'événement divin par rapport aux événements du monde ne s'aligne pas sur une dichotomie entre le domaine spirituel et les phénomènes naturels. Reconnaissons bien plutôt une étonnante affinité entre l'être trinitaire de Dieu et sa révélation dans les événements concrets de l'histoire :

« L'événement de la révélation tel qu'il est attesté dans l'Écriture possède d'un bout à l'autre une composante naturelle, corporelle, extérieure, visible : à partir de la création (qui englobe non seulement le ciel mais [aussi] la terre !), à travers l'existence historique du peuple d'Israël en Palestine, la naissance de Jésus, ses miracles physiques, sa souffrance et sa mort sous Ponce Pilate, sa résurrection, jusqu'à son retour et la résurrection de la chair »<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *Dogmatique* II/1, §28.1, 9 = *KD*, 296.

<sup>32</sup> Voir *Dogmatique* II, §28.2, 20-22 = *KD*, 307-309.

<sup>33</sup> *Dogmatique* II/1, §28.1, 9 (Barth souligne) = *KD*, 296 : „Sondern jenseits und unbeschadet, aber auch unabhängig von seiner Beziehung zu dem, was Ereignis, Akt, Leben außer ihm ist, ist Gott freies Ereignis, freier Akt, freies Leben in sich selber.“ Les affirmations de ce genre résistent à la thèse de Bruce McCormack, mais il le concède volontiers, dans la mesure où il estime que Barth a changé de perspective fondamentale en *KD* II/1, même si, ensuite, il ne se montre pas toujours cohérent avec ce changement radical ; voir MCCORMACK : *Seek God where he may be found*, 77-78.

<sup>34</sup> Voir *Dogmatique* II/1, §28.1, 10 = *KD*, 297 : „Es hat das Offenbarungsgeschehen, wie es uns in der Schrift bezeugt ist, vielmehr durchgängig auch eine natürliche, leibliche, äußere, sichtbare Komponente : von der Schöpfung (nicht nur des Himmels sondern auch der Erde !) über die konkrete Existenz des Volkes Israel in Palästina, über die Geburt Jesus Christi, seine physischen Wunder, sein

Toutes ces données historiques sont décisives pour « la détermination de l'être divin » (*die Bestimmung des göttlichen Seins*) comme événement. La transcendance de l'être de Dieu ne relève pas d'une « abstraction spiritualiste », mais s'atteste comme seigneurie dans les événements de l'histoire du Salut. *L'historicité de la révélation de Dieu est garante de la réalité de son action et de la réalité de sa vie trinitaire.* On pourrait dire que le caractère événementiel de la révélation atteste le caractère réel de l'être trinitaire de Dieu en son événement interne de distinction et de relation :

« Il n'advient d'actes (*Taten geschehen*) que dans l'unité de l'esprit et de la nature. Si cette unité n'existe pas en Dieu lui-même, il s'ensuit [...] qu'il n'existe pas non plus d'histoire réelle, spécifique, authentique de l'action de Dieu : on ne peut plus parler ni des desseins de Dieu, ni de son activité, ni de révélation ou de réconciliation, de création ou de rédemption en tant qu'événement et décision (*als Ereignis und Entscheidung*) ; enfin et surtout, il ne peut plus être question de la génération éternelle du Fils par le Père, ni de la procession éternelle du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils, ni de la vie intime de l'être de Dieu. Toutes ces choses ne sont dès lors plus que des images, des paraboles ou des symboles impropres, dont le rôle est de nous rendre attentifs à l'existence d'un 'esprit' sans forme, immobile et neutre qui, notons-le, risque fort d'être considéré simplement comme une idéalisation de notre propre esprit créé »<sup>35</sup>.

La propriété du langage théologique est donc suspendue à la correspondance entre l'histoire réelle de la révélation et la réalité de l'événement intradivin de distinction trinitaire.

#### f) *L'être trinitaire de Dieu se révèle comme l'être d'une personne*

À l'inverse de toute réduction déiste, par la réalité de son engagement dans l'histoire, Dieu se révèle comme « l'être d'une personne » (*das Sein einer Person*) ou « l'être en personne » (*das « Sein in Person »*) : « La singularité de l'événement, de l'acte et de la vie de Dieu est celle qui caractérise l'être d'une

*Leiden und Sterben unter Pontius Pilatus, seine leibliche Auferstehung bis zu seiner Wiederkunft und bis zur Auferstehung des Fleisches.*»

<sup>35</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 12 = KD, 299 : „*Taten geschehen nur in der Einheit von Geist und Natur. Ist eine solche hinsichtlich Gottes zu leugnen, dann gibt es [...] auch keine wirkliche, eigentliche und in Wahrheit so zu nennende Geschichte seines Handelns : keine Ratschlüsse und kein Wirken Gottes, keine Offenbarung und Versöhnung, aber auch keine Schöpfung und Erlösung als Ereignis und Entscheidung und wohlverstanden und erst recht : keine ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater, keinen ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, kein inneres Leben Gottes. Dann sind auch das alles Bilder und Gleichnisse und Uneigentlichkeiten, denen als Eigentliches, als die in dem Allem angeblich gemeinte Wahrheit nur das gestaltlose und bewegungslose Sein eines Geistes gegenüberberstehen würde, der im höchsten Verdacht steht, doch nichts Anderes als eine Hypostasierung unseres eigenen geschaffenen Geistes zu sein.*“

personne »<sup>36</sup>. Dans l'unité personnelle de l'esprit et de la nature telle qu'elle se trouve en Dieu,

« Dieu n'est ni un sujet neutre (*es*), ni un 'il' à l'instar des personnes créées, mais toujours un 'je' spécifique (et comme tel objet d'une connaissance également spécifique) : le 'je' qui se connaît lui-même, se veut lui-même, se pose et se distingue lui-même, et qui, précisément dans cet acte de sa plénitude de puissance, se suffit entièrement à lui-même »<sup>37</sup>.

Cet événement intradivin de connaissance, de volonté, de libre position et de distinction immanente n'est autre que l'être trinitaire de Dieu, tout entier acte et vie. Barth ira jusqu'à dire que l'être de Dieu est « mouvement » (*Bewegung*), au sens précis où « il se caractérise comme un être mû par lui-même »<sup>38</sup>, dans une souveraine vitalité et liberté<sup>39</sup>. L'être de Dieu est aussi « sa décision propre, consciente, voulue, accomplie. [...] Sa décision accomplie en ce sens qu'elle existe une fois pour toutes dans l'éternité, et s'accomplit toujours à nouveau en chaque seconde de notre temps »<sup>40</sup>. Mais Dieu est le seul être identique à son acte et à sa décision. Par conséquent, « seul l'être de Dieu peut-être compris comme l'être d'une personne, au sens fort et propre du mot »<sup>41</sup>. Il l'est dans l'événement même de l'éternelle distinction de ses trois manières d'être du Père, du Fils et de l'Esprit.

L'identité entre l'être de Dieu et sa décision personnelle trouvera son plein développement dans la doctrine barthienne de l'élection divine ; nous y reviendrons à propos de l'interprétation radicale développée par Bruce McCormack<sup>42</sup>.

Signalons aussi qu'on peut, à juste titre, s'interroger sur la conception barthienne de la Trinité comme un seul sujet ; ou ici, une seule personne. L'unique Seigneur semble alors se distinguer *faiblement* de lui-même, dans une éternelle « répétition » de soi. On le sait, Barth refuse de prêter le flanc aux représentations plus ou moins tri-théistes de trois sujets ou trois « moi » divins. Mais cela va de pair chez lui avec une certaine excroissance du sujet pa-

<sup>36</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 12 = KD, 300 : „Die Besonderheit des göttlichen Ereignisses, Aktes und Lebens ist die Besonderheit des Seins einer Person.“

<sup>37</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 13 = KD, 300 : „[...] nicht ein Es ist, aber auch nicht ein Er wie geschöpfliche Personen, sondern eigentlich (und so auch für eine eigentliche Erkenntnis) immer ein Ich : das Ich, das um sich selber weiß, das sich selber will, sich selber setzt und unterscheidet und eben in diesem Akte seiner Machtvollkommenheit in vollem Genügen sich selber ist.“

<sup>38</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 13 = KD, 301 : „kennzeichnet es sich als das durch sich selbst bewegte Sein.“

<sup>39</sup> Voir Dogmatique II/1, §28.1, 14-15 = KD, 301-302.

<sup>40</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 17 = KD, 304 : „[Gottes Sein] seine eigene, bewusste, gewollte und vollbrachte Entscheidung ist. [...] Seine vollbrachte Entscheidung : ein für allemal in Ewigkeit und in jeder Sekunde unserer Zeit aufs neue vollbracht.“

<sup>41</sup> Dogmatique II/1, §28.1, 17 = KD, 304 : „[...] unter dem Sein einer Person, streng und eigentlich genommen, nur das Sein Gottes verstanden werden kann.“

<sup>42</sup> Voir MCCORMACK: *Seek God where he may be found*, 74.

ternel, qui dispose en première instance de la seigneurie commune aux Trois<sup>43</sup>. Il n'en demeure pas moins que Barth envisage au sens propre l'être trinitaire de Dieu comme « l'être d'une personne », un être qu'il faudrait alors dire « tri-personnel », car il est personnel dans l'inséparabilité de ses trois manières d'être<sup>44</sup>.

g) *La réconciliation est une histoire*

L'être de Dieu prend sens en regard de ce que Dieu accomplit dans notre histoire pour notre Salut, tout comme *l'humanité de Dieu* se dévoile et prend sens à partir de l'humanité assumée dans l'événement de l'Incarnation. Cela renvoie au quatrième volume de la *Dogmatik*. Plus résolument encore que dans ses précédents volumes, Barth montre qu'il faut repartir du Christ, car sa divinité n'est connaissable qu'à partir de son existence dans la chair<sup>45</sup>. Cela est cohérent avec l'ouverture du paragraphe décisif où Barth engage sa réflexion sur l'abaissement et l'obéissance kénotique du Fils de Dieu (§59). Il est frappant de voir qu'il met alors en exergue, à la manière d'un prélude musical, l'importance de l'historicité de la réconciliation :

« La réconciliation est une histoire. Qui veut la connaître doit la connaître comme une histoire. Qui veut la comprendre doit la comprendre comme une histoire. Qui veut en parler, doit l'expliquer comme une histoire. Celui qui voudrait concevoir la réconciliation comme une vérité supra-historique, c'est-à-dire a-historique, ne pourrait pas la concevoir du tout. Elle est certes une vérité, mais une vérité qui advient (*ereignet*) dans une histoire et qui se manifeste comme telle dans cette histoire ; exactement comme toute histoire se manifeste »<sup>46</sup>.

Nous tenons-là une annonce éloquentes des futures théologies narratives. Chez Barth, ce pari sur l'historicité de la révélation et de la réconciliation est ren-

<sup>43</sup> PANNENBERG, Wolfhart : *Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire*. In : *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé 1977, 176 : « Si la doctrine trinitaire doit exprimer selon Barth l'irréductible subjectivité de Dieu dans sa révélation, le Je de Dieu, le Je du Seigneur, doit alors en former la 'racine'. Par conséquent, les trois manières d'être sont à comprendre comme autant de moments dans l'autodéploiement de ce Je. Dans ce cas, et quelque insistance que l'on mette sur l'égale divinité des trois manières d'être, il devient quasiment inévitable de penser le Père comme la forme (*Gestalt*) originelle du Je divin et comme 'l'origine de ses autres manières d'être' ». Voir aussi MCCORMACK : *Seek God where he may be found*, 72, qui accepte la part d'hégélianisme ici manifeste et pour une part explicitement assumée par Barth lui-même.

<sup>44</sup> Voir *Dogmatique* II/1, §28.2, 31-45 = *KD*, 319-334.

<sup>45</sup> Voir *Dogmatique* IV/1, §59.1, 185-186 = *KD*, 193.

<sup>46</sup> *Dogmatique* IV/1, §59.1, 164 = *KD*, 171 : „Die Versöhnung ist Geschichte. Wer sie kennen will, muß sie als solche kennen. Wer ihr nachdenken will, muß ihr als solcher nachdenken. Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte erzählen. Wer sie als übergeschichtliche, d.h. als geschichtlose Wahrheit erfassen wollte, könnte sie gar nicht erfassen. Sie ist wohl Wahrheit, aber Wahrheit, die sich in einer Geschichte ereignet und in dieser Geschichte als solcher offenbar wird : so wie Geschichte offenbar wird.“

forcé par la conviction que le Dieu Trinité est en lui-même « événement », si bien que l'histoire le manifeste de façon étonnamment adéquate à ce qu'il est en lui-même, sans toutefois porter préjudice à sa transcendance. Nous sommes ici devant *un cercle fécond de la pensée barthienne* : l'être trinitaire de Dieu est événement, acte et vie ; de façon conforme à son être, Dieu a une histoire, l'histoire de son action et de sa révélation ; aussi cette histoire singulière révèle-t-elle Dieu, et cela invite le théologien à penser l'être trinitaire de Dieu sous la modalité de l'événement.

## II. DEUX CHEMINS THÉOLOGIQUES CONTRASTÉS ISSUS DE LA MATRICE BARTHIENNE

Notre examen a mis en lumière un nouveau développement, à la limite de la subversion, du questionnement ontologique sur l'être trinitaire de Dieu. Le déplacement accompli par Barth dans la décennie 1930-1940 permettra l'émergence de nouvelles théologies trinitaires dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. On peut distinguer ici deux lignes issues de la matrice barthienne : d'une part, l'essai de conciliation et d'intégration accompli par Balthasar ; d'autre part, l'essai d'accentuation ou de radicalisation mené par des théologies de l'événement.

Ces deux voies diffèrent par le statut accordé à la théologie des Noms divins<sup>47</sup>. Tandis que Balthasar tente de concilier l'immutabilité de l'être divin avec l'éternelle nouveauté de son événement, d'autres estiment qu'ils doivent s'affranchir de toute régulation *a priori* des Noms divins, afin de comprendre l'éternité et l'immutabilité à frais nouveaux à partir de l'Incarnation.

### a) *L'essai d'intégration (Balthasar)*

Dans le second volume de la *Theodramatik*, la christologie de Balthasar est élaborée à partir du motif johannique de l'« envoi ». La mission eschatologique et universelle du Christ donne accès à sa personne, car elle la réquisitionne tout entière. Dans le cas du Christ, le concept de mission contient et délivre l'identité personnelle. Si l'on tient ensemble le poids des formules conciliaires sur l'identité du Christ et le réalisme de la mission comme telle, il faut conjuguer l'être et le devenir dans la qualification théologique de la personne de Jésus :

« Toute la personne du Fils est engagée dans son œuvre terrestre, et toute sa nature humaine se tient, dans toutes ses phases et tous ses aspects, au service de cette œuvre, pour laquelle il est envoyé en tant que Fils. Mais étant donné qu'une mission ne peut être accomplie que dans le cours d'un temps et que, justement dans la mission de Jésus, la phase finale, 'l'heure', a la plus grande importance

<sup>47</sup> Telle est la critique fondamentale adressée à Robert Jenson par HUNSINGER, George : *Robert Jenson's « Systematic theology » : a review essay*, 188-192.

dans l'exécution de la mission, il existe dans son existence de mission une unité paradoxale de l'être (toujours déjà réel) et du devenir »<sup>48</sup>.

Autrement dit, il faut concilier « le caractère d'événement » de la mission avec « l'immutabilité du fondement » de l'existence, car la perfection humaine, malgré toute la perfection du sujet, ne peut qu'être réalisée dans un mouvement historique et à travers des événements décisifs.

L'exigence de concilier l'être et le devenir, relative au respect de la pleine humanité de Jésus, trouve son fondement ultime dans l'être éternel de Dieu :

« [...] les deux aspects : l'être (*das Sein*) et le devenir (*das Werden*) du Verbe incarné, sont l'expression d'un être éternel qui, quoique n'étant pas devenir, est pourtant vie éternelle débordante (*strömendes ewiges Leben*) et (super-) événement (*[Über-] Ereignis*). Le caractère dramatique qui est un élément essentiel de la personne de Jésus n'affecte pas simplement tout entier le côté terrestre de son être, mais il a ses racines ultimes dans la vie divine elle-même »<sup>49</sup>.

C'est ainsi par la christologie que Balthasar est amené à reprendre et développer la thématique barthienne de l'événement intradivin.

Il s'inscrit en effet clairement dans le sillage de Barth lorsqu'il affirme, au troisième volume de la *Theodramatik*, que « tout ce qui est temporel se produit dans l'enveloppement de l'événement éternel, comme une suite possible de celui-ci »<sup>50</sup>. Le sur-événement qui fonde la mission du Christ et plus largement la possibilité de tout devenir et altérité créée, s'identifie au don total par lequel le Père engendre éternellement le Fils comme son Autre<sup>51</sup>. L'altérité maximale ainsi posée impliquerait une sorte de « distance » entre le Père et le Fils, éternellement surmontée par l'Esprit de leur commune spiration.

Au quatrième volume de la *Theodramatik*, Balthasar déploie une eschatologie dont la trajectoire est trinitaire : du monde issu de Dieu Trinité au monde récapitulé en Dieu Trinité. Dans l'éternel événement trinitaire, tout événement temporel est actuellement fondé et assumé, si bien qu'il est aussi *potentiellement* réconcilié et sauvé, restant sauve *en principe* la liberté humaine de refuser la miséricorde divine.

Au point central de l'économie, le déploiement complet de l'histoire salvifique de Jésus donne accès à l'événement intradivin. Le fait que la révélation

<sup>48</sup> Voir BALTHASAR : *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame*, 2. *Les personnes dans le Christ*. Paris/Namur : Lethielleux – Culture et Vérité 1988, 126. Balthasar fait ensuite allusion à l'ouvrage précité d'Eberhard Jüngel (parmi d'autres : H. Schlier, B. Welte, etc.).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>50</sup> BALTHASAR : *La Dramatique divine* III. *L'action*. Namur : Culture et Vérité 1990, 303. Balthasar estime cependant que Barth n'a pas tiré toutes les conséquences de l'analogie entre le processus trinitaire immanent et l'histoire du salut ; voir *La Dramatique divine* IV. *Le dénouement*. Namur : Culture et Vérité 1993, 218.

<sup>51</sup> Nous laissons ici délibérément de côté la question de savoir si ce don doit être conçu comme une *Urkenosis*, car nous la traitons dans une autre étude. Voir E. DURAND : *L'image créée et sa destination trinitaire*. In : *Transversalités* 104 (2007) 231–246.

maximale soit ainsi délivrée en facture d'histoire exige du théologien que le langage de l'être (ou de l'essence) soit *redoublé* par celui de l'événement :

« C'est à partir du rapport trinitaire de Jésus à Dieu, que nous devons absolument nous faire une image de 'l'être' et de 'l'essence' de Dieu, qui se révèle dans le déroulement de l'histoire de Jésus comme étant lui-même un événement éternel. – Cependant cet événement trinitaire est bien plus qu'un ordre immobile ou une série de termes fixes. En effet, des expressions telles que 'engendrer' ou 'enfanter', 'faire procéder' ou 'spirer' expriment des actes éternels et donc un véritable événement. Nous devons donc nous décider franchement à poser ensemble ces deux aspects en apparence incompatibles : l'être éternel ou absolu, et l'événement. Il s'agit bien d'un événement qui n'est pas un devenir au sens intramondain. Ce n'est pas une arrivée à l'existence de ce qui, à un certain moment, n'était pas (ce qui serait professer l'arianisme). Pourtant ce doit être réellement quelque chose qui fonde l'idée, la possibilité interne et la réalité d'un devenir. Bref, le devenir intramondain est un reflet de l'événement éternel de Dieu qui, on doit toujours le répéter, est comme tel identique à l'être ou à l'essence éternelle »<sup>52</sup>.

Dans ce quatrième volume, l'événementialité de la vie intratrinitaire se trouve développée à partir d'une perception renouvelée de l'*imago Trinitatis*, non seulement dans l'ontologie du créé (sortie / retour, essence / existence, etc.) mais aussi dans sa phénoménalité (altérité, passivité, réceptivité, réciprocité, etc.)<sup>53</sup>.

De Balthasar interprète de Barth, nous retenons ici deux options caractéristiques : *primo*, le maintien de la priorité ontologique accordée à la Trinité immanente par rapport à son libre engagement dans l'histoire ; *secundo*, la tentative de conjugaison de l'essence divine et de l'événement. Cela exige que l'événement divin soit nettement distingué du devenir créé. Dans ces conditions, on écarte de l'événement divin tout passage de la puissance à l'acte.

Mais se pose alors la question suivante<sup>54</sup> : l'événement divin signifie-t-il donc simplement l'acte pur de la vie divine, dont on sait qu'il est strictement identique à la substance divine ? En ce cas, l'événement n'est-il pas en fin de compte une simple métaphore de l'acte divin ?

#### b) *L'essai de radicalisation (McCormack)*

En contrepoint de la logique barthienne fondamentale d'un surplomb trinitaire (*KD I*), certaines théologies de l'événement mettent résolument l'accent sur l'inséparabilité, au moins de notre point de vue, entre l'événement trini-

<sup>52</sup> BALTHASAR : *Dramatique IV*, 57.

<sup>53</sup> Une récente thèse doctorale a montré que, dans la perspective balthasarienne, ces deux registres ne sont pas juxtaposés, comme on pourrait le croire de prime abord ; voir HEALY, Nicholas J. : *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*. Oxford : University Press 2005.

<sup>54</sup> Voir l'objection finale de MANSINI, Guy : *Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity*. In: *The Thomist* 64 (2000) 499-519.

taire éternel, sa relation d'alliance avec les créatures et son actualisation dans l'histoire de Jésus-Christ<sup>55</sup>.

Afin de souligner la tendance commune aux théologies en question, on pourrait formuler l'hypothèse suivante : *l'événement trinitaire éternel est identique à l'autodétermination éternelle de Dieu pour le monde créé et il s'actualise dans la trajectoire complète de l'unique Christ, l'Élu en qui se rassemble toute l'histoire du salut*. L'éternel n'est plus alors clairement conçu en surplomb ontologique vis-à-vis de la temporalité créée, mais il se trouve plutôt envisagé comme la dimension divine qui traverse et embrasse la totalité de l'histoire du salut, à la fois originée et récapitulée en Dieu dans l'unique Christ en vertu de l'élection divine.

Bruce McCormack intervient ici comme le barthien le plus incisif. Il soutient que, si Jésus-Christ est non seulement l'objet de l'élection mais aussi le sujet de l'élection, alors le Logos éternel (*asarkos*) doit toujours être envisagé comme *Verbum incarnandum*. De la sorte, l'être trinitaire de Dieu est *logiquement* relatif à la libre décision divine d'entrer en relation d'alliance avec les hommes<sup>56</sup>. Suivant une telle interprétation, « l'élection est, dans la vie de Dieu, l'événement en lequel il s'assigne à lui-même l'être qu'il aura pour l'éternité »<sup>57</sup>. Le mystère trinitaire se révèle être une auto-détermination ou une auto-affirmation divine, selon laquelle le Père décide d'exister éternellement pour nous<sup>58</sup>. La Trinité est ainsi constituée par l'acte éternel de l'élection en lequel Dieu se pose comme Dieu pour nous, c'est-à-dire comme le Fils, la seconde manière d'être de Dieu. Selon Bruce McCormack, cette vision apporte de surcroît le bénéfice d'exclure le changement que l'incarnation du Logos impliquerait autrement pour Dieu lui-même. Le Verbe est engendré pour l'incarnation, si bien que celle-ci n'implique aucune altération de sa condition divine.

Force est ici de reconnaître qu'un nouveau pas a été franchi par rapport à l'intuition originelle de Karl Barth sur le caractère événementiel de la vie intradivine et sa relation *descendante* à l'historicité de la révélation. Honnêtement, je ne pense pas que l'on puisse lire Barth comme le fait Bruce McCor-

<sup>55</sup> Sans lien manifeste avec Bruce MCCORMACK et Robert JENSON, cette tendance se retrouve dans le monde francophone chez MOINGT, Joseph : *Dieu qui vient à l'homme II. De l'apparition à la naissance de Dieu*, vol. 1 : *Apparition* (= *Cogitatio fidei* 245). Paris : Cerf 2005, spécialement 394–402. Ces pages sont particulièrement puissantes, mais elles demeurent aussi relativement obscures, peut-être par excès de « subtilité ». Voir aussi *Dieu qui vient à l'homme I. Du deuil au dévoilement de Dieu* (= *Cogitatio fidei* 222). Paris : Cerf 2002, 514–524.

<sup>56</sup> Voir MCCORMACK : *Grace and Being*, 103. C'est principalement sur ce point que porte la critique avancée par HECTOR : *God's Trinity and Self-Determination : A Conversation with Karl Barth, Bruce McCormack and Paul Molnar*, 246–261. La réponse de Bruce McCormack à Edwin van Driel tient aussi compte, implicitement, de la lecture faite par Kevin Hector (qui est un étudiant de McCormack).

<sup>57</sup> MCCORMACK : *Grace and Being*, 98.

<sup>58</sup> Voir MCCORMACK : *Seek God where he may be found*, 67 et 73.

mack, même si sa culture, sa finesse et sa créativité théologiques sont admirables.

Au plan de la méthode, il est aléatoire d'échafauder ainsi des innovations trinitaires à partir de la doctrine de l'élection, pour exiger ensuite une révision des affirmations barthiennes fondamentales sur la priorité de Dieu en soi par rapport à Dieu pour nous. Au point de vue doctrinal, il est irrecevable de faire de la différence trinitaire une « fonction » de l'élection<sup>59</sup>. C'est en effet soumettre la réalité *nécessaire* du mystère de la Trinité à la libre décision *contingente* de Dieu à l'égard du créé<sup>60</sup>. Bien que McCormack pense le contraire<sup>61</sup>, cela est tout simplement étranger à l'orthodoxie trinitaire issue de Nicée.

### *Conclusion prospective*

Au terme de ce parcours, nous avons besoin de critères précis de discernement. La réflexion pourra progresser de façon féconde si l'on retient les trois options suivantes :

1) la transcendance de l'être trinitaire de Dieu doit être maintenue par rapport à son action dans l'histoire, alors même que c'est bien Dieu lui-même qui se révèle dans son acte de révélation.

2) l'événement n'est pas à utiliser comme une alternative à l'affirmation ontologique de l'être éternel de Dieu, mais il vient amender la solitude supposée de la substance divine et enrichir la conception de l'acte divin afin que l'être de Dieu soit perçu comme une véritable plénitude de vie éternelle.

3) la notion d'événement ne peut être employée en théologie sans être conjointement délimitée et analysée pour elle-même en philosophie, sans quoi elle reste une métaphore mal définie.

Sur ce dernier point, les auteurs traversés sont largement pris en défaut. À la différence de Barth, je ne pense pas qu'une notion théologique puisse recevoir un sens tout à fait unique et singulier de l'action révélatrice de Dieu. Elle exige toujours un travail onéreux de clarification philosophique. Sans celui-ci, on ne saurait jamais si l'événement est propre à signifier ce qu'il vise ou s'il doit être entendu comme une simple métaphore de l'acte divin.

À mes yeux, l'événement ne peut être utilisé pour désigner l'être divin que s'il demeure clairement rapporté à un sujet qui agit et pas seulement au sujet

<sup>59</sup> Voir MCCORMACK: *Grace and Being*, 103.

<sup>60</sup> MCCORMACK : *Seek God where he may be found*, 67 : « What is 'natural and necessary' in God is itself the consequence of the one eternal act of self-determination. God may indeed be said to exist necessarily, but *how* he exists, how is being is structured, is (I'm suggesting) a function of his will and decision. Put another way : God is so much the Lord that he is Lord even over his being and essence. » (79, l'auteur souligne).

<sup>61</sup> Voir MCCORMACK : *Seek God where he may be found*, 79. Par ailleurs, cet auteur a le grand mérite de vouloir maintenir une christologie des deux natures, conscient qu'il est de sa valeur œcuménique ; voir MCCORMACK, Bruce : *Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism*. In : *International Journal of Systematic Theology* 8/3 (2006) 243-251.

« observateur » qui le perçoit et s'y trouve de fait impliqué. Si l'événement était détaché de tout sujet d'action<sup>62</sup>, il n'a plus d'usage théologique pertinent, car la révélation biblique se présente toujours comme une alliance et une action qui engagent des sujets réels, Dieu et l'homme – Dieu gardant toujours l'initiative personnelle de son action et de sa révélation. Si le concept d'événement demeure relatif à l'action d'un sujet, il peut intervenir de façon légitime en théologie comme une métaphore de l'acte divin, l'acte pur qui est aussi la substance divine, vivante et libre. Cette métaphore est utile dans la mesure où elle suggère l'« éternelle nouveauté » de l'acte divin : le Fils et l'Esprit procèdent éternellement sans que jamais leur origine ne soit un simple résultat. Ce qui est ici visé par la métaphore n'a toutefois pas d'autre signification que celle déjà impliquée par l'être éternel, l'acte divin et la vie divine. Ici comme ailleurs, les métaphores ne peuvent simplement être juxtaposées aux concepts analogiques propres (être, acte, vie, etc.), quitte à jouer le rôle d'alternative. Elles doivent demeurer compatibles avec les concepts et les prolonger en images, sans pour autant céder aux incohérences. En effet, la théologie dogmatique ne doit pas se résoudre facilement aux paradoxes, sous peine de perdre sa spécificité de discours rationnel et argumentatif, capable de démontrer ce qu'elle avance.

Si cette clarification est acceptée, le principal acquis conceptuel du parcours accompli à travers notre lecture de l'œuvre de Barth tient dans la possibilité de conjuguer *l'être et l'événement* pour parler avec justesse de la vie trinitaire de Dieu. Prétendre penser Dieu *de façon univoque* sous telle ou telle modalité à l'exclusion des autres – que ce soit la substance, l'acte, la vie, la relation, l'amour, le don, le sujet, la personne, l'événement ou la communion – relève finalement d'une posture trop naïve ou trop conceptuelle, qui ne fait que varier à l'infini les défauts stigmatisés sous le triste nom d'onto-théologie. Il faut penser l'être tri-personnel de Dieu dans le concert de ces multiples notions, non sans les délimiter au préalable philosophiquement, ce qui ne dispense pas de les « convertir » à partir de notre confession de foi.

Si d'aucuns voulaient encore trancher sans appel la question de savoir s'il faut penser Dieu dans le langage de l'être ou dans l'historicité de l'événement, n'oublions pas que le prologue du quatrième évangile offre une attestation éloquente du bénéfique redoublement de la permanence de *l'être* et de la facticité de *l'événement* pour l'unique confession de notre foi : « Au commencement *était (èn)* le Verbe [...] tout *advint* par lui (*egeneto*) [...] *advint* un homme, envoyé de Dieu, du nom de Jean [...] Et le Verbe s'est fait chair (*egeneto*) [...] Jean témoigne à son sujet et proclame : [...] avant moi, il *était (èn)*. » (Jn 1,1-15) Au fil de l'évangile, il faut enfin relever une progression dans l'antériorité

<sup>62</sup> L'analyse phénoménologique va en ce sens chez ROMANO, Claude : *L'événement et le monde*. Paris : PUF 1998.

du Christ : avant Jean-Baptiste (Jn 1, 15.30), avant Abraham (8, 58), avant la fondation du monde (17, 5.24). Devant ces textes et d'autres encore, on ne peut renoncer à la préexistence ontologique du Logos, condition de sa libre action créatrice et rédemptrice<sup>63</sup>.

La théologie patristique et médiévale des Noms divins doit ici jouer un rôle crucial en christologie. Rappelons la question posée en ouverture de cette étude : à partir d'où et de quelle façon penser l'être de Dieu ? Le *chemin de découverte* de la confession trinitaire trouve assurément son point de départ dans la rencontre de l'humanité abaissée et exaltée de Jésus, dont la singularité ultime tient précisément à sa relation au Père et à l'Esprit ; mais l'accès à la seigneurie du Christ suppose la reconnaissance de son inclusion dans l'unicité du Dieu d'Israël<sup>64</sup>. Aussi, dans le *chemin d'exposition* d'une théologie chrétienne, la mise au point d'une « digne conception de Dieu », adossée aux Noms divins, est-elle indispensable pour ne pas défigurer les mystères de l'économie dans la chair. À cet égard, la stratégie du *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse demeure très pertinente<sup>65</sup>.

#### *Abstract*

*Karl Barth's Church Dogmatics (CD I, § 28) represents a new type of theological ontology. This study takes a look at how this theologian tried to rethink the being of God in terms of "event" (Ereignis), and why. The shift in perspective that Barth achieved enabled the development of new trinitarian theologies in the second half of the 20<sup>th</sup> century. Here we will consider first the effort at reconciliation and integration undertaken by Hans Urs von Balthasar and then the attempt at radicalisation published quite recently by Bruce McCormack. These two approaches differ fundamentally on the status accorded to a theology of the divine names.*

<sup>63</sup> Voir les arguments de l'exégète néotestamentaire GATHERCOLE, Simon J. : *Pre-existence, and the Freedom of the Son in Creation and Redemption : An Exposition in Dialogue with Robert Jenson*. In: International Journal of Systematic Theology 7/1 (2005) 38–51.

<sup>64</sup> Voir BAUCKHAM, Richard : *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*. Cumbria : Paternoster Press 1998.

<sup>65</sup> J'ai commencé à en prendre conscience dans ma brève étude intitulée : *Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse*. In : Nouvelle revue théologique 127 (2005) 571–586.