

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 31 (1981)
Heft: 2

Artikel: Études critiques : une dogmatique existentielle à propos de la dogmatique de Gerhard Ebeling
Autor: Bühler, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381194>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES CRITIQUES

UNE DOGMATIQUE EXISTENTIELLE

A PROPOS DE LA DOGMATIQUE DE GERHARD EBELING*

PIERRE BÜHLER

Après les grandes dogmatiques de la première moitié de ce siècle (mentionnons surtout celles de Barth, Brunner et Tillich), il y a eu comme un creux et aussi un peu de lassitude dogmatique. Que peut-on attendre de ces immenses sommes théologiques? Et surtout, comment faut-il les employer? Doit-on les consulter comme des encyclopédies ou les lire d'un bout à l'autre? Par ailleurs, l'effort de saisir en une seule perspective toutes les questions dogmatiques, souvent complexes et innombrables, semblait de plus en plus difficile, voire impossible. Le travail dogmatique s'effectuait dans des articles et des monographies, au plus dans des « esquisses de la dogmatique », ou alors dans des manuels commodes pour l'acquisition d'informations techniques, mais sans ligne dogmatique marquante.

Au vu de cette lassitude et de cette résignation, il est d'autant plus réjouissant de pouvoir annoncer la parution d'une dogmatique digne de ce nom. Reprenant un cours de dogmatique de quatre semestres (1976-1978) tenu à Zurich, le professeur G. Ebeling a publié une dogmatique en trois tomes, tous parus au cours de l'année 1979. Qu'est-ce que cette dogmatique nous apporte de neuf par rapport à toutes les autres? En quoi est-elle nouvelle non seulement du point de vue de la date, mais surtout du point de vue théologique?

Si l'on considère le matériel dogmatique qui s'y trouve exposé, on peut dire qu'elle ne comporte rien de bien neuf. Au contraire, elle s'attache même très consciemment à reprendre le matériel dogmatique traditionnel dans toute son extension. C'est plutôt la manière d'interpréter ce dernier et de le présenter qui est nouvelle. L'effort dogmatique d'Ebeling ne consiste pas simplement en une classification formelle des innombrables dogmes que nous a légués la tradition de la pensée chrétienne. Il ne suffit pas d'aligner de manière plus ou moins cohérente les différentes affirmations de la

* G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 Bände, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1979 (Bd. I: *Prolegomena*. 1. Teil: *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, XXVIII + 414 p.; Bd. II: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, XVII + 547 p.; Bd. III: *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, XIX + 585 p., avec index des citations bibliques et index analytique pour les trois tomes).

foi, comme des noix sur un bâton. Il faut saisir les relations, les articulations entre les différents aspects et donc interpréter ces derniers dans leur unité profonde, c'est-à-dire les comprendre comme différentes explicitations de la foi chrétienne dans son accomplissement concret. C'est en ce sens que la dogmatique d'Ebeling est « dogmatique *de la foi chrétienne* ». L'effort dogmatique s'effectue dans la référence constante à l'expérience vécue. Les différentes questions dogmatiques doivent donc être saisies et articulées entre elles dans leur ancrage existentiel. La dogmatique d'Ebeling se veut de part en part interprétation existentielle du matériel dogmatique traditionnel, de bout en bout *dogmatique existentielle*¹.

Cette composante met l'accent sur la *perspective herméneutique* qui traverse toute la dogmatique et qui accompagne constamment l'effort d'interpréter la foi en Dieu dans le contexte de la situation de l'homme dans le monde et de comprendre la situation de l'homme dans le monde à la lumière de la foi en Dieu. On a souvent reproché à G. Ebeling — à tort, d'ailleurs — d'en rester aux questions d'herméneutique et donc de ne jamais s'aventurer au-delà des prolégomènes. Pour ceux qui pourraient en déduire que la réflexion herméneutique conduit à je ne sais quelle dérive, la dogmatique d'Ebeling est un démenti particulièrement clair. Elle part du pari que la réflexion herméneutique favorise la saisie et l'accomplissement de la tâche dogmatique, qu'elle conduit précisément à une dogmatique bien conçue. C'est pourquoi cette réflexion n'est pas développée, au préalable, dans d'interminables prolégomènes, mais bien plutôt intégrée à la dogmatique elle-même, revenant sans cesse à travers toute l'œuvre, au fil de la présentation du matériel dogmatique. Les prolégomènes à proprement parler sont consciemment réduits au strict minimum: de dimension modeste (65 p.), ils se contentent de définir de manière succincte la tâche, les sources, le procédé et le plan de la dogmatique.

De cette insistance sur l'herméneutique découle que la dogmatique que nous propose G. Ebeling est très clairement structurée (cf. toutes les tables des matières très détaillées). Il vaut la peine de s'arrêter un instant à son plan d'ensemble. L'essentiel du premier tome est consacré à « la foi en Dieu le créateur (*Schöpfer*) du monde », le deuxième tome à « la foi en Dieu le réconciliateur (*Versöhner*) du monde » et le troisième à « la foi en Dieu le consommateur (*Vollender*) du monde ». Le plan d'ensemble est donc *trinitaire*, suivant en gros l'ordre traditionnel, inspiré par les trois articles des confessions de foi classiques: d'abord la doctrine de Dieu, de la création et

¹ Cette caractérisation me semble la meilleure, malgré plusieurs remarques d'Ebeling visant à se distancer de la philosophie de l'existence ou de la théologie existentielle (cf. surtout I, p. 91 s). Cette réserve vise principalement à éviter les vieilles polémiques peu fructueuses sur l'individualisme, le subjectivisme, le formalisme, etc., pour pouvoir d'autant mieux prendre en charge les tâches que cette école a formulées et qui n'ont été que trop vite oubliées.

de l'homme; puis la christologie, la doctrine du Christ et de son œuvre de réconciliation; enfin, la doctrine du Saint-Esprit, impliquant des thèmes comme ceux de la justification, de la parole, de l'Eglise, des deux règnes, de la fin des temps, etc.

Ce schéma trinitaire est couplé avec un deuxième principe de structuration. Ebeling distingue quatre perspectives théologiques fondamentales qui reviennent dans chacune des trois parties et les relie ainsi entre elles: Dieu, le monde, l'homme et la foi. Ces quatre dimensions constituent les points de vue fondamentaux de l'approche systématique de la foi chrétienne.

Cette double structure conduit à une triple reprise des quatre mêmes aspects constamment modifiés. Ce mode presque cyclique diffère de l'ordre traditionnel². Au terme du premier tome, par exemple, une dogmatique traditionnelle pouvait prétendre avoir présenté de manière plus ou moins exhaustive la doctrine de Dieu et, dans le cadre du dogme de la création, la doctrine du monde et de l'homme. Dans la dogmatique d'Ebeling, les aspects fondamentaux reviennent sans cesse et ne trouvent leur accomplissement qu'au terme de l'ensemble. La foi chrétienne, parce qu'elle est vivante, ne peut être saisie dans son essence que par un tel mouvement de reprise constante, d'approfondissement continu. Ainsi, pour reprendre notre exemple, la doctrine de Dieu ne trouve-t-elle son achèvement que dans le dernier chapitre de la dogmatique sur « Dieu tout en tous » et plus particulièrement dans son dernier paragraphe, consacré à la Trinité comme sommaire du tout³.

Après avoir ainsi rapidement caractérisé l'ensemble, j'aimerais, en parcourant à grands pas l'itinéraire des trois tomes, souligner quelques-uns des aspects particuliers de cette œuvre qui me semblent être les plus intéressants.

I

En plusieurs points du premier tome, Ebeling se démarque avec netteté de ce qu'il considère comme la tentation constante de la dogmatique dans sa forme classique. Cette dernière s'est le plus souvent constituée selon lui dans la *Situationsvergessenheit*, dans l'oubli de la situation réelle dans

² Il rappelle beaucoup par contre le procédé de la dogmatique de Schleiermacher. Aux trois composantes que Schleiermacher avait distinguées (Dieu, le monde et l'homme), Ebeling rajoute celle de la foi et pense ainsi clarifier plusieurs aspects problématiques chez Schleiermacher (cf. à ce sujet I, p. 72-74).

³ Ici aussi, Ebeling rejoint Schleiermacher, mais pour des raisons et dans des intentions différentes. En terminant avec la Trinité, il ne veut pas en relativiser l'importance et l'impact, mais bien plutôt les souligner, les marquer avec clarté.

laquelle elle s'ancrait. Cet oubli donne à la dogmatique un teint métaphysique, qui transparait tout particulièrement dans la doctrine de Dieu, et l'entrave considérablement dans la saisie de sa référence à l'expérience vécue. Tout le premier tome de la dogmatique d'Ebeling s'attache à réintroduire de manière programmatique *le souci de la situation réelle*. Ce souci, s'il est pris au sérieux, ne permet pas de contourner par une astuce ou une autre les difficultés ontologiques soulevées par la dogmatique. Si cette dernière affirme que Dieu *est* le créateur du monde, que le monde et l'homme *sont* sa créature, que l'homme *est* pécheur, que Jésus-Christ *est* vrai Dieu et vrai homme, que le croyant *est* dans l'Esprit ou que l'Esprit *est* en le croyant, etc., elle doit rendre compte de ces multiples affirmations d'être par une réflexion ontologique critique.

L'ancrage métaphysique de la dogmatique traditionnelle détermine son cadre ontologique: elle travaille à partir de ce qu'Ebeling appelle une *ontologie de la substance*. Le problème principal d'une telle ontologie est le suivant: les différentes dimensions sont saisies comme des entités isolées, déterminées en elles-mêmes et mises en relation ultérieurement seulement, secondairement. Malgré tous les efforts entrepris en ce sens (par exemple, le développement de l'idée d'analogie⁴), il s'avère difficile, dans ce cadre, de saisir la dimension de la relation dans toute sa signification ontologique.

Par contre, si l'on part de la situation réelle, la primauté ontologique de la relation s'impose d'emblée: l'«être» s'articule toujours comme «être-avec», «être-ensemble» (*Zusammensein*) de Dieu et du monde, de Dieu et de l'homme, de l'homme et du monde. C'est en ce sens que G. Ebeling développe, en opposition à l'ontologie de la substance, une *ontologie de la relation*. C'est là une constante qui marque toute la dogmatique et surtout les quatre chapitres du premier tome qui présentent une première fois les quatre dimensions déclarées fondamentales: «*la foi*», «*Dieu*», «*le monde*» et «*l'homme*».

a) Conformément à ce qui vient d'être dit, le point de départ de la dogmatique ne peut pas être absolu. En d'autres termes: elle ne peut commencer d'emblée par la doctrine de Dieu, la développant pour ainsi dire sans présupposés. Tout discours sur Dieu se trouve d'abord confronté à *la foi* en Dieu. Le respect de la situation réelle exige de la dogmatique qu'elle rende donc d'abord compte de cette foi. C'est pourquoi la dogmatique de G. Ebeling commence par un chapitre sur la foi.

Cette dernière toutefois ne saurait être comprise en elle-même, abstraction faite de son contexte. Elle doit être mise en relation avec tout ce qui l'entoure et constitue son milieu de vie. Classiquement, cette mise en relation s'effectuait comme une réflexion sur la distinction entre la foi et la

⁴ Cf. sur ce point: J.-D. KRAEGE, «Théologie analogique et théologie dialectique», RThPh 111 (1979), p. 13-33.

raison. Mais c'est là pour Ebeling une définition trop restreinte du contexte de la foi. Il faut commencer par une perspective plus large, par le cadre le plus vaste possible: il faut commencer par la relation entre la foi et *la vie*. Ce n'est qu'à partir de là qu'il est possible d'explicitier la relation entre la foi et *la religion*, et finalement entre la foi et *la pensée*. Ce premier chapitre ne vise pas à établir une base sûre pour la suite, au sens des traditionnels « préambules de la foi ». Il marque plutôt que la foi est engagée dans la réalité et qu'elle s'y trouve en tension et en confrontation passionnée avec la vie, la religion et la pensée.

b) Partant de ce contexte, il va de soi que le chapitre sur Dieu, qui constitue la partie centrale de ce premier tome, ne peut pas commencer par la présentation de Dieu en soi, en tant que tel, dans son être simple et non-contradictoire. Le point de départ est donné dans le fait qu'il est *parlé* de Dieu, et il faut donc commencer par analyser les tensions, les difficultés et les contradictions que suscite ce « parler de Dieu ». Au lieu d'accentuer la simplicité de Dieu, ce point de départ souligne le moment de la controverse. Dieu est controversé, contesté: telle est la situation réelle du discours sur Dieu. En ce sens, la doctrine de Dieu doit s'effectuer sous le signe du *premier commandement*⁵.

Si l'on part de cette controverse, le seul critère de vérification pour la doctrine de Dieu est donné dans la tâche d'amener l'homme à la vérité en le conduisant à la découverte de *sa situation fondamentale d'homme devant Dieu*. Cela conduit à une innovation caractéristique. La doctrine de Dieu ne peut pas s'inscrire de manière immédiate dans un discours sur Dieu. S'il en va de l'homme devant Dieu, la situation initiale est celle d'un « parler » non sur Dieu, mais *à Dieu*. Dès lors, les affirmations sur l'être et les attributs de Dieu sont à interpréter à partir de la situation de *la prière*. Selon Ebeling, la doctrine de Dieu tout entière s'articule dans le cadre de la doctrine de la prière. Dans cette perspective, l'être de Dieu, c'est son « être-vis-à-vis » (*Gegenübersein*), vis-à-vis de l'homme en prière, et en ce sens son « être-personne » (*Personsein*) et « être-actif » (*Tätigsein*); les attributs de Dieu, ce sont l'invocation, la louange et la demande que l'homme lui adresse dans sa prière.

Cette concentration sur la prière comme « parler à Dieu » implique, comme dernier volet de la doctrine de Dieu, la perspective d'un « parler à partir de Dieu », dans laquelle se trouvent développées (de manière toute provisoire, en prévision des tomes suivants) la doctrine de la révélation et celle de la parole de Dieu.

c) Il est de coutume de dire que la théologie de l'existence conduit *ipso facto* à une réduction individualiste, qu'elle ne peut saisir la perspective

⁵ Comme en de maints autres endroits de sa dogmatique, Ebeling s'inspire de Luther, ici en particulier de son commentaire du premier commandement dans le *Grand Catéchisme*.

plus globale du monde et qu'elle échoue par conséquent dans la théologie de la création. Il serait faux de s'en tenir par commodité à ces vieilles polémiques. Ebeling introduit dans sa dogmatique *le monde* comme l'une des quatre perspectives fondamentales qui la traversent tout entière. Il est clair pour lui que la dogmatique doit rendre compte de la portée universelle de ses affirmations, qui se résument toutes dans celle qui dit qu'en Jésus-Christ Dieu a aimé le monde.

Dans le premier tome, la réflexion sur le monde se concentre sur le dogme de la création *ex nihilo* du monde (et, corrélativement, sur le dogme de la Providence et de la conservation du monde). Dans l'affirmation de la création du monde par Dieu, la foi se trouve confrontée d'une part à la mythologie et d'autre part aux sciences naturelles. La dogmatique se doit d'engager ce dialogue et de tenter d'y articuler l'apport spécifique de la foi. Conformément à l'ontologie de la relation qui centre l'intérêt sur la triade Dieu/monde/homme, la tâche fondamentale de la théologie de la création est de montrer en quoi l'affirmation de la création modifie la relation existentielle de l'homme avec le monde et avec Dieu. En ce sens, le dogme de la création ne procure à l'homme ni une garantie mythologique ni une théorie scientifique, mais lui fait découvrir le lieu de son existence et lui indique comment il doit s'y comporter devant Dieu.

d) Conçue dans le cadre de la prière, la doctrine de Dieu mettait l'accent sur Dieu comme vis-à-vis de l'homme. Dans l'anthropologie, c'est un aspect semblable qui est mis en évidence. Reprenant de manière systématique l'idée luthérienne des relations *coram*, l'anthropologie développe comme caractéristique fondamentale de l'homme *sa détermination foren-sique*: l'homme pris à partie, revendiqué par le *forum* de son existence, « l'homme *devant* », devant soi-même, devant les autres, devant le monde, devant Dieu. C'est là la pointe essentielle de l'ontologie de la relation.

A partir de là, Ebeling tente de corriger la doctrine traditionnelle de l'homme. Cette dernière, en effet, se trouvait développée pour l'essentiel dans la perspective de l'état d'intégrité de l'homme, définissant d'abord l'homme abstraction faite du péché, l'homme comme image de Dieu (*imago Dei*). Ici aussi il y a pour Ebeling oublié de la situation réelle: l'homme devant Dieu, c'est d'abord le pécheur⁶. L'ordre traditionnel doit donc être renversé. Il convient de commencer dans l'anthropologie non pas par l'*imago Dei*, mais par le péché. Par cette prise en charge de la réalité présente de l'homme, la doctrine de l'*imago Dei* cesse de renvoyer à un passé

⁶ C'est là le seul moyen d'éviter que le péché devienne une composante accidentelle qui n'a rien à voir avec la détermination essentielle de l'homme. L'insistance sur la primauté du péché par contre pourrait donner l'impression qu'il est une détermination fatale inscrite dans la nature humaine et que donc l'homme a été créé pécheur. Mais ce serait là commettre l'erreur d'interpréter la détermination du péché dans la perspective non de l'ontologie de la relation, mais de celle de la substance.

mythique d'avant la faute pour devenir, conformément à la réinterprétation qu'en ont fait les Réformateurs, une caractérisation du pécheur justifié et rendu, par cette justification, à la détermination que le Créateur lui a réservée. Ce dernier aspect du premier tome fait donc déjà le passage au deuxième, à la christologie.

II

Après ces vastes perspectives du premier tome (définition de la foi, doctrine de Dieu, conception du monde et de l'homme), le deuxième tome effectue le mouvement inverse d'une concentration extrême sur un point précis du monde et de l'histoire. Consacré à la christologie, il se voue tout entier à l'interprétation de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Toutefois, ce changement de perspective ne s'opère pas simplement en rupture d'avec le premier tome. Le deuxième tome constitue en même temps la suite consécutive du premier et s'articule en continuité profonde avec lui. Cette continuité à travers le changement est marquée de diverses manières.

En se terminant par les paragraphes sur le péché et l'image de Dieu, le premier tome posait la question qui constitue le contexte dans lequel s'inscrit tout le deuxième tome: comment l'homme peut-il être délivré de l'emprise de son péché par lequel il s'est révolté contre Dieu, comment peut-il être *réconcilié* avec ce dernier et être ainsi rendu à sa similitude avec lui? Dans cette perspective, le deuxième tome ne s'intéresse pas à Jésus en soi, en tant que tel, il ne se contente pas de le présenter dans sa signification historique ou culturelle. Il vise à expliciter l'ensemble de la *christologie* comme *sotériologie*: comment Dieu sauve-t-il les hommes en Jésus-Christ? Par là, le deuxième tome non seulement reprend la préoccupation fondamentale du premier, mais prépare simultanément le troisième et sa présentation de la « consommation », de l'accomplissement du salut.

La continuité se trouve également marquée par le rôle primordial de l'aspect de la relation dans le deuxième tome. En effet, le premier tome avait développé, en opposition à l'ontologie aristotélico-scholastique de la substance, l'ontologie de la relation comme modèle fondamental. La christologie s'inscrit dans cette ontologie de la relation: la réconciliation ne tient pas en une transformation de la substance de l'homme, mais en l'instauration d'une *relation* d'entente et de paix entre Dieu et l'homme. C'est ce qui se réalise en Jésus-Christ, en même temps vrai Dieu et vrai homme et ainsi fondement de la vraie relation entre Dieu et l'homme qu'est la foi.

En un troisième point, la continuité est marquée par le maintien et l'accentuation même de l'effort herméneutique. La christologie nous confronte à des doctrines et des énoncés complexes qu'il est souvent très difficile de comprendre et de saisir dans leur intention fondamentale, que

ce soit le dogme de l'incarnation dans l'Église ancienne, la doctrine des deux natures en une personne, ou la conception médiévale de la satisfaction ou encore la doctrine protestante des trois offices de médiation, celle des deux états du Christ, etc. Dans cette situation, le travail d'interprétation consiste en l'effort constant de retourner, à partir des doctrines traditionnelles, à *l'énoncé christologique initial*. Celui-ci tient en la confession toute simple «Je crois en Jésus-Christ». La question essentielle est donc la suivante: quelle est l'expérience vécue initiale qui s'exprime dans cette confession et qui soutient finalement tout l'édifice de la christologie? Quelle est la situation dans laquelle s'inscrit cette confession et qui constitue le contexte nécessaire de toute christologie? C'est là selon Ebeling la seule manière fructueuse de réinterpréter la christologie: en réeffectuant tout le processus christologique à partir de la rencontre existentielle initiale du Christ.

Dans le cadre de cette préoccupation fondamentale, la continuité se trouve traduite enfin du point de vue de la présentation par la reprise des quatre perspectives de base du premier tome (Dieu, l'homme, le monde et la foi). Elles reçoivent toutes dans le deuxième tome une orientation christologique: «*Dieu en Christ*», «*l'homme Jésus*», «*le monde aimé par Dieu*», «*la foi en Jésus-Christ*».

a) Le premier chapitre qui est consacré aux grands thèmes de la christologie classique fait presque les deux tiers du deuxième tome (p. 46-362). Reprenant les grandes fêtes du calendrier liturgique, il présente l'incarnation (Noël), la mort (Vendredi-Saint) et la résurrection (Pâques) du Christ, sous les titres «L'incarnation (*Menschwerdung*) de Dieu», «La mort de Dieu» et «La vie de Dieu». Chacun de ces grands paragraphes est construit de la même manière:

— Le point de départ est donné dans un *ancrage anthropologique*: l'être-homme (*Menschsein*) de l'homme, sa mort et enfin sa vie. Cela a pour effet que ce deuxième tome, consacré tout entier à la réconciliation, commence la présentation dogmatique proprement dite par une analyse du phénomène de la guerre et du conflit. On retrouve ici le souci de ne pas oublier la situation réelle dans laquelle s'inscrit la réflexion dogmatique.

— La partie centrale est consacrée à la christologie proprement dite, présentant à tour de rôle l'une des trois grandes dimensions. Elle se termine à chaque fois par une réflexion sur l'aspect de *la parole*, soulignant par là que c'est elle qui s'est faite chair: comme Évangile, parole de la croix et parole de vie.

— La doctrine de Dieu, loin d'être achevée dans le premier tome, reçoit ici au contraire, dans le cadre de la christologie, sa véritable explicitation. C'est la raison pour laquelle chacun de ces paragraphes reprend à tour de rôle les attributs de Dieu présentés une première fois dans le premier tome pour les préciser christologiquement: pour l'incarnation, *l'amour* de Dieu, explicité comme *grâce* et *vérité*; pour la croix, *la sainteté* de Dieu, saisie

comme « *abscondité* » et *proximité*; pour la résurrection, *la gloire, la doxa* de Dieu, interprétée comme *éternité* et *toute-puissance créatrice* (*Schöpfermacht*).

— Enfin, chacun de ces paragraphes retourne à son début anthropologique pour préciser la signification sotériologique que reçoivent l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ pour l'homme dans son existence concrète.

Dans cet ensemble très vaste et très systématique, le paragraphe sur « la mort de Dieu » occupe la place centrale. Avec ses quelque 130 pages, il constitue non seulement le milieu de ce premier chapitre, mais aussi de tout le deuxième tome et donc finalement de toute la dogmatique d'Ebeling.

b) Ce premier chapitre du deuxième tome, dans son achèvement, pourrait susciter l'impression trompeuse d'épuiser à lui seul toute la christologie. Toutefois, s'il ne constitue qu'un premier de quatre chapitres, cela ne signifie pas non plus que les trois suivants visent à le dépasser. Il s'agit plutôt, conformément à l'effort herméneutique tel qu'il a été caractérisé, de confronter les grandes affirmations christologiques que le premier chapitre explicite à la *situation initiale* de la christologie, en posant la question suivante: qu'est-ce qui autorise finalement à faire des énoncés christologiques tels que ceux du premier chapitre? Qu'est-ce qui nous permet de parler de Jésus comme du Christ? Qu'est-ce qui nous permet finalement de croire que Jésus est le Christ?

Ces questions conduisent au problème du Jésus historique, traité dans le deuxième chapitre de ce deuxième tome sous le thème de « l'homme Jésus ». Ebeling avait déjà consacré quelques articles à la question du Jésus historique, dans la dispute qui avait opposé Bultmann à ses disciples⁷. Il reprend ici les principales perspectives de ses travaux pour les situer historiquement et dogmatiquement. D'un point de vue historique, il faut dire que toute christologie moderne doit nécessairement prendre en considération la problématique historique dans ses répercussions sur la compréhension de Jésus-Christ. Mais là n'est pas l'essentiel. La nécessité est aussi et surtout d'ordre dogmatique: la christologie n'a de sens que si elle peut se référer à l'apparition historique de Jésus, avoir un point d'accrochage en « l'homme Jésus ». C'est en ce sens qu'il faut définir la situation initiale de l'énoncé christologique: il y a en « l'homme Jésus » une christologie implicite que la christologie post-pascale ne fait finalement qu'explicitier dans ses grandes affirmations. Cette christologie implicite, Ebeling la centre entièrement sur

⁷ D'EBELING, cf. surtout: « Jesus und Glaube », dans *Wort und Glaube* I, Tübingen, 1967³, p. 203-254; « Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie », *op. cit.*, p. 300-318; « Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus? », dans *Wort und Glaube* III, Tübingen, 1975, p. 270-308. En traduction française: *Théologie et proclamation*, Paris, 1972, p. 36-134.

l'idée de *l'autorité* (*Vollmacht*), qui caractérise selon lui aussi bien la parole de Jésus, sa prédication, que son attitude, sa vie et sa destinée.

En fin de compte, c'est cette autorité de Jésus qui constitue la réponse à la question de la situation christologique initiale: c'est *l'autorité* de Jésus qui nous *autorise* à faire des énoncés christologiques à son sujet. En ce sens, la christologie est toujours une *réponse* à l'autorité de Jésus et n'est donc véritable christologie que si elle participe à cette autorité. Ainsi, la christologie, si elle veut avoir un sens aujourd'hui, doit pouvoir présupposer que la situation initiale de la rencontre de Jésus et de la transmission de son autorité est encore ouverte, encore possible. Seul un tel ancrage permet de saisir et d'articuler correctement l'ensemble de la christologie.

c) L'ouverture du présent à la situation christologique initiale exige la confrontation des énoncés christologiques au vaste panorama du monde dans toutes ses aspirations, ses conflits et ses contradictions, ses biens et ses maux. C'est une telle confrontation qu'entreprend le troisième chapitre en une esquisse panoramique du monde tel qu'il est aimé par Dieu en Jésus-Christ: dans son aspiration à Dieu, sa haine de Dieu et sa paix de Dieu.

d) Pour terminer, tout se concentre sur la dimension de la foi. Le chapitre « La foi en Jésus-Christ », reprenant la doctrine protestante des offices du Christ, exerce une fonction de *sommaire*, de résumé de l'ensemble de la christologie. Il reprend et regroupe les trois dimensions déjà présentées pour en faire les aspects centraux de la foi en Jésus-Christ: Jésus comme la parole de *Dieu*, comme le frère des *hommes*, comme le seigneur du *monde*. Par là, ce sommaire met l'accent sur la *foi* en Jésus-Christ, soulignant qu'elle est la perspective décisive de la christologie. Mais c'est là déjà poser la question du Saint-Esprit: qui me permettra de croire en Jésus-Christ, moi qui ne puis croire en lui par mes propres forces?

III

En règle générale — il n'en est pas toujours ainsi, comme le montre entre autres l'exemple patent de K. Barth! —, une dogmatique construite sur un schéma trinitaire se termine avec le troisième tome. Il en est ainsi également pour la dogmatique d'Ebeling. Après Dieu le Père et Dieu le Fils, il en va maintenant de Dieu le Saint-Esprit. Mais cette première indication ne suffit pas pour déterminer clairement le contenu de cette dernière partie. En effet, comme le montre bien le troisième article du Symbole des apôtres, la foi en Dieu le Saint-Esprit contient toute une série d'éléments apparemment disparates: à côté du Saint-Esprit, l'Eglise, la rémission des péchés, la vie éternelle, la résurrection de la chair. D'une manière plus globale, il en va dans le troisième article de tout ce qui concerne l'accomplissement, la réalisation concrète du salut offert en Jésus-Christ: Saint-Esprit, foi, justifica-

tion, repentance, sanctification, élection, prédestination, Eglise, parole, sacrements, résurrection des morts, jugement dernier, parousie, etc. Après la concentration christologique du deuxième tome, le troisième se trouve donc en face d'un « fatras », d'un « fouillis » de thèmes et de questions. La difficulté essentielle de cette troisième partie, c'est de trouver une perspective d'ensemble qui permette de structurer cet amas d'aspects. Il est indispensable d'avoir une telle ligne directrice pour assumer correctement la compréhension dogmatique du complexe du troisième article. Cela d'autant plus que ce complexe constitue selon Ebeling le point critique et décisif de la théologie dans la situation moderne. C'est en effet dans la foi en le Saint-Esprit que se joue vraiment le tout, parce que c'est là que se pose véritablement la question de la relation entre la foi et l'expérience vécue.

Beaucoup de dogmaticiens se contentent d'aligner les différents thèmes et de les traiter un à un sans trop se soucier des articulations. L'effort constant d'Ebeling de mettre en évidence les relations entre les différents dogmes se trouve particulièrement accentué dans ce troisième tome. Dans le grand paragraphe introductif, il développe tout d'abord comme perspective d'ensemble « la dualité de la pneumatologie et de l'eschatologie ». Cette dualité englobe les différents aspects du troisième article, exprimant la tension qui le traverse tout entier, la tension entre la réalisation spirituelle présente du salut et son accomplissement définitif à venir. Les deux dimensions sont ancrées dans la christologie telle qu'elle a été développée dans le deuxième tome: il en va à chaque fois du salut offert en Jésus-Christ. Conçues à partir de cette racine christologique, la pneumatologie et l'eschatologie adoptent une orientation commune: elles touchent toutes deux à *la question fondamentale de l'accomplissement, de la réalisation concrète du salut*. Ebeling parle ici de *Vollendung*. Le terme français traditionnel, un peu désuet, il est vrai, pour exprimer cette idée est celui de « consommation », au sens d'« accomplissement, achèvement ». En ce sens, le troisième tome est consacré à « la foi en Dieu *le consommateur* du monde ».

Cette perspective d'ensemble a pour effet de faire de *la préoccupation du concret* la tâche fondamentale de tout ce troisième tome. En effet, s'il en va de l'accomplissement du salut offert par Jésus-Christ, il est décisif de saisir la signification de ce salut pour la vie de l'homme dans le monde de la manière la plus concrète possible. Toutefois, en même temps, il faut se garder, dans cet effort, de succomber à des identifications rapides, des confusions qui suppriment à la longue toute spécificité. La préoccupation du concret exige donc simultanément une *accentuation radicale de la distinction* (*Fundamentalunterscheidung*) qui seule permet d'articuler correctement les relations⁸.

⁸ A propos de la distinction chez Ebeling et chez Luther, cf. J.-D. KRAEGE, *art. cit.* (note 4), p. 14-16.

Ces deux soucis fondamentaux marquent l'ensemble du troisième tome qui reprend en les variant les quatre perspectives déjà présentes dans les deux tomes précédents: «*l'homme en Christ*», «*la foi justifiante*», «*le monde vaincu et accompli*», «*Dieu tout en tous*». Le premier chapitre présente la pneumatologie qui, en tant que doctrine de la réalisation du salut en l'homme, trouve son accomplissement dans la doctrine de la foi, thème du deuxième chapitre. Le troisième chapitre traite de l'eschatologie à proprement parler, qui trouve sa pointe dernière dans la doctrine de «*Dieu tout en tous*», développée dans le dernier chapitre.

a) L'orientation générale de la christologie est universelle: le salut offert en Jésus-Christ est proclamé à tous les hommes. L'action du Saint-Esprit par contre porte sur l'appropriation de ce salut par chaque homme particulier, par l'individu. C'est là la question centrale de la pneumatologie: comment l'homme pécheur peut-il devenir et être un «*homme en Christ*»? C'est *le Saint-Esprit créateur* qui ouvre à l'homme cette nouvelle relation au Christ, qui le laisse participer à sa mort et à sa résurrection comme au seul fondement de sa vie. Par là, la foi en le Saint-Esprit se traduit essentiellement par un mode d'existence spirituel. Le croyant est en Christ en étant dans l'Esprit et en vivant selon l'Esprit. Centrée sur cette saisie existentielle de la foi, la pneumatologie s'attache à expliciter la relation entre le Saint-Esprit et l'esprit humain en précisant le retournement décisif (*Fundamentalwende*) du vieil homme au nouvel homme et en caractérisant l'existence croyante comme *liberté*.

b) Le Saint-Esprit et la foi s'impliquent mutuellement. La foi bien comprise doit être conçue comme un don du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit veut conduire l'homme à la foi et lui donner ainsi la vie. C'est pourquoi la pneumatologie ne trouve sa véritable explicitation nulle part ailleurs que dans la doctrine de la foi. D'où la signification décisive du chapitre sur la foi. Il constitue en quelque sorte la partie centrale du troisième tome, répondant au chapitre sur Dieu dans le premier tome et au grand paragraphe sur la croix dans le deuxième. Il aborde les grands thèmes du troisième article: la justification, la parole et l'Eglise.

La détermination essentielle de la foi, c'est qu'elle est *la foi justifiante*. C'est donc par le thème de la justification par la foi que commence ce chapitre, sous le titre «*La justice de la foi*». C'est à partir de ce centre que les différentes relations fondamentales de la sotériologie se trouvent explicitées: justification et élection, justification et pénitence, justification et sanctification, foi et œuvres, justice de la foi et justice politique.

La foi est justifiante en tant que foi en la *parole* justifiante de Dieu. «*La justice de la foi*» renvoie donc nécessairement à «*la parole de la foi*». Sous ce titre, le paragraphe suivant développe la thématique dans deux perspectives: la parole dans le cadre de la distinction entre la loi et l'Évangile et la parole sous la forme des sacrements, du baptême et de la Sainte Cène.

La perspective de la parole amène celle de l'Église, présentée comme « la communauté de la foi ». Reprenant l'idée paulinienne de l'Église corps du Christ comme ligne directrice de l'ecclésiologie, Ebeling développe l'essentiel de sa conception sous la forme d'un commentaire aux quatre attributs de l'Église dans le Symbole de Nicée: *credo ... unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. De manière très caractéristique, l'exposé a pour but non de présenter l'Église triomphante, mais bien « l'Église dans la tribulation ». C'est pour G. Ebeling la seule perspective qui rende correctement compte de la réalité vécue de l'Église.

c) D'un point de vue herméneutique, l'eschatologie pose des problèmes particulièrement délicats: comment, de quel droit et selon quels critères peut-on poser des affirmations dogmatiques sur l'avenir? A plusieurs reprises, Ebeling revient à cette question herméneutique dans les pages consacrées à l'eschatologie et tente d'établir des liens avec d'autres modes d'affirmation sur l'avenir, de préciser les sources de l'eschatologie chrétienne, d'expliciter les articulations avec les autres dogmes et articles, de définir des critères de l'énoncé eschatologique. Ce travail est d'autant plus indispensable que l'eschatologie, dans son indétermination, permet toutes sortes d'excès et d'illusions. C'est pourquoi, à côté de la référence à l'avenir, Ebeling énonce trois autres critères qu'il juge tout aussi importants: la référence à l'Évangile, la référence à la création et la référence à l'expérience.

Du point de vue du matériel dogmatique, les thèmes et les problèmes sont ici aussi innombrables: l'immortalité de l'âme, la résurrection des morts, le retour du Christ, le jugement selon les œuvres, etc. Il ne faut pas reculer devant cette multiplicité d'aspects. Il faut plutôt accepter de prendre tous ces thèmes en considération et de les réinterpréter en fonction de l'ontologie de la relation. Cela présuppose une fois encore l'élaboration d'une ligne directrice pour ce travail d'interprétation. C'est la raison pour laquelle Ebeling s'attache d'abord à définir le cadre d'ensemble de l'eschatologie en développant de manière systématique la relation entre le temps et l'éternité, précisant ainsi l'essence de l'espérance chrétienne. Il aboutit à une « règle » herméneutique qu'il est le plus simple de caractériser par une formule de Luther: *spes purissima in purissimum deum*, l'espérance la plus pure en le Dieu le plus pur⁹. Ce cadre défini, Ebeling peut, sous le thème d'ensemble « Mort et résurrection », aborder les différents motifs eschatologiques (même le purgatoire, mais de manière très critique!). Conformément à l'énoncé de Luther, le climat de cette eschatologie est celui de la théologie de la croix et non celui si tentant de la théologie de la gloire. Pour prendre un exemple: si la dernière perspective eschatologique est celle de la fin de la tribulation, cela n'implique pas que cet énoncé vaut déjà pour le présent, par une sorte d'anticipation analogique, mais bien plutôt que le présent, en

⁹ *Operationes in psalmos*, 1519/21, WA 5; 166,18.

tant qu'existence temporelle devant la mort, se trouve marqué comme présent de tribulation, sous la croix et non dans la gloire. En ce sens, la règle essentielle de l'eschatologie, c'est de laisser le futur être futur, le reconnaître et le respecter comme futur confié à Dieu.

d) Cette eschatologie centrée sur le *Deus purissimus* se devait de trouver son accomplissement dans un dernier chapitre sur Dieu, « Dieu tout en tous ». Le monde dans la perspective eschatologique renvoie à Dieu, et l'eschatologie doit finalement s'articuler comme distinction entre Dieu et le monde. C'est ce qu'entreprend le dernier chapitre en traitant du règne de Dieu sur le monde, de la justice de Dieu à l'égard de l'homme et du monde (questions de la théodicée et de la prédestination) et enfin de la Trinité de Dieu. Ce dernier point, reprenant la construction d'ensemble de la dogmatique, constitue un résumé du tout: la Trinité marque ce que toute la dogmatique a voulu marquer, à savoir que la foi chrétienne est *une foi vivante en un Dieu vivant*. En ce sens, la dogmatique n'est vraiment dogmatique que si elle renvoie au-delà d'elle-même, dans l'accomplissement concret de l'appropriation existentielle, dans l'expérience vécue de la foi.

*
* * *

Après ce cheminement rapide à travers les trois tomes de la dogmatique de G. Ebeling, quelques remarques conclusives s'imposent. Ces remarques sont toutes provisoires, car il faut souhaiter qu'on n'en reste pas là, qu'on se confronte à cette dogmatique originale et enrichissante de manière plus approfondie et plus intense et qu'on engage un dialogue, critique s'il le faut, avec elle. En ce sens, la présentation entreprise dans ces lignes se voulait plus introductive que conclusive. Trois remarques donc, en attendant:

a) Déjà dans son livre *L'essence de la foi chrétienne*, Ebeling avait critiqué l'idée d'un sac de dogmes dans lequel se trouverait rassemblé tout ce que le croyant doit tenir pour vrai, un sac qui contiendrait l'amas confus d'objets de foi que le croyant doit prendre en charge, même s'il ne les comprend plus¹⁰. La dogmatique elle aussi refuse une telle idée et se concentre tout entière sur la tâche de la *compréhension dogmatique*, en mettant en évidence les relations entre les différentes affirmations de la foi. Ces dernières ne sont pas entassées comme dans un sac, mais mises en corrélation les unes avec les autres. Cette réflexion sur les connexions a pour effet de dévoiler l'ancrage commun de ces affirmations, un ancrage qui est clairement christologique. Dans toute la dogmatique, il en va du Christ, et du Christ crucifié. En d'autres termes: la dogmatique d'Ebeling est de part en part *théologie de la croix*. S'inspirant de Luther, elle fait le pari que c'est

¹⁰ *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, 1970, p. 21 s.

ainsi, et non en succombant aux tentations multiples et en vogue de la théologie de la gloire que le théologien «dit les choses comme elles sont»¹¹.

b) La dogmatique est toujours menacée de dogmatisme. Ce danger menace surtout une dogmatique qui se soucie peu de la réflexion herméneutique ou même la méprise, la condamne. Le dogmatisme ne peut être évité que si l'on clarifie constamment les conditions herméneutiques du discours dogmatique¹². C'est un tel *souci herméneutique* qui me semble caractériser la dogmatique d'Ebeling. En intégrant la réflexion herméneutique, il facilite l'accès à la dogmatique et à son langage dans toutes les parties de son œuvre.

c) Enfin, la dogmatique est menacée d'objectivation, dans laquelle les assertions dogmatiques auraient valeur de vérités en soi, de vérités objectives. La dogmatique de G. Ebeling évite ce travers en centrant la réflexion dogmatique sur la relation à l'expérience vécue de la foi. Il n'est jamais perdu de vue qu'il en va d'une foi vivante, inscrite dans une situation concrète. Le souci est *existentiel*, comme nous avons eu l'occasion de le souligner à diverses reprises, contre la *Situationsvergessenheit* qui caractérise la dogmatique classique. En ce sens, il faudra dire que, malgré les difficultés de lecture, malgré les exigences qu'elle pose à son lecteur, la dogmatique de G. Ebeling n'est pas principalement une dogmatique pour le spécialiste, mais voudrait être avant tout une dogmatique pour le laïc en tant qu'homme interpellé par Dieu dans son existence.

¹¹ M. LUTHER, *Dispute de Heidelberg*, thèse 21 (WA 1 ; 354,22).

¹² C'est une telle réflexion que P.-A. STUCKI a développée, comme premier volet de ce qu'il appelle l'herméneutique B (cf. *Herméneutique et dialectique*, Genève, 1970, p. 175-234).