

## Le manifeste herméneutique de Karl Barth

Présenté lors du Colloque international, [Le Römerbrief de Karl Barth 100 ans plus tard – quelle actualité?](#)

Université de Genève, 5-7 juin 2019

Jean Grondin

### *Un double anniversaire*

Nous célébrons en 2019 deux centenaires significatifs pour la philosophie et la théologie, surtout si on les entend avec une oreille herméneutique (ce que notre oreille est toujours) : c'est bien sûr l'année de la parution du *Römerbrief*, mais c'est aussi l'année de ce que l'on a appelé la « percée herméneutique » de Heidegger dans son cours de l'hiver 1919<sup>1</sup>.

Cette percée herméneutique s'exprime dans une conception inouïe de l'herméneutique qui enracine celle-ci dans la question radicale qu'est pour elle-même l'existence humaine, dont Heidegger dit qu'elle est herméneutique parce qu'elle est « capable d'interprétation, qu'elle a besoin d'interprétation et qu'elle vit depuis toujours au sein d'interprétations »<sup>2</sup>.

Cette dramatisation de l'herméneutique le conduit à penser la philosophie

---

<sup>1</sup> Voir Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 49. Cette percée se serait manifestée pour la première fois dans le cours d'urgence (le *Kriegsnotsemester*) de 1919 sur « L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde », dans M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (= GA), Band 56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1987, 2<sup>e</sup> éd. 1999; *Vers une définition de la philosophie*, traduit par S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017. En vérité, c'est dans ses cours de 1919 à 1923 que Heidegger développe son nouveau point de départ herméneutique dont on peut dire qu'il culminera dans le cours de l'été 1923 sur *L'herméneutique de la facticité* (GA 63). Si on peut le dire, c'est parce que Heidegger résumera lui-même, dans *Sein und Zeit*, ses cours donnés depuis 1919 sous l'intitulé d'une « Herméneutique de la facticité » (SZ, 72). À son sujet et sur le tournant qu'il signifie dans l'histoire de l'herméneutique, voir les explications de mon « Que sais-je? » sur *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, 4<sup>e</sup> éd. 2017, p. 29-32.

<sup>2</sup> GA 63, 15.

elle-même comme une « herméneutique de la facticité », qu'il faut entendre dans les deux sens du génitif : c'est de l'existence qu'il faut d'abord proposer une herméneutique (génitif objectif), parce que l'existence a tendance à s'obnubiler elle-même (ce serait donc une herméneutique qui rappellerait ou exhorterait l'existence à elle-même), mais cette herméneutique appartient aussi à l'existence elle-même (au sens du génitif subjectif), car c'est à elle qu'il revient d'accomplir cette élucidation fondamentale de son être si elle doit accéder, comme elle en a la vocation, à « un éveil radical », *eine wurzelhafte Wachheit*, à propos d'elle-même<sup>3</sup>.

Comme ce sera le cas chez Barth, cette herméneutique existentielle donne vigoureusement congé aux problématiques épistémologiques, méthodologiques et historiques traditionnelles de l'herméneutique, que Heidegger et Barth estiment « dérivées ». Le défi fondamental de l'herméneutique n'est pas de savoir ce qui permet de valider une interprétation ou de tirer au clair les conditions transcendantales de la connaissance, mais de confronter l'existence à la *question* radicale qu'elle est pour elle-même et qui est en attente de décision. Cette radicalisation de l'herméneutique exercera un grand ascendant sur des auteurs comme Gadamer, Ricœur et un certain Bultmann, pour ne nommer qu'eux.

Ce n'est sans doute pas un hasard si ce nouveau départ de l'herméneutique et de la philosophie se fait jour la même année que la nouvelle impulsion que Barth a donnée à la théologie dans son intense *Römerbrief*. On ne peut que s'émerveiller devant la précocité des deux génies : Karl Barth n'a que trente-trois ans lorsqu'il publie son *Römerbrief* (un manifeste de 500 pages avec à peu près aucune note de bas de page) et

---

<sup>3</sup> GA 63, 16. Voir aussi GA 15: « *In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein* ».

c'est aussi à l'âge christique de trente-trois ans que Heidegger donnera son cours d'herméneutique de la facticité en 1923!

On peut voir dans les nouveaux départs de Barth et Heidegger des conséquences de la Première guerre mondiale et du traumatisme qu'elle aura signifié pour les Européens, à plus forte raison pour les Allemands : un monde ancien venait de s'écrouler et on se savait en période de crise, de *krisis*, « entre les temps ». Oswald Spengler avait lui-même donné le ton en publiant en 1918 le premier tome de son best-seller sur *Le déclin de l'Occident*. On ne pouvait plus continuer comme avant et on était à la recherche d'un nouveau départ, en philosophie comme en théologie, mais aussi au plan de l'histoire humaine.

Barth aura été imprégné de ce sentiment de crise. Il n'était pas allemand, mais on sent l'ombre de la Grande guerre quand il parle gravement tout au long de son *Römerbrief*, et surtout dans ses premiers chapitres, de la « colère de Dieu » et du « jugement de Dieu » porté sur le genre humain comme tel, colère où la pensée dialectique de Barth veut reconnaître « la lumière de l'amour divin » (RB, 198) <sup>4</sup> : Dieu ne nous condamne que parce qu'il nous veut du bien. Barth pensait-il alors au *Dies irae* du *Requiem* de Mozart en évoquant ce jugement de Dieu qui s'était montré on ne peut plus intraitable dans le cataclysme qui venait de s'abattre sur l'Europe ? Dans cette situation de crise, le salut ne peut résider selon Barth que « là où nous ne sommes plus soutenus que par Dieu, par Dieu lui-même et par Dieu seul » (*dort, wo wir nur noch von Gott, von Gott selbst,*

---

<sup>4</sup> K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, 2. Auflage 1922, 20. Auflage, Theologischer Verlag, Zürich, 2015, p. 122. Dans ce qui suit toutes les références à cette édition du *Römerbrief* se trouveront à même le texte, avec l'abréviation RB suivie de l'indication de la page. Nous citerons la traduction de Pierre Jundt, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, en en modifiant parfois le texte.

*von Gott allein gehalten sind*)<sup>5</sup>. Ce serait cela la vérité « intemporelle » du *Römerbrief* : l'homme ne peut espérer le salut que d'un *Halt* vertical, aussi invraisemblable qu'inconcevable, qui ne lui serait offert que dans « l'impossible possibilité » (*unmögliche Möglichkeit*) de la foi, que le *Römerbrief* interprète toujours, de manière géniale, comme une *Treue*, une fidélité de Dieu<sup>6</sup>, à laquelle répondrait une *Gegentreue* de l'homme, une « fidélité en écho »<sup>7</sup>. Dans cette conception très décentrée de l'homme humilié, qui subvertit l'anthropocentrisme de la modernité et qui trouvera un écho en herméneutique (que Gadamer définira comme l'art de ne pas avoir raison), l'initiative est toujours celle de Dieu. Seule cette foi, ou cette grâce, nous permettrait de « voir le sens dans le non-sens de l'histoire »<sup>8</sup>. En réponse au non-sens des entreprises humaines, qu'aurait dévoilé la Grande guerre, Barth et l'herméneutique surinvestissent, de manière révélatrice, la notion de « sens » : l'homme est essentiellement une question, une énigme, pour lui-même, mais où trouver une réponse dans un monde de non-sens ? La promotion de la notion de sens présuppose son contraire, l'ubiquité du non-sens. Démasquant, à l'instar de l'expressionnisme ambiant, l'ambigüité retorse (la *Zweideutigkeit*<sup>9</sup>) de toutes les affaires humaines, Barth et

---

<sup>5</sup> RB, 75.

<sup>6</sup> RB, 77: « *Treue Gottes ist jenes göttliche Beharren, kraft welches es an vielen zerstreuten Punkten der Geschichte immer wieder Möglichkeiten, Gelegenheiten, Zeugnisse für die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit gibt* »; RB, 79 : « *Glaube ist selbst Treue Gottes* ».

<sup>7</sup> RB, 8 : « *Darin besteht ja der Glaube, die der Treue Gottes begegnende Gegentreue des Menschen* »; trad. (mod.) de P. Jundt, *L'Épître aux Romains*, p. 39 : « C'est en cela, à la vérité, que consiste la foi, qui est la fidélité réciproque de l'homme répondant à la fidélité de Dieu ». Le mode de cette « foi en écho » s'exprime avant tout par un acte de pénitence (*Busse tun*) » (RB, 460).

<sup>8</sup> RB, 76 : « *Wir sehen Sinn im Un-Sinn der Geschichte* ».

<sup>9</sup> L'analyse célèbre de l'équivocité au § 37 de SZ paraît faire écho à la dénonciation systématique de la *Zweideutigkeit* des choses humaines chez Barth. Voir RB, 439 :

Heidegger se méfie des réponses traditionnelles, que l'histoire venait à leurs yeux de discréditer, celles qui célèbrent les réalisations de la raison, de la « culture » et de la science qui s'inscriraient dans la tradition de ce que Barth et Heidegger dénomment péjorativement la « métaphysique ». C'est de cette rationalité humaine et métaphysique que la Grande guerre aurait sonné le glas. Assurément, les *réponses* de Barth et de Heidegger (si tant est que l'on puisse parler de réponse !) ne sont pas les mêmes et cela se reflétera dans leurs prises de position politiques, qui seront diamétralement opposées en 1933 : selon Barth il faut s'en remettre à l'impossible possibilité de la foi et pour Heidegger il faut réveiller, contre la métaphysique, la question de l'être<sup>10</sup>. Il reste que Heidegger dira aussi, très barthiennement, que « seul un dieu peut encore nous sauver » et qu'il est à l'affût d'un tournant (*Kehre*) ou d'une « faveur de l'être » qui soit autre chose qu'une idole ou une construction de la raison humaine.

La pensée de Barth est aussi théocentrique que celle de Heidegger est ontocentrique et dans les deux cas, Dieu ou l'être qu'il s'agit de penser ne seront jamais donnés comme des choses, identifiables et reconnaissables. L'effort essentiel de Barth et Heidegger, qui avouent tous deux préférer les questions aux réponses, est de décentrer l'homme, de le comprendre à partir de son incertitude (*Beunruhigung*) insurmontable et de l'appeler à une conversion, un *Um-denken*, dit Barth<sup>11</sup>, une *Kehre*, dirait Heidegger (le

---

« 'Kirche' ist ein zweideutiges Faktum, haben wir gesehen. Die ganze Zweideutigkeit der menschlichen Natur und Kultur kommt in ihr zum Ausdruck. »

<sup>10</sup> Sur le sens de ce réveil, voir mon essai récent *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, éd. Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2019.

<sup>11</sup> RB, 369, 404, 460. Pour Barth, cet appel à la pénitence procède d'une écoute de la voix de la conscience, *Stimme des Gewissens* (RB, 48). On sait l'importance de cette notion dans *Être et temps* (SZ, 268), où la voix de la conscience, qui nous interpelle par son silence (*Schweigen*, SZ, 273), en nous révélant notre « nullité » (*Nichtigkeit*, SZ, 283)

théologien se sert volontiers ici d'un terme plus philosophique et le philosophe d'un terme plus religieux). Leurs adversaires sont souvent les mêmes : la philosophie classique, résumée commodément sous le terme passe-partout de « métaphysique », la raison naturelle, l'obsession méthodologique et sa vaine quête d'assurance, l'autosuffisance de l'historicisme et les valeurs sacrosaintes de l'humanisme dont Barth et Heidegger dénoncent la vacuité. Ces adversaires, ces vaches sacrées, ils les déboulonnent avec une véhémence verbale caustique et fièrement destructrice (le *Römerbrief* parle volontiers, après Luther, de destruction<sup>12</sup>), inusitée dans le monde universitaire. Dans cette destruction des idoles de l'homme contemporain, leurs inspirations sont souvent les mêmes<sup>13</sup> : Kierkegaard, Luther et Calvin, bien sûr, mais aussi Franz Overbeck et Nietzsche (Barth reprend volontiers l'idée de Nietzsche selon laquelle l'homme est quelque chose qui doit être dépassé<sup>14</sup> tout comme sa critique du poids de l'historicisme, à telle enseigne qu'il reprendra même l'intitulé de la

---

essentielle. C'est un appel à « vouloir avoir une conscience » (*Gewissen-haben-wollen*, SZ, 288).

<sup>12</sup> RB, 404.

<sup>13</sup> Voir RB, 255 où Barth nomme expressément ses modèles : « l'implacabilité de Calvin, le courage dialectique de Kierkegaard, le respect (*Ehrfurcht*) d'Overbeck, la faim d'éternité de Dostoïevski et l'espérance de Blumhardt ». On comparera cet aveu à celui du cours d'herméneutique de la facticité où Heidegger nomme ses propres héros (GA 63, 5) : Luther, Aristote, Kierkegaard et Husserl.

<sup>14</sup> RB, 264: "*Keine religiöse Erregung und Begeisterung kann mich täuschen darüber, was das bedeutet; nur ein neuer Mensch, die Überwindung des Menschen, das ewige Leben könnte mich von der Verlegenheit meines Menschseins befreien*". Voir aussi RB, 458-461, 473

*Seconde inactuelle, De l'utilité de l'histoire*, dans le titre d'un de ses chapitres<sup>15</sup>). Il y en aurait bien d'autres, dont Dostoïevski et Hölderlin<sup>16</sup>.

Quand je parle du « manifeste herméneutique » de Barth dans le titre de ma modeste contribution, je me réclame d'une formule de Gadamer qui a dit du *Römerbrief*, en 1961 (donc immédiatement après la parution de *Vérité et méthode*), qu'il s'agissait, en dépit de son aversion pour la réflexion méthodologique, d'une sorte de manifeste herméneutique » (*Römerbrief bei aller Abneigung gegen methodologische Reflexion eine Art hermeneutischen Manifests*)<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> RB, 126-135 : « *Vom Nutzen der Historie* ». En quoi consiste cette utilité de l'histoire? En elle-même, l'histoire est profondément inutile, répète Barth tout au long du *Römerbrief*. Elle est inutile tant qu'elle n'est comprise que comme « la succession des cultures, la diversité des individus, des temps, des institutions, comme un bourdonnement centrifuge; elle n'est alors que non-sens » (*wo Geschichte bloßes Nebeneinander von Kulturen oder Nacheinander von Epochen, bloße Mannigfaltigkeit verschiedener Unmittelbarkeiten, verschiedener Individuen, Zeiten, Verhältnisse und Institutionen, zentrifugales Wimmeln und Geschleudertwerden bloßer Erscheinungen, da ist sie Unsinn*, RB, 132). Une histoire qui n'est que contemplée n'est pas un passé qui parle, qui est compris et connu (*darum noch keine redende, verstandene und erkannte Vergangenheit*, RB, 133). L'histoire des historiens qui compilent des faits, des événements et des cultures n'est pas pour Barth une histoire significative. L'histoire (*Historie*) ne peut avoir qu'une utilité à ses yeux : quand il lui arrive de *nous parler* (RB, 132). Il se produit alors entre l'histoire et le présent une contemporanéité (*Gleichzeitiges*) qui peut guérir le caractère muet (ou l'aphasie) du passé et la surdité du présent. La seule et rare utilité de l'histoire réside en ceci que l'histoire peut porter le passé à la parole et le présent à l'écoute (*das jene zum Reden und diese zum Hören bringen kann*, RB, 132). Cette contemporanéité du passé parlant et du présent écoutant est alors le fait d'un *Selbstgespräch*, d'un dialogue de l'histoire avec elle-même qui à la fois supprime et accomplit le temps, car il annonce et pressent le non-historique, le non-visuelisable et l'incompréhensible qui incarne la fin et le commencement de toute histoire (RB 132). Ce n'est que dans ce dialogue avec elle-même, pointant au-delà de l'histoire, que l'histoire a quelque utilité puisqu'elle nous révèle la signification de notre existence. La parole du passé a toujours le sens d'un oracle qui témoigne du sens de notre *Dasein* (*Zeugnis vom Sinn unseres Daseins Gegenwart werde* 132). Sinon l'histoire n'a pas de sens.

<sup>16</sup> Voir RB, 370.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historismus* (1961), GW 2, 391: « *Insofern ist Karl Barths Römerbrief bei aller Abneigung gegen methodologische Reflexion eine Art hermeneutischen Manifests.* » Ce jugement de Gadamer est partiellement cité par Christophe Chalamet (mais sans indication de source) dans son ouvrage remarquable

En quoi le *Römerbrief* est-il donc une sorte de manifeste herméneutique? C'est à cette petite question que j'aimerais tâcher de répondre ici, en sachant qu'il y a ou qu'il y aurait plusieurs façons de penser les liens entre « Barth et l'herméneutique ». Il en est au moins trois :

1/ sous un tel intitulé, on pourrait d'abord s'intéresser à la réception du *Römerbrief* de Barth en herméneutique, essentiellement chez des auteurs comme Heidegger, Gadamer et Ricœur, qui forment la sainte Trinité herméneutique (sans oublier Rudolf Bultmann, dont les liens avec Barth sont un sujet immense);

2/ on pourrait, deuxièmement, s'intéresser au jugement qu'a pu porter Barth sur l'herméneutique : on sait qu'il fut très critique de Heidegger (qui vivait et enseignait dans une ville qui était très proche de Bâle); mais j'aimerais dire que la question ne se pose pas pour ce qui est du *Römerbrief* puisqu'en 1919, Heidegger (et l'herméneutique) n'était pas connu; dans la continuité de cet intérêt, on pourrait, on devrait aussi s'interroger sur la connaissance qu'avait Barth de l'herméneutique et plus particulièrement de l'herméneutique théologique. Barth a bien connu Schleiermacher, qui est souvent sa cible dans le *Römerbrief* (pour Barth, la foi ne relève pas d'une intuition ou d'un sentiment de l'infini et n'a rien à voir avec un sentiment de « dépendance totale »<sup>18</sup>), mais dont il est à d'autres égards l'héritier<sup>19</sup> (son insistance sur une intelligence du *Römerbrief* qui soit *existentiell* en est le

---

*Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 161.

<sup>18</sup> Voir RB, 264, 304.

<sup>19</sup> On entend un écho aux réflexions herméneutiques Schleiermacher, un parmi plusieurs, quand Barth dit de l'Évangile du Dieu inconnu, celui qu'annoncerait l'*Épître aux Romains*, qu'il nous donne la possibilité de « mieux comprendre les religions à mystères que celles-ci ne se comprennent elles-mêmes » (RB, 187). La formule, bien connue, de l'herméneutique de Schleiermacher réapparaît en RB, 538. Selon C. Chalamet (*op. cit.*, p. 297), le dernier Barth se serait rapproché de Schleiermacher.



témoignage le plus éloquent), peut-être Dilthey, et une lecture attentive pourrait montrer qu'il avait une bonne connaissance de l'herméneutique piétiste du XVIII<sup>e</sup> siècle, que Gadamer s'efforcera de réhabiliter dans *Vérité et méthode*, car elle aurait mis l'accent sur la *subtilitas* de l'application en herméneutique (le jugement de Barth sera plus critique, car pour lui l'accent mis sur la piété intérieure ne suffit pas et resterait une affaire « trop humaine », suivant une autre formule de Nietzsche que Barth aime beaucoup);

3/ troisièmement, et c'est cette perspective que j'adopterai, car elle m'apparaît plus féconde (elle est aussi la seule dont j'aurai le temps de parler), on peut s'intéresser au caractère intrinsèquement herméneutique du *Römerbrief*, c'est-à-dire à la manière dont le *Römerbrief* met lui-même en œuvre une herméneutique qui anticipe et aura nourri certains des développements de l'herméneutique plus tardive.

#### *Une herméneutique fusionnée avec la chose du texte*

En quoi le *Römerbrief* est-il donc un « manifeste herméneutique »? Pour ceux qui s'intéressent à la philologie, et le Barth du *Römerbrief* ne semble pas en faire partie, le terme d'herméneutique n'apparaît pas une seule fois dans le *Römerbrief* (je pense bien le terme de « manifeste » ne s'y trouve pas non plus, même si c'est un terme « combatif » qui lui conviendrait). À bien des égards, le *Römerbrief* est étranger aux considérations herméneutiques si l'on entend par là, au sens classique de l'herméneutique, une réflexion qui accorderait beaucoup d'attention aux conditions de possibilité d'une interprétation valide et au contexte historique

des écrits qui l'intéressent. En vérité, c'est une nouvelle conception de l'herméneutique qui éclot dans le *Römerbrief*.

Bien évidemment, le *Römerbrief* est un traité herméneutique en ce qu'il propose une « interprétation », une *Auslegung*, de l'*Épître aux Romains*, commentée mot à mot (du moins en principe, car il est plusieurs passages du texte de Paul que Barth passe sous silence, dont certains qu'il interprète même à contresens ; j'y reviendrai plus loin). Cela est assez banal, dira-t-on. Ce qui l'est moins, c'est que l'herméneutique de Barth est à ce point vouée à son texte qu'elle reprend dans son intitulé le titre même du texte qu'elle veut exposer : *L'Épître aux Romains, Der Römerbrief*. L'ouvrage ne comporte aucun sous-titre qui viendrait indiquer la direction ou la tendance de l'interprétation. Cette *fusion* du commentaire avec son œuvre est déjà remarquable. Il ne viendrait, je crois, à l'esprit d'aucun exégète de Descartes ou de Kant d'intituler son commentaire *Méditations métaphysiques* ou « *La Critique de la raison pure* ». Le titre « *Der Römerbrief* » accomplit ainsi une fusion d'horizons, ceux de Paul et de Barth, et, plus fondamentalement encore, entre le commentaire et la chose de son texte.

Cette fusion avec la chose du texte, Barth dit, dans la célèbre et très herméneutique préface à la deuxième édition (dont je soupçonne qu'il s'agit du seul texte de Barth que certains herméneutes auront lu), qu'elle résume ce qu'il entend par une *compréhension* et une *explication* authentique (texte précieux, car de telles réflexions sur le comprendre et l'expliquer sont plutôt rares chez lui). Il le fait en se réclamant de Luther et surtout de Calvin : « *Eigentliches Verstehen und Erklären nenne ich diejenige Tätigkeit, die Luther in seinen Auslegungen mit intuitiver Sicherheit geübt, die sich Calvin sichtlich systematisch zum Ziel seiner Exegese gesetzt, die von den Neueren*

*besonders Hoffmann, J. T. Beck, Godet und Schlatter wenigstens deutlich angestrebt haben* »<sup>20</sup>. Barth oppose volontiers cette *assurance intuitive* de Luther et la *Sachlichkeit* de Calvin à la méthode de son contemporain Adolf Jülicher (qui est souvent son souffre-douleur dans le *Römerbrief*; Jülicher a rédigé un compte rendu critique de la première édition du *Römerbrief*, où il lui reprochait son caractère arbitraire et sa méconnaissance des résultats de la critique historique<sup>21</sup>) : « *Man lege nun einmal z. B. Jülicher neben Calvin. Wie energisch geht der Letztere zu Werk, seinen Text, nachdem auch er gewissenhaft festgestellt, 'was da steht', nach zu denken, d. h. sich solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und dem 16. Jahrhundert transparent wird, bis Paulus dort redet und der Mensch des 16. Jahrhunderts hört, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die Sache (die hier und dort keine verschiedene sein kann!) konzentriert ist!* »<sup>22</sup>. Cette description appuyée correspond en tous points à ce que l'herméneutique entend par une fusion d'horizons :

1/ une interprétation réussie se *fusionne* toujours selon Gadamer avec la *chose* de son texte, sa *Sache*, son fond,

---

<sup>20</sup> RB, p. xvii. Trad. P. Jundt, *L'Épître aux Romains*, p. 14 : « J'appelle compréhension et explications authentiques l'activité même que Luther a exercée avec une certitude intuitive dans ses interprétations, l'activité que Calvin, visiblement, s'est assignée systématiquement comme but de son exégèse, et à laquelle, du moins, ont aspiré nettement, parmi les modernes, surtout Hofmann, J. T. Beck, Godet et Schlatter ».

<sup>21</sup> Voir A. Jülicher, « *Ein moderner Paulus-Ausleger* », dans *Christliche Welt* 34 (1920), Nr. 29, p. 453-457; repris dans J. Moltmann (dir.), *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, Gütersloh, Kaiser, 1962, 5<sup>e</sup> éd., 1995, p. 87-98.

<sup>22</sup> RB, p. xvii. Trad. (mod.) P. Jundt, *L'Épître aux Romains*, p. 14 : « Il n'est que de comparer, par exemple, Jülicher à Calvin. Avec quelle énergie ce dernier se met-il à l'œuvre, afin de penser son texte jusqu'au bout, après avoir constaté, lui aussi, scrupuleusement 'ce qui s'y trouve', autrement dit, afin de s'expliquer avec lui, de sorte le mur entre le 1<sup>er</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle devienne *transparent*, que là-bas l'apôtre Paul *parle* et qu'ici l'homme du XVI<sup>e</sup> siècle *entende* et que le dialogue entre le document et le lecteur soit entièrement concentré sur la *chose* (qui, ici et là-bas, ne *peut* pas être différent!) ».

2/ et prend la forme d'une *explication* sur le fond (*Auseinandersetzung*) et d'un *dialogue* (*Gespräch*) avec elle,

3/ qui nous permette d'*entendre* (*Hören* [ce sera d'ailleurs le dernier mot du *Römerbrief* de Barth : « *Wer Ohren hat, zu hören, der hört* »<sup>23</sup>]) ce que le texte a à nous dire,

4/ sans se soucier de la distance historique qui nous en sépare, mieux, en la supprimant totalement.

Cette herméneutique qui vise directement la vérité du texte, ce qu'il a à nous dire et la manière dont il anéantit nos certitudes, est celle que pratique magistralement le *Römerbrief* : elle se veut une écoute passionnée de la chose du texte, qui s'encombre rarement de considérations philologiques, historiques ou herméneutiques (qu'on ne trouve guère que dans ses préfaces). Barth ne commence pas son commentaire en nous prodiguant des considérations sur le « contexte » ou le style littéraire du *Römerbrief*. On n'y trouve qu'assez parcimonieusement des explications du texte grec, comme on a l'habitude d'en trouver dans les exégèses historico-critiques. Rien de tout cela ne semble l'intéresser, tout voué à la vérité du texte qu'il est. Ironie des ironies, il est même rarement question des *Römer* dans le *Römerbrief* ! Ce sont en tout cas des destinataires bien désincarnés, car Paul s'adresserait, de fait, à tous les hommes et à tous les temps. Non, dit Barth, ce n'est pas à eux ou pas d'abord à eux que Barth s'adresse, car nous sommes tous ces Romains.

Barth le souligne dès la *première phrase* du texte de la Préface à la première édition de 1919 : « *Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel* [c'est Barth qui souligne ce « viel »]

---

<sup>23</sup> RB, 566: «Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ».

*wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet* »<sup>24</sup>. Tout le programme herméneutique de Barth et sa critique de la théologie de son temps s'annonce ici : le *Römerbrief* de Paul est un texte qui s'adresse à tous les hommes et il nous interpelle directement, ici et maintenant, ébranlant toutes nos certitudes. C'est un écho à l'idée de contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*) de Kierkegaard que Gadamer et Ricœur ont eux-mêmes reprise dans leurs herméneutiques, quand ils ont insisté sur l'application et l'ébranlement qui s'accompliraient en toute interprétation (« Tu dois changer ta vie! »). C'est de cette vérité, à la fois éternelle et éminemment contemporaine, que Barth appelle souvent « existentielle », que l'herméneutique du *Römerbrief* veut traiter. Cette vérité, avec laquelle le *Römerbrief* veut s'expliquer et qu'il veut re-présenter (*darstellen*, dirait Gadamer) à ses contemporains pour qu'elle puisse à nouveau être entendue, est infiniment plus importante que toute méthode. *Vérité et méthode* est donc un titre que Barth se serait peut-être volontiers approprié et qui veut un peu dire chez lui : la vérité décapante et intemporelle (et justement parce qu'il y est question du point de vue de l'éternité) du *Römerbrief* est infiniment plus déterminante que toute méthode historisante qui voudrait situer l'Épître dans son douillet petit contexte historique.

C'est dans cette mise en évidence d'une vérité qui précède et qui serait indépendante de toute méthode d'interprétation que réside le véritable

---

<sup>24</sup> RB, p. XI; trad. P. Jundt, *L'Épître aux Romains*, p. 9: « C'est à ses contemporains que l'apôtre Paul s'est adressé en tant que fils de son temps. Cependant, beaucoup plus importante que celle-ci est cette autre vérité : en tant que prophète et qu'apôtre du Royaume de Dieu, c'est à tous les hommes de tous les temps qu'il s'adresse ». Sur l'herméneutique de Barth, l'étude la plus fouillée est celle de Ruchard E. Bennett, *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief period*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

manifeste herméneutique de Barth. Elle se traduit par une déconsidération ou « destruction » de l'historicisme et de sa fascination pour le contexte historique, que Barth ignore souverainement. Barth affiche même une certaine désinvolture au plan philologique, dont on peut presque penser qu'elle est voulue : il n'indique à peu près jamais la *source* des textes ou des commentaires qu'il cite. La plupart du temps, après une citation, il se contente de mentionner entre parenthèses le nom de l'auteur qu'il cite – Kierkegaard, D. Fr. Strauss, Luther – comme s'il présupposait que tout lecteur devait connaître ces sources (insolence que ne permettrait aucun directeur à ses étudiants aujourd'hui !). On ne trouve aucune référence complète dans les notes de bas de page. À ce titre aussi, le *Römerbrief* est beaucoup plus un « manifeste » de combat qu'un ouvrage savant ou une exégèse qui se veut scientifique.

En quoi consiste cette vérité éternelle du *Römerbrief* que veut « représenter » l'interprétation de Barth ? Barth y revient souvent dans son *Römerbrief*<sup>25</sup>. Le texte le plus célèbre où il le fait est bien sûr celui de la Préface à la seconde édition, où Barth dit, dans ce qui est sans doute une réponse à une petite remarque de Jülicher<sup>26</sup>, que « s'il a un système, il réside en ceci que je garde aussi inlassablement que possible sous les yeux, aussi

---

<sup>25</sup> Je pense volontiers à ce texte emblématique où Barth parle de « *die in der Auferstehung aufbrechende Wahrheit der Begrenzung und Aufhebung des Menschen durch den unbekanntem Gott* (RB, 22), de « la vérité, apparaissant dans la résurrection, de la limitation et de la suppression (*Aufhebung!*) de l'homme par le Dieu inconnu ». Il s'agit, dit Barth, d'une vérité bien connue, *ist bekannte Wahrheit*, mais que les humains s'acharneraient néanmoins à méconnaître (*ibid.*).

<sup>26</sup> A. Jülicher avait, en effet, remarqué dans son compte rendu de 1920 (« *Ein moderner Paulus-Ausleger* », dans *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1, p. 96) que Barth était un ennemi juré « de tout ce qui s'apparente à un système, à de la philosophie ou de la théologie » (« *Da der Ausleger hier, allem, was nach System, Philosophie, Theorie schmeckt, todfeind...* »).

bien dans sa signification négative que positive, ce que Kierkegaard a appelé la ‘différence qualitative infinie’ entre le temps et l’éternité. ‘Dieu est au ciel et toi tu es sur terre’. »<sup>27</sup> Texte trop connu, soupireront les spécialistes, mais je pense qu’un auteur a le droit de résumer et de présenter son système comme il l’entend. Ce qui me frappe dans ce texte souvent commenté, c’est son caractère herméneutique, qui est très évident si on tient compte de la phrase qui précède immédiatement cette déclaration si fréquemment citée et qui amène Barth à parler de son « système » (l’herméneutique doit toujours qu’il faut interpréter les textes à partir de leur contexte). Barth dit en effet : « Le soupçon, selon lequel j’introduirais par mon interprétation plus de choses dans le texte que je n’en extrairais (*der Verdacht, hier werde mehr ein- als ausgelegt*), est la chose la plus facile que l’on puisse faire valoir à propos de tout mon projet ». C’est tout de suite après évoqué cette « violence interprétative » de sa lecture (que lui reprochaient plusieurs commentateurs, dont Jülicher) que Barth, provoqué, déclare : « à ce sujet, je n’ai qu’une remarque à faire, « si j’ai un système, il consiste en ceci que je garde constamment sous les yeux ce que Kierkegaard a appelé la différence

---

<sup>27</sup> RB, p. xx. « *Der Verdacht, hier werde ein- als ausgelegt, ist ja wirklich das Naheliegenste, was man über meinen ganzen Versuch sagen kann. Ich habe dazu folgendes zu bemerken: Wenn ich ein ‘System’ habe, so besteht er darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‘unendlichen qualitativen Unterschied’ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‘Gott ist im Himmel und du auf Erden.’ Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem.* » Traduction (ici modifiée) de P. Jundt, *L’Épître aux Romains*, p. 17 : « Le soupçon, selon lequel j’introduis par mon interprétation plus de choses dans le texte que je n’en extrais, est bel et bien la chose la plus aisée que l’on puisse dire au sujet de ma tentative entière. À cet égard, il me faut faire la remarque suivante : si j’ai un ‘système’, il consiste en ce que je tiens mon regard fixé aussi opiniâtement que possible sur ce que Kierkegaard a nommé la ‘différence qualitative infinie’ du temps et de l’éternité, et cela dans sa signification négative et positive. ‘Dieu est dans les cieux, et toi, tu es sur la terre’. La relation entre *ce* Dieu-*ci* et *cet* homme-*ci*, constitue pour moi, tout ensemble, le thème de la Bible et la somme de la philosophie ».

qualitative infinie entre le temps et l'éternité, aussi bien dans sa signification négative [mentionnée en premier!] que positive ». C'est donc pour répondre à une objection herméneutique – voire l'objection herméneutique par excellence, celle de l'arbitraire de l'interprétation – que Barth en vient à parler, une fois n'est pas coutume, de son « système ». Son sens herméneutique tombe sous le sens.

Ce n'est pas la seule chose qui me frappe dans ce texte prodigieux. Je suis aussi fasciné par ce que Barth dit immédiatement *après* avoir évoqué son « système » : « la relation de *ce* Dieu [qui est au ciel] à *cet* homme [qui est sur terre], la relation de *cet* homme à *ce* Dieu, c'est pour moi le thème de la Bible et en même temps la somme de la philosophie (*die Summe der Philosophie in Einem*) ». C'est un texte formidable, parce que, contrairement à ce que l'on dit souvent et à ce que Barth semble lui-même suggérer par ailleurs, il n'y a pas de différence fondamentale ici entre la (bonne) théologie et la (bonne) philosophie<sup>28</sup>. Comme la théologie, la philosophie aurait pour tâche essentielle de penser la relation entre l'homme et son principe, en pensant d'abord, dans sa priorité de droit, la relation du principe à l'homme. C'est une conception superbement métaphysique de la philosophie que défend ici Barth et qui montre que son allergie à la métaphysique n'était peut-être pas aussi totale qu'il l'a parfois laissé entendre.

### *Et l'arbitraire des interprétations de Barth ?*

“Wir aber schauen – das *Unanschauliche* » (RB, 144)

---

<sup>28</sup> Voir aussi RB, 446, où la dette de Paul envers la philosophie grecque est évoquée.



En évoquant le reproche herméneutique selon lequel il introduirait parfois des choses dans son texte qui ne s'y trouveraient pas, reproche qu'il ne réfute pas vraiment, Barth semble reconnaître que son interprétation fait parfois violence au texte qu'il interprète. C'est en effet l'une des choses qui ne manquera pas de saisir le spécialiste du *Römerbrief* : Barth passe parfois, voire souvent, à côté du texte qu'il veut interpréter. Il serait fastidieux de faire une liste de coups de force interprétatifs tant ils sont légion. Je n'en évoquerai que deux qui m'apparaissent philosophiquement significatives :

1/ Cette déconsidération du texte commenté, je la retrouve d'abord dans l'interprétation que Barth propose du texte célèbre de *Romains* 1, 20 où Paul dit que « ce qu'il y a d'invisible (*ta aorata*) depuis la création du monde (*apo ktiseôs kosmou*) se donne à voir à l'intelligence par ses œuvres (*tois poièmasin nooumena kathoratai*) ». Si ce verset n'est pas quelconque, c'est qu'on y voit souvent – avec raison, je pense – un élément de théologie naturelle dans l'*Épître aux Romains* : la puissance invisible de Dieu (ses *aorata*) deviendrait visible à notre intelligence (*nooumena kathoratai*) par ses œuvres (*poièmata*), dont la beauté ferait signe vers le créateur. C'est une idée qui va cependant tout à fait à l'encontre de la lecture que propose Barth, car toute la Révélation du *Römerbrief* infligerait à ses yeux un démenti à la théologie naturelle ou toute connaissance seulement humaine. Ce qu'il retient de *Romains* 1, 20, c'est plutôt l'idée que l'invisibilité peut elle-même être aperçue, ce qui l'amène à traduire le texte de la manière suivante « *Gottes Unanschaulichkeit kann geschaut werden* », « car, de Dieu, l'invisibilité peut être vue »<sup>29</sup>. À mon sens, ce n'est pas tout à fait ce

---

<sup>29</sup> RB, 23; trad. Jundt, 51. Sur le caractère décisif de cette vision de l'invisibilité de Dieu, telle que Barth l'entend (Dieu est *incognito*, inconnu, *absconditus*), donc de Rom 1, 20,

qu'affirme Paul qui dit que la puissance invisible de Dieu peut bel et bien être vue dans ses œuvres visibles. Qu'a à dire Barth à propos de ces œuvres (*poièmata*) dans ou travers lesquels nous pouvons voir Dieu? Sa réponse est stupéfiante : « *Was sind denn Gottes 'Werke' in ihrer absoluten Rätselhaftigkeit (zoologischer Garten!) anderes als lauter Fragen, auf die es keine direkte Antwort gibt, auf die Gott allein, allein Gott selbst die Antwort ist?* » ; « les œuvres de Dieu, dans leur caractère absolument énigmatique (jardin zoologique!), que sont-elles d'autre, sinon de pures questions pour lesquelles il n'est pas de réponse directe, pour lesquelles Dieu seul, Dieu lui-même, est la réponse? »<sup>30</sup>. Il me semble ici que Barth introduit sa propre aversion pour la théologie naturelle dans le texte de l'*Épître aux Romains* qui l'amène à l'interpréter à contresens, voire à le tourner en dérision.

2/ Tout le chapitre 7 du *Römerbrief* de Barth est consacré au thème de la « religion » où Barth ne voit (et ne dénonce toujours) qu'une affaire humaine. Certes, la religion est de toutes les possibilités humaines « la plus profonde, la plus pure, la plus vivifiante et la plus susceptible de transformations »<sup>31</sup>, mais elle reste une possibilité humaine et c'est ce qui la condamne. L'idée « dialectique » de Barth est certes que cette « condamnation », par Dieu, de toute religion seulement humaine est ce qui la rachète (c'est en nous condamnant que Dieu nous sauve), mais ce qui peut frapper l'herméneute consciencieux, c'est que cette problématique, développée par Barth sur près de cinquante pages (RB, 230-276), n'est pas du tout celle qui concerne saint Paul au chapitre 7 de l'*Épître aux Romains*.

---

voir aussi RB, 147, 573. Sur la prise de distance de Barth avec la théologie naturelle, voir C. Chalamet, *op. cit.*, p. 261.

<sup>30</sup> RB, 23; trad. Jundt, 51-52.

<sup>31</sup> RB, 176 *et passim*.

Il y est plutôt question de la loi et du péché, péché qui se trouve associé aux convoitises de la chair. Or ce règne de la loi, et de la chair, Barth l'associe spontanément à la « possibilité religieuse »<sup>32</sup>, dont Barth a le souci de marquer la limite, la vanité et le caractère « anti-divin ».

J'en resterai là, il y aurait d'autres exemples, mais on voit que dans cette double condamnation de la théologie rationnelle et de la possibilité religieuse, c'est davantage la pensée puissante de Barth qui émerge que le texte de Paul qu'elle veut commenter. La leçon à en tirer m'apparaît claire : si une interprétation peut se fusionner avec la chose du texte qu'elle a pour mission de présenter, elle doit d'abord se mettre à l'écoute (*hören* !) de ce qu'il a à dire et rendre justice au sens à interpréter, qui est celui du texte avant d'être celui du texte qui parle par l'interprète. C'est ce que Gadamer appellerait une « fusion contrôlée » des horizons, du texte et de l'interprète.

Il reste que Gadamer a très justement reconnu dans le *Römerbrief*<sup>33</sup> une puissante critique de l'historicisme qui avait gangréné la théologie, l'herméneutique et toutes les sciences humaines au XIX<sup>e</sup> siècle, qui ne voulait voir dans les œuvres de l'esprit que des productions culturelles qu'il fallait comprendre à partir du « vécu » (*Erlebnis*) de leur époque. En déconstruisant l'autosuffisance de l'historicisme, Barth a redécouvert, grâce à la contemporanéité kierkegaardienne, que les œuvres du théologien et du

---

<sup>32</sup> RB, 231. Voir aussi RB 235 : « Sur le Golgotha, ce qui est sacrifié à Dieu et abandonné, avec toutes les possibilités humaines, c'est la possibilité religieuse ». Est-ce bien ce que dit Paul?

<sup>33</sup> Perspicace, Gadamer reconnaîtra le même esprit dans la *Kirchliche Dogmatik* au sujet de laquelle il écrit (GW 2, 403) : « *Das großartige Riesenwerk Karl Barths, seine Kirchliche Dogmatik, trägt zu dem hermeneutischen Problem nirgends ausdrücklich und indirekt überall bei* ». Il note le contraste avec Bultmann : « *Etwas anderes liegt die Sache bei Rudolf Bultmann, dem methodologische Erörterungen durchaus liegen und der in seinen 'Gesammelten Abhandlungen' mehrfach ausdrücklich zum Problem der Hermeneutik Stellung genommen hat* » (*ibid.*).

philosophe nous prodiguaient des vérités souverainement et éternellement indépendantes de toute méthode. Par son manifeste, Barth aura ainsi été l'une des muses de *Vérité et méthode*, pour le plus grand bien de la théologie et de la philosophie.

*L'herméneutique plus proche de Bultmann? Pas vraiment*

Si cette solidarité de l'herméneutique et de Barth peut surprendre, c'est que l'on pourrait soupçonner l'herméneutique d'être plus proche de Bultmann. Il est vrai que les liens entre Bultmann et l'herméneutique ont sans doute été plus étroits, pour des raisons personnelles et de fond. Les raisons personnelles sont bien connues : on sait que Bultmann fut un ami et admirateur de Heidegger, un mentor et un ami de Gadamer<sup>34</sup> et un auteur sur lequel Ricœur a beaucoup écrit. Sur le fond, Bultmann a beaucoup parlé d'herméneutique, de compréhension et il était convaincu que la théologie avait beaucoup à apprendre d'une phénoménologie herméneutique comme celle de Heidegger. C'est pour cette raison que j'ai moi-même toujours été un avide et reconnaissant lecteur de Bultmann, mais ce qui peut décevoir l'herméneute philosophe, c'est la *théologie* de Bultmann, arc-boutée qu'elle est sur l'idée selon laquelle le discours « sur Dieu » ne serait toujours au fond qu'un discours sur l'homme et sur son incapacité à se comprendre lui-même. La foi n'apparaît alors que comme un éveil à l'authenticité possible de l'existence. Cela laisse le philosophe sur sa faim parce que, s'il veut lire des choses sur la finitude humaine et son incapacité à se comprendre elle-même, il peut en rester aux philosophes. Quand il fréquente les théologiens,

---

<sup>34</sup> Sur les liens de Gadamer et Bultmann, voir mon étude « Gadamer and Bultmann », in J. POKORNY et J. ROSKOVEC (dir.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 121-143.

il veut plutôt les entendre parler de leurs thèmes – Dieu, le salut, la christologie, la création, la trinité, l’ecclésiologie, etc. – et de leurs écrits fondateurs, si riches d’enseignements. De ce point de vue, la *théologie* de Bultmann, ses études exégétiques remarquables mises à part, peut décevoir les philosophes qui souhaitent trouver autre chose que de la philosophie chez un théologien. Ceci explique peut-être pourquoi la théologie de Barth est aujourd’hui sans doute plus « populaire » que celle de Bultmann (Christophe Chalamet parle à cet égard d’une certaine « renaissance barthienne »<sup>35</sup>), ce qui n’était peut-être pas le cas quand j’étais étudiant. Le philosophe herméneute préfère que le théologien parle de théologie, car il aura toujours des choses à apprendre d’elle<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Voir C. Chalamet, *op. cit.*, p. 15, qui pense plus particulièrement au monde anglophone.

<sup>36</sup> À cet égard, on ne peut qu’être d’accord avec la mise en garde de Barth dans la Préface à la seconde édition du *Römerbrief*, RB, p. XV: « *Wenn ich nicht sehr irre [...], haben wir Theologen übrigens das Interesse der ‘Laien’ dann am meisten, wenn wir uns am wenigstens ausdrücklich und absichtlich an sie wenden, sondern einfach unsrer Sache leben, wie es jeder ehrliche Handwerker tut* ». Trad. P. Jundt, *L’Épître aux Romains*, p. 12: « Si je me trompe fort [...], le moment, du reste, où nous autres théologiens, nous suscitons le plus l’intérêt des ‘laïques’, c’est lorsque nous nous adressons le moins expressément et le moins intentionnellement à eux et que, au contraire, nous vivons tout simplement notre affaire, comme le fait tout honnête artisan ».