

BARTH ET L'HÉRMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

À l'heure où elle est sollicitée de divers bords à renoncer aux exigences de sa tradition universitaire comprise comme un dialogue rigoureux entre foi et raison, la théologie ne peut se dispenser d'une réflexion fondamentale sur son statut épistémologique dans l'univers de la rationalité. Plusieurs essais récents ont relevé le défi¹. Dans le même temps, deux positions antinomiques se font jour dans le petit monde de la théologie francophone. Seul point commun entre elles: dimension confessante et statut universitaire de la théologie sont déclarés incompatibles. Soit qu'on préfère à la théologie universitaire l'antique modèle de l'école cathédrale, jugé plus apte à relayer les éléments distinctifs de la tradition catholique²; soit que, sous l'effet d'intimidation d'un modèle unique de scientificité, on dénie à la théologie toute légitimité à énoncer un point de vue propre sur la réalité, en l'identifiant purement et simplement à la formalité des sciences des religions³.

Dans le premier cas, la figure actuelle de la raison n'est pas rencontrée dans sa complexité. Sans doute, la théologie doit-elle s'inscrire dans une diversité de lieux d'Église, et l'université n'a en cette matière aucun monopole à revendiquer. Néanmoins la théologie universitaire demande à être explicitement soutenue dans la conversation exigeante qu'elle mène avec les sciences. Qui n'en voit l'enjeu tant du point de vue de la

1. À titre d'exemple, P. VALADIER, *Un christianisme d'avenir: Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris, 1999; C. DUQUOC, *La théologie en exil: Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris, 2002 ainsi que H.-J. GAGEY – P. CAPELLE, *Une tradition universitaire de rencontre entre foi et raison*, in *Esprit* 28 (2004) 52-68. Voir aussi deux ouvrages collectifs particulièrement riches en la matière: F. BOUSQUET et al. (éds.), *La responsabilité des théologiens*. FS. Joseph Doré, Paris, 2002; F. BOUSQUET – P. CAPELLE (éds.), *Dieu et la raison: L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris, 2005. Et deux volumes axés sur le statut universitaire de la théologie: M. PELCHAT – G. ROUTHIER (éds.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*, Sainte-Foy, 2004 ainsi qu'un numéro de la *RevSR* 78/1 (2004) intitulé *La théologie dans l'université et dans l'Eglise* à l'occasion du centenaire de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg (2002).

2. C. THEOBALD, *Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique?*, in F. BOUSQUET et al. (éds.), *Responsabilité* (n. 1), 663-683, p. 669 où l'auteur rapporte, pour les déplorer, les encouragements officiels en ce sens.

3. Il est difficile d'interpréter autrement les propositions récentes de Pierre GISEL; voir en particulier son ouvrage *La théologie face aux sciences religieuses* (Lieux théologiques, 34), Genève, 1999 ainsi que les nombreux articles qui en déploient les perspectives et, par exemple, *Tâche et fonction actuelles de la théologie: Déplacements et perspectives dans le contexte contemporain*, in *RTL* 35 (2004) 289-315.

vitalité de la pensée théologique que de sa visibilité? Dans le second cas en revanche, on quitte résolument le lieu de la foi au bénéfice de disciplines scientifiques reconnues. Sans doute, le discours théologique ne s'élabore-t-il que dans un dialogue incessant et rigoureux avec les sciences des religions. Encore faut-il rendre compte du niveau propre de la rationalité théologique qui, en incluant la présupposition de la confession de foi, ne saurait se confondre avec aucune autre science, même vouée à l'analyse du fait religieux.

L'alternative suggérée par ces propositions rappelle combien il est difficile à la théologie d'honorer jusqu'au bout la double fidélité qui la constitue: fidélité à son objet (*Sachlichkeit*) et fidélité à son temps (*Zeitlichkeit*). Si l'on comprend la théologie comme ce travail d'articulation entre la foi religieuse et la rationalité contemporaine dans ses dimensions plurielle et évolutive, on doit écarter l'image des vases communicants: ce n'est pas en cédant sur la foi que la théologie sera davantage en phase avec son temps; ce n'est pas en simplifiant notre compréhension des logiques qui agitent le monde contemporain que l'on sera plus ou mieux croyant. Dans l'exercice de la théologie, foi et raison entrent dans un rapport, non de concurrence, mais d'exigence réciproque et de promotion mutuelle. Une analyse sérieuse des mutations en cours donne d'aller à la Parole de Dieu avec des questions nouvelles et d'en réveiller les virtualités jusque-là insoupçonnées; une interprétation critique des sources de la Tradition contribue au renouvellement du regard que les croyants posent sur le monde contemporain pour y discerner si possible les signes du temps. Il n'y a rien à concéder, ni du côté de l'intelligence de la foi, ni du côté de la figure actuelle de la raison. De part et d'autre, les exigences sont rigoureuses et elles obligent également. Il y va de la santé de la théologie, c'est-à-dire de sa légitimité scientifique, de sa pertinence publique et de sa spécificité anthropologique dans le forum contemporain des propositions de sens.

Et Barth dans tout ça? Certes, les termes du débat qui opposèrent au tournant du ^{xx}e siècle la théologie dialectique à la théologie libérale rappellent l'alternative indiquée plus haut⁴. Immersion résolue dans l'actualité du message biblique pour le jeune Barth, pasteur à Safenwil (Suisse) d'un côté, et de l'autre investigation critique de la complexité des faits d'un Harnack en histoire ecclésiastique ou d'un Troeltsch en sociologie religieuse. Mais sur le fond, que peut bien apporter l'herméneutique de Karl Barth? Il semble en effet que son compte soit définitivement réglé. Mettons de côté les innombrables accusations de «positivisme de la

4. Pour un rappel historique récent, cf. C. CHALAMET, *Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zurich, 2005.

révélation», lorsqu'elles reprennent la formule de Dietrich Bonhoeffer «avec autant de légèreté que de disgrâce à peu de frais»⁵. Il reste que les graves lacunes *théoriques*, jadis relevées par Balthasar puis par Bouillard et Leuba, n'ont jamais été véritablement infirmées. En réduisant la dogmatique à la fonction de reprise méditante de la révélation⁶, Barth s'interdit de *penser un modèle* d'articulation valide de la théologie à l'anthropologie. Malgré ses rétractations portant sur la période du *Römerbrief* où il dit avoir sacrifié à une transcendance abstraite et ses propositions tardives de théo-anthropologie, son refus obstiné de toute théologie naturelle jette le soupçon sur le caractère véritablement critique de sa *Kirchliche Dogmatik*. Barth ménage-t-il entre Dieu et l'homme l'espace nécessaire au «jeu» de la venue du premier et de son accueil par le second? Il ne semble pas. Dans plusieurs développements *théoriques* en effet, il peine à penser la connaissance humaine de Dieu. Si Dieu n'est connu que par Dieu comme il le répète à l'envi, il faut rendre compte du fait que lorsque nous le connaissons, c'est bien *nous* qui le connaissons, et pas seulement lui qui se connaît en nous.

Son cas s'aggrave avec le rejet passionné des questions de théorie herméneutique soulevées par son collègue de Marbourg. Barth s'oppose à la perspective bultmanienne qui subordonne le problème herméneutique en théologie à l'élucidation de la notion même du «comprendre» dans l'analytique existentielle de Martin Heidegger. Pour résumer le débat, on peut dire que le premier entend coupler étroitement l'herméneutique théologique à l'herméneutique biblique⁷, quand le second instaure une dépendance non moins étroite entre herméneutique théologique et herméneutique philosophique. Mais ce n'est pas tout. Pour Werner Jeanrond, l'herméneutique de Barth accuse un grave déficit critique au motif qu'elle interprète les textes bibliques sous l'angle exclusif de leur témoignage à l'auto-révélation de Dieu en Jésus Christ. De surcroît, il opère «un rejet total de la raison humaine» (*sic*) en éludant, comme on l'a dit, le débat général sur l'herméneutique inauguré par Schleiermacher et

5. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde: Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Vol. 1, Paris, p. XXI.

6. «Le contenu de la dogmatique ne peut donc être rien d'autre qu'une explication de l'œuvre et de l'agir de Dieu qui deviennent événement dans la Parole de Dieu», Karl BARTH, *Dogmatique*, fasc. 5, trad. F. RYSER sous la direction de J. de SENARCLENS, Genève, 1955, p. 404. Dans les citations qui suivent, la traduction est amendée lorsqu'elle s'écarte trop de l'original.

7. Pour Barth en effet, la validité d'une théologie doit s'apprécier selon qu'elle «se laisse dicter son interprétation et donc aussi son enseignement par une herméneutique pré-supposée ou qu'elle se laisse dicter en permanence son herméneutique par son interprétation [biblique] et veut également s'orienter dans son enseignement par cette herméneutique», BARTH, *Dogmatique*, fasc. 23 (n. 6), 1972, p. 33.

réactivé par Bultmann. Faute de théorie valide d'interprétation des textes et du monde, Barth est voué selon cet auteur à une posture néo-orthodoxe⁸. Le peu qui restait à notre auteur semble devoir lui être ôté. Comment la théologie barthienne pourrait-elle échapper à une condamnation massive et sans appel?

Un fait surprenant dissuade toutefois de clore trop vite la discussion: un certain nombre de philosophes, et non des moindres, ne tarissent pas d'éloges à l'endroit de Karl Barth, que ce soit pour souligner les virtualités philosophiques de son œuvre ou pour louer sa compréhension d'auteurs philosophiques particulièrement ardu⁹. Les philosophes n'ont certes pas l'habitude d'adresser des compliments sans nuances. N'empêche, le phénomène est digne d'être noté tant les exemples abondent. On sait que Gadamer attribue au *Römerbrief* mais aussi à la *Kirchliche Dogmatik* une contribution significative au problème herméneutique¹⁰ et que Ricœur a maintes fois reconnu sa dette à son égard relativement à l'orientation foncière de sa propre trajectoire philosophique¹¹. On connaît peut-être moins la fascination suscitée par tant de lectures philosophiques proposées par Barth. Sur la question du néant chez Heidegger, Emilio Brito – à qui ces lignes sont amicalement dédiées – note que

l'interprétation barthienne paraît extraordinairement pénétrante. Elle parvient à situer la pensée heideggerienne par rapport au problème qui constitue le pivot de son cheminement; et cela bien avant que la signification de cette thématique eut été pleinement perçue par la plupart des commentateurs¹².

L'ouvrage que Barth consacre en 1931 au *Proslogion* d'Anselme continue de susciter adhésion, intérêt ou débat¹³. L'auteur de *La théolo-*

8. W.G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique: Développement et signification* (Cogitatio Fidei, 185), trad. P.-L. LESAFFRE, Paris, 1995, pp. 189.193-194.

9. Voir tout récemment la contribution de la philosophe italienne Carla DANANI (université de Macerata), *Barth und die Hermeneutik* à Jena en Mai 2006 lors du colloque «Karl Barth als europäisches Ereignis», organisé par Martin Leiner et Michael Troitzsch (Actes à paraître).

10. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus* (1965), in Id., *Gesammelte Werke*, t. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, 1993, pp. 391.403.

11. «Ce fut en fait Karl Barth qui m'a le premier appris que le sujet n'est pas ce maître qui est au centre de tout, mais plutôt un disciple ou un auditeur d'un langage plus large que lui-même», cf. R. KEARNEY, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester, 1984, p. 27.

12. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré* (BETL, 141), Louvain, 1999, p. 444.

13. Voir par exemple la préface de Michel Corbin à K. BARTH, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum: La preuve de l'existence de Dieu*, trad. J. CORREZE, Genève, 1985, pp. V-XIX.

gie protestante au XIX^e siècle a recueilli d'innombrables hommages, les plus appuyés soulignant le brio de son chapitre consacré à Hegel.

Comment cet exégète célébré par tant de philosophes a-t-il pu se fourvoyer si complètement dès lors qu'il s'occupait de méthode théologique? Les dispositions du sujet étant hors de cause, il faut sans doute invoquer des choix erronés: par exemple, sa diabolisation de l'analogie de l'être ou son intransigeance pour affranchir la dogmatique de déterminations philosophiques particulières. Le déficit théorique en ces matières pleinement reconnu, Barth n'aurait-il rien à nous dire sur la nature de la théologie, lui qui s'est dit obsédé par la question de la théologie véritable tout au long de ses cinq ans d'études, douze ans de pastorat et quarante ans de professorat? Cet article voudrait contribuer au débat sur le caractère critique de l'herméneutique théologique barthienne¹⁴. Il espère instiller à son sujet un doute: et si Barth méritait tout de même une session de rattrapage? On a présenté ailleurs l'élaboration de sa christologie sous l'angle d'une prise en compte réfléchie de l'historicité de son objet¹⁵; on voudrait suggérer ici que *Barth procède à une authentique critique de la rationalité théologique, en fonction d'une prise en compte réfléchie de sa facticité*. L'hypothèse ne porte pas sur le déficit théorique avéré de sa proposition, mais bien sur la mise en œuvre effective de son herméneutique théologique dans l'écriture de la *Kirchliche Dogmatik*.

Barth était sans doute peu doué pour l'élaboration de théories – notons cependant que cette qualité n'a pas suffi à Bultmann pour construire une théologie systématique convaincante. Barth était surtout d'avis que les problèmes ne pouvaient trouver de solution en restant sur le seuil de ce que la révélation donne à penser. C'est en rencontrant les différents registres de la confession de foi qu'il a engagé une réflexion de nature épistémologique sur le statut et la méthode de la théologie. Pris en défaut sur la théorie, sa pratique théologique peut-elle le sauver? Il n'a pas su modéliser son herméneutique théologique; est-il possible de le faire pour lui? Si tel est le cas, on aurait tort de se priver des fruits d'une longue existence théologique marquée par la recherche persévérante d'une position adéquate de la question de la vérité. Peut-être s'est-on laissé un peu vite impressionner par ses déclarations à l'emporte-

14. Le thème de l'article est commandé par la reconnaissance due au dédicataire de ces lignes pour la direction d'une thèse sur Barth, cf. Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth: Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik* (BETL, 171), Louvain, 2003.

15. Benoît BOURGINE, *La théo-logique de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité*, in *RTL* 34 (2003) 281-305.

pièce sur la nécessaire mise à distance des problématiques philosophiques en théologie. Peut-être a-t-on accordé une portée induue aux indéniables déséquilibres *théoriques* de sa théologie fondamentale. Pèche-t-il pour autant par légèreté herméneutique ou manque de rigueur intellectuelle? Pour le savoir, il faut le juger, non sur une théorie défailante, mais sur la structure de son argumentation au plus près de son texte. Seule une lecture attentive de la *Kirchliche Dogmatik* est à même d'en dégager la manière de pensée (*Denkform*). Le principe de cette herméneutique de la facticité sera présenté à partir de deux ouvrages de nature épistémologique, qui encadrent chronologiquement la période active d'écriture de la grande œuvre barthienne, la *Kirchliche Dogmatik*: la méthode de la *Dogmatique* est en effet préparée par l'ouvrage sur Anselme (1931)¹⁶ et confirmée dans son ultime cours à l'université de Bâle lors du semestre d'hiver 1961-1962¹⁷ (1). On décrit ensuite son *déploiement* à travers quatre termes qui en décrivent la spécificité, et cette fois à partir de la *Kirchliche Dogmatik* elle-même (2). Un détour final par la philosophie essaiera de mieux caractériser cette herméneutique (3).

I. PRINCIPE D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

Qualifier la méthode théologique de Barth d'herméneutique de la facticité suppose que l'on donne à ce concept philosophique à géométrie variable une acception particulière, celle-là spécifiquement théologique¹⁸. Il s'agit d'attirer l'attention sur la *consistance proprement her-*

16. BARTH, *Saint Anselme* (n. 13). La recherche des deux dernières décennies a relativisé la portée de cet ouvrage dans l'évolution théologique de Barth. On fait plus volontiers remonter le tournant décisif à son enseignement commencé au semestre d'été 1924 (Göttingen), achevé lors du semestre d'hiver 1925/26 (Münster) et récemment publié en trois volumes dans la *Karl Barth – Gesamtausgabe* (Theologischer Verlag à Zurich) respectivement en 1985, 1990 et 2003, sous le titre *Unterricht in der christlichen Religion*. L'avocat le plus convaincant de cette thèse n'en concède pas moins que l'ouvrage sur Anselme correspond à une «clarification finale» de sa méthode théologique, cf. B.L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, 1995, p. 19.

17. K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. RYSER, Genève, 1962.

18. Les motifs déterminant l'adoption du concept pour caractériser la théologie barthienne – ainsi que l'intérêt du parallèle ainsi engagé avec l'acception heideggerienne, telle qu'elle affleure dans le cours d'ontologie du semestre d'été 1923 à Fribourg – sont exposés *infra*. Le terme de «facticité» (*Faktizität*) revient notamment en quatre occurrences significatives seulement pour *Saint Anselme* (n. 13), cf. pp. 26.50.52.57 note 5. Malheureusement, le terme est traduit respectivement par existence, objet, objectivité et fait objectif. Il faut donc se reporter à l'original allemand, cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen*

méneutique de son épistémologie. Barth soumet la raison théologique à une *critique* destinée à élucider les conditions d'une connaissance véritable, de manière à conformer le chemin de la théologie à la singularité de l'objet dont elle a à connaître.

Barth définissait en 1962 le sens de son œuvre comme l'essai d'une théologie évangélique, en vue de

percevoir, comprendre et exprimer, *en suivant la voie qu'il a indiquée lui-même*, le Dieu de l'Évangile, c'est-à-dire le Dieu qui s'annonce dans l'Évangile, s'adresse lui-même aux hommes et agit parmi eux et sur eux¹⁹.

Élaborer une théologie évangélique, c'est selon lui prendre ce thème-là comme l'objet d'une science humaine²⁰. Les caractéristiques propres de la théologie dépendent dès lors de la manière dont s'offre cet objet, le Dieu qui se révèle. Même si la théologie doit pour Barth s'élaborer dans une ouverture (*Aufgeschlossenheit*) à la pensée du temps, il lui faut avant tout obéir à la loi qui régit la connaissance de son thème²¹. Si elle ne peut s'affranchir des règles de la pensée, elle ne peut pas plus se lier à une théorie de la connaissance ou s'inféoder à une pensée philosophique; c'est en effet lorsqu'elle «s'interroge sur la logique, la dialectique et la rhétorique qui découlent de son objet»²² et s'efforce ainsi de suivre le Dieu de l'Évangile que la théologie est véritablement une science *libre*, dans l'accomplissement de sa fonction de «logique humaine du Logos divin»²³.

Or pour poser adéquatement la question de la vérité, la théologie doit avant tout prendre la mesure de la *facticité* selon laquelle la vérité s'offre à elle. Le présupposé fondamental, qui donne à la raison théologique sa visée et son objet, n'est autre que le fait (*Faktum*) de la révélation et de la foi – fait qui n'est déductible d'aucun principe extérieur, qui n'est susceptible d'aucune justification hors de sa pure facticité et auquel elle ne peut renoncer sans entrer en contradiction avec elle-même²⁴. Prendre acte de la double *facticité de la révélation et de la foi* définit l'attitude foncière qui donne d'entrer en théologie.

Entre le *credo* du théologien et le *Credo* de l'Église, la raison théologique cherche un accès à l'intelligence de la vérité confessée. Le mouvement va de la foi à la connaissance, de l'*auctoritas* divine aux *rationes*

Programms. 1931 (Karl Barth-Gesamtausgabe, section II: Travaux académiques, II), éd. E. JÜNGEL – I.U. DALFERTH, Zurich, 1981, pp. 27.56.58.64 note 22.

19. BARTH, *Introduction* (n. 17), p. 9; c'est nous qui soulignons.

20. Cf. *ibid.*

21. BARTH, *Introduction* (n. 17), p. 74.

22. BARTH, *Introduction* (n. 17), p. 73.

23. BARTH, *Introduction* (n. 17), p. 43.

24. BARTH, *Saint Anselme* (n. 13), p. 25.

fidei. La facticité de l'objet de la foi est vecteur de l'*auctoritas* et donc de la similitude inscrite dans les paroles de la révélation avec l'unique Parole. Seule l'autorité divine du «texte extérieur» de la révélation donne à des mots humains d'annoncer Dieu authentiquement. Mais seule une raison qui respecte pleinement les exigences de la pensée peut aboutir à une connaissance authentiquement humaine²⁵. L'événement de la connaissance se produit donc *sola ratione*, non pas *solitaria ratione*: si la raison théologique est tenue au strict respect des lois de l'esprit, elle s'applique à ce qu'elle ne peut se donner elle-même. «L'*intelligere* se réalise en repensant (*Nachdenken*) le *Credo* préalablement récité et affirmé»²⁶. C'est dire que les données de la foi demandent moins à être justifiées qu'à être pensées comme vérité. Si l'on remplace la question: «en quoi cela est-il vrai?» – *quomodo (inwiefern)* – par une question sur l'existence même de cette vérité, on transforme la théologie en une «athéologie» (*Atheologie*). Or «la justification réside dans le fait du *Credo* et du *credo*, dans le fait de la révélation divine»²⁷.

Le commentaire barthien à la phrase du *Monologion* d'Anselme: «*rationabiliter comprehendere incomprehensibile esse, quomodo...*» doit être cité. Barth explique:

... c'est-à-dire en montrant la nécessité *intérieure* de la vérité chrétienne, inclure sans cesse dans sa réflexion la *facticité* même de cette vérité – qui n'est déduite d'aucune nécessité extérieure – et la comprendre en même temps comme un moment de la nécessité intérieure de la vérité²⁸.

La théologie a pour objet la nécessité intérieure des énoncés du *Credo*, mais c'est en intégrant la facticité de la vérité comme un moment à part entière de cette nécessité qu'elle honore pleinement sa rationalité, c'est-à-dire en pensant l'incompréhensibilité du fait qui la donne à elle-même. Le fait de la révélation devient intelligible dans la mesure où l'on y reconnaît l'œuvre de la liberté de Dieu. Sonder l'incompréhensibilité de ce fait, c'est entrer dans le mystère et non s'enfoncer dans l'opacité²⁹.

25. Ladrière décrit ce paradoxe de la rationalité théologique: elle se situe à l'intérieur de l'expérience de la foi et en implique la suspension dans l'exercice de la raison, cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. Vol. II: *Les langages de la foi* (Cogitatio Fidei, 125), Paris, 1984, pp. 215-216.

26. BARTH, *Saint Anselme* (n. 13), pp. 24-25.

27. BARTH, *Saint Anselme* (n. 13), p. 25.

28. «... d. h. bei ihrem Aufweis der inneren Notwendigkeit der christlichen Wahrheit durchgehend ihre aus keiner äußeren Notwendigkeit abzuleitende Faktizität mitzubedenken und diese mit als Moment ihrer inneren Notwendigkeit zu verstehen»; cf. BARTH, *Saint Anselme* (n. 13), p. 26 où la traduction est incorrecte (voir p. 27 dans l'original, cf. n. 18, où «Faktizität» est souligné par Barth).

29. Le vocabulaire du mystère est aussi celui de Karl Rahner définissant l'autocommunication divine comme un fait incompréhensible dans sa possibilité interne, mais sai-

Car la facticité de la révélation n'en est pas moins «rationnelle et nécessaire»: d'une part, elle permet de rendre raison de la *légitimité* d'une investigation rationnelle touchant le domaine de Dieu, dans la mesure où lui-même a pris l'initiative d'un empiétement (*Übergriff*) dans le domaine humain; d'autre part, elle constitue la *possibilité* objective de cet examen rationnel qui, hors de tout arbitraire, entend comprendre l'être de Dieu tel qu'il se reflète à travers une action accessible dans des témoignages; enfin, il faut rappeler que Dieu ne peut s'annoncer qu'à partir de lui-même.

II. DÉPLOIEMENT D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

Le souci de Barth est d'adopter une méthode qui mette la théologie en mesure de «suivre la vivante Parole de Dieu qui l'a précédée dans la parole de l'Écriture»³⁰, c'est-à-dire de «ne pas faire comme si Dieu n'avait pas parlé ni agi»³¹. Négativement, c'est refuser de réduire la révélation à une communication de vérités surnaturelles et la théologie à un système de vérités qui perdent leur signifiante dès lors que, détachées de leur lieu natal, elles sont conçues comme impersonnelles³², statiques³³ et intemporelles³⁴. Positivement, c'est une attention obstinée à la *dimension personnelle et événementielle* de la révélation et de sa connaissance; c'est une attention soutenue au caractère médiateur du *témoignage* et de la *communauté*.

Quatre termes permettent ainsi de ressaisir synthétiquement l'herméneutique de la facticité barthienne: un *événement* se produit, une *personne* se laisse rencontrer, un *témoignage* est rendu au milieu d'une *communauté*. L'*événement* et le *Nom*: le couplage des deux premiers termes permet de préciser au plus près la configuration de l'acte herméneutique auquel est convié la théologie: «Jésus Christ, est en personne l'événement du salut voulu et suscité par Dieu»³⁵. Ces deux termes décrivent la condition paradoxale de la théologie, tenue d'organiser sa rationalité autour de réalités rétives par définition à toute velléité d'«arraisonnement». Et pourtant, Dieu ne se laisse connaître que dans

sisable dans la positivité de sa réalisation, cf. K. RAHNER, *Dieu Trinité: Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, 1999, pp. 99-100, n. 10.

30. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 23 (n. 6), 1972, p. 33.

31. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 5 (n. 6), 1955, p. 366.

32. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 17 (n. 6), 1966, p. 16.

33. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 23 (n. 6), 1972, p. 190.

34. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 24 (n. 6), 1973, p. 99.

35. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 26 (n. 6), 1969, p. 93.

l'événement de son agir et dans l'acte de la vie humaine de Jésus Christ; la théologie est ainsi engagée sur la voie d'une spécificité épistémologique: elle doit prendre acte de la facticité de cette visite, expression de la liberté divine. La *communauté* et le *témoignage*: le couplage de ces deux termes met en lumière l'horizon et la visée de cette herméneutique. Que peut-elle sans le témoignage des Écritures et le milieu de la communauté, origine et destinataire tant du témoignage que de son interprétation? «Si nous avons honte de l'Église, nous serions inhumains là où Dieu est humain et nous aurions même honte de Jésus Christ lui-même»³⁶. En conformité avec une préoccupation typiquement moderne, l'herméneutique barthienne veille en outre à distinguer soigneusement l'autorité respective de la Parole de Dieu, du témoignage scripturaire et du discours ecclésial. Reprenons chacun de ces termes.

1. Événement

Pour l'herméneutique de la facticité, répondre à la question de la vérité c'est d'abord penser à partir d'un événement, l'événement de la révélation qui parle par lui-même, en vue d'un autre événement articulé au premier, l'événement de sa connaissance. L'explication théologique ne peut procéder que d'un renvoi à l'événement même de la révélation, et donc au témoignage qu'en rendent les Écritures. Comme l'écrit Ladrière, «la notion d'événement tente de dire la facticité du fait»³⁷. Quand Barth explique à son ami philosophe Heinrich Scholz que la scientificité de la théologie est fondée sur la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts³⁸, il indique une orientation essentielle de la théologie évangélique qu'il préconise: penser à la suite du Nouveau Testament «qui, tout entier, pense et parle à partir de cet événement»³⁹. L'événement de la révélation est pensé en vue de l'événement de l'*intellectus fidei* – ce rapport à la vérité que, dans l'accomplissement des activités intellectuelles nécessaires, le théologien poursuit inlassablement. La vérité de l'*intellectus fidei* est à chercher dans les Écritures, où se manifeste sa liberté et son autorité rendues concrètes dans l'histoire d'Israël et de l'homme Jésus Christ. La théologie, soucieuse de suivre l'objet qui la met en mouvement, ne peut qu'apprendre des Écritures *et* l'événement qui est son thème *et* la manière de l'interpréter. La connaissance suppose une participation à l'actualité de la Parole. Au sein d'une communication

36. Karl BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zurich, 1956, p. 26.

37. LADRIERE, *Langages* (n. 25), p. 297.

38. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Munich, 1978, p. 220.

39. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 17 (n. 6), 1966, p. 315.

interpersonnelle dans laquelle l'intervention de Jésus Christ et de l'Esprit est présumée, la connaissance théologique advient comme le reflet et la répétition de l'événement du salut dans la perception et la pensée du croyant visité. Impossible de comprendre l'événement du salut sans participer noétiquement à son actualité; impossible d'y participer sans l'intervention de l'initiateur du salut.

En règle générale, Barth décrit la réalité en termes dynamiques de relations, d'acte et d'histoire, de préférence aux catégories statiques de substances ou d'états de fait (*Sachverhalt*). L'événement privilégié par Barth correspond précisément au concept qui a été mis au cœur de la philosophie contemporaine par Whitehead, puis reçu comme «un thème relevant de la problématique générale de la signification de la philosophie par rapport à la théologie»⁴⁰.

2. *Nom*

Pour l'herméneutique de la facticité, répondre à la question de la vérité c'est aussi penser en fonction d'un Nom unique et seigneurial. Connaître ce Nom, c'est attester «la gloire de Dieu le Père» dans la personne du Fils. Une vie humaine singulière porte cette gloire pour la rendre perceptible et intelligible. On la connaît en scrutant le chemin concret de son devenir et la logique de son action. À la difficulté de réfléchir à partir de l'événement s'ajoute la difficulté de penser l'unicité d'une existence – l'humanité de Dieu en Jésus Christ. L'herméneutique théologique en est déterminée matériellement et formellement. Jésus Christ est la Parole de Dieu venant à nous sous les traits de «l'autre homme», en qui la vie de Dieu est événement concret⁴¹. S'il peut contribuer à la rationalité théologique c'est que, à travers l'événement de son existence humaine et le témoignage de la communauté, il se laisse rencontrer dans le monde comme une altérité concrète et repérable. L'union des deux natures humaine et divine en Jésus Christ est à envisager selon la dynamique de son histoire. La facticité de l'existence de Jésus Christ est source d'intelligibilité en tant qu'«histoire humaine de l'amour de Dieu cherchant et trouvant l'humain»⁴². C'est donc à partir de l'humanité de Dieu en Jésus Christ que la théologie peut élaborer la grammaire de sa rationalité.

40. J. LADRIERE, *Le temps du possible* (BETL, 58), Louvain, 2004, p. 253. Et cela en dehors de toute référence explicite à Whitehead, qui n'est jamais cité dans la *Dogmatique*.

41. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 23 (n. 6), 1972, p. 89.

42. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 23 (n. 6), 1972, p. 50.

3. *Communauté*

Pour l'herméneutique de la facticité, répondre à la question de la vérité c'est ensuite penser dans une communauté et pour la communauté. Le magistère critique de la théologie examine le langage de la proclamation ecclésiale pour le soumettre à la question de la vérité. Cette tâche critique présuppose le *Credo* reçu de la communauté, mais en y ajoutant un *ut intelligam*⁴³. La condition nécessairement ecclésiale de la dogmatique se vérifie en particulier dans un préalable essentiel à son exercice – l'adoption d'une hypothèse de travail décisive: le respect du canon, en vigueur dans la communauté, des Écritures reçues de cette communauté⁴⁴. Barth conçoit le rapport de la dogmatique respectivement à l'Écriture et à la Tradition en termes de colloque principal (*Hauptgespräch*) et de colloque secondaire (*Nebengespräch*). Dans l'examen des prises de position *magno consensu* des époques précédentes, le discernement s'opère principalement en fonction d'une interprétation de l'Écriture et d'une réflexion sur la «chose» elle-même (*sachlich-theologisch*)⁴⁵. La responsabilité de la communauté vis-à-vis du monde à qui l'Évangile est destiné revêt une consistance véritablement théologique. Il revient à l'Église de mettre en œuvre les moyens humains pour dégager la rationalité inhérente au message dans un effort d'actualisation en phase avec les évolutions de représentation, de pensée et de langage. Par sa manière d'expliquer l'Évangile, la communauté engage sa responsabilité vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du monde: annonce-t-elle le contenu évangélique à partir de sa logique propre⁴⁶?

4. *Témoignage*

Pour l'herméneutique de la facticité, répondre à la question de la vérité c'est enfin penser à partir d'un témoignage et dans le cadre du

43. Après la relecture par Gadamer du cercle herméneutique heideggérien en termes de «jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète», il serait hasardeux de mettre sur le compte d'une naïveté épistémologique la conscience, ici intégrée à l'herméneutique théologique, de l'appartenance à une communauté qui lie à sa tradition; cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), trad. P. FRUCHON – J. GRONDIN – G. MERLIO, Paris, 1996, p. 315.

44. Une communauté de foi peut-elle se définir plus profondément que dans l'adoption d'un canon d'écritures? Paul Ricœur relève la dimension communautaire de la notion d'identité narrative en prenant précisément l'exemple de l'Israël biblique qui «a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits»; cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*: t. 3. *Le temps raconté*, Paris, 1985, p. 357.

45. Cf. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 24 (n. 6), 1973, p. 251.

46. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 25 (n. 6), 1974, pp. 186-191.

témoignage que la communauté doit à l'Évangile. Barth propose ici d'entrer dans un cercle herméneutique: tout en recevant le canon des Écritures saintes, il faut chercher à voir dans quelle mesure un authentique témoignage de la Parole de Dieu peut être perçu en elles. La Parole de Dieu n'est nulle part immédiatement saisissable; elle est l'objet d'une recherche engageant toutes les ressources de l'analyse philologique, de la critique historique et littéraire, non moins que les registres de l'intuition et de l'imagination. Hors d'une confrontation avec le langage polyphonique et multiforme de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne peut concevoir de confrontation directe avec la révélation. Le Verbe de Dieu se donne à connaître sous des espèces qui portent en elles le principe de leur compréhension, qu'il s'agisse de la lettre des Écritures ou de sa chair livrée aux jours de sa Passion.

La rationalité théologique doit sa singularité au mode singulier par lequel Dieu se manifeste. Transmis par des témoignages humains sur la vie d'un homme, le message évangélique a bien un contenu distinct des paroles que l'humain peut se dire à lui-même ou à ses semblables. L'autorité qui s'attache à ce témoignage invite la raison à entrer dans la logique de la foi. La reconnaissance de cet homme comme plénitude de vie mérite mieux qu'une timide allégation. Témoigner suppose un engagement existentiel et une connaissance éprouvée au feu de la question de la vérité⁴⁷. L'originalité de la raison théologique, qu'elle tient de l'objet qui la meut, dessine ainsi les voies de sa nécessaire autonomie à l'égard d'autres secteurs de la rationalité humaine.

Voilà en quelques lignes une description de la *Denkform* barthienne telle qu'elle est mise en œuvre dans la *Kirchliche Dogmatik*. Il est utile de la confronter avec l'essai de George Hunsinger, qui représente sans doute la meilleure présentation synthétique de la théologie barthienne⁴⁸. Cet auteur décrit le rationalisme de Barth comme l'exercice d'une «raison dans les limites de la révélation». Le thème de l'événement développé plus haut peut être rapproché du motif de l'actualisme, tel qu'il est dégagé par Hunsinger⁴⁹, celui du *Nom* correspond au motif du personnalisme⁵⁰ et celui du témoignage rejoint le motif du réalisme barthien rela-

47. Cf. BARTH, *Introduction* (n. 17), p. 36: «Le témoignage chrétien qui ne passe pas sans cesse par le feu de l'épreuve que constitue la question de la vérité, ne saurait en aucun cas, à aucune époque et dans la bouche d'aucun individu, être un témoignage digne de foi et vivant en tant que substantiel et responsable».

48. G. HUNSINGER, *How to read Karl Barth: The Shape of his Theology*, Oxford, 1991.

49. HUNSINGER, *Barth* (n. 48), pp. 30-32 pour l'événement de la révélation et *Actualism: Truth as Event*, pp. 67-70 pour l'événement de sa connaissance.

50. HUNSINGER, *Barth* (n. 48), pp. 40-42 et la conclusion *Christ the Center*, pp. 225-233.

tivement au caractère analogique du langage théologique⁵¹. Significativement, le thème de la communauté et ses corollaires – Église et Tradition – sont passés sous silence par le presbytérien Hunsinger⁵².

III. HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ ET PHILOSOPHIE

Dès le *Römerbrief*, Barth conçoit la scientificité de la théologie comme un strict respect de la singularité de son objet⁵³. L'argumentation développée jusqu'ici a tenté de rendre compte de la fidélité créatrice à cette conviction initiale et ainsi d'accréditer le caractère critique de l'herméneutique théologique barthienne. Il est aussi possible d'en éclairer la portée à l'aide de quelques références philosophiques, et en l'occurrence Kant, Heidegger et Ladrière.

1. Kant

Barth procède à une *critique de la raison théologique* en écho à la critique kantienne. Dans le chapitre de *La théologie protestante au XIX^e siècle* qu'il consacre au philosophe de Königsberg, Barth interprète la critique kantienne comme l'autoaffirmation critique et sûre de la raison, qui l'engage dans la porte étroite de l'âge adulte. Et il poursuit :

Voilà ce qui vaut aussi et surtout pour la théologie. Elle ne pourra plus désormais formuler ses propositions, quelle que soit la manière dont elle les motive, sans être au clair sur la méthode de la raison dont elle fait usage pour cette formulation⁵⁴.

On a vu de quelle manière Barth en a satisfait l'exigence. Son épistémologie relève de cette intention critique appliquée au champ théologique.

Sa critique rejoint la démarche kantienne sur un point central, en dépit de ce qui l'en distingue. Comme l'écrit Barth, «pour Kant, la culture est fondée»⁵⁵. C'est sur la terre ferme de ce fait, continue Barth, que «sa recherche s'applique à la question de savoir *comment* est fondée cette œuvre, et non pas *si* elle est fondée»⁵⁶. L'analogie est frappante avec sa propre méthode théologique. Barth part en effet de la *facticité* de la révélation et de la foi, en deçà de laquelle on renonce à remonter. Pas plus que la

51. HUNSINGER, *Barth* (n. 48), pp. 43-49.

52. Aucun de ces termes ne figure dans le riche index de l'ouvrage.

53. Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, trad. P. JUNDT, Genève, p. 499.

54. K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, trad. L. JEANNERET, Genève, 1969, p. 140.

55. BARTH, *La théologie* (n. 54), p. 138.

56. *Ibid.*

«déduction» kantienne ne doit s'entendre d'une dérivation logique, l'herméneutique de la facticité ne peut s'analyser comme le déploiement d'un principe: l'une et l'autre présupposent la réalité d'un fait dont on dégage les conditions de possibilité. Kant s'appuie sur «l'affirmation joyeuse du pouvoir *effectif* de la raison humaine»⁵⁷. Barth présuppose quant à lui la réalité de la connaissance de Dieu; il s'efforce alors de faire accéder cette rationalité à la conscience de ses limites et de lui indiquer les conditions de son exercice légitime. Si le parallèle entre les deux démarches, par ailleurs si distantes par leurs présupposés, leur nature et leurs fins, a quelque pertinence, c'est dans la conviction partagée d'une finitude structurale de l'esprit humain, d'une dépendance essentielle de son activité de connaissance à une donation réelle ou tout au moins possible.

2. Heidegger

Dès le début de son enseignement à Fribourg-en-Brisgau en 1919, Heidegger alors assistant de Husserl, place au centre de ses recherches philosophiques la vie dans sa facticité⁵⁸. Les cours traitent de manière de plus en plus décidée de l'herméneutique de la facticité du *Dasein* qui l'achemine vers la rédaction de *Sein und Zeit*⁵⁹. Il s'inscrit ainsi sur les deux lignes phénoménologique et herméneutique pour les infléchir en les croisant de manière originale⁶⁰. L'herméneutique de la facticité se comprend, d'une part, comme une manière pour la *phénoménologie* de se régler sur sa possibilité, à partir du comment de sa recherche: le *Was* ne peut être séparé du *Wie*. D'un autre point de vue, le concept d'herméneutique de la facticité se comprend comme une radicalisation du problème *herméneutique*⁶¹. Il n'est plus question d'une simple théorie de

57. BARTH, *La théologie* (n. 54), p. 139.

58. «... die Hauptsache in der Philosophie, die Faktizität ...»; cf. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung* (1921/22), *Gesamtausgabe*, t. 61, Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 99. Sur l'origine chrétienne du concept chez Heidegger, voir J. GREISCH, *La facticité chrétienne: Heidegger, lecteur de saint Paul*, in *Transversalités* 60 (1996) 85-101 ainsi que P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1998, pp. 177 sq.

59. Son cours d'ontologie du semestre d'été 1923 aura pour sous-titre: *Herméneutique de la facticité*; cf. M. HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923), *Gesamtausgabe*, t. 63, Francfort-sur-le-Main, 1988.

60. En ce sens J. GRONDIN, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, in J.-F. COURTINE (éd.), *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 179-192.

61. Voir en particulier, dans le cours du semestre d'été 1923, le §3 intitulé *Hermeneutik als Selbstauslegung der Faktizität*, in HEIDEGGER, *Ontologie*, pp. 14-20 qui esquisse les linéaments du concept d'herméneutique de la facticité sur l'arrière-fond du concept traditionnel d'herméneutique, présenté au §2; cf. *ibid.*, pp. 9-14.

l'interprétation, de ses conditions de possibilité et de ses moyens, comme chez Dilthey. La tâche de l'herméneutique est enracinée dans la vie facticielle, de sorte que le comprendre devient «un mode d'être du *Dasein* lui-même»⁶².

Le concept heideggerien d'herméneutique de la facticité a été repris pour désigner l'entreprise barthienne de recherche d'une théo-logique non par coquetterie intellectuelle, mais pour souligner la similitude du geste épistémologique qui exprime l'*intention commune de re-fondation* de leur discipline respective par un retour au fondement et une protestation contre l'oubli de la «chose» (*Sache*) elle-même. L'élaboration de l'herméneutique de la facticité heideggerienne procède de la conviction que l'être ne peut être approché de la manière dont on approche un étant⁶³. La différence ontologique place Heidegger devant «la nécessité, pour répondre de cette différence, de l'élaboration d'une logique originaire, une onto-logique»⁶⁴. L'élaboration de la «théo-logique» barthienne obéit à une exigence analogue. Le souci commun est d'ajuster la logique à l'objet, de subordonner la méthode à la *Sache*, en réaction contre la tendance consistant à mettre les questions de méthode avant l'investigation de la chose même.

3. *Ladrière*

Dans plusieurs essais, le philosophe louvaniste tente de dire en quel sens la théologie est une science. Ni discipline expérimentale, ni spéculation pure, la science de la foi porte sur des *faits* à interpréter. Comprendre ce donné suppose une démarche herméneutique qui se règle sur la visée de sens indiquée par la foi⁶⁵. Le cercle herméneutique, qui met en jeu l'interprète lui-même dans une interaction avec l'objet, est ici constitué par la précompréhension de la foi. Si la scientificité d'une discipline, c'est la manière «dont elle s'approprie son objet et dont elle s'adapte à lui, dans une correspondance qui doit être en mesure de se resserrer toujours davantage»⁶⁶, alors la théologie dépend de la foi en tant que présupposition valorisante⁶⁷. C'est la foi qui fait voir dans les événements rapportés la venue de la révélation et dans la tradition qui

62. «*ein Wie des Daseins selbst*»; cf. HEIDEGGER, *Ontologie* (n. 59), p. 15.

63. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, 182001, p. 6.

64. C. DUBOIS, *Heidegger: Introduction à une lecture*, Paris, 2000, p. 20.

65. Cf. J. LADRIERE, *La Foi chrétienne et le Destin de la raison* (Cogitatio Fidei, 238), Paris, 2004, pp. 187-213.

66. LADRIERE, *Les langages* (n. 25), p. 157.

67. J. LADRIERE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, in *RTL 1* (1970) 241-267, pp. 256-257.

les transmet la «présentification» authentique de cette manifestation au cours du temps. Il s'agit alors pour la théologie de

remettre en mouvement le langage déjà constitué, prolonger l'effort de compréhension tel qu'il se déploie depuis les origines, en s'appuyant sur le mouvement de son historicité. Il n'y a donc pas d'un côté un fait et de l'autre une interprétation, mais il y a un acte unique d'interprétation qui est sans cesse repris et réassumé dans son intentionnalité originaire et à travers lequel la réalité attestée est rendue présente⁶⁸.

On se rappelle comment, chez Barth, la reconnaissance de la facticité de la révélation et de la foi signifie pour la théologie l'ouverture d'une confrontation herméneutique avec le récit fondateur («colloque primaire») et avec l'histoire de son interprétation dans la communauté croyante qui le transmet («colloque secondaire»)⁶⁹. Comprendre, ici, ne consiste pas à expliquer, ni à déduire, ni à reconstruire, mais plutôt à rendre davantage présent par le médium du langage ce qui fait l'objet de la foi; ce qui implique, ainsi que l'a compris Karl Barth, d'épouser le mouvement d'intentionnalité des premiers témoins dirigé vers les événements fondateurs, afin de retrouver à travers leur témoignage mais d'une manière nouvelle la signification qu'ils ont attestée. L'effort de réappropriation est toujours à reprendre, selon une double exigence d'intelligibilité et de fidélité: *intelligibilité*, car la théologie fait appel aux ressources de l'esprit et du langage comme puissances de compréhension; *fidélité*, en vue d'une réactualisation des interprétations originales dans lesquelles ce qu'il y a à comprendre s'est dévoilé à l'origine⁷⁰. On le voit, l'objection de Jeanrond selon laquelle l'herméneutique barthienne n'est pas critique du fait qu'elle inclut la précompréhension de la confession de foi ne tient pas, en vertu de l'essence même de l'acte herméneutique de la théologie⁷¹.

CONCLUSION

Le mode d'exercice de la théologie s'apparente à la méthode des sciences humaines, selon laquelle la neutralité axiologique va de pair

68. LADRIERE, *La théologie* (n. 67), p. 250.

69. En accord avec LADRIERE, *La théologie* (n. 67), p. 249: «Or, nous n'avons accès à [la facticité historique des événements fondateurs] que dans les textes où elle s'est dite pour les premières communautés chrétiennes, donc à travers un langage qui est déjà comme la réfraction des événements fondateurs, et donc de la réalité de la révélation, dans l'expérience des chrétiens du début. Et ces textes eux-mêmes ne nous parlent que par l'intermédiaire de la tradition qui s'en inspire et les interprète, donc encore une fois à travers certaines formes de langage».

70. Cf. LADRIERE, *La théologie* (n. 67), p. 250.

71. Et que dire du «rejet total de la raison» imputé à Barth (cf. n. 8)?

avec un rapport déclaré aux valeurs (Max Weber) ou encore dans laquelle le cercle herméneutique de la compréhension exprime une dialectique vertueuse entre présupposition initiale et vérification objective (Hans-Georg Gadamer). Loin de s'annuler, les caractères confessant et scientifique de la théologie sont liés et déterminent sa spécificité épistémologique au croisement d'un engagement existentiel et d'un procès rationnel. Une démarche d'élucidation qui procède du seul projet de la raison reste extrinsèque à l'expérience croyante et une approche qui élude la mise à distance de l'objet de la théologie qu'implique une reprise authentiquement réflexive ne peut honorer sa vocation critique. La position d'une rationalité propre à la théologie passe par l'invention d'une voie moyenne où c'est l'objet qui détermine la méthode. Par l'équilibre de ce positionnement méthodologique saisi dans sa pratique, Barth rend raison de *la logique de la théologie*, qui la situe dans sa différence à l'égard des autres rationalités. Car on ne peut parler de Dieu à partir d'une intelligibilité supposée d'emblée nôtre. Pour parler du Dieu Autre, il faut l'entendre se dire lui-même à l'intérieur d'une reprise réflexive engageant les ressources propres de la raison. Tel est le pré-supposé fondamental de l'herméneutique de la facticité. Si l'on peut regretter que Barth n'ait pas su interroger la culture à la manière d'un Tillich ou interroger la science de son temps à l'exemple d'un Rahner, on n'oubliera pas son engagement politique exemplaire. On se rappellera surtout qu'à l'école de saint Anselme, il donne une large place à la raison; à son école également, il a appris que connaître Dieu, c'est ultimement le laisser agir en nous par la foi et la prière. Cette dialectique entre foi et raison dans la poursuite de la connaissance donne lieu à une singulière synergie, qui exprime à elle seule la grandeur de la théologie, et sa modestie⁷².

La sphère éthique où l'homme assume la responsabilité d'une destinée ne peut être abandonnée, aujourd'hui moins que jamais, à l'irrationnel des gourous et des marchands. Elle ne peut pas plus relever d'une raison calculatrice, mais bien d'une «raison élargie» (Ladrière) seule capable d'affronter les questions qui portent sur le sens de l'existence. Qu'on se rappelle les accents prophétiques de Husserl contre un rationalisme étroit:

72. Voir HUNSINGER, *Barth* (n. 48), pp. 221-223: *The Mystery of Double Agency: Its Fulfillment in Prayer*, et BOURGINE, *L'herméneutique* (n. 14), pp. 105-106, ainsi que les réflexions de Jean Ladrière sur le moment plus radical d'écoute et de réponse exigé par la tâche de s'accorder à ce que dit la Parole dans un discours «qui ratifie en comprenant et qui comprend en ratifiant», cf. Jean LADRIERE, *L'articulation du sens*. Vol. III: *Sens et vérité en théologie* (Cogitatio Fidei, 237), Paris, 2004, p. 126.

Ces questions-là n'exigent-elles pas elles aussi, dans leur généralité et leur nécessité qui s'impose à tous les hommes, qu'on les médite suffisamment et qu'on leur apporte une réponse qui provienne d'une vue rationnelle⁷³?

À la suite d'Anselme, Barth pousse ce refus têtue du *credo quia absurdum* jusque dans l'exigence de penser l'incompréhensibilité du don de Dieu: *rationabiliter comprehendere incomprehensibile esse...* Hors d'une recherche d'intelligibilité de la foi, on voit mal comment l'annonce chrétienne pourrait se présenter comme une proposition sensée au sein de l'ethos pluraliste. C'est désigner la tâche de la théologie et sa fierté.

Faculté de Théologie
Collège Albert Descamps
Grand-Place, 45
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

Benoît BOURGINE

73. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935-1936), Paris, 1976, p. 11.

