NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 6 1986

La *Lettre aux Romains* de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 823 - 844

https://www.nrt.be/fr/articles/la-lettre-aux-romains-de-k-barth-et-les-quatre-sens-de-l-ecriture-349

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La « Lettre aux Romains » de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture

La « Lettre aux Romains » *(Römerbrief)*, la première œuvre d'un grand dogmaticien, se présente pourtant comme un commentaire d'Écriture. Sa lecture éveille chez le catholique une double réflexion : sur l'exégèse en général et sur la pensée protestante en particulier.

Tout d'abord, nous livrerons une impression née de ce livre étonnant. Ensuite nous reprendrons l'herméneutique dite des quatre sens, considérée comme la norme traditionnelle de l'approche catholique de l'Écriture, pour la confronter à l'exégèse de Barth.

I. - L'exégèse de Barth dans la « Römerbrief » de 1921

1. L'intention

Le livre de Barth offre au lecteur un commentaire suivi de tous les chapitres et versets de la Lettre aux Romains. Travail que peu d'exégètes de métier se sont imposé ! La table des matières propose une division très linéaire du texte, par chapitre paulinien principalement, et donne à chaque unité un titre. Ceux-ci sont révélateurs : rarement scripturaires, ils découvrent immédiatement les intérêts de l'auteur : « la foi est un miracle », « de l'utilité de l'histoire », « la limite de la religion », « la grande possibilité négative » (R 90,116, 211, 459 ; J 112, 136, 223, 449)[1] ... Ces intitulés visent à mettre au jour un certain fil conducteur et manifestent déjà l'option pour une interprétation cohérente de l'ensemble de la lettre.

Pourtant le lecteur sera frappé par la concentration de Barth tout au long de son ouvrage. Toujours conscient de la problématique globale de l'épître, il fait cependant peser tout le poids de sa réflexion sur les seuls versets qu'il s'assigne. Jamais il n'anticipera sur les chapitres à venir et rare-

1. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich, Zollikon, 1954 (reproduisant la seconde édition de 1921, réimprimée en 1978 à Zurich, Theologischer Verlag). L'ouvrage a été traduit en français par P. JUNDT, sous le titre K. BARTH, *L'Epître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972. Dans nos références, entre parenthèses dans le texte, R désigne l'édition allemande et J la traduction de Jundt.

ment il reviendra explicitement sur tel verset déjà commenté. Mais les vues profondes abondent et les élévations de pensée, concentrées sur tel objet précis, où refluent, sans qu'on ait besoin d'y insister, toutes les richessses antérieures. Son commentaire donne l'impression d'un violent faisceau de lumière aveuglante, trouant la nuit pour se projeter sur un tronçon déterminé de la route, plutôt que d'un jour qui se lève petit à petit sur un large paysage. Le trajet de ce faisceau est quelque peu arbitraire. De longs passages sont parfois laissés dans l'ombre, munis d'un commentaire minimal. On le comprend volontiers pour le chapitre 16 (R 518-521 ; J 502-504), mais pourquoi l'hymne à l'amour est-il si rapidement traité (*Rm 8,* 31-39, aux pages R 310-313 ; J 312-316)?

Selon la formule de Cullmann, Barth pratique une « exégèse de contenu »[2]. Luther et Calvin sont maîtres en cette *Sachexegese.* Quelle énergie ne mettent-ils pas à poursuivre leur travail « jusqu'à ce que le mur entre le premier et le seizième siècle devienne *transparent,* jusqu'à ce que, là-bas, l'Apôtre Paul *parle* et qu'ici l'homme du seizième siècle *entende,* jusqu'à ce que l'entretien entre le document et le lecteur soit entièrement concentré sur l'*objet* (qui, ici et là-bas, ne *peut* pas être différent!) » (R XI ; J 15). Trop facilement, l'exégète historico-critique est tenté de démontrer que telle formule paulinienne, récalcitrante, n'est due en fait qu'à un concours de circonstances d'ordre linguistique ou historique, et qu'elle n'a d'autre teneur que celle d'organe-témoin d'une manière de vivre et de penser totalement périmée. Barth s'insurge contre cet expédient trop commode.

> Il doit subsister aussi peu de choses que possible de ces blocs de concepts purement dus à l'Histoire, purement donnés, purement accidentels : la relation entre les vocables et la Parole incluse en eux, il importe qu'elle soit dévoilée aussi largement que possible. En tant que sujet comprenant, il me faut progresser jusqu'au point où, à peu de chose près, je ne me trouve plus guère qu'en présence de l'énigme de l'*objet*, et plus en présence de celle du *document* comme tel, où, par conséquent, je suis près d'oublier que je ne suis pas l'auteur, où je suis près de l'avoir compris si bien que je puis le laisser parler en mon nom et parler moi-même en son nom (R XII ; J 16).

Telle est l'ambition du commentaire de Barth.

2. *Le style*

Balthasar pense qu'en bien des cas le point sensible qui sépare d'abord catholiques et protestants est moins une question de contenu de la foi

2. O. CULLMANN, « Die Problematik der exegetischen Methode K. Barths », dans *Vorträge und Aufsätze 1925-1962,* édit. K. FRÖHLICH, Tübingen, Mohr, 1966, p. 91, traduit en français dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 8 (1928) 70-83.

et de la théologie que surtout une question de forme[3]. Selon lui, Barth illustre parfaitement cette affirmation. Ce qui creuse le fossé, c'est une manière d'aborder les choses et de les présenter plutôt qu'une différence radicale de l'objet approché. Ces deux formes de foi et de théologie pourraient se ramener, principiellement, à l'acceptation ou au refus de l'*analogia entis*[4]. Les particularités de l'exégèse de Barth ne sont pas sans rapport avec cette «forme» typiquement protestante.

> Pour Barth, face à la révélation, se pose de manière élémentaire la question du *style* d'une théologie, qui non seulement doit énoncer quelque chose de juste sur le contenu de ce qui est révélé, mais doit aussi à sa manière porter à l'expression l'extraordinaire de l'événement dramatique qui survient dans cette révélation. Le style aussi, oui, le style surtout, appartient à la vérité de la langue[5].

Le commentaire de Barth touche immédiatement par sa violence. Aucune recherche littéraire, mais une force qui frappe, un pathos qui renaît sans cesse, un souffle jamais à court. Ce sont les chutes de Niagara ou l'éruption d'un volcan. Barth n'énonce jamais qu'une idée à la fois, mais il la répète et la martèle de manière obsessionnelle aux oreilles de qui l'écoute. Lorsqu'il affirme une chose, il nie l'autre. Son discours est toujours le développement maximal d'une possibilité et l'anéantissement total de son contraire. Il ne partage absolument pas le souci de prendre en compte tous les aspects du réel qui est propre à la théologie catholique. A juste titre Brunner le qualifiera de «génie unilatéral»[6].

Le discours de Barth ressemble à un prêche, vigoureux et difficile, mais radical. Car l'auteur ne se prétend pas homme de lettres, mais prédicateur virulent. «La justice de Dieu, c'est un 'Malgré tout' ... pur de tout 'c'est pourquoi'!» (R 68; J 92 s.). Il faut penser le péché originel en termes de 'c'est pourquoi' et non de 'après quoi' (cf. R 150; J 168). Et ailleurs: «Que ce mais! est un C'est pourquoi!, le comprenne qui pourra» (R 206; J 217). «A cette logique humaine, nous opposons un 'Impossible'!» (R 169; J 185).

Cette pensée qui déborde d'elle-même n'en est que d'autant plus pensée.

> La grâce, c'est la relation de *Dieu* à l'homme, de Dieu qui a déjà triomphé tandis qu'il se présente comme un lutteur, de Dieu qui ne nous laisse ouvert aucun moyen terme et qui ne se laisse pas moquer, de Dieu qui est un feu dévorant et qui ne nous doit aucune réponse, de Dieu qui dit Oui et Amen là où nous pouvons, tout juste encore, balbutier notre «comme si», notre Oui *et* Non (R 211; J 223).

3. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, Hegner, ²1962, p. 54-63. Cet ouvrage n'est pas traduit en français. Nous citerons simplement BALTHASAR.

4. Voir *infra*, note 66.

5. BALTHASAR 90.

6. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t.I, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, p. 215.

> Dieu, pure limite et pur commencement de tout ce que nous sommes, ... jamais, au grand jamais, identique à ce que nous nommons Dieu ... le «Halte-là!» inconditionnel à toute inquiétude humaine et le «En Avant!» inconditionnel à toute sérénité de l'homme, le Oui dans notre Non et le Non dans notre Oui, le Premier et le Dernier et, comme tel, l'inconnu... (R 315; J 318).

Barth tient son lecteur en éveil. Car sa prédication n'est pas un discours *au sujet de Dieu* (R 230; J 240) mais un dialogue passionné de Barth *avec* Dieu et l'amorce irrésistible de ce dialogue entre les auditeurs et Dieu lui-même.

3. *La pensée*

De même qu'il renvoie rarement d'un verset à un autre de l'Epître aux Romains, de même et plus encore Barth se montre avare de références à d'autres livres de l'Ecriture. Tout au plus citera-t-il, souvent de mémoire (p. ex. R 6 & 31; J 38 & 60), la Lettre aux Galates, la Seconde aux Corinthiens, ou l'Evangile de Jean, et très parcimonieusement l'Ancien Testament.

De-ci de-là il cite un exégète. Le plus souvent il n'en retient qu'une phrase isolée de son contexte, sans autre référence que le nom de l'auteur entre parenthèses. Visiblement, cette phrase-là, telle qu'elle est frappée, sert la thèse de Barth, stimule sa pensée – mais sans plus[7].

Des six écrivains que H. Bouillard examine sous le titre «Sources de la théologie de la crise»[8] – Overbeck et Nietzsche, Platon et Kant, Dostoïevski et Kierkegaard –, cinq sont évoqués par Barth lui-même dans sa préface à la seconde édition comme faisant partie de la nouveauté de celle-ci (R VII; J 11): seul Nietzsche est omis! Il n'est pourtant pas des moindres dans la pensée de Barth.

Au début du chapitre 4 de la *Römerbrief*, intitulé «De l'utilité de l'histoire» (R 116 ss; J 136 ss), Nietzsche aide dangereusement à jeter les fondements d'une étude de l'histoire et donc de l'exégèse. Barth tait ses sources mais on peut deviner qu'il puise dans les *Unzeitgemässe Betrachtungen.* La troisième citation, par exemple (R 122; J 142), est issue de la deuxième *Intempestive*[9], dont Barth a pastiché le titre: «De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie». Ces extraits de Nietzsche affirment

7. Toute sa vie durant, Barth restera attentif à l'exégèse. De sa *Dogmatique,* H. BOUILLARD, *op. cit.,* t. I, p. 230, peut écrire: «... un autre aspect de l'ouvrage: son érudition. Elle est étonnante. Non seulement Barth connaît la Bible en détail, mais il a utilisé les meilleurs travaux des exégètes modernes et nombre de commentaires anciens d'ordinaire négligés.»

8. Cf. *ibid.,* p. 98-113.

9. Fr. NIETZSCHE, *Werke* I, édit. K. SCHLECHTA, Frankfurt/M., Ullstein, 1972, p. 250 s.

que la science historique n'est que de piètre utilité pour comprendre l'histoire. Celle-ci n'est écrite que par ceux qui la font ! Seuls les grands hommes comprennent l'histoire parce que, par leur grandeur, ils sont capables de se placer au-dessus du cours du temps pour devenir intemporels, intempestifs, et donc éternellement actuels. Barth reprend cette idée pour attaquer l'exégèse historico-critique à l'occasion de son étude des versets concernant Abraham[10]. Il refuse la méthode historico-critique érigée en norme et affirme l'actualité jamais périmée de la Parole de Dieu.

> L'analyse pure et simple est aussi une voie, à tout le moins dans les temps de grande pauvreté d'esprit... Nous n'avons nullement la possibilité de nous livrer à une Histoire d'un autre genre que celle de la Genèse, à une science historique purement analytique, et mieux vaudrait y songer de prime abord. Nous *sommes* engagés, tout de bon, dans le monologue de ce qui dans le passé et dans le présent est simultané (R 123 ; J 143).

Barth opte donc contre la science historique et en faveur d'une conception de l'éternelle actualité du passé dans le présent des esprits supérieurs. C'est en ce sens que la Parole de Dieu domina l'Histoire. La réaction de Barth ne manque pas de santé, mais la thèse préférée n'est pas sans danger.

Ailleurs, seules les images sont nietzschéennes. L'Eglise, dit Barth, indique quelque chose, sans le posséder, « comme des escaliers s'élevant à pic, s'interrompant soudain et se dressant énigmatiquement en l'air » (R 105 ; J 126). Ce qui doit prolonger cette ascension, c'est l'élan de l'oiseau qui s'envole. Vouloir posséder ce jaillissement plutôt que le vivre, ce serait tenter de « peindre l'oiseau en plein vol » (R 163 ; J 180). Ceci ne rappelle-t-il pas le § 296 de *Par-delà le bien et le mal* : « Que peignons-nous avec nos pinceaux chinois...? Hélas, seulement les oiseaux las de voler, égarés, qui se laissent prendre dans la main... »

D'autres philosophies sous-tendent le commentaire de la *Römerbrief*. Kant et Kierkegaard ont ceci de commun qu'ils s'opposent tous deux, l'un avant la lettre, l'autre *post factum*, à la grande synthèse hégélienne pour penser la rupture, l'un comme limite, l'autre comme paradoxe, plutôt que la synthèse. Dans la *Römerbrief*, Barth ne se réfère jamais à Hegel, encore que des formules comme « la négation de la négation » ou « la Mort de la Mort » puissent l'évoquer (R 118 & 121 ; J 138 & 141). Mais il ne

10. Sans doute Barth réagit-il ici contre la stupéfaction qu'avait provoquée dans les milieux croyants la découverte de Wellhausen concernant les quatre sources – yahviste, éloïste, deutéronomiste et sacerdotale – du Pentateuque, avec comme conséquence la dés-historicisation, la dé-réalisation même des figures des patriarches de l'Ancien Testament. Abraham n'est-il que le conglomérat d'un ensemble de légendes provenant de tribus nomades éparses et progressivement agglutinées par des alliances à la petite semaine?

fait aucun doute que l'esprit systématique de Barth, déjà en 1921, présente quelque affinité avec celui de Hegel. D'ailleurs le terme de «dialectique» les unit et les sépare. En effet, la théologie dialectique de Barth signifie «tension maximale non résolue», la philosophie dialectique de Hegel «tension surmontée».

> Par le mot dialectique, commente Balthasar, on évoque un discours qui, d'une part, oppose un mot à un autre (*dia* signifie «dis») afin que, dans cette nécessaire et inévitable opposition, soit trouvé un chemin et indiquée une direction (*dia* signifie aussi «à travers»). Selon que l'accent porte sur le premier ou le second moment, on parlera d'une dialectique plutôt statique et dualiste (Kierkegaard) ou d'une dialectique plutôt dynamique et triadique (Hegel)[11].

La théologie de Barth est dialectique en ce double sens, mais successivement.

> C'est d'abord le style de la dialectique kierkegaardienne, et donc de la dialectique «statique» de la «différence qualitative infinie», qui souligne surtout l'aséité de Dieu dans l'acte de son paraître, qui par tous les moyens établit la tension entre Dieu et l'homme, par un extrême exaltation de la sainteté divine, par un extrême approfondissement de la condition pécheresse de la créature, afin d'exclure toute confusion, toute familiarité irrespectueuse de l'homme avec Dieu[12].

C'est en cela que Platon, Kant et Kierkegaard rendaient service à Barth. Platon affirmait les deux mondes séparés. Kant en dessinait les limites, Kierkegaard les mettait sous tension. Malheureusement, Kant et Kierkegaard tombent tous deux dans les travers du subjectivisme; il faut donc les corriger sur ce point à tour de rôle et même parfois l'un par l'autre (R 452 s.; J 443). Barth ne peut passer à la réconciliation sans séjourner d'abord dans l'opposition; mais s'y attarder serait succomber au subjectivisme dont il a horreur. Il lui faudra donc chercher autre chose.

> C'est ici que nous vient en aide le second moment dynamique de la dialectique, que Hegel et l'idéalisme ont préparé: s'il est vrai que la Révélation, par laquelle le monde entier est déclaré devant Dieu coupable et digne de damnation, est cet acte par lequel Dieu, en Jésus-Christ, laisse sa grâce se répandre, et qui recrée le pécheur en juste, alors le christianisme est ce miracle du passage et du dépassement pur et simple...: c'est le pas divin du Non au Oui. Ce pas, c'est l'«automouvement de la Vérité» dans une mesure qui ne fut pas donnée à connaître à Hegel lui-même[13].

Voilà les idées-forces de la *Römerbrief* de K. Barth. On peut dater la naissance de la théologie dialectique du jour de la publication de ce com-

11. BALTHASAR 80.
12. ID. 90.
13. ID. 91

mentaire d'Ecriture[14] et «considérer (sa) préface... comme le véritable point de départ de la réflexion contemporaine sur l'herméneutique[15]». On ne manquera pas de critiquer cette approche de la Bible. Bultmann et Cullmann, entre autres, l'ont discutée en détail[16]. En effet, à force de lire la *Römerbrief*, on voit se tisser petit à petit ces idées-forces qui, comme des filins d'acier, en viennent à former un treillis solide, parfaitement adapté aux contours pauliniens; devra-t-on reprocher à cette armature vigoureuse de nous séparer du texte si peu que ce soit – ou se féliciter au contraire de percevoir, grâce à elle, comme la forme et le moule exact de la pensée de Paul, autrement si confuse?

II. - Les quatre sens catholiques de l'Ecriture

1. *Ancien et Nouveau Testament*

L'Ecriture des chrétiens comporte deux Testaments. Ce qui fait du second un Nouveau Testament et du premier, par suite, un Ancien, c'est le Fait de Jésus-Christ. Celui-ci est à la charnière du diptyque de l'Ecriture. Par ailleurs, notre culture opère le comput des années à partir de Jésus-Christ et nous avertit ainsi, très superficiellement d'abord, que cette charnière de l'Ecriture pourrait bien être également celle de l'histoire tout entière. De plus, si Jésus-Christ est le centre de l'Ecriture et de l'histoire, il en est aussi le sommet, si bien que, loin d'être seulement un point remarquable sur un parcours linéaire et cumulatif, il est le centre, le sommet, et donc la fin, la plénitude de l'Ecriture – et de l'histoire.

Depuis toujours l'herméneutique de tous les textes bibliques s'exerce à l'intérieur d'un corpus scripturaire plus ou moins bien délimité et en dépendance d'une tradition de ces mêmes textes. Avec Jésus-Christ surgit une situation nouvelle et les Apôtres, après la Résurrection, se sont mis immédiatement – et presque à leur insu – à pratiquer une herméneutique tout à fait neuve, qui consistait à placer au-dessus et au cœur de tous les écrits et de toutes les traditions une personne, Jésus-Christ: non pas seulement ses paroles, mais sa vie même, avec les différents événements qui la constituent. D'une part donc Jésus est situé infiniment

14. Cf. G. EBELING, art. *Hermeneutik*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, III, Tübingen, Mohr, 1959, col. 256.

15. R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1963, p. 26. – Sur les réactions de l'époque, voir aussi L. MALEVEZ, *Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth*, dans *NRT* 55 (1928) 650-663; et E. PRZYWARA, *Le mouvement théologique et religieux en Allemagne*, dans *NRT* 56 (1929) 565-575 & 660-666.

16. R. BULTMANN, *Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage*, dans *Christliche Welt* 36 (1922) 320-323, 330-334, 358-361, 369-373. Cf. l'article d'O. CULLMANN cité *supra* n. 2.

au-dessus de la Tradition et des textes; mais d'autre part il leur reste relié, venant accomplir et non pas abolir[17].

Cette situation nouvelle faite à l'herméneutique peut s'exprimer en d'autres termes encore. Le Père H. de Lubac écrira:

> Mani, Mahomet, ont écrit des livres. Jésus, lui, n'a rien écrit – c'est Moïse et les autres prophètes qui «ont écrit de lui». Le rapport du Livre à sa Personne est donc inverse du rapport qu'on observe ailleurs... Le christianisme n'est point à proprement parler une «religion du Livre»: il est la religion de la Parole – mais non pas uniquement ni principalement de la Parole sous sa forme écrite. Il est la religion du Verbe – «non d'un verbe écrit et muet, mais d'un Verbe incarné et vivant». La Parole de Dieu est maintenant là, parmi nous, «de telle sorte qu'on la voit et qu'on la touche»: Parole «vive et efficace», unique et personnelle, unifiant et sublimant toutes les paroles qui lui rendent témoignage[18].
>
> C'est ainsi que (Jésus-Christ) inverse le problème herméneutique... (Il) garantit à l'herméneutique un point d'attache absolu qui assure la valeur objective de sa démythologisation[19].

Or cette mutation survient d'un seul coup. Jésus-Christ est apparu comme l'exégète accompli de l'Ecriture et même comme son exégèse en Acte. L'histoire de Jésus-Christ n'est pas un simple fait de l'histoire, consigné dans l'Ecriture Sainte. Il est à la fois toute l'Ecriture (et même toute Ecriture religieuse) et toute l'Histoire. En totalisant ces deux réalités qui cherchaient avec tant de peine, depuis toujours, à communiquer, Il les fait coïncider en Lui. Et du même coup, puisque l'Ecriture de la Révélation est comme la fenêtre du temps sur l'éternité, en Jésus-Christ se touchent le temps et l'éternité: Parole humaine et Verbe divin, et tous les deux à la fois, *Verbum* doublement *abbreviatum* (*Rm 9,* 28)[20].

Partant de Jésus-Christ comme point milieu de la Bible, nous en sommes venus à faire de Lui le médiateur et le sommet de toute religion, de toute révélation et de toute histoire. Le pas n'est-il pas énorme? Une réflexion sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament nous aidera à le franchir. Car elle peut nous faire comprendre comment la nouveauté du fait chrétien – la présence historique de la Personne de Jésus-Christ – manifeste dans l'Ecriture la vérité humaine et divine de l'Histoire et comment la nouvelle herméneutique que ce fait nous impose met en œuvre une dialectique unique de l'avant et de l'après, de l'histoire et de l'Esprit, de la société

17. Cf. G. Ebeling, *art. cit.* n. 14, col. 246.

18. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* Paris, Aubier, 1961, t. 3, p. 196 s. Nous citerons les quatre tomes de cette œuvre, parus respectivement en 1959, 1959, 1961 et 1964, par de Lubac 1, 2, 3, 4.

19. M. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse,* Paris, Desclée, 1968, p. 185 s.

20. Cf. *ibid.,* p. 115-117.

et de l'individu[21]. En effet Jésus-Christ est à la fois rupture et continuité ou, comme nous le disions, il est *au-dessus* des textes, mais encore *dans* les textes réunis de l'Ancien et du Nouveau Testament; Il est la fin de toute histoire *seulement* humaine et la plénitude de toute histoire *vraiment* humaine. La vérité définitive du christianisme est faite pour tout assimiler et tout réunir en le transfigurant[22]: il ne faut craindre ni de tout accueillir ni de tout transformer.

Du point de vue de l'histoire des religions, le christianisme est au judaïsme, à première vue, ce que le bouddhisme est à l'hindouisme: une branche nouvelle qui finit par ombrager la souche plus ancienne dont elle a tiré naissance; une religion plus pure et plus vigoureuse donc, qui prétend parfaire et annuler la précédente. Ce ne serait pourtant là qu'une illusion: le parallélisme est fallacieux. En effet, par rapport à toutes les autres religions, l'Ancien Testament et la théologie qu'il véhicule occupent une place tout à fait singulière, que non seulement rien ne peut supprimer, mais qui reste aujourd'hui encore, pour le converti en provenance de n'importe quelle religion, le passage obligé qui mène – et lui seul – au christianisme. Aucun texte sacré, aussi sublime soit-il, ne peut ni supplanter ni remplacer l'Ancien Testament pour conduire au Nouveau. Aucune religion ne peut faire office d'Ancien Testament pour introduire au christianisme. Il est impossible de brancher directement l'hindouisme, par exemple, sur le Nouveau Testament. Car ce qui fait la singularité unique de l'Ancien Testament, c'est l'historicité, c'est son appartenance consubstantielle à l'Economie, aux promesses et à l'histoire de la Révélation. Seul l'Ancien Testament, parmi tous les textes religieux du monde, est pour le croyant livre historique, racontant et pensant théologiquement l'*économie* du salut, dans laquelle Dieu a conversé avec les hommes. Pour la foi biblique les autres religions restent mythologiques au sens où *mythos* signifie récit, discours, parole, et non «histoire vécue». Dans les textes sacrés de l'humanité on trouve partout le *dictum*, la parole qui en appelle à Dieu, mais nulle part, sauf en Israël, le *dictum et factum*. Comment se préparer, avec cette carence, à accueillir le Christ en chair et en os, *Factum* unique et central de toute l'histoire du salut et de son économie temporelle? Le sens littéral de l'Ecriture est lui-même déjà double: *dictum et factum*. Celui des autres textes sacrés est simple: il n'est que mythologique, poétique, verbe, mais verbe dans lequel Dieu ne s'est pas dit historiquement, et donc verbe incapable d'attendre et surtout de promettre le Verbe fait chair. Il faut donc que toute religion passe par l'Ancien Testament pour rencontrer le Nouveau. Car l'Ancien Testament

21. Cf. DE LUBAC 1, 16 s.
22. Cf. ID. 4, 221.

présente vraiment «une théologie dont aucune autre religion n'offre l'équivalent»[23]. Mais ceci ne veut pas dire que cette théologie était déjà homogène avec celle du Nouveau Testament à venir. Avec le Christ surgit la nouveauté éternelle de Dieu en personne. M. van Esbroeck a donc raison de mettre en garde contre une double erreur: celle «qui, tout en admettant la valeur du double recueil, lit l'Evangile comme s'il ne faisait que prolonger l'Ancien Testament ou, à l'inverse, lit celui-ci comme s'il présentait immédiatement une théologie»[24] adaptée à la nouveauté du Christ. Ce néo-judaïsme exégétique expose à un nivellement des deux Testaments[25] et met en péril l'universalité du christianisme[26] par négation de la *particularité* du judaïsme. En fait, le Nouveau Testament sort de l'Ancien

> sans le renier. Il ne le détruit pas: en l'accomplissant, il le vivifie et le renouvelle. Il le transfigure. Il le fait passer en lui... Corrélativement, du jour où ce changement s'est produit, le premier Testament se trouve, dans toutes les parties de sa lettre qui ne sont pas conformes au Nouveau, dépassé, vieilli, périmé... Les anciens juifs... comprenaient l'Ecriture... Mais ceux qui ont refusé de reconnaître la nouvelle alliance en refusant de reconnaître Jésus-Christ, ont perdu l'intelligence de cette Ecriture elle-même[27].

2. *Les formules doctrinale ou missionnaire des quatre sens*

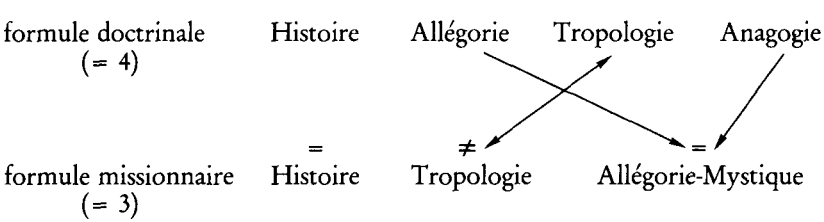
Le paragraphe précédent, en précisant de quelle nature est la rupture entre l'Ancien et le Nouveau Testament, indiquait déjà, sans qu'on y ait attiré l'attention, la première grande différence qui structure la théologie des quatre sens: celle qui distingue la lettre et l'esprit. En effet le sens immédiat de la lettre de l'Ecriture, Ancien ou Nouveau Testament, c'est le sens de l'*histoire*. Ce premier sens littéral de l'Ecriture s'oppose en quelque sorte à tous les autres sens (spirituels), que nous allons maintenant découvrir, comme la lettre s'oppose à l'esprit. Mais insistons-y: cette opposition est en même temps une relation, tout comme la rupture entre l'Ancien et le Nouveau Testament était aussi continuité. Le sens de l'histoire, quoique littéral et non spirituel, se transforme et s'illumine au contact des sens spirituels qui plongent en lui leurs racines, qui s'y trouvent présents en latence. La distinction se maintient cependant dans l'unité des quatre sens.

---

23. Ici nous utilisons quelques expressions de M. VAN ESBROECK, *op. cit.*, p. 148, sans rejoindre tout à fait sa pensée.
24. *Ibid.*
25. Cf. *ibid.*, p. 156.
26. Cf. *ibid.*, p. 149.

Succédant au sens littéral de l'histoire (dans une rupture) et dérivant de lui (dans une continuité), adviennent les sens spirituels. Une double tradition, dont Origène est la source unique, emprunte des chemins quelque peu différents pour parvenir jusqu'à nous. Pour les uns – Cassien, Augustin, Bède et Raban Maur par exemple – la formule complète des sens de l'Ecriture s'écrit ainsi: histoire, allégorie, tropologie, anagogie. Pour d'autres – Jérôme entre autres – elle s'écrit: histoire, morale, allégorie ou, en variant le vocabulaire: histoire, tropologie, mystique[28]. D'accord quant au sens littéral, ces deux traditions varient quant aux sens spirituels et leur divergence principale concerne le second terme: doit-on placer en premier lieu la morale ou l'allégorie?

Au simple vu de ces deux listes, on pourrait facilement imaginer les divergences là où il n'y en a pas et ne pas les déceler là où elles sont. Ainsi le nombre de termes des formules quadruple ou tripartite ne constitue *vraiment pas* la différence majeure. En effet, ce que la nomenclature quadripartite distingue et ordonne (l'allégorie et l'anagogie), l'autre le rassemble en ce troisième terme qu'elle nomme indifféremment allégorie ou mystique. Par contre, il peut sembler tentant d'identifier ce qui dans les deux formules a trait au sens moral ou tropologique, alors que là, précisément, il n'y a aucune coïncidence: ce que les deux énumérations désignent d'un même nom diffère radicalement. Mais ceci reste encore à démontrer; de même que nous expliquerons plus loin pourquoi nous allons nommer *doctrinale* la première formule, à quatre termes, et *missionnaire* la seconde. Un schéma peut résumer les observations faites jusqu'ici:



Il apparaît clairement, dès les premières tentatives d'élucidation de ces deux formules, «que l'herméneutique générale impliquée par les quatre sens de l'Ecriture n'est pas constituée comme une nomenclature, mais par les rapports de leur agencement»[29]. Comme des formules mathématiques remarquables qui prêtent à développement, réduction et mille autres métamorphoses d'application, ces deux formules herméneutiques,

28. Cf. ID. 1, 139, citant le P. SPICQ.
29. M. VAN ESBROECK, *op. cit.*, p. 105.

dans leurs rapports mutuels, soulèvent une foule de spéculations extrêmement riches, qui tendent toutes à manifester l'unité des sens spirituels, car Unique est l'Esprit qui les inspire[30].

Cherchons à préciser les sens de ces deux formules. C'est le deuxième terme – médiateur – de chaque série qui lui donne son sens. « L'explication de l'Ecriture, nous dit H. de Lubac, donnait lieu tantôt à une tropologie plus ou moins profane et tantôt à une tropologie sacrée. Quand la tropologie venait après l'allégorie ... elle était sacrée; elle dépendait de la foi. Quand elle venait avant, elle était profane, au moins en principe[31]. » « La formule où la tropologie vient deuxième est logiquement complète en trois membres. Elle est en effet calquée sur deux autres divisions tripartites ... l'une concernant la philosophie et l'autre concernant la nature humaine »[32]: physique, éthique et logique d'une part; corps, âme et esprit de l'autre, tripartition qu'Origène tenait à fonder sur l'Ecriture (*1 Th 5,* 23). « D'où les noms de sens corporel pour l'histoire, de sens psychique pour la morale, et de sens spirituel pour l'allégorie (ou l'anagogie)[33]. » Cette dernière citation suggère qu'en quelque sorte le sens moral de la formule tripartite n'est pas encore vraiment spirituel, puisqu'Origène qualifie de spirituel le troisième sens de la formule. C'est bien là d'ailleurs l'une de ses ambiguïtés[34]. Le sens moral de cette formule est profane; pour le dégager de la lettre de l'Ecriture, on utilise fréquemment les techniques littéraires et philosophiques qui permirent aux Anciens d'extraire des mythes et poésies de l'Antiquité leur valeur profonde, « allégorique » au sens païen du terme[35]. Ce travail relève plus de l'intelligence (*nous*) que de l'esprit (*pneuma*) ou de l'analogie de la foi. Pour le païen, il sert d'ailleurs de marchepied à sa conversion au sens spirituel. Le sens moral de la formule tripartite n'est donc pas identique à celui de la formule doctrinale: ce dernier n'a trait qu'à la nouvelle vie morale du chrétien, créature nouvelle (*2 Co 5,* 17) transformée dans le Christ et initiée déjà, par le sens spirituel allégorique, aux mystères du Royaume. C'est ce que nous appelions plus haut la tropologie sacrée. Celle-ci ne fait pas double emploi avec le sens moral profane, mais s'y ajoute pour l'achever et le compléter. Si bien que s'il fallait mettre un parallèle strict entre les deux formules, nous proposerions le schéma suivant:

30. Cf. DE LUBAC 4, 81.
31. ID. 1, 192.
32. ID. 1, 193.
33. ID. 1, 199.
34. Cf. ID. 1, 195-197.

Histoire	Morale	Allégorie ou mystique
=		=
Histoire		Allégorie + Tropologie + Anagogie
soma	psychè	pneuma

Le sens moral de la formule courte n'a pas d'équivalent dans la formule longue et le sens allégorique de l'une correspond, sans les déployer, aux trois sens spirituels de l'autre.

Les choses nous semblent claires au niveau des définitions nominales. Essayons maintenant de qualifier davantage les deux formules en présence et de découvrir leurs complémentarités. Elles aussi sont très visibles. Les deux formules nous indiquent « les sens spirituels » de l'Ecriture : elles relèvent toutes deux de l'Esprit Saint ; mais elles accentuent chacune une propriété différente de ce même Esprit. La formule quadruple, ou doctrinale, met en évidence la *plénitude* de l'Esprit ; la formule triple, ou missionnaire, souligne son *dynamisme*. L'une mobilise surtout la foi, l'autre l'espérance[36].

> Si la formule classique est celle des docteurs, de ceux qui ont mission d'enseigner, si elle satisfait davantage des esprits soucieux de synthèse et d'architecture bien équilibrée, l'autre attire davantage les contemplatifs. Si l'une exprime mieux l'ensemble du mystère chrétien dans ses connexions essentielles et l'harmonieuse complexité de ses aspects, l'autre traduit peut-être mieux l'élan mystique en scandant les degrés de l'ascension de l'âme ... L'une a plus de solidité, mais l'autre correspond mieux au dynamisme de la vie spirituelle. L'une est plus « noétique », mais l'autre est plus « pneumatique »[37].

Les complémentarités étant repérées, il s'agit aussi de noter les différences d'opposition, de supériorité relative et les dangers possibles. La formule missionnaire n'est vraie qu'étant admise la formule doctrinale[38] ; « la valeur traditionnelle du système trichotomique dépend tout entière de la formule doctrinale : la mission est fonction de la foi »[39]. L'irréductibilité du message du Christ doit contrôler et dominer sans cesse sa fonction d'intégration universelle de toutes les particularités et l'expression missionnaire prêtera le flanc à l'accusation de blasphème ou de syncrétisme lorsqu'elle ne recourra plus aux quatre sens comme à la clef de lecture de son kérygme[40]. Nous parlions plus haut de la coïncidence possible de deux totalités : celle de l'Ecriture et celle de l'Histoire. On pourrait dire que la formule doctrinale entreprend cette

36. M. VAN ESBROECK, *op. cit.*, p. 123 & 197.
37. DE LUBAC 2, 416.
38. Cf. M. VAN ESBROECK, *op. cit.*, p. 128.
39. *Ibid.*, p. 113.
40. Cf. *ibid.*, p. 146.

coïncidence à partir de l'Ecriture, de la Révélation elle-même, et tend à assimiler l'Histoire par la suite. La formule missionnaire, poussée par le même Esprit, tend au même résultat par le mouvement inverse : toute l'Histoire profane, à travers l'histoire particulière d'Israël, à travers l'effort moral naturel, tend à rejoindre la Vérité de la Révélation consignée dans l'Ecriture universelle des deux Testaments. On voit bien que la formule triple est plus anthropologique, et risque d'oblitérer les réalités que sont l'Eglise et le Magistère, tandis que la formule quadruple dynamise l'Ecriture dans le sens d'une histoire personnelle et ecclésiale, déjà incluse dans le Christ.

Une étude plus fine permettrait de percevoir un redoublement des quatre sens qui interdit d'attribuer aux termes du système quadruple la fonction qui est la leur dans la formule tripartite, sous peine de gauchir l'exégèse et la pensée. Pour ces précisions, nous renvoyons à l'étude de M. van Esbroeck[41]. En guise de conclusion et de transition, relevons seulement ceci. La formule triple a toujours eu la prédilection des prédicateurs et des mystiques, parce qu'elle est plus pédagogique et plus dynamique[42]. Elle est aussi, pour les raisons que l'on devine, la seule que retienne la première génération protestante[43], qui amorcera le mouvement, aujourd'hui généralisé dans le protestantisme, de refus massif de la formule quadruple, jugée typiquement catholique.

De la théologie des quatre sens que nous venons de schématiser essayons maintenant de rapprocher le type d'exégèse pratiquée par K. Barth dans sa *Römerbrief*.

III. - La « Römerbrief » et les quatre sens

1. *Préambule historique*

Pour le protestantisme, « Loi et Evangile déterminent les deux 'parties' de l'Ecriture : les *praecepta* qui convainquent l'homme de son impuissance pécheresse et qui, pour cette raison, s'appellent et sont Ancien Testament sans être simplement identiques à l'Ancien Testament, et les *promissa* qui apportent la *fides Christi*, qui donnent ce que les préceptes ordonnent et qui, pour cette raison, s'appellent et sont Nouveau Testamen, sans de nouveau coïncider simplement avec le Nouveau Testament »[44]. Cette distinction trouve son origine, sans doute, dans le

41. Cf. *ibid.*, p. 133, 136, 141 s. – Sur cet ouvrage de M. van Esbroeck, cf. H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique – Cerf, 1985, p. 90.

42. Cf. DE LUBAC 2, 414.

43. Cf. ID. 1, 146 & 4, 383 s.

44. E. WOLF, **«Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich», dans *RGG*, II, 1958, col. 1523.**

De spiritu et littera de saint Augustin[45] et affecte d'un sens nouveau la proportion que nous établissions plus haut entre Ancien et Nouveau Testament d'une part, entre sens littéral et spirituel d'aute part.

Approfondissant cette nouveauté, Luther finit par rejeter l'interprétation de l'Ecriture par les quatre sens et, plus vigoureusement encore, toute allégorisation, pour souligner la *claritas et perspicuitas Scripturae*[46] et réélaborer la tropologie, qui au fond est pour lui l'unique sens spirituel de l'Ecriture: «Le lien étroit entre le sens littéral, *Christus*, et le sens tropologique, *fides Christi*, constitue la forme originaire (*Urform*) de la doctrine luthérienne de la justification[47]».

En écrivant sa *Römerbrief*, Barth entreprend de parcourir à nouveau ce chemin qui fut si décisif pour Luther. Mais Barth est plus réformé que luthérien, la différence résidant en ceci, selon ses propres mots: «La confession de foi réformée n'insiste pas tant sur le fait que l'homme, au lieu d'être justifié par les *œuvres*, l'est par la *foi*; mais plutôt sur cette affirmation que c'est *Dieu* et non pas *l'homme* qui accomplit cette justification[48]». Ce qui fait échapper au subjectivisme luthérien, auquel s'oppose le *finitum non capax infiniti* plus objectif des réformés. Et pourtant, le Barth de 1921, celui de la *Römerbrief* et de la théologie dialectique, nous semble mériter moins que celui de la *Dogmatique* d'être appelé théologien de l'absolu: il n'a pas tout à fait abandonné sa première inspiration plus anthropocentrique[49].

2. *La tropologie missionnaire de Barth*

Quand on aborde la *Römerbrief*, on a l'impression d'avoir affaire à une prédication. Le style de Barth est vigoureux, agressif: il essaie de changer son lecteur; il ne se contente pas d'exposer sereinement le texte ou des idées à son propos. Il prétend n'être que le relais de la Parole de Dieu qui transforme l'homme et lui inflige mort et vie. Tout son discours relève d'une tropologie. Non pas d'une tropologie des œuvres, à la mode catholique, mais d'une tropologie de la foi, selon l'intuition de Luther: Barth secoue et malmène son lecteur pour qu'il s'ouvre à l'accueil de la foi que

45. «La loi des œuvres commande en menaçant, et la loi de la foi obtient pour celui qui croit l'accomplissement de ce qu'elle commande» (*De spiritu et littera*, ch. 13, 22); cf. *RGG*, II, col. 1292 s. & III, col. 249.

46. Cf. G. EBELING, *art. cit.* n. 14, col. 252; du même auteur, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr, ²1964.

47. ID., *art. cit.* n. 14, col. 251.

48. BARTH, cité par H. BOUILLARD, *op. cit.* n. 6, t. I, p. 117; cf. sur ce thème BALTHASAR 52 s.

49. Cf. E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1979, p. 62-93.

Dieu lui offre. Le sens tropologique de son commentaire est branché directement sur le sens littéral du texte, auquel il ne s'arrête que pour l'actualiser immédiatement. Il est caractéristique que pas une seule fois Barth ne s'attarde à l'explication de l'Epître aux Romains en fonction de l'Israël historique: pour lui, Israël, c'est immédiatement l'Eglise et la religion, et jamais le peuple juif du temps de saint Paul. Bultmann lui reproche cet empressement à délaisser le sens littéral: Barth se laisse trop tôt influencer par un regard de côté jeté sur les conditions de notre époque. Mais Barth se justifie: « A quoi bon toute fidelité envers la lettre, si elle est achetée au prix de l'infidélité envers la Parole? » (R 467; J 456). L'Ecriture Sainte n'est rien d'autre que l'expression écrite de la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ. Pas d'idolâtrie de la lettre! Mais, selon les mots de Luther, un lien très étroit entre le sens littéral qui est *Christus* et le sens tropologique qui est *fides Christi.* Ce qu'il s'agit de saisir en lisant la lettre au plus près, ce n'est pas une histoire, un sens historique, mais la *Denkform* de la Révélation biblique.

> Une *Denkform* dans laquelle, comme dogmaticien, on doit apprendre, par l'exercice, à penser; l'apprendre comme on apprend n'importe quoi d'autre; quelque chose à quoi on ne peut se familiariser qu'au moyen précisément de l'exégèse de l'Ecriture Sainte, tout comme un nouveau-né s'habitue à respirer et à boire[50].

Mais le but de l'exégèse, c'est bien l'acquisition de ce sens de la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ.

Que toute la tropologie développée par Barth n'ait rien de commun avec le sens moral des œuvres, c'est trop évident. L'éthique, pour un protestant, ne s'insère pas dans la figure de ce monde, mais dans sa transformation: elle est toujours un concept eschatologique. « L'action (morale) comme telle... n'est que *parabole* et *témoignage* de l'action de Dieu qui, parce qu'elle est action *de Dieu*, ne peut se produire que dans l'éternité et jamais dans le temps » (R 420; J 413). Car

> qui est mon prochain? Ce n'est pas l'homme directement donné, ni comme individu, ni comme masse. Celui-là constitue l'objet de l'éros. La charité vise dans l'homme ce qu'il n'est pas: l'homme devant Dieu, Dieu dans l'homme, le Christ en lui[51]. – (La dialectique morale est ambiguë. Elle) pose le oui *et* le non.. (Seule) l'autre dialectique, celle qui caractérise notre relation concrète avec Dieu, offre un type différent ... Ce qui est posé ici, ce n'est pas simplement le oui *et* le non, mais le oui *dans* le non[52].

Ceci pour nous convaincre qu'il y a rien à attendre d'une tropologie des œuvres, de la charité envers le prochain: elle serait ambiguë par

50. BARTH, cité par BALTHASAR 101.

51. H. BOUILLARD, *op. cit.*, t. I, p. 68.

52. *Ibid.*, p. 74.

essence. Seul le sens tropologique qui nous tourne vers Dieu, qui nous achemine vers la foi, qui n'est pas œuvre mais action-passion vis-à-vis de la grâce, est le sens clair de l'Ecriture. Par contre, « l'éthique de Barth fut toujours et restera jusqu'à la fin une 'éthique de situation' avouée »[53]. Il écrit en toutes lettres: « Le christianisme n'est pas une éthique et n'a aucune éthique particulière non plus. Comme chrétien, on ne peut penser que ce que tous ont à penser[54]. »

Tropologie donc, mais non pas de l'agir chrétien: tel serait le sens de la *Römerbrief*. S'il en est bien ainsi, impossible de comprendre cette tropologie comme le troisième sens de la formule quadruple de l'herméneutique catholique. Serait-elle par hasard le deuxième sens de la formule triple? Nous le croyons. En effet, la tropologie que Barth met en œuvre est essentiellement *profane*. Barth s'adresse à tout homme, de préférence pas aux hommes d'Eglise; il les exhorte sans relâche par un discours pathétique, existentiel, philosophique au fond, qui doit les jeter sans transition, s'ils s'ouvrent à la grâce de Dieu, de la situation la plus terrestre au sens mystique le plus abyssal. La tropologie de Barth est une exhortation anti-« religieuse », constamment en passe de devenir sens mystique, moyennant une alchimie que l'homme ne peut dominer: celle de la grâce qui invite au *salto mortale* de la foi toute pure. Ce qui signe en même temps la tropologie de Barth et celle de la formule missionnaire, c'est ce dynamisme puissant qui s'enracine dans le sens profane de l'existence. A preuve les multiples références philosophiques de la *Römerbrief* puisées chez des penseurs agnostiques ou même athées. Balthasar écrit de la première *Römerbrief*: « Ce qui est offert ici, c'est incontestablement une annonce de la bonne Nouvelle. Dans un vision enthousiaste, elle déroule à sa façon l'économie divine du salut. Mais elle utilise à cette fin un vêtement conceptuel qui ne provient ni d'abord de l'Ecriture, ni même de Luther ou Calvin, mais de Platon, d'un hégélianisme théologique de droite et d'un socialisme religieux[55]. » De la seconde édition, il écrit: « Au feu d'Overbeck, Nietzsche, Dostoïevski et Kierkegaard, et des Réformateurs qui ne peuvent qu'être mal à l'aise dans ce feu d'artifice, on fait sauter la poudre[56] ». Sans oublier l'agnosticisme de Kant!

Chez tous ces auteurs, Barth ne cherche qu'une chose: non pas une vision théorique (allégorique), non pas une philosophie de l'agir (tropologie des œuvres), mais un mixte des deux qui correspond à la tropo-

53. BALTHASAR 112.
54. BARTH, cité par BALTHASAR 112.
55. BALTHASAR 71.
56. ID. 75.

logie de la foi de Luther. En effet, Barth a choisi parmi les philosophes ceux qui chapeautent leur *Weltanschauung* théorique par un engagement pathétique de tout l'homme, qui n'est pas de l'ordre d'une philosophie morale, mais d'une invitation puissante à une recherche infinie de l'intelligence et de la volonté conjuguées.

> A l'ouverture salutaire de nos yeux pourvoient la souffrance et, se rattachant immédiatement à la donnée-limite qu'est la souffrance et en étant essentiellement une interprétation de cette donnée, la philosophie digne de ce nom. Donc, ne-connaissant-pas Dieu et son Royaume, connaissant le soupir de tout ce qui a été créé, nous marchons d'un commun accord avec toute réflexion honnêtement profane, mais non avec les demi-mesures d'une réflexion théologique sur la nature et l'histoire (R 302; J 305).

Voilà ce que nous croyons être la tropologie de la *Römerbrief*.

3. *Refus de l'«analogia entis», allégorie de la création*

Si cette tropologie est bien celle de la formule triple, elle est à la fois la moins solide et la plus dynamique de toutes. Et le premier qu'elle dynamisera, c'est Barth lui-même. En effet son évolution situe la *Römerbrief* comme un point de départ qui sera définitivement dépassé par l'acquis de la *Dogmatique*. Si le ton dialectique de la *Römerbrief* s'accorde bien à la tropologie de la formule triple, c'est au troisième sens de cette même formule que répond le ton dogmatique que le reste de l'œuvre barthienne prendra de plus en plus. La première grande œuvre de Barth illustre à merveille la force et l'instabilité de la formule missionnaire: elle avait peine à déboucher, au sortir de la réflexion plus profane, dans le sens spirituel de la *Kirchliche Dogmatik*. La constitution de ce sens spirituel qu'énonce dans notre hypothèse l'œuvre constructive de Barth se fera cependant selon un rythme propre à la formule missionnaire – en passant de la dialectique à l'*analogia fidei* – et non selon une structure plus solide mais plus statique, celle de la formule doctrinale, qui verrait déboucher l'allégorie dans le sens mystique et l'*analogia entis*. Essayons de le voir plus clairement.

Tout d'abord, «le remplacement du principe de la dialectique par celui de l'analogie» de la foi[57] est chose évidente. Passage donc d'une lecture inquiète et tourmentée à une lecture plus sereine de l'Ecriture, exprimée dans un langage plus positif, plus constructif. «Il s'agit de la possibilité de l'appropriation dans la foi»[58], nous dit Balthasar dans une for-

57. ID. 116.

mule qu'aurait rejetée la *Römerbrief*. Sous quelles poussées Barth s'est-il décidé à opérer ce revirement? Il s'est rendu compte que son exégèse était à la fois trop profane et trop allégorique, et par conséquent trop anthropologique dans sa revendication même d'absoluité et pas assez centrée sur l'objet de la Révélation, Jésus-Christ – toutes caractéristiques obvies du second sens de la formule triple. Qu'elle fût profane et anthropocentrique, nous l'avons vu précédemment. Mais comment peut-on dire maintenant qu'elle est allégorique? A la manière dont le sens moral de la formule missionnaire est toujours en parenté étroite avec l'allégorie, non pas celle du sens chrétien, mais avec l'allégorie «littéraire» des païens relisant leur mythologie: allégorie profane justement. Car même si le sens de l'exégèse de la *Römerbrief* est bien celui de la tropologie de la foi, elle est sans cesse tributaire d'une allégorisation existentielle cherchant appui dans une conceptualité philosophique profane. Plus tard, Barth a voulu explicitement abandonner cette veine:

> il a laissé toute la conceptualité de l'œuvre de jeunesse, même le mot Dialectique ..., il s'est consciemment détourné de sa première manière de penser abstraite et systématique ou crypto-philosophique, comme on le lui reprocha, pour saisir dans sa maturité l'objet théologique là où il se donne lui-même: dans la Révélation de l'Ecriture Sainte[59].
>
> Et puisque la *Dogmatique* ne se présente plus dans le vocabulaire et la langue conceptuelle abrupts et expressionnistes de la *Dialectique*, mais dans un allemand simple et classique, on conclura avec raison que cette *Dialectique* n'était pas 'la chose elle-même', mais une méthode, un moyen et un renvoi à la chose visée[60].

Elle avait donc, tout comme le second sens de la formule triple, une mission transitoire, instrumentale; elle servait de passerelle vers l'objet à atteindre.

> Que Dieu parle en figure humaine n'est de soi pas immédiatement contradictoire, mais n'est une vraie possibilité que rendue possible par Dieu lui-même. Le *Sic et Non* du discours dialectique doit donc se modeler sur cette possibilité. S'il se prend lui-même pour mesure, alors il interdira à Dieu le véritable accès à la figure humaine et au langage humain[61].

Lorsque Barth se sera décidé à rejeter toute philosophie pour se mettre à l'école de l'*analogia fidei*, il combattra vigoureusement toute forme d'exégèse allégorique, que ce soit celle de la *Vorverständnis* bultmannienne ou de l'*analogia entis* catholique. Ce que Barth reproche à Bultmann, ce n'est pas d'avoir une philosophie mais de lui donner la priorité sur la Parole de Dieu. «Il n'y a pas que l'idéalisme qui s'est rendu

59. ID. 68.
60. ID. 69 s.
61. ID. 85.

coupable de trahir la foi, mais en fin de compte toute pensée qui est en mesure de subsumer la Révélation de Dieu en Jésus-Christ sous n'importe quelles catégories, qui donc va à elle avec une 'précompréhension' telle que celle-ci lui fournit les catégories qui expliquent la Révélation[62]. » Il est vrai que tous nous avons notre philosophie lorsque nous abordons l'Ecriture. « Luther et Calvin aussi ont eu la leur, dit Barth, tous deux étaient platoniciens et même, si nous voyons juste, Luther était plutôt néo-platonicien et Calvin l'était à la manière antique et Zwingli était plus moderne qu'eux deux ... Tous nous avons quelques lunettes sur le nez – ne les aurions-nous pas, nous n'y verrions rien du tout ... En ce sens, nous faisons tous de l'exégèse allégorique[63]. » Mais selon le P. Malevez Barth observe: « C'est vrai, nous apportons tous, dans la lecture de la Bible, quelques vues rationnelles auxquelles nous sommes tentés d'assujettir la Parole. Mais c'est la tentation de la désobéissance à Dieu même[64]. » Aussi notre pensée devrait-elle toujours venir « à la suite de celle de la Bible, non pas naturellement mais en vertu d'un acte d'obéissance – de l'acte d'obéissance du croyant qui ose se tenir à la seule grâce de Dieu »[65]. Car la Seigneurie du Christ, pour Barth, n'est pas seulement ontique, mais également noétique: il nous éclaire et sur Dieu et sur l'homme (cf. *Col 2,* 3).

D'autre part, l'*analogia entis*, qui selon Przywara suivi par Barth est la forme de toute théologie catholique, n'est elle aussi qu'une *Vorverständnis* illégitime[66], et même l'ennemi numéro un[67].

> Ce que Barth reproche au catholicisme est clair: il possède un principe systématique qui n'est pas le Christ Seigneur, mais une proposition abstraite – l'*analogia entis* précisément – à partir de laquelle par avance peut être connu, dans une précompréhension philosophique (la théologie naturelle), le rapport entre Dieu et la créature, si bien que la Révélation de Dieu en Jésus-Christ apparaît finalement comme l'accomplissement d'un être et d'un savoir déjà pré-existants[68]...

62. ID. 46.
63. BARTH, cité par BALTHASAR 100.
64. L. MALEVEZ, *Histoire du salut et philosophie,* Paris, Cerf, 1971, p. 37.
65. *Ibid.,* p. 34.
66. Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.* n. 6, p. 141. – Sur l'*analogia entis* comme *katholische Grundform* – position que Przywara eut à nuancer dans la suite – et sur la réaction de Barth, qui en fit aussitôt un *Schreckgespenst* (BALTHASAR 269), on a longuement discuté. On ne reprend plus l'opposition telle qu'elle surgit à l'époque; cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1959, p. 353-357 (sévère pour Barth); BALTHASAR 263-278: « Das Problem einer katholischen Denkform », surtout 267-269; W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1965, p. 426, n. 13. – BALTHASAR 63 ajoute: « Comme le dit Karl Barth, le problème de l'analogie à l'intérieur de la théologie doit finalement devenir un problème de christologie. »
67. Cf. BALTHASAR 70.
68. ID. 46.

Cette « mystérieuse structure formelle fondamentale, dans le catholicisme, traverse tout selon Barth, détermine tout, infecte tout, rend impossible finalement tout pacte avec ce qui est catholique »[69], car comme principe de l'universelle allégorisation, l'analogie de l'être est responsable de cette « théologie du 'et' (qui) croît hors d'*une seule* racine dans toutes ses pousses. Qui dit 'Foi *et* Oeuvre', 'Nature *et* Grâce', 'Raison *et* Révélation', doit aussi dire à un moment donné, logiquement et nécessairement, 'Ecriture *et* Tradition' »[70].

> Notons bien qu'en rejetant l'*analogia entis*, Barth ne nie pas toute analogie. Il admet une ressemblance de l'homme à Dieu dans la foi. Mais cette ressemblance, retentissement de la révélation dans la pensée et l'activité humaine, ne réside pas dans un *être* qui serait commun au Créateur et à la créature ; elle réside dans une *action* : elle est la correspondance de la décision de la foi à la décision de la grâce. Barth la désigne d'un terme emprunté à saint Paul (*Rm 12*, 6) : *analogia fidei*[71].

Barth n'admet donc l'analogie, ou l'allégorie qui en est solidaire, que lorsqu'elle se coule dans une tropologie ! Car « Heil ist mehr als Sein », le salut est plus que l'être[72]. « Le salut, c'est l'être futur parfait, l'être qui n'est pas le propre de l'être créé comme tel[73] ». Ceci suppose « une théologie non pas de l'être, mais de l'événement (*sich-Ereignens*) »[74]. « C'est non pas un être que la créature doit avoir en commun avec le Créateur en toute dissemblance, mais c'est un *faire*, inaccessible à aucune pure théorie, celui de la décision humaine, qui est, dans la foi, en toute dissemblance, semblable à la décision de Dieu[75]. » Voilà ce qu'est l'*analogia fidei* face à l'allégorisation illégitime de l'*analogia entis*.

Conclusion

L'exégèse de Barth ne s'intéresse à la lettre que parce qu'il y cherche la Parole de Dieu. Celle-ci s'adresse à tout homme, non pour le contraindre à changer sa conduite extérieure, mais pour l'inviter avec insistance à se convertir à la foi. Pour le montrer, Barth use de toutes les ressources d'une allégorisation assez conceptuelle et philosophique, non pour enrichir l'intelligence[76] mais pour que survienne le miracle de la foi au

69. ID. 44.
70. BARTH, cité par BALTHASAR 58.
71. H. BOUILLARD, *op. cit.*, t. I, p. 141.
72. BARTH, cité par BALTHASAR III.
73. BARTH, cité *ibid.*
74. BALTHASAR 70.
75. BARTH, cité par BALTHASAR 117.
76. La perspective changera avec la *Dogmatique*. Cf. H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité. Période de la Dogmatique*, Paris, Cerf, 1983.

cœur des interrogations existentielles de l'homme profane. Cette manière de tropologie cadre parfaitement avec le mouvement de la formule tripartite des sens de l'Ecriture, la formule missionnaire. L'abandon postérieur par Barth de la théologie dialectique au profit de sa *Dogmatique* nous semble confirmer ce mouvement très typé de la formule missionnaire, fort différent de celui de la formule doctrinale. De plus, l'allergie de Barth à toute lecture ne visant pas la conversion d'abord indique qu'il répugne au mouvement global de la formule doctrinale qui place l'allégorie avant la tropologie. Ceci explique son désaccord avec l'exégèse de la tradition catholique des quatre sens en général.

B - 1348 Louvain-la-Neuve B. POTTIER, S.J.
Avenue du Marathon, 10

Sommaire. — Le commentaire par Barth de la *Lettre aux Romains* est un monolithe erratique dans la masse des travaux d'exégèse moderne. Semblable à nul autre, il dégage une impression de puissance géniale. Cette œuvre isolée est-elle «classable»? Une brève description de son style très particulier sert d'amorce à une comparaison avec l'herméneutique selon les quatre sens de l'Ecriture, dont nous rappelons au préalable la précision et la richesse. Aurions-nous **acquis là, du même coup, une certaine vue des parentés et différences entre protestants et catholiques? Il se peut.**