NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 5 1956

Bultmann et l'Ancien Testament

René MARLÉ (s.j.)

p. 473 - 486

https://www.nrt.be/fr/articles/bultmann-et-l-ancien-testament-2365

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Bultmann et l'Ancien Testament

Le problème posé par l'existence de l'Ancien Testament et par la valeur à lui conférer est, selon Bultmann, un de ceux qui ont le plus contribué à amener le christianisme primitif à définir sa propre foi [1]. Exégète et théologien du Nouveau Testament, c'est de cette foi chrétienne que Bultmann entend directement rendre compte. Il n'a jamais étudié pour lui-même l'Ancien Testament. Mais il a dû préciser au moins ce qu'un chrétien pouvait y chercher et y trouver. C'est même une question sur laquelle il revient en plusieurs chapitres de son œuvre [2] et à propos de laquelle il nous est possible de reconnaître une orientation bien caractérisée de sa théologie.

*
* *

Pour déterminer ce que la foi chrétienne peut et doit chercher dans l'Ancien Testament, Bultmann élimine d'abord plusieurs types de considérations qu'il considère, soit en elles-mêmes comme irrecevables, soit sans signification théologique.

L'Ancien Testament peut, en effet, nous dit-il, être évidemment envisagé d'un autre point de vue que celui de la foi. L'historien peut, par exemple, y reconnaître le témoin d'une ou de plusieurs étapes dans le *développement* des idées ou expériences religieuses. Ce type de considération est de soi légitime, à condition seulement de se prendre pour ce qu'il est : une étude positive, laissant en suspens la signification dernière et proprement théologique de ses résultats. Tant qu'on s'en tient à lui, on fait du moins abstraction de l'affirmation spécifique et fondamentale de la foi chrétienne, que tout rapport à Dieu est lié à la personne de Jésus, qu'il n'y a pas de religion véritable en dehors de lui. Et dans la mesure où le point de vue de l'historien se pose comme le point de vue dernier, définitif, il commande néces-

---

1. Cfr *Theologie des Neuen Testaments,* première édition, pp. 94 sq., 107 sq.
2. Voir en particulier : *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben* (dans *Glauben und Verstehen,* I, pp. 313-336) ; *Christus des Gesetzes Ende* (dans *Glauben und Verstehen,* II, pp. 32-58) ; *Weissagung und Erfüllung* (*ibid.,* pp. 162-186) ; *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode* (dans *Theologische Literaturzeitung,* 1950, 4-5, col. 205-212) ; *Das Verhältnis zum Judentum und das Problem des Alten Testaments* (dans ***Theologie des Neuen Testaments,*** **pp. 107-122) ; *History and Eschatology in the New Testament* (dans *New Testament Studies,* 1954, I, pp. 5-16).**

sairement une vision relativiste des données de l'histoire, qui n'est que le refus de la foi [3].

Si la considération de l'Ancien Testament du point de vue d'un développement historique ne peut être retenue comme considération proprement chrétienne, croyante, il est d'autres manières de l'envisager et de le traiter, que la méthode historico-critique a rendues proprement « impossibles [4] ». Ainsi en est-il de la tentative de l'étudier comme *livre de prophéties*. « Les prétendues prophéties de l'Ancien Testament ne sont pour une part aucunement des prophéties; et autrement elles ne se rapportent pas à Jésus ni à la communauté chrétienne, mais contiennent uniquement l'image israélite et juive de l'avenir espéré [5] ». Il est évident que les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas pensé aux événements dans lesquels on a vu par après les prophéties s'accomplir. D'ailleurs, pour fournir une prophétie appropriée, la plupart des textes doivent être compris contre leur sens primitif. Ainsi recourra-t-on, par exemple, à une version des Septante qui trahit le texte hébreu à partir duquel les transpositions recherchées n'auraient seulement pas été possibles [6].

A côté de ces sortes de falsification opérées sur les textes originaux, l'interprétation de l'Ancien Testament comme livre de prophéties a pu se développer presque sans limites par la mise en jeu d'une méthode empruntée à la culture hellénistique : la *méthode allégorique*. Elle permettait, non seulement d'extraire de l'ensemble de la Bible un certain nombre d'oracles déterminés, mais d'interpréter tout le contenu de l'Ancien Testament comme prophétique de ce qui trouve dans le Nouveau sa réalisation. Bultmann sait qu'on peut distinguer de l'allégorie proprement dite, la typologie, l'interprétation moralisante, etc. Il a eu l'occasion de préciser le mécanisme propre de ces différentes méthodes, non sans noter d'ailleurs combien souvent elles s'entremêlent et se contaminent mutuellement [7]. Mais le seul point important, celui du moins qui seul ici nous intéresse, c'est que tous ces procédés, dont l'emploi n'a d'ailleurs rien de spécifiquement chrétien, ne résistent pas, selon lui, à la critique. Ces méthodes livrent les textes à l'arbitraire de l'exégète et tendent toujours à la fantaisie ou à l'enfantillage [8]. Ce qu'elles peuvent au mieux, c'est amener à dire autrement ce que l'on sait déjà par ailleurs. Nous ne pouvons rien en attendre [9].

3. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 313-317.
4. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 165; *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.
5. *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.
6. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 165.
7. Cfr en particulier l'article *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*. Sur la distinction de la typologie par rapport à l'allégorie en général, on peut encore voir *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 115-116.
8. « Jede Allegorese ist Spielerei oder Unfug » (*Glauben und Verstehen*, I, p. 335).
9. *Ibid.* Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 168.

Certains essais plus modernes d'interprétation de l'Ancien Testament dans son rapport à Jésus-Christ sont assurément beaucoup plus séduisants. Tel, par exemple, celui développé au milieu du XIX[e] siècle par Joh. Christ. Hofmann dans son ouvrage *Weissagung und Erfüllung*. Pour Hofmann, ce ne sont pas tellement les paroles de l'Ancien Testament, ni chaque détail de son contenu pris en lui-même, qui ont à proprement parler valeur prophétique, mais plutôt le *dynamisme de l'histoire* que l'Ancien Testament nous traduit. L'histoire d'Israël apparaît à Hofmann comme prophétique (*Weissagung*), dans la mesure où elle est un mouvement (*Bewegung*) conduisant vers un but (*Ziel*), et contenant en soi-même continuellement ce but. C'est à partir d'ailleurs de son accomplissement que l'histoire peut seulement être comprise comme prophétique, lorsque se manifeste précisément le sens, le but de son mouvement. Pour Hofmann, le Christ est effectivement le sens et le but de l'histoire d'Israël, et avec elle de toute l'histoire du monde, qu'il est ainsi possible de voir tendues prophétiquement vers lui [10].

Il importe cependant, remarque Bultmann, de se demander quelle signification théologique pareil type de considération peut avoir. Ce n'est pas elle évidemment qui peut établir l'importance du Christ, puisqu'elle en part. Et si l'on objecte que cette importance ressort déjà du simple fait qu'il soit possible de centrer ainsi toute l'histoire du monde sur lui, on suppose alors qu'une vérité religieuse puisse se voir étayée par une considération relevant de la philosophie de l'histoire. Mais cela traduit une incompréhension radicale de la transcendance de la foi et des réalités sur lesquelles elle porte. En fait, « d'après le Nouveau Testament le Christ est la fin (*Ende*) de l'histoire du salut, non pas en ce sens qu'il représente le but (*Ziel*) d'un développement historique, mais parce qu'il est la fin (*Ende*) eschatologique [11] ».

Une dernière manière d'envisager l'Ancien Testament est plus que légitime. Elle nous en ouvre une intelligence qu'à certains égards on ne peut pas dépasser. C'est celle qui consiste à y chercher la manifestation d'une *possibilité fondamentale de l'existence humaine*, et d'une certaine compréhension qu'on peut avoir de cette existence. Comme tout document historique, l'Ancien Testament est en définitive un appel, un défi à nous adressé [12]. Et cela d'autant plus que notre passé a été façonné avant tout par la tradition biblique et par l'humanisme grec. Tradition biblique et humanisme grec déterminent l'un et l'autre la situation à partir de laquelle nous avons à réaliser notre liberté [13].

10. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 168-170.
11. *Ibid.*, pp. 170-171.
12. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 318.
13. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 322, 332.

Plus précisément la tradition biblique contribue précieusement à nous éveiller à cette intelligence de l'existence historique sans laquelle il serait vain de songer à atteindre à une véritable intelligence de la foi. Et à cet égard le contenu de l'Ancien Testament consonne parfaitement avec ce que nous trouvons dans le Nouveau. Ils nous montrent aussi bien l'un et l'autre que le temps, ou si l'on veut l'histoire, constitue l'être même de l'homme, que l'idéal de celui-ci n'est pas une contemplation, une *théôria* de la nature divine, mais l'attention portée à la Parole de Dieu et aux exigences qu'elle me manifeste dans l'instant. L'Ancien Testament tout aussi bien que le Nouveau n'envisage d'autre rapport à Dieu que le rapport de foi, c'est-à-dire un rapport fait de fidélité pratique, d'obéissance, de confiance [14]...

Cette dernière manière de l'aborder et de le comprendre permet-elle cependant de rendre compte de ce qu'est proprement l'Ancien Testament pour la foi chrétienne? A-t-il seulement une signification, différente peut-être dans son contenu, mais de même ordre que la philosophie platonicienne ou l'ensemble des manifestations de l'humanisme grec? Et par ailleurs, s'il témoigne d'une intelligence de l'existence fondamentalement identique à celle du Nouveau Testament, celui-ci, aux yeux du chrétien, ne représente-t-il pas cependant par rapport à l'Ancien une nouveauté essentielle? Tant qu'on n'a pas encore répondu à ces questions, on ne peut pas prétendre avoir déterminé ce que pour la foi chrétienne représente l'Ancien Testament.

*
* *

« A des époques, écrit Bultmann, qui entretenaient encore un rapport véritablement historique (*geschichtlich*) avec l'Ancien Testament, l'intelligence de l'existence qui s'y exprime était opposée à l'intelligence chrétienne dans l'antithèse : *Loi et Evangile* ». C'est ainsi à une tradition, remontant à saint Paul, mais fortement marquée ensuite du génie de Luther [15], que Bultmann se réfère pour déterminer la signification très précise que l'Ancien Testament peut et doit revêtir pour la foi chrétienne. Sur ce point cependant comme sur tous les autres, sa pensée n'en reste pas moins très personnelle.

Pour bien entendre l'opposition de la Loi et de l'Evangile, dont on doit faire le principe de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, il importe, nous dit-il, d'abord de préciser ce que peut seulement représenter la Loi avec laquelle l'Ancien Testament s'identifie. La

14. *Ibid.*, pp. 323-324.
15. Sur la position, d'ailleurs passablement complexe, de Luther à l'égard de l'Ancien Testament, on peut voir H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tubingue, 1948.

Loi n'est pas seulement, en effet, l'ensemble des ordonnances où s'exprimait pour le Juif croyant la volonté de Dieu. Si l'Evangile, pour la foi chrétienne, se substitue à la Loi, si le Christ en est la « fin », ce n'est pas que le temps des exigences divines soit pour nous dépassé, révolu. La foi elle-même est « obéissance », et celui qui en vit ne doit pas « mettre ses membres au service du péché comme des armes d'injustice..., mais au service de Dieu comme des armes de justice » (*Rom.*, VI, 13). La foi ne délivre pas de la Loi comme d'un fardeau insupportable. Et Bultmann note à ce propos qu'il ne faut pas interpréter saint Paul avec les yeux de Luther. Pour Paul comme pour l'ensemble des Juifs, la Loi n'a jamais été un véritable fardeau, et ce n'est pas comme telle qu'il la secoue [16].

Aussi bien Paul ne fait-il pas, et n'avons-nous pas de notre point de vue à faire de discrimination à l'intérieur de la Loi entre une partie qui serait périmée (ordonnances cultuelles ou rituelles par exemple) et une partie qui demeurerait valable et encore en vigueur (prescriptions purement morales, correspondant aux exigences intérieures de la conscience) [17]. Ce n'est pas au contenu de la Loi que s'oppose l'Evangile, ce n'est pas à lui que Paul s'attaque, mais à l'attitude fondamentale dont elle est pour l'homme l'occasion et qui consiste à s'appuyer sur elle pour se prévaloir devant Dieu. Ce qui est en question dans le Nouveau Testament, ce que la foi chrétienne conteste, c'est l'idée « que l'accomplissement de la Loi soit une voie de salut ». Le message chrétien, l'Evangile dont Paul en particulier s'est fait le héraut, c'est celui d'un salut, d'une « justice » procurés par la foi seule, c'est-à-dire donnés gratuitement par Dieu.

Loi et Evangile expriment donc deux manières d'être fondamentales, deux formes d'existence. Ce dont il s'agit lorsqu'on les oppose, c'est d'une double possibilité, ou si l'on veut d'un double principe de vie : vie guidée par le souci de se prévaloir, en s'appuyant en définitive sur ses propres forces, ou au contraire vie consciente de son impuis-

16. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 32-33.

17. Il est vrai que cette distinction est possible. A côté d'ordonnances positives et liées au contexte historique et sociologique où elles ont été formulées, on trouve dans l'Ancien Testament, remarque lui-même Bultmann, l'expression d'exigences morales essentielles correspondant à la nature de la condition humaine en tant que telle, et en particulier à son caractère fondamental d'existence-en-commun. Ces dernières exigences demeurent évidemment valables pour tout temps et pour tout lieu. Mais elles n'ont alors aucun lien intrinsèque avec l'Ancien Testament, même si celui-ci a pu, en fait, aider à les apercevoir plus clairement (cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 320). Ce qu'il s'agit en tout cas de bien voir, nous dit Bultmann, c'est que les réflexions de Paul sur la Loi ne portent pas sur cette distinction et qu'à cet égard « son attaque fondamentale contre la Loi juive est d'un tout autre genre que celle de Jésus » (cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 36-37).

sance radicale et de son néant, et attendant tout du pardon et de la grâce de Dieu [18].

Or, ces deux types d'existence se conditionnent l'un l'autre, et il est en particulier impossible de développer l'intelligence de l'un sans développer en même temps celle de l'autre. Seul, en effet, l'homme qui a fait l'expérience de son impuissance et de son péché peut aussi faire l'expérience de la grâce. Bien plus, cette expérience, il faut qu'il la refasse sans cesse, car la grâce n'est jamais une chose qu'on possède, mais le pardon sans cesse renouvelé du mouvement, sans cesse renouvelé, par lequel nous nous constituons pécheurs [19].

Ainsi le message de l'Evangile ne saurait-il être entendu par celui qui n'aurait pas également entendu ce qu'est la Loi. Est-ce à dire pour autant qu'il faille nécessairement passer par l'Ancien Testament pour le comprendre et se l'approprier? La Loi dont nous venons de parler ne se manifeste-t-elle pas aussi ailleurs? La réponse semble à Bultmann évidente. Lorsque Paul, s'adressant aux païens, pour qu'ils entendent le message de l'Evangile cherche à les convaincre de leur impuissance et de leur péché, il n'a pas besoin d'évoquer une seule fois l'Ancien Testament. « Il sait que les païens, qui n'ont pas la Loi, savent cependant par nature, ce que la Loi ordonne; leur conscience témoigne que la parole de la Loi est inscrite dans leur cœur ». Autrement dit, l'intelligence préalable de la Loi qui est *requise* par l'Evangile et que *procure* l'Ancien Testament peut aussi bien s'obtenir à partir d'autres réalités à travers lesquelles se manifeste en fait la loi divine. « Partout la possibilité est donnée à l'homme de prendre conscience de son néant et ainsi de s'humilier ou de désespérer de lui-même; partout aussi la tentation de faire précisément de l'obligation morale le moyen de se procurer sa propre justice et de penser, par la lutte, les performances, l'autoéducation..., pouvoir se constituer une personnalité morale et atteindre ainsi son être authentique, ou du moins pouvoir et devoir l'atteindre. Partout peut se développer le zèle pour Dieu que Paul nomme un zèle mal éclairé (*Rom.*, X, 2), et que rencontre précisément le message de la Croix [20] ».

Si dès lors l'Eglise utilise encore l'Ancien Testament dans sa prédication, ce ne peut être que pour des *motifs pédagogiques*. Elle a d'ailleurs dans ces perspectives de bonnes raisons pour le faire. Nulle part ailleurs le sens des exigences morales, de la responsabilité de l'homme en face des autres et en face de Dieu, de l'importance de la décision pratique, actuelle... ne se manifeste avec autant de vigueur et de clarté [21]. Et nous avons en outre déjà attiré l'attention sur ce moment essentiel que l'Ancien Testament constitue du passé qui nous

18. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 37-43.
19. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 319-320.
20. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 321.
21. Cfr *Ibid.*

a formés et sur lequel il nous faut sans cesse revenir, si nous voulons connaître en toute lucidité les possibilités d'existence que nous avons à assumer, et réaliser pleinement cette existence historique en dehors de laquelle il est vain de parler encore de foi chrétienne. Mais tout cela ne suffit pas à faire de l'Ancien Testament un document d'un ordre unique, un livre saint, l'expression immédiate de la Parole même de Dieu.

*
* *

Les réflexions qui précèdent étaient toutes suspendues à l'identification faite au départ entre l'Ancien Testament et la Loi. Cette réduction est-elle cependant légitime, et la relation de l'Ancien Testament au Nouveau est-elle adéquatement exprimée par l'opposition de la Loi et de l'Evangile? Existence sous la Loi et existence sous la grâce, disions-nous, se supposent mutuellement. Pas d'Evangile possible pour qui ne connaîtrait pas d'une manière ou d'une autre ce qu'est le régime de la Loi. Ne peut-on pas dire de même que seul doit pouvoir connaître véritablement ce qu'est la Loi, celui qu'éclaire la véritable lumière qui en délivre? L'expérience de la Loi ne postule-t-elle donc pas dans l'Ancien Testament lui-même une certaine expérience de ce qu'est la grâce de l'Evangile?

Effectivement, reconnaît Bultmann, l'Ancien Testament est très loin d'ignorer ce qu'est la grâce. Le don de la Loi lui-même apparaît comme une grâce. Bien plus, Israël sait que ce n'est pas d'abord à son obéissance à cette Loi qu'il doit son existence, mais à la gratuité du choix divin. Plus encore, il sait que, s'il a pu subsister en dépit de ses innombrables infidélités, c'est uniquement par suite du pardon sans cesse renouvelé d'un Dieu aussi miséricordieux que juste. Même si l'on peut noter des différences considérables entre les divers livres ou auteurs de l'Ancien Testament, on y trouve au moins plusieurs témoignages incontestables d'une intelligence véritablement ontologique du péché et du pardon divin qui peut seul en délivrer [22]. Surtout, dans son histoire tragique et dans son impossible conviction que l'action de Dieu devait se confondre avec le destin de son peuple, l'âme juive se voyait spontanément projetée, dans un acte de folle espérance, jusqu'à la fin des temps. Elle pouvait autrement dit anticiper ce que la foi chrétienne considère comme maintenant déjà réalisé [23]. Aussi peut-on dire que « de son propre point de vue, l'Ancien Testament est à la fois Loi et Evangile [24] ».

22. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 326-330.
23. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 330-331. Voir encore *Glauben und Verstehen*, II, pp. 171-183, où Bultmann expose ce point avec plus de précision en suivant le développement des idées d'alliance, de royaume et de peuple de Dieu.
24. *Glauben und Verstehen*, I, p. 333.

Mais ainsi ne peut-il plus en être pour nous. L'histoire d'Israël n'est plus notre histoire et nous ne pouvons plus nous appuyer sur elle pour fonder notre foi en l'intervention eschatologique du Dieu sauveur [25]. Le propre de la foi chrétienne est au contraire précisément d'avoir en Jésus-Christ reconnu cette intervention eschatologique qui, comme telle, met fin à toute idée d'une histoire religieuse confondue avec l'histoire d'un peuple. Cette intervention eschatologique n'est pas, en effet, à assimiler à celles par lesquelles Yahweh, selon l'Ancien Testament, avait choisi Abraham, arraché son peuple à la servitude d'Egypte, dirigé sa marche au désert... Elle ne fait pas suite à ces données de l'histoire d'Israël, dont elle marque strictement la fin. Notre foi ne se nourrit pas de son souvenir, comme les Juifs pouvaient, pour soutenir la leur, évoquer le don de la Loi sur le Sinaï, le passage de la Mer Rouge, l'entrée dans la terre promise... Son actualité ne s'exprime pas dans la continuité de l'histoire d'un peuple, ni dans la tradition qui traduit et assure cette continuité. « Le message du pardon conféré en Jésus-Christ par la grâce de Dieu n'est pas le récit historique d'un événement passé, mais la parole de la prédication de l'Eglise qui s'adresse maintenant immédiatement à chacun de nous comme parole de Dieu et dans laquelle Jésus-Christ est présent précisément comme la *Parole* [26] ».

Ainsi ne saurions-nous trouver *directement* dans l'Ancien Testament, dans l'histoire qu'il nous rapporte, dans les expériences qu'il nous décrit, la révélation même de Dieu [27]. Ce n'est pas lui qui saurait nous faire entendre la Parole vivante de la grâce de Dieu. Comme celle de notre néant, il peut nous aider à approfondir notre *idée* de la miséricorde et du pardon de Dieu. Il n'est d'ailleurs pas à cet égard en soi plus nécessaire que pour nous faire connaître notre indigence radicale et notre péché [28]. En tout cas il ne saurait en aucune manière se confondre avec l'Evangile même de la grâce qui en marque, en toute rigueur, la fin.

*
* *

25. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 322, 333.
26. Cfr *ibid.*, pp. 331-332.
27. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 333-335.
28. On rencontre aussi, remarque Bultmann, en dehors de la sphère biblique, l'idée du néant de l'homme, qui doit être tou pour prétendre se mesurer avec la puissance divine, à la merci (c'est-à-dire à la grâce) de laquelle il est entièrement livré. Il est vrai que l'attitude qui découle de cette intuition fondamentale est différente dans l'hellénisme, par exemple (mesure, modestie...), et dans la Bible (confiance). Bultmann, qui note cette différence (*Glauben und Verstehen*, II, p. 52) n'en tire cependant pas toutes les conclusions qu'elle peut suggérer. Ne serait-ce pas que l'Ancien Testament se présente comme la révélation, qui n'est pas seulement naturelle, d'un Dieu dont l'Amour doit d'abord **se dire pour qu'on puisse s'y reposer?**

N'y a-t-il donc absolument aucun sens où nous puissions reconnaître dans l'Ancien Testament l'expression même de la Parole de Dieu, et, selon la manière de voir traditionnelle, l'annonce prophétique de ce que proclame l'Évangile? Prophétique, l'Ancien Testament l'est, en effet, effectivement pour celui qui reconnaît la contradiction intérieure dont il est traversé, ou, si l'on veut, l'échec radical qu'implique nécessairement la contradiction qui le constitue : vouloir enfermer un Dieu qui n'est pas du monde, une action divine essentiellement eschatologique, dans l'histoire intérieure au monde d'un peuple déterminé. Car, « pour l'homme ne peut avoir valeur prophétique que l'échec de ses propres voies, que la reconnaissance de l'impossibilité d'entrer, dans son histoire intra-mondaine, en possession directe de Dieu, d'identifier son histoire intra-mondaine avec l'action de Dieu ».

Révélation, parole de Dieu, l'Ancien Testament le devient pour le chrétien qui y trouve le désaveu tragique du projet humain de s'approprier Dieu [29].

Mais il est bien clair que tout cela, l'Ancien Testament ne l'est jamais en lui-même, mais seulement « de manière indirecte » (*in vermittelter Weise*) [30], à partir de la foi au Christ qui subsiste indépendamment de lui. Et c'est pourquoi il n'est pas pour les chrétiens d'un usage rigoureusement indispensable, et sa lecture n'apporte au croyant pour sa foi rien qu'il ne possède substantiellement déjà [31]. On peut remarquer que les écrits du Nouveau Testament sont très loin de s'y référer dans la même mesure les uns que les autres. Il en est même plusieurs qui ne s'y réfèrent pour ainsi dire pas, d'autres qui ne l'évoquent en aucune manière [32]. Cette constatation ne fait d'ailleurs que confirmer *e facto* ce qu'une simple réflexion sur la nature de la véritable foi eschatologique nous permettrait à elle seule d'établir.

Ce ne sont pas seulement, en effet, les résultats de la critique et le sérieux de la science qui nous interdisent de voir dans l'Ancien Testament un livre merveilleux d'oracles extraordinaires où nous pourrions reconnaître — soit immédiatement, soit grâce aux artifices de l'exégèse allégorique — le doigt même de Dieu. C'est aussi fondamentalement la foi elle-même qui nous empêche de le considérer ainsi. Car ce serait vouloir procurer à cette foi un appui extérieur à elle, qui la dénaturerait. Et bien loin de la préparer et d'y introduire, tous les procédés artificiels d'exégèse, visant, par les merveilles qu'ils font

29. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 183-186; *Glauben und Verstehen*, I, pp. 335-336.
30. *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.
31. Cfr *ibid.*, p. 334.
32. Cfr *ibid.*, p. 336.

apparaître, à la solliciter ou à la fonder, ne peuvent en réalité que l'obscurcir et l'oblitérer [33]. Lorsqu'elle s'est levée dans le cœur de l'homme, la foi est susceptible de s'approprier l'Ancien Testament comme n'importe quelle réalité. Mais, aussi bien pour se décider que pour se confirmer, elle n'a pas davantage besoin de lui que d'aucune réalité du monde.

*
* *

On a prétendu reconnaître chez Bultmann un certain marcionisme [34]. Ce que nous avons exposé a pu nous montrer qu'il faut au moins apporter à ce jugement un certain nombre de nuances. Il reste que se rencontre dans sa théologie une tendance très accusée à déprécier l'Ancien Testament.

Bultmann a lui-même souligné l'importance qu'a eue pour la communauté chrétienne primitive le fait de garder l'Ancien Testament comme livre saint. S'il est vrai, remarque-t-il, que les communautés judéo-chrétiennes pouvaient être tentées de se considérer seulement comme une nouvelle secte à l'intérieur du Judaïsme, la tentation qui guettait les communautés hellénistiques était tout autre : c'était celle de se regarder comme une « nouvelle religion », à côté à la fois du Judaïsme et du Paganisme, et définie par un progrès essentiel dans l'ordre de la connaissance de Dieu et des buts moraux poursuivis. A cette tendance trop naturelle la possession de l'Ancien Testament devait apporter le plus précieux contrepoids. « Pour l'Ancien Testament, en effet, Dieu n'est pas la loi du monde, qui se dévoile à la pensée et à la recherche, mais le Dieu qui se révèle dans l'histoire ». L'Ancien Testament constitue la meilleure des résistances au projet d'élaboration d'une « théologie naturelle », que l'on voit rapidement se dessiner. « Grâce à l'Ancien Testament se garde la pensée que Dieu se révèle dans ce qu'il *fait* ; or, c'est à partir de là que l'on peut comprendre la personne de Jésus et sa Croix. Car c'est à partir de là que peut et doit être compris ce qu'est un événement eschatologique, s'il est vrai que celui-ci ne doit pas avoir seulement le caractère d'un événement mythique ». De même l'Ancien Testament fournissait-il une réplique à toute élaboration d'une quelconque « morale naturelle », centrée sur l'idée de vertu et de perfection personnelle. Il définissait plutôt le sens d'une véritable éthique religieuse, dans laquelle le Bien n'est rien d'autre que l'expression des exigences concrètes de la volonté de Dieu [35].

33. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 335 ; *Glauben und Verstehen*, II, pp. 167-168 ; *Theologie des Neuen Testaments*, p. 116.
34. Ainsi J. B. Soucek, dans *Kerygma und Mythos*, IV (publié par H. W. Bartsch, Hambourg, 1955), p. 26.
35. *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 116-118. Cfr *New Testament Studies*, 1954, I, p. 10.

Bultmann échappe-t-il, pour son propre compte, à ces dangers d'un christianisme, sinon coupé de l'histoire, du moins n'entretenant avec elle qu'un lien bien fragile et en définitive purement occasionnel [36]? Et à cet égard son attitude en face de l'Ancien Testament n'est-elle pas grosse de conséquences?

Sans doute l'Ancien Testament doit-il être et a-t-il toujours été distingué du Nouveau. Notre foi y voit cependant plus qu'un trésor humain, précieux mais inessentiel. C'est que tout d'abord il est plus qu'une illustration particulièrement saisissante de cette antithèse de l'Evangile que représente la Loi. Il fournit, comme on l'a dit, l'« étoffe » dont l'Evangile lui-même est « tissé » [37]. C'est à partir du Nouveau Testament, il est vrai, qu'on peut découvrir toute la signification et toute la portée de ce que l'Ancien annonçait et préfigurait. Mais le Nouveau, de son côté, ne se révèle jamais à nous que comme accomplissement et transfiguration de l'Ancien. Bultmann a bien vu que le passage d'un Testament à l'autre exprime en quelque sorte le mouvement même de notre foi. Mais cette foi ne fait selon nous que s'approprier l'acte objectif par lequel le Seigneur du monde et de l'histoire a révélé toute sa fidélité et accompli toutes ses promesses. Car celles-ci, avant de se réaliser au niveau de mon acte de foi, se sont réalisées une fois pour toutes et en plénitude dans le mystère de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Si donc nous pouvons, comme Bultmann le concède, relire l'Ancien Testament en y entendant parler Jésus [38], ce n'est pas seulement parce que n'importe quelle réalité peut, après coup, concourir à l'expression de la foi de ceux qui déjà croient, c'est d'abord et essentiellement parce que Jésus lui-même se l'est assimilé, après y avoir pris en quelque sorte son corps de chair, et en a révélé tout le sens mystérieux lorsqu'il livra ce corps sur la Croix et répandit son Esprit sur notre monde. Chez Bultmann, le mystère de cette Croix de Jésus, de cette Pâque et de cette Pentecôte nous semble, un fois de plus, terriblement réduit, sinon complètement ruiné. Il est, de fait, impossible de respecter ce mystère de notre salut sans garder, en même temps que les merveilles divines auxquelles il introduit (les réalités « eschatologiques » dont parle Bultmann), les réalités humaines et historiques dans lesquelles il se révèle, qu'il transfigure, mais sans purement et simplement les évacuer [39].

36. Sur cet « occasionalisme » de Bultmann nous nous sommes plus longuement expliqué dans notre ouvrage *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1956, pp. 182 sq.

37. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 381; cfr *ibid.*, p. 383. Voir dans le même sens J. Levie, *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, pp. 1012-1013.

38. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 336.

39. Pour Bultmann, là où le message du Nouveau Testament est exprimé dans toute sa pureté, l'histoire est complètement résorbée (*swallowed up*) dans l'eschatologie. Cfr *New Testament Studies*, 1954, I, p. 11.

Ainsi les auteurs de l'Ancien Testament ont-ils pu annoncer positivement — quoique d'une manière voilée à la conscience de leurs contemporains, voire à leur propre conscience — la venue et le destin de Jésus. Jésus, il est vrai, met « fin » à cette histoire du salut qui était confondue avec l'histoire d'un peuple charnel, à cette « pédagogie » par laquelle Dieu a préparé progressivement Israël à reconnaître le don qu'il voulait lui faire de soi-même en la personne de son Fils. Mais cela s'oppose-t-il à ce que le Messie attendu et promis représente — aussi bien aux yeux de la foi que pour une réflexion générale sur l'histoire — le « but » de ce long cheminement historique? Et n'est-ce pas comme rejeton authentique du peuple élu qu'il devient véritablement sauveur? Il importe certes de ne pas confondre le point de vue du croyant et celui du philosophe ou du simple historien. On n'établira pas la réalité du caractère messianique de Jésus et de l'accomplissement en lui des prophéties comme on établit une vérité de pure science. Mais la simple étude objective des Ecritures ne peut-elle pas préparer la décision de foi et lui apporter, après coup, une justification hautement raisonnable? Le traditionnel « argument des prophéties », quelle que soit la variété des formes qu'on puisse lui donner, n'a rien perdu de sa valeur apologétique et théologique.

C'est l'accomplissement mystérieux, effectivement accompli en Jésus-Christ, de tout le contenu de l'Ancien Testament, qui donne un véritable fondement historique à cette exégèse « allégorique » dont Bultmann méconnaît sans doute les réalisations les plus authentiques [40]. Il est vrai qu'on a pu en abuser, faisant en particulier trop bon marché du sens littéral dont elle ne doit jamais se détacher. Mais lorsqu'on a fait le minimum d'efforts nécessaire pour supprimer les obstacles inhérents à d'incontestables différences de culture, peut-on sérieusement reléguer d'un trait de plume au rang d'enfantillages ou d'irrecevables fantaisies l'exégèse d'un Origène, d'un Grégoire de Nysse ou d'un saint Augustin? Ne faudra-t-il pas dès lors aussi (mais Bultmann précisément n'hésite pas à opérer dans son exégèse ces choix arbitraires [41]) éliminer ou complètement déprécier les innombrables exemples d'exégèse « allégorique » que nous fournit le Nouveau Testament lui-même et dans la ligne desquels — avec un sens étonnant de l'Ecriture, en dépit d'interprétations de détails qui ne sauraient nous satisfaire — l'exégèse des Pères ne fait que fidèlement se situer?

---

40. Sur les différentes formules qui ont pu servir à désigner cette exégèse « allégorique », et sur les sens divers qui ont pu être attribués au mot « allégorie », on peut voir H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, pp. 384 sq.

41. C'est un point que nous avons dû plusieurs fois relever dans notre étude sur *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Cfr pp. 69, 131, 180.

Cependant, nous le savons, ce n'est pas seulement pour des raisons de critique et de science que Bultmann rejette tout ce qui pourrait nous faire attribuer une signification et une valeur trop grandes à l'Ancien Testament. Il le fait tout autant au nom de cette foi purement « eschatologique » qui définit selon lui l'apport propre de l'Evangile. C'est pour affirmer la transcendance et la nouveauté absolue de la révélation accomplie en Jésus-Christ, que Bultmann estime nécessaire de marquer le caractère définitivement périmé de l'Ancien Testament et la signification purement « indirecte » et négative qu'il peut encore, dans l'ordre de la foi, revêtir. Et pourtant, par un singulier retour des choses, c'est aussi bien cette transcendance et cette nouveauté qui vont se voir à leur tour menacées. La nouveauté marquée par le Nouveau Testament n'a rien à voir selon Bultmann avec un développement quelconque de la conscience religieuse. Pareille considération n'a en tout cas pour lui aucun rapport avec la foi, aucune signification proprement théologique. Les esprits les plus lucides et les plus ouverts de l'Ancien Testament ont pu, en fait, *espérer* pour l'avenir tout ce que nous *croyons* maintenant réalisé avec la venue de Jésus [42]. La transcendance et la nouveauté de la foi chrétienne tiennent uniquement à la reconnaissance de ce *maintenant* [43]. Elles n'impliquent aucune nouvelle connaissance de Dieu. Mais peut-on dire dans ce cas que notre situation elle-même soit, par rapport à celle des Juifs, véritablement changée? Peut-être le salut nous est-il *signifié* autrement qu'à eux : à travers le scandale de la Croix de Jésus, au lieu de l'être à travers les échecs et contradictions d'une impossible histoire. Le rapport à Dieu institué par la foi chrétienne n'en demeure pas moins, comme pour les Juifs, par delà toutes les réalités dans lesquelles s'exprime notre existence. La réalité du salut n'est encore qu'à venir [44].

Est-il vrai que tout le contenu du Nouveau Testament puisse se ramener à la notification de ce *maintenant* eschatologique lié à l'apparition de Jésus? En même temps qu'un message actuel de salut, le Nouveau Testament n'est-il pas la manifestation vivante d'une personne? Et Jésus, en accomplissant l'espérance messianique d'Israël ne l'a-t-il pas aussi en quelque sorte révélée à elle-même [45]? Cette

42. « Dans la mesure où l'idée de Dieu a été en Israël pensée de manière radicale, parce qu'était saisie de manière radicale l'idée du péché et de la grâce, la foi de l'Ancien Testament est espérance, et en face d'elle la foi du Nouveau Testament se présente comme la foi qui a l'accomplissement » (*Glauben und Verstehen*, I, p. 331).

43. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 204, 265, etc.

44. On sait que Bultmann se réclame de la doctrine de la justification purement « forensique », si essentielle à la théologie luthérienne. On peut voir à ce sujet *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, pp. 136 sq.

45. « Avant de savoir qui était le Christ, il était impossible d'obtenir une connaissance adéquate de ce qu'il devait être... La lumière que, par sa seule

lumière toute nouvelle apportée sur sa propre mission, et qui avait sa source dans l'intimité de sa conscience messianique (mais Bultmann en nie l'existence [46]), constitue ce que les auteurs du Nouveau Testament ont tout au long de leurs œuvres cherché à nous transmettre. C'était elle qui déconcertait déjà les contemporains de Jésus, les émerveillant, ou au contraire les abîmant dans les ténèbres. C'est elle qui continue à rendre les hommes responsables de leur option en face de l'Evangile. Et cette lumière ne permet-elle pas de pénétrer plus avant qu'il n'avait été possible de le faire à aucun juste de l'Ancien Testament, en même temps que dans le mystère du Messie, dans celui d'un Amour, qui est Dieu lui-même [47] ?

Dans le mystère de Jésus, en effet, ne nous est pas seulement annoncé l'acte d'un pardon que nous appelons de toute notre existence pécheresse. Cet acte se voit en lui déjà réellement accompli, car il l'a effectivement vécu dans son corps de chair. Aussi bien est-ce ce corps du Christ, et non seulement son message, sa parole, qui devient le véritable principe du monde nouveau. Comme tout protestant, Bultmann répugne incontestablement à ce passage d'une révélation seulement signifiée à une incarnation effectivement réalisée et à une Pâques déjà consommée. Le sacrement de ce don que Dieu nous a fait réellement de lui-même et de cette Pâques qu'il nous convie dès maintenant à partager, c'est le corps de Jésus-Christ livré sur la Croix. C'est de lui que notre foi se nourrit, mais en même temps que de lui, de *toute* l'Ecriture qui peut seule nous en révéler les insondables richesses.

René MARLÉ, S. J.

---

présence, le Christ apportait avec lui n'éclairait pas seulement sur son identité, mais, si l'on peut dire, sur son essence » (H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 441-442).

46. Cfr *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 26-33.

47. Après avoir fait ressortir l'orientation de la christologie de Luther, moins soucieuse de connaître le mystère interne du Christ que d'entendre ses promesses et l'appel souverain de sa voix, Y. Congar souligne le caractère « sémitique, prophétique, biblique » de cette manière de voir, mais ajoute qu'il faut alors essentiellement songer à l'Ancien Testament, car, dit-il, « il nous paraît évident qu'avec Jésus-Christ le mystère interne de Dieu, jusqu'alors à peine pressenti, nous a été révélé, et que la foi a pris, depuis lors, une nouvelle dimension de connaissance » (*La Christologie de Luther*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, publié par A. Grillmeier et H. Bacht, tome III, Wurtzbourg, 1954, p. 483).