NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 Nº 9 1956

Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports : R. Bultmann et K. Barth. I

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 897 - 914

https://www.nrt.be/it/articoli/exegese-biblique-et-philosophie-deux-conceptions-opposees-de-leurs-rapports-r-bultmann-et-k-barth-i-2381

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Exégèse biblique et Philosophie

DEUX CONCEPTIONS OPPOSEES DE LEURS RAPPORTS : R. BULTMANN ET K. BARTH

On voudrait apporter ici une contribution à la question des rapports de l'intelligence et de la foi, et d'une manière plus précise, des rapports de la philosophie à l'exégèse de l'Ecriture Sainte. Cette contribution prendra la forme d'un exposé de la pensée de R. Bultmann et de K. Barth sur ces rapports, d'une confrontation de leurs points de vue et d'une appréciation [1]. Ce serait erreur de croire que l'herméneutique biblique de ces deux auteurs ne forme qu'un chapitre simplement mineur ou secondaire de leur théologie. C'en est au contraire le souci dominant ; ou tout au moins, dans le différend qui les oppose, c'est le cœur du débat. Bultmann, en particulier, en a souligné la gravité : « le véritable problème, a-t-il écrit, est le problème herméneutique, c'est-à-dire le problème de l'interprétation de la Bible [2] », celui qui, depuis toujours, a commandé ses recherches et dont la solution a en-

---

1. Pour une comparaison portant sur la théologie de Bultmann et celle de Barth en général, on peut voir H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie,* Stuttgart, 1955. Sur la comparaison de leurs herméneutiques respectives en particulier, on n'y trouve guère que les pp. 120-127 et p. 129 ; mais l'auteur a bien souligné l'importance primordiale, aux yeux de Bultmann surtout, de la question de l'herméneutique (p. 120).

2. *K.M.*, III, p. 51 ; *K.M.*, II, p. 191. Ce sigle désigne, ici et dans la suite, le recueil publié par H. W. Bartsch, sous le titre *Kerygma und Mythos,* qui comprend actuellement 5 volumes et où sont réunis les documents majeurs de la controverse suscitée par la conférence de Bultmann *Neues Testament und Mythologie* (1941) ; parmi ces documents figurent, outre cette conférence de Bultmann (*K.M.*, 1², pp. 15-48), d'autres études du même auteur relatives à la démythologisation. Au cours de ces pages, il sera fréquemment renvoyé à un autre ouvrage de Bultmann, *Glauben und Verstehen,* Tubingue, t. I, 1933 et t. II, 1952 (sigle : *G.V.*), où l'auteur a réuni un grand nombre d'articles publiés à des dates très diverses ; le plus notable pour notre sujet est *Das Problem der Hermeneutik* (1950), (*G.V.*, II, pp. 221-235), dont O. Laffoucrière a donné une traduction dans son ouvrage *L'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, 1955 (pp. 43-68).

traîné chez lui, sinon la « démythologisation » du message, du moins son interprétation existentiale [3].

I

L'herméneutique biblique est, pour Bultmann, un cas d'espèce de l'herméneutique générale. C'est donc sur sa manière d'entendre celle-ci qu'il se doit d'abord de nous éclairer [4].

L'interprétation d'un texte doit sans doute mobiliser, le cas échéant, toutes les techniques de la philologie. Mais elles ne suffisent pas. Il faut que, dès le départ, l'interprète connaisse un rapport vital à l'objet qui s'exprime dans ce texte, qu'il appartienne, dans une certaine mesure, au même monde que celui de l'auteur, qu'il en partage la même problématique, les mêmes inquiétudes, les mêmes joies, les mêmes souffrances, qu'il jouisse déjà d'une précompréhension du texte et des réalités qui se racontent en lui. Impossible, par exemple, de rien entendre à un texte relatif, d'une manière quelconque, à la musique, si je ne possède pas, au préalable, quelque intelligence de la musique, quelque ouverture au monde déterminé dans lequel ce texte veut m'introduire. Bien entendu, ce rapport et cette communion préalables pourront être quelquefois simplement vécus, nullement réfléchis ; mais leur présence, naïve ou réflexe, est à tel point nécessaire que sans eux, il n'y aurait point d'intérêt pour le texte ni donc de mise en question ; et leur mesure, ou mieux, leur spécificité orientera mon enquête et déterminera le « Woraufhin », le « sur quoi » j'interrogerai l'écrit ; autrement dit, l'objet de l'intérêt et de l'investigation variera d'après la nature de mon rapport vital au contenu du document.

Dans un texte, certaines choses s'énoncent directement, d'autres indirectement. Les premières sont l'objet de l'affirmation explicite de l'auteur. Les autres sont de deux sortes : ou bien l'auteur les rapporte consciemment et délibérément, mais sans en faire l'intention de son récit : par exemple, Homère intéresse les historiens d'aujourd'hui par les informations qu'il leur donne, sans l'avoir voulu, sur l'armement des Grecs à l'époque de l'Iliade. Ou bien certaines choses sont l'objet de l'intention de l'auteur, mais il les cache ou du moins les enveloppe

3. Pour une introduction à la pensée de Bultmann sur la démythologisation et l'interprétation existentiale du message, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles, 1954 ; pour l'étude de cette même pensée, telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre proprement exégétique de l'auteur (surtout *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 3e édit., 1955), voir l'ouvrage remarquablement documenté de R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, auquel nous ne manquerons pas de renvoyer plus d'une fois.

4. L'exposé qui suit est fait, en bonne partie, d'après *Das Problem der Hermeneutik*, *G.V.*, II, pp. 221-235.

sous la formulation expresse d'autres réalités; par exemple, le romancier, par delà les données immédiates de sa narration, cherche à me révéler le monde des passions humaines, en général, et en particulier, mes propres passions, ma propre humanité. Par exemple, encore, les œuvres d'un grand philosophe, d'un Platon : à travers les indications qu'il me donne sur la culture athénienne du Ve siècle, il entend me manifester l'être humain « dans ses diverses possibilités » et me les faire découvrir comme les miennes propres; aussi, le lecteur d'aujourd'hui qui ouvre les Dialogues comme de simples documents sur la civilisation antique passera à côté de leur sens authentique; seul comprend Platon celui qui philosophe avec lui et qui « l'élève à la contemporanéité», en s'efforçant de s'assimiler aujourd'hui sa conception de l'homme.

Or, c'est à ces textes indirectement, quoique intentionnellement, révélateurs des réalités humaines que s'applique par excellence la loi d'interprétation énoncée plus haut : sans une certaine préintelligence, au moins provisoire, de l'être humain et de ses possibilités, impossible de rien entendre à leur message; il faut que se soient éveillées en moi les catégories qui s'appellent sens de la vie personnelle, sens de l'homme, sens des normes éthiques de l'action, et même sens du salut pour que j'accède aux vraies intentions platoniciennes. Grâce à elles — à elles seulement — je prêterai l'oreille à l'interpellation qui vient à moi dans l'œuvre écrite; sans doute, celle-ci m'ouvrira moi-même à moi-même d'une manière plus riche et plus profonde; l'intelligence naïve et précritique de mon être humain, que je possédais et dont je vivais obscurément jusqu'alors, s'élèvera sur l'appui du texte au niveau de la conscience réflexe : l'auteur n'a-t-il pas écrit son ouvrage précisément dans l'espoir et dans le dessein de m'aider dans la découverte des possibilités de l'homme? Mais encore faut-il qu'il trouve en moi, dès la mise en marche, un pressentiment de ces possibilités.

Donnant à cette première remarque une portée plus générale, Bultmann dira : Non pas seulement un texte, mais une réalité historique quelconque, de quelque manière qu'elle soit rapportée, n'est saisissable à l'observateur neutre, au « spectateur » (*Zuschauer*) qui n'engage pas, dans son interprétation du fait rapporté, la conception de l'homme dont lui-même dispose déjà [5]. Pour l'intelligence des faits historiques, un certain type d'objectivité est impensable, nous voulons dire l'objectivité telle que la conçoivent et la poursuivent les sciences de la nature (et ici même, on sait que l'objectivité — dès la simple délimitation du fait à considérer — engage un certain à priori du sujet) [6]. Les phénomènes historiques ne se chargent d'une signification que par l'activité de celui qui les envisage. Considérons, par exemple, le

5. *G.V.*, II, p. 226.
6. *G.V.*, II, p. 229.

meurtre de César : de lui-même et à l'état brut, il n'est guère qu'une donnée quelconque offerte à notre sensibilité; pour qu'il apparaisse selon sa signification politique — et c'est ainsi seulement qu'il intéresse l'historien — n'est-il pas évident que l'interprète doit déjà posséder un savoir, sinon explicite, du moins vécu de la réalité politique, et engager ce savoir dans la considération de l'objet? Pareillement, la mort de Socrate : pour que son intérêt universellement humain se révèle à moi, il faut qu'en réfléchissant sur elle, j'engage moi-même une philosophie au moins virtuelle, celle qu'enveloppe, par exemple, ma question, mon inquiétude sur le sens de la vie humaine. Ainsi, les faits du passé ne s'élèvent à la condition de phénomènes historiques qu'au regard du sujet situé lui-même dans l'histoire et qui prend part à celle-ci; ils ne revêtent de signification qu'aux yeux de celui qui, déjà, joue son rôle dans le drame de l'histoire humaine. Bien entendu, un même phénomène historique peut présenter de multiples faces : il peut relever de l'intérêt du philosophe, de l'historien de l'art, du sociologue; en ce cas, on pourra dire que sa signification aura été déterminée par le choix de chacun des interprètes, entendant par là, non que l'interprète lui aurait imposé un sens au gré de sa fantaisie, mais qu'il aura distingué, parmi les divers aspects objectivement offerts par le phénomène, celui qui relève de sa compétence et de son intérêt personnel; mais il restera toujours que le sens de chacun de ces aspects objectifs échappera au spectateur privé de tout lien existentiel avec lui.

On se gardera donc d'exiger de l'interprète qu'il impose silence à sa subjectivité. Certes, il faut, répétons-le, que sa visée sur le phénomène soit appropriée aux aspects objectifs de celui-ci; en ce sens, on exigera justement de lui l'objectivité; de même, et plus encore, on le voudra objectif en cet autre sens qu'on lui demandera de faire taire tous ses désirs personnels à l'égard du *résultat* de l'interprétation. Mais on n'attendra pas de lui une neutralité absolue, dans laquelle le sens du phénomène ne serait pas préjugé pas même par manière de question. Tout au contraire, on énoncera cette loi : l'historien réussira dans son interprétation de l'histoire dans la mesure même de sa vitalité et de sa richesse intérieure. Plus étendue sera l'expérience de l'interprète en matière politique ou sociale, plus augmenteront ses chances d'interpréter correctement un phénomène politique ou sociologique. Et pour ce qui regarde les textes (philosophiques ou religieux) relatifs aux « possibilités de l'être humain » : plus vive, sinon plus réflexe, sera sa conscience de l'inquiétude et de la problématique vécue de son existence, plus il réussira à entendre l'interpellation qui s'adresse à lui à travers ces textes. « Les monuments du passé ne nous parlent du fond de la réalité qui leur a donné naissance que si (et dans la mesure où) nous-mêmes sommes informés par notre propre expérience de la problématique, de l'indigence et de l'insécurité en définitive insurmontable

qui constituent le fond et l'abîme de notre-être-dans-le-monde [7] ».

On mesurera mieux la portée de ces vues apparues dans un passé relativement récent (1950), si on les compare avec d'autres vues plus anciennes du même auteur. Dans une étude publiée en 1925 [8], Bultmann observait déjà que, s'il veut comprendre une doctrine philosophique ou religieuse, l'historien ne peut pas se confiner dans le domaine purement historique : il doit envisager la question de savoir si la doctrine tenue pour vraie par l'auteur l'est effectivement, en soi et absolument. La prétendue neutralité de pas mal d'historiens modernes à l'égard de cette question est commandée par un à priori inadmissible : selon eux, il semble que l'historien serait en mesure de comprendre *immédiatement* et sans examen l'idée exprimée par le texte, pourvu seulement qu'il ait établi « exactement dans quelles circonstances et sous quelles influences ce texte a été écrit et quel est le caractère de son auteur » ; ainsi, l'historien est « censé disposer d'avance de ce qui fait la substance même du texte [9] ». Mais voilà bien leur erreur. Les documents du passé peuvent fort bien contenir des idées, qui, pour le lecteur d'aujourd'hui, sont nouvelles, et dans ce cas, pour se les approprier, le critique doit sortir « à un moment donné, du domaine historique, pour saisir cette nouveauté en dehors de sa forme historique, selon son essence objective [10] ». Mais cette saisie même de l'« objet », à quelles conditions sera-t-elle possible? De toute évidence, elle exige que le critique abandonne la considération à distance et se recueille sur soi ; le monde des idées n'a de réalité que dans la conscience ; c'est dans la conscience que l'auteur qui nous les propose les a découvertes, c'est là également qu'à notre tour il nous faudra les chercher, par un effort personnel de concentration. Ainsi le critique, l'historien lui-même doit aborder la vérité par la même voie — subjective — par laquelle l'auteur l'a trouvée ; pour comprendre un texte philosophique de l'antiquité, il lui faudra avoir recours à la connaissance philosophique, et pour comprendre un texte religieux, à l'acte cognitif d'une expérience religieuse.

A cela se bornaient pour Bultmann en 1925, si nous voyons bien, les principes de la critique historique. Mais dans les écrits plus récents (ceux-là mêmes dont nous avons reproduit les vues au début de cet

7. *G.V.*, II, p. 230. Bultmann reproduit là quelques lignes de F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (*Philosoph. Forschungsberichte*, 10), 1931, p. 41.

8. R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, article paru dans la revue *Zwischen den Zeiten*, t. III, 1925, pp. 334 suiv., dont O. Cullmann a reproduit le sens dans *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, publiée par la Faculté de Théologie protestante de l'université de Strasbourg, t. 8, 1928, pp. 70-83.

9. O. Cullmann, *loc. cit.*, p. 72.

10. Id., *ibid.*

article), ces principes, s'ils ne se sont pas amplifiés, se sont du moins précisés : en 1925 on nous dit de l'historien que c'est dans sa propre conscience, et là seulement, qu'il peut découvrir et comme vérifier la « vérité » objective transmise par le document ; aujourd'hui, on s'aperçoit qu'il faut dépasser ce langage ; si l'objet nouveau fourni par un auteur (philosophique ou religieux) ne peut être saisi que dans le sujet, cela suppose que sa nouveauté n'est pas entière, mais qu'il se trouve au contraire déjà préfiguré et comme pressenti, dans les possibilités latentes, dans les virtualités de notre moi ; et dès lors saisir et comprendre l'objet nouveau consistera à expliciter, sous l'action du texte, des tendances dont on vivait déjà obscurément ; ou encore — et nous retrouvons alors les expressions mêmes des textes récents — à engager dans l'œuvre d'interprétation du document, la préintelligence vécue de son contenu et le rapport vital déjà noué avec lui.

Nous pouvons maintenant aborder la question de l'herméneutique biblique [11]. Bultmann considère comme allant de soi qu'elle n'est qu'une application de l'herméneutique en général, et plus particulièrement de l'herméneutique des textes religieux. De ces derniers, nous venons de voir qu'ils ne se bornaient pas, comme le pensent les représentants de la critique historique courante, à refléter « un état d'âme exprimé par des catégories intellectuelles », mais qu'ils énoncent une « *vérité objective* », « saisissable seulement dans l'acte cognitif de la méditation religieuse qui présuppose la foi [12] » ; d'où il suivait que leur lecteur devait arriver à découvrir dans sa propre conscience l'essence de la doctrine proposée. Cette loi s'applique très exactement au livre religieux qu'est la Bible : ici aussi, pour comprendre, il faut, chez l'exégète, une certaine précompréhension de l'objet, un rapport vital préalable à la réalité qui se raconte en eux.

Dès ici, pourtant, Bultmann prévient une objection que lui opposera Barth. A la question : Mais quelle est la réalité qui se raconte dans l'Ecriture ? Bultmann répond (non moins fermement que Barth) : C'est l'action et l'intervention de Dieu dans l'histoire, jugeant et grâciant tout ensemble l'homme concret, le croyant auquel elle se révèle. Le texte scripturaire est le témoignage de cette action divine ; son intention est d'éclairer l'homme et son existence sur l'événement divin accompli à son profit. Dès lors, si la règle d'herméneutique qu'on vient d'énoncer est vraiment valable, il s'en suit qu'il m'est impossible de rien entendre à l'Ecriture, si je n'engage pas, dans ma lecture, non seulement ma précompréhension du *Dasein* humain dans sa relation à Dieu, mais même une certaine préintelligence de ce que peut signifier en général l'action de Dieu et en quoi elle se distingue de l'action de l'homme ou des événements de la nature. C'est précisément

11. *G.V.*, II, pp. 231 suiv.
12. O. Cullmann, *loc. cit.*, p. 77.

ici que Barth fait objection : l'homme naturel ne jouit d'aucune relation à Dieu ; dans son esprit, aucune précompréhension d'une action divine éventuelle ; il ne peut accéder à la moindre connaissance de Dieu et de son action que par la révélation, c'est-à-dire aussi par cette action même. *Erreur souverainement pernicieuse de ranger la Bible* parmi les textes religieux : ceux-ci ne traitent jamais de « celui qui porte le nom de Dieu dans le symbole des Apôtres, mais toujours d'un des simulacres inventés ou créés par nous-mêmes, que ce soit l'Esprit, la Nature, le Destin, ou l'Idée [13] ». Et c'est pourquoi l'Ecriture appelle une technique d'interprétation qui lui est propre, et dont on pressent que la règle majeure sera celle-ci : l'Ecriture est à elle seule sa propre lumière ; ou encore, la lecture de son sens divin ne relève que d'une pure grâce de l'Esprit.

A quoi Bultmann répond en refusant un extrinsécisme aussi absolu. Il cite, pour le faire sien, le mot d'Augustin : *irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* [14]. Et il le commente : il y a, dans le *Dasein* comme tel, un savoir existentiel de Dieu, vécu et exercé *dans la question du bonheur*, du salut, du sens du monde et de l'histoire, de l'authenticité de l'être humain. Sans doute, cette question sur Dieu est incapable de se donner à elle-même la réponse qu'elle cherche : l'homme, inquiet de Dieu, va donner une forme à ce Dieu qu'il pressent obscurément dans son inquiétude même — c'est ce que font toutes les théologies naturelles et même toutes les religions — et cette forme demeure, sous toutes ses variations, une illusion, une fiction ; aux termes de la foi chrétienne, la réponse vraie ne peut être que le fruit d'une révélation entièrement imméritée : il n'y a pas de manifestation de Dieu offerte à notre raison naturelle, ni dans la nature ni dans l'histoire [15]. Allons même plus loin dans nos concessions, reconnaissons avec l'objectant que la question même, nous n'avons le droit de la désigner comme question portant sur *Dieu* qu'à la lumière de la révélation chrétienne ; avant cette lumière, notre savoir existentiel ne pourra guère donner d'autre expression légitime à son contenu que celle qui l'exprime en termes de question sur le bonheur ou sur le sens de la vie. Mais toutes ces restrictions n'empêcheront pas qu'en fait, cette question vécue du bonheur ne constitue, pour l'homme qui l'éprouve, une relation effective à Dieu, à sa révélation, à son action éventuelle : dans l'inquiétude qui le tourmente, c'est vraiment à Dieu que le *Dasein* est ontologiquement rapporté, alors même qu'il ne peut pas le nommer. Et il faut bien qu'il en soit ainsi. Si Dieu lui-même n'inquiétait pas secrètement notre existence, jamais « l'homme ne re-

13. Karl Barth, *Credo*, Paris, 1936, p. 21.

14. *G.V.*, II, p. 232. Bultmann a fait état de ce même texte de saint Augustin dans *Zum Problem der Entmythologisierung* (1951), *K.M.*, II, p. 192.

15. Cfr sur ce sujet *Die Frage der natürlichen Offenbarung* (1941), dans *G.V.*, II, pp. 79-104 (surtout p. 86).

connaîtrait Dieu comme Dieu dans aucune révélation de Dieu [16] ». Bien entendu, l'auditeur de la Parole de Dieu éventuelle doit être prêt à corriger la représentation première de Dieu qu'il s'est vaguement donnée à lui-même dans l'énonciation de son inquiétude; et même, nous l'avons déjà reconnu, cette correction sera nécessaire; le Dieu de la révélation ne sera jamais celui de nos propres pensées; et donc, aussi, le lecteur de l'Ecriture veillera à maintenir sans cesse son esprit dans la plus grande docilité à l'égard des enseignements bibliques [17]; néanmoins, il ne pourrait pas faire la correction qu'on attend de lui, si « l'intention foncière de la question comprise dans le concept de bonheur (ou de salut) ne coïncidait pas avec l'intention de la réponse donnée par le Nouveau Testament [18] ».

Ainsi, en justifiant l'idée d'une certaine immanence de Dieu dans le sujet existentiel, Bultmann se persuade qu'il a justifié en même temps l'application à l'Ecriture de l'herméneutique générale; et il se considère comme autorisé à énoncer la règle de l'herméneutique biblique, que l'on pourrait appeler la règle du rapport vital. Tandis que pour d'autres, pour Barth en particulier, les dispositions du lecteur de l'Ecriture sont tenues pour indifférentes et interchangeables, le Saint-Esprit prenant sur lui d'accomplir en eux, s'il le veut, le pur miracle de l'intelligence de la Parole scripturaire, pour Bultmann, celui-là seul s'ouvrira à l'action de l'Esprit qui abordera le texte dans une certaine tension intérieure; et comme ce texte lui parle de condamnation et de pardon, dans le sentiment de sa déréliction et de sa détresse; qui, en tout cas, engagera dans son interprétation sa subjectivité passionnée. Plus vive sera la conscience de notre existence malheureuse (et à travers elle du Dieu qui l'inquiète), mieux serons-nous en mesure d'entendre la voix du Dieu qui pardonne.

Si l'herméneutique bultmannienne s'arrêtait ici, la règle qu'elle énonce n'aurait guère qu'une signification *psychologique* : pour comprendre la Bible, maintenez-vous dans la disposition d'esprit qu'on pourrait appeler la conscience de l'inquiétude humaine. Mais voici que Bultmann va donner à sa règle d'interprétation une portée proprement *critique* : l'inquiétude humaine devient un critère permettant de distinguer, dans le message, les assertions que doit accepter la foi de ceux qu'elle doit refuser : ceux-là seuls des éléments de la Parole sont à retenir comme divins qui nous éclairent sur notre inquiétude et, en général, sur notre condition d'hommes.

---

16. *G.V.*, II, p. 232. *G.V.*, I, p. 126.
17. *Ibid.* : « Die an das Neue Testament gerichtete Frage muss im Hören auf das Wort des Neuen Testaments zur Korrektur der mitgebrachten Vorstellung bereit sein », par quoi Bultmann prévenait l'objection qu'allait lui faire Barth, dans *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zurich, 1953, p. 49.
18. *G.V.*, II, p. 232.

La règle ainsi énoncée est le fruit d'une longue réflexion sur la seule conception possible de la Parole, de l'action de Dieu. C'est cette conception qu'il nous faut d'abord reproduire.

On nous disait : la réalité qui s'offre au croyant dans les textes scripturaires est l'action même de Dieu et son intervention dans l'histoire, pour notifier à l'homme sa condamnation et son pardon tout ensemble. On ajoute maintenant : l'action notificatrice de Dieu, la Parole de Dieu n'a rien et ne peut rien avoir de commun avec la révélation d'une doctrine, avec la communication de vérités éternelles au profit d'une raison impersonnelle et contemplative; elle est interpellation adressée à l'homme concret, interpellation dont l'acceptation dans la foi fait du croyant une nouvelle créature, en l'élevant à son existence authentique.

Cela ressort tout d'abord d'une lecture fidèle de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Alors que l'usage grec-hellénistique considère avant tout dans l'oracle, dans le logos inspiré, le contenu de pensée qu'il exprime et son sens intemporel, au détriment du caractère d'*Anrede*, d'interpellation historique et personnelle, l'Ecriture, dans son ensemble, voit, dans la Parole, une puissance, un événement créateur : « La Parole de Dieu, c'est Dieu, non pas Dieu dans son inaccessible majesté, mais Dieu se rendant sensible, présent à l'homme, Dieu appelant l'homme à l'existence devant lui et le limitant par ses impératifs souverains. Le Parole de Dieu n'est pas une théologie, une doctrine sur Dieu et sur le monde, ni une θεωρία, contemplation du divin détachée du monde extérieur; mais elle est une mise en demeure de l'homme par Dieu et une prise de position de l'homme devant Dieu; c'est un appel et un ordre divins qui font surgir du néant l'« existence » humaine et en dehors de quoi l'homme n'« existe » pas, mais s'écroule. Obéir à cette Parole, c'est vivre; ne pas l'écouter, c'est être déjà mort [19] ».

Mais cette conception de la Parole s'inspire encore, chez Bultmann, de principes à priori, relativement étrangers à la lecture de la Bible [20].

19. Lignes empruntées à l'étude *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament* (1933), dans *G.V.*, I, pp. 268-293. W. Lachat en a donné une version française adaptée, *La Notion de la Parole de Dieu dans le Nouveau Testament d'après M. Rudolf Bultmann*, dans *Revue de Philosophie et de Théologie* (Lausanne), t. 23, p. 148-158. Notre citation est tirée de cette traduction, *art. cit.*, p. 149.

20. Très généralement, la pensée de Bultmann avance simultanément sur deux lignes : l'étude exégétique de l'Ecriture et l'étude, philosophique, des exigences théologiques de l'être humain; et son souci constant est de faire apparaître l'identité substantielle de leurs résultats, les fortifiant l'une par l'autre (nous en avons ici un exemple, pour la conception de la Parole). Cette circonstance rend malaisée non pas seulement la critique, mais déjà la simple exposition de la théologie bultmannienne (la remarque en a été faite par R. Marlé, *op. cit.*, p. 77 et par H. Fries, *op. cit.*, p. 129); dans un bref aperçu, il est presque impossible de ne pas appuyer sur une des deux composantes, au détriment de l'autre.

Selon lui, nous devons refuser toute doctrine spéculative de Dieu, de son action comme de son en-soi, pour la raison qu'une telle doctrine, objectivée et universelle, trahit son objet, réduit le Dieu dont elle parle à une réalité de ce monde. Bultmann semble penser que la raison spéculative n'a d'autre fonction valable que celle d'interpréter scientifiquement l'univers. Dès lors, si, à cette raison, vous confiez la théologie, si vous vous en remettez à elle du soin d'exprimer, par exemple, l'omnipotence ou l'omniscience divine, elle vous donnera, de ces « attributs » de Dieu, un concept qui ne les distingue plus qualitativement du pouvoir et du savoir simplement humains; de Dieu à l'homme, plus rien qu'une différence quantitative [21] : d'une manière générale, dès qu'elle s'en empare, la raison spéculative dégrade le transcendant en immanent et construit un système de figurations simplement intramondaines de Dieu dans son essence et dans son action.

Ou bien, Bultmann donne encore à son refus d'une théologie spéculative cet ou ces autres appuis (philosophiques) que voici : « Là où l'idée de Dieu est effectivement pensée, elle signifie que Dieu est le Tout-Puissant, c'est-à-dire la réalité qui détermine toute chose. Or cette idée n'est pas effectivement pensée,... si j'envisage Dieu comme un objet de pensée, devant lequel il serait loisible de prendre le point de vue d'un spectateur impartial [22] ... ». Dès lors, en effet, que l'homme adopte vis-à-vis de Dieu une attitude neutre, désengagée, déliée de l'obéissance qu'est la foi, dès lors qu'il juge légitime une telle attitude, il cesse, en raison de ce jugement même, de confesser et de connaître la toute-puissance divine, il se soustrait lui-même à son empire. Au surplus, toute formulation de propositions universelles au sujet d'une réalité quelconque suppose la possibilité d'un point de vue extérieur à cette réalité. Mais il ne saurait y avoir de point de vue extérieur à Dieu : peut-on concevoir une région de l'être qui lui soit étrangère et à partir duquel il serait loisible de le contempler?

Réfractaire à toute inscription dans la raison spéculative, l'action de Dieu ne refusera pas moins de s'inscrire dans les phénomènes de la nature et de l'histoire. Bultmann condamne ici la conception selon laquelle le surnaturel ferait irruption dans notre monde terrestre, et y produirait des effets sensibles — des miracles — afin de se rendre accessible à nos facultés d'observation; ou susciterait des héros, des saints, à travers lesquels rayonnerait, comme par transparence, sa propre essence divine. Bien des religions engagent une telle interprétation mythique de l'action de Dieu, et le christianisme lui-même succombe sans cesse à la tentation de conférer au fait du Christ pareille signification mythologisante. Mais nous devrions comprendre, une bonne fois, que ce faisant, nous dégradons, ici également, la

21. *K.M.*, II, pp. 184, 185 (n. 1).
22. Cfr l'étude *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden* (1925), dans *G.V.*, I, p. 26.

transcendance en immanence et qu'en l'assimilant à des forces naturelles, nous avons cessé de la concevoir dans sa pureté; au surplus, parce qu'il s'obstine à vouloir imposer ces conceptions du miracle et d'une prétendue action surnaturelle de Dieu dans le monde des phénomènes, le christianisme rencontre le juste refus de l'homme d'aujourd'hui, de cet homme auquel la pensée scientifique a définitivement inculqué l'idée d'un monde régi exclusivement par ses propres lois [23].

Après toutes ces négations, comment donc, positivement, concevrons-nous l'action de Dieu? Si Dieu ne se communique pas à la « raison en général », reste à dire qu'il ne se révélera qu'au sujet concret et existentiel : sa Parole prendra la forme d'une interpellation, d'un appel souverain adressé à notre liberté et à notre option personnelle; Dieu nous sollicite à accepter, dans l'obscurité de la foi et sans preuves valables pour une raison anonyme, sa seigneurie absolue sur notre vie; en même temps il nous donne à entendre que, dans cette acceptation, dans cette prise de parti en sa faveur — et en elle seulement — nous nous haussons à notre existence authentique. Et l'on aperçoit tout de suite que Dieu ne se révélera pas à nous par cette voie sans en même temps nous révéler nous-mêmes à nous-mêmes : non seulement, connaissant Dieu comme Seigneur, nous connaissons par là-même notre absolue dépendance, mais apprenant qu'il n'y a pas de vérité ni d'authenticité, pour nous, hors de l'accueil de Dieu dans la foi, nous voyons du même coup se dévoiler à nous notre condition d'êtres inauthentiques, de créatures condamnées au péché aussi longtemps qu'elles ignorent l'appel de Dieu, et donc aussi notre condition de créatures pardonnées quand nous répondons à cet appel. Tout cela revient à dire qu'en se révélant comme Seigneur, Dieu se révèle aussi comme notre juge et notre libérateur, et nous révèle à nous-mêmes comme des êtres à la fois perdus et sauvés. Par là s'explique aussi l'insistance que met Bultmann à souligner le caractère nécessairement existential et anthropologique de toute révélation divine possible : à maintes reprises, il énonce que Dieu ne peut être saisi hors d'un rapport qui m'éclaire sur ma propre condition, que le croyant ne peut parler de Dieu sans parler aussi de soi, que l'action divine enfin ne s'effectue pas en moi sans m'apporter une nouvelle intelligence de moi-même [24].

---

23. Ces lignes résument l'objection de Bultmann contre la conception mythologisante du christianisme, objection formulée dans *K.M.*, I, pp. 16 suiv. et dans *K.M.*, II, pp. 180 suiv.

24. *G.V.*, I, p. 28. Dans son *Jesus*, 1926, pp. 89, 90, Bultmann écrit : « Ce n'est pas dans l'énoncé de vérités abstraites, de sentences doctrinales, que Jésus parle de Dieu, mais seulement en parlant de la manière d'être de Dieu en face de l'homme, de la manière dont il agit à son égard... Ainsi Jésus n'apporte-t-il pas la connaissance d'un nouveau concept de Dieu, pas plus que des révélations sur son essence, mais il apporte le message de la volonté de Dieu et de son royaume qui vient. Il parle de Dieu en parlant de l'homme et en montrant à celui-ci qu'il se trouve à la dernière heure, devant l'option décisive, et que Dieu adresse à sa volonté son appel souverain » (traduction empruntée à R. Marlé, *op. cit.*, p. 77). Cfr aussi *K.M.*, I, p. 27; *K.M.*, II, p. 200.

Cette conception positive de l'action de Dieu entraîne plusieurs conséquences. D'abord elle confirme la condamnation déjà portée sur la théologie spéculative. Si je ne puis connaître de Dieu que sa manière d'être en face de moi : mon juge et mon libérateur, autant dire que Dieu ne peut se révéler dans son essence et dans son en-soi : voilà donc dénoncée, une fois de plus, l'illusion et la vanité de la théologie théorique, de cette fausse théologie chrétienne d'inspiration grecque qui disserte sur l'essence de Dieu et ses attributs, comme si Dieu pouvait être atteint hors de la relation à la créature qu'il condamne et à laquelle il fait grâce [25].

Mais surtout, ces vues sur l'action divine nous permettent, estime Bultmann, d'exécuter jusqu'au bout notre dessein, qui est d'établir, on s'en souvient, la règle critique de l'herméneutique biblique : puisque Dieu ne peut se révéler que dans son rapport à notre condition humaine, seuls seront recevables comme divins, dans le message biblique, ceux des énoncés qui, en se prononçant sur Dieu, se prononcent aussi sur nous-mêmes et nous éclairent dans l'intelligence de notre existence. Et seuls aussi, ils s'imposeront à la foi : de sa lecture de l'Ecriture, le croyant ne retiendra donc que les « possibilités » qu'elle lui offre de se mieux comprendre lui-même devant Dieu. Tout le reste ne sera, à ses yeux, que vaine spéculation ou mythologie périmée [26].

En résumé, la règle bultmannienne de l'herméneutique biblique semble présenter deux aspects : il faut aller au-devant du texte avec une certaine intelligence naturelle de la condition humaine devant Dieu (aspect psychologique) et ne conserver du message que ceux de ses éléments qui nous aident à approfondir cette intelligence première (aspect critique).

Règle qui commande toute lecture du texte biblique, qu'elle soit vulgaire ou qu'elle soit scientifique.

La lecture vulgaire, d'abord. Ce qu'on va dire ici vaut également pour la simple audition de la Parole chrétienne. Toutes deux supposent chez le lecteur ou chez l'auditeur qu'elles veulent gagner à la foi, une certaine intelligence de son existence. Puisqu'il s'agit pour l'auditeur de confesser, sous le choc de la Parole, son péché et la grâce qui le pardonne, il faut qu'il possède, au préalable, une sorte de conscience confuse de sa détresse et de sa déréliction ; faute de quoi, il ne verrait pas, dans la Parole de Dieu, révélatrice de sa condition pécheresse, la

---

25. On confronterait ici avec profit la pensée de Bultmann avec l'étude du P. K. Rahner, S. J., *Theos im Neuen Testament* (dans *Schriften zur Theologie*, I, 1954, pp. 91-169). Le P. Rahner montre qu'en effet la question décisive à laquelle le Nouveau Testament répond au sujet de Dieu est celle-ci : Comment Dieu se comporte-t-il vis-à-vis de l'homme, quelles sont les attitudes (*Haltungen*) qu'il prend librement à son égard ; mais l'auteur prend soin d'ajouter que, pour autant, l'Ecriture n'ignore pas les propriétés métaphysiques de Dieu ; elles sont manifestées à l'homme dans l'histoire libre du salut.

26. *G.V.*, I, p. 28 ; *G.V.*, II, p. 233 ; *K.M.*, II, p. 196.

réponse à une attente formée au plus profond de lui-même ; il ne comprendrait pas que la confession qu'on lui demande correspond à des possibilités de son existence, il n'en saisirait pas la force et la vérité humaine ; et par suite aussi, la Parole ne le troublerait, ne l'inquiéterait pas et le refus éventuel qu'il lui opposerait ne prendrait pas le caractère d'une infidélité coupable [27]. Ce que disant, Bultmann se borne, en somme, à résumer la preuve de sa règle psychologique. Mais il ajoute : cette conscience de l'existence malheureuse, ainsi requise pour toute audition de la Parole (et donc pour toute lecture « croyante » même préscientifique, de l'Ecriture [28]), tout homme la porte en soi : il y a une intelligence de l'existence (*Existenzverständnis*), qui est donnée avec l'existence même [29] ; sans doute, elle n'est donnée que d'une manière vécue, non réfléchie, non analysée ; cette circonstance empêche bien un peu la *facilité* de l'acte de foi ; aussi le prédicateur de la Parole fera-t-il bien de susciter, dans l'auditeur, une conscience réflexe de sa condition humaine, de l'aider à éprouver réflexivement sa détresse, le mettant, par là-même, en mesure de discerner en soi le point d'insertion du pardon divin et de la résurrection ; cependant, l'intelligence simplement exercée de l'existence suffira rigoureusement à la *possibilité* de la foi, comme aussi à la lecture croyante préscientifique de la Bible [30].

La lecture ou l'exégèse scientifique est régie par la même règle. Sauf à ajouter que l'intelligence de l'homme, préalablement requise, doit être, ici, analysée et réfléchie. Ce qu'on peut rendre en ces termes : l'exégète doit lire les textes à la lumière des catégories et des concepts fournis par l'analytique existentiale [31]. Ou encore : l'exégète doit faire appel aux ressources d'une analytique existentiale préalablement élaborée et traduire le contenu du message dans les catégories explicites de l'existence. La preuve en est aisée : par définition, l'exégèse scientifique se distingue de l'exégèse vulgaire en ce qu'elle dégage en toute rigueur et toute précision ceux des énoncés bibliques qui nous éclairent sur notre existence, en ce qu'elle montre réflexivement comment et en quoi ces énoncés nous aident dans l'intelligence de notre condition humaine. Mais comment cette tâche serait-elle possible si nous ne possédions pas au préalable une certaine intelligence déjà élaborée de nous-mêmes, si nous n'avions pas sur les structures fondamentales du *Dasein* toutes les clartés que peut nous offrir une analytique existentiale ? Une certaine interprétation réfléchie de l'existence est donc indispensable à l'exégète au départ même de ses démarches. Et ses démarches auront précisément pour but de montrer que

27. *K.M.*, I, p. 124.
28. *K.M.*, II, p. 189 : « ...ein vorwissenschaftliches Verständnis der Schrift ».
29. *K.M.*, II, pp. 189, 191, 192.
30. *G.V.*, II, p. 232 ; *K.M.*, II, p. 189.
31. *K.M.*, III, p. 53.

le message biblique prolonge les structures existentiales naturelles ; ou — beaucoup plus exactement — que tout ce que ce message comporte de nouveauté réussit à se laisser traduire et énoncer dans les catégories, dans les concepts expressifs de notre existence [32]. Car on entend bien que le message offre une nouveauté, présente un contenu que l'herméneutique biblique n'attend en aucune mesure de l'analytique existentiale : l'acte sauveur de Dieu dans le Christ. Le seul service demandé par l'exégète à l'analytique existentiale est celui-ci : qu'elle lui fournisse les catégories existentiales, pures de tout élément spéculatif ou mythologique, sans lesquelles l'expression du message de l'Ecriture ne serait pas digne de notre foi.

Par là, il est vrai, voilà l'exégèse, et avec elle la théologie chrétienne placée en dépendance d'une philosophie. Mais il n'y a rien là d'inacceptable. Car la philosophie dont il s'agit n'est pas un système : ensemble organisé des réponses données par la raison au sens de l'existence ; elle n'est même pas une doctrine définissant un contenu, un idéal matériel. N'étant rien de plus que l'explicitation claire et méthodique de l'intelligence de l'existence exercée dans l'existence même, l'analytique existentiale ne nous apprend pas comment nous devons exister (elle ne fonde pas une morale), elle ne nous offre rien qu'une forme, rien que les catégories exercées par le *Dasein* dans la position de soi [33].

---

32. *G.V.*, II, p. 232 ; *K.M.*, II, p. 194.

33. *K.M.*, II, p. 189, p. 192. Voir aussi l'article *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1930, p. 339-364, non reproduit dans *G.V.*, mais dont O. Laffoucrière a donné une traduction dans son *Bultmann, L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, pp. 114-138. Voir surtout pp. 115-128 où Bultmann expose ses vues sur les rapports de la philosophie et de la théologie, et distingue l'existential et l'existentiel : la philosophie ne connaît que les structures formelles du *Dasein*, et non les matières qui peuvent les remplir ; sans doute, c'est elle qui détermine si et à quelles conditions peut apparaître, dans le *Dasein*, quelque chose comme un amour, son acceptation ou son refus ou même comme une foi, mais elle ne prend pas pour autant comme objet d'enquête une déclaration concrète et déterminée d'amour ; de même, c'est elle qui fournit l'outillage conceptuel requis pour exprimer rationnellement les rapports qui s'appellent « message », « parole », « interpellation », mais elle ne nous éclaire pas sur le sens d'un message déterminé, ni donc sur le sens du message chrétien. La théologie, au contraire, présuppose le fait d'une interpellation précise et concrète, elle ne s'adresse qu'à ceux qui entendent la Parole de Dieu, dont elle leur développe la signification. Conventionnellement, on traduira en bref cette distinction en disant que le thème de la philosophie est l'existential (ou l'existentialité), l'ontologique, tandis que celui de la théologie est l'existentiel et l'ontique. Mais cette distinction n'empêche pas que l'audition (existentielle) de la Parole de Dieu ne soit en rapport avec des structures existentiales manifestées par la philosophie, précisément rapport de matière à forme ; d'une manière générale, tous les concepts chrétiens fondamentaux doivent correspondre à une composante du *Dasein*, définissable ontologiquement ; par exemple, le concept chrétien du péché (*aversio a Deo*) correspond à la déréliction et à la détresse de notre-être-pour la mort manifesté par l'analytique existentiale *heideggerienne* ; *et s'il éclaire celle-ci, puisqu'il la détermine, il faut dire aussi* qu'il en est éclairé à son tour : sans la conscience du caractère existential de **notre détresse, nous ne pourrions pas voir que la confession de la faute (que**

Reste à demander à Bultmann quelles sont, selon lui, ces structures fondamentales du *Dasein* révélées par l'analytique existentiale. Au point de vue restreint qui est ici le nôtre (exposer les conditions assignées par Bultmann à l'herméneutique biblique), il nous suffira de relever deux éléments de réponse. L'analytique existentiale heideggerienne — celle à laquelle Bultmann emprunte ses résultats — souligne un premier trait [34] : chez les Grecs, l'homme se comprenait lui-même comme une nature (φύσις) parmi les autres, comme une partie du grand cosmos, incorporée organiquement dans l'ensemble objectif du monde, offert objectivement à son propre regard (spéculatif) exactement comme les autres objets de la nature. Mais cette manière d'objectiver le *Dasein*, de l'assimiler aux « étants », de le tenir pour un « Vorhandensein », « un quelconque-être-là » et d'en parler dans les termes d'une philosophie essentialiste, méconnaissait un des caractères que l'analytique existentiale — simple application de la méthode phénoménologique à l'interprétation de l'existence — découvre avec le plus de clarté dans le *Dasein* : l'ouverture à la totalité de l'être, la constante anticipation qui lui fait dépasser tout objet particulier, la « capacité-de-se-poser-la-question-de-l'être-total », d'un mot la transcendance, processus par lequel le *Dasein* « s'élève au-dessus du chaos des existants bruts » (en les liant dans la totalité du monde) et en même temps s'affirme lui-même comme « ipséité » [35].

En invoquant ce premier résultat de l'analytique existentiale et en l'opposant à la conception grecque, Bultmann entend surtout, semble-t-il, nous mettre en garde contre la tendance au « chosisme », « à penser le *Dasein* comme une réalité close, bloquée en elle-même [36] », à l'exprimer dans les termes de la substantialité stable et permanente. Et par là, il nous prépare à accepter le second trait de sa conception du *Dasein*, trait qu'il lui importe souverainement de souligner : l'être de l'homme est essentiellement historique, le « Je existant historiquement ».

---

nous demande la foi chrétienne) nous est justement demandée; nous pourrions la refuser sans manquer à l'homme, sans infidélité coupable. Nous retrouvons ici les deux fonctions de la règle d'herméneutique : 1) plus claire sera ma perception des structures du *Dasein* (par exemple de la *Verfallenheit* heideggerienne), plus pénétrante sera ma compréhension des concepts chrétiens (par exemple du péché) (fonction psychologique); 2) la correspondance d'un concept chrétien à une structure existentiale du *Dasein* sera la pierre de touche de son authenticité; le concept privé de toute correspondance n'est certainement pas la Parole de Dieu, cette Parole qui, puisqu'elle interpelle l'homme, ne peut intéresser en lui que ce qui le compose existentialement. On peut dire que tout l'effort exégétique et théologique de Bultmann tend à ceci : montrer en quoi et comment la théologie chrétienne correspond aux structures existentiales du *Dasein*; effort qu'il estime n'avoir rien de blasphématoire : car manifester la correspondance de l'événement divin n'est pas le déduire rationnellement.

34. Cfr l'article *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum* (1940), *G.V.*, II, pp. 59-78, surtout p. 63; cfr aussi *G.V.*, II, p. 243; *G.V.*, I, pp. 129 suiv.

35. Nous empruntons ces mots à A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1940, p. 255.

36. A. De Waelhens, *ibid.*, p. 40.

« Historique » traduit ici non pas « historisch » mais « geschichtlich ». L'analytique heideggerienne distingue une double histoire et une double réalité : l'histoire (*Historie*) qui expose et raconte des objets (*Gegenstände*) exactement comme le fait la Nature, objets liés entre eux dans la causalité phénoménale et constatables par l'observation neutre et scientifique, qu'ils précèdent, à laquelle ils sont donnés. Toute différente est l'autre histoire, la *Geschichte* : ici, nous avons à faire au *Dasein*, à l'être humain dont nous savons déjà qu'il n'est pas à ranger parmi les « étants », les « objets », et dont nous voulons dire, en le déclarant essentiellement « geschichtlich » que n'ayant rien d'une nature, d'une chose donnée et toute faite, il n'existe qu'en se faisant lui-même dans une libre décision [37]. Décision en face de l'être qui le rencontre existentiellement : l'être humain ne se personnalise que dans l'intersubjectivité et dans la réponse à l'interpellation du prochain; d'un prochain qui vient à lui non pas sur le mode des objets de la nature (ceux-ci ne s'adressent en nous qu'à nos facultés rationnelles, neutres et spéculantes, et à la raison scientifique ou raison « en général »), mais sur le mode d'objectivité très spéciale des rencontres existentielles, comme sont l'appel de l'amour, de l'amitié, de la confiance... [38]. Décision dont on ne saurait trop accuser le caractère exclusivement actuel : Certes, on pourra dire que l'homme se réalise lui-même dans l'action, et même dans la volonté, à condition toutefois de ne pas entendre par ce mot « une faculté de l'âme, réglant ses options... en fonction de dispositions qui lui seraient antérieures [39] », mais uniquement l'option effectuée dans l'instant, en rupture avec un passé qui la déterminerait dans la moindre mesure. Pas davantage, l'authenticité de l'homme n'est-elle à chercher dans l'ensemble des composantes de sa personnalité psychologique. Répondant à la question de savoir quels sont les traits essentiels de la notion kierkegaardienne d'existence, on a dit qu'elle se caractérisait « par le refus absolu de voir en l'homme *une réalité susceptible de définition* »; « l'existence humaine a pour essence d'être entièrement livrée à celui qui existe de cette existence. L'être de l'homme sera ce que l'homme fait qu'il soit, et il ne sera que cela ». « L'existence n'est pas seulement libre, subjective, et capable de choisir, elle est la *liberté*, la *subjectivité*, la *capacité de choix*. Ceci nous fait déjà comprendre que l'existence subjective ne saurait être un état, une situation stable pourvue d'un statut

37. *G.V.*, I, pp. 117 suiv.; pp. 129 suiv. Sur cette distinction entre « Historie » et « Geschichte », voir A. Vögtle, *Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemässen Theologie und Verkündigung*, dans *Die geistige Situation unserer Zeit in den Einzelwissenschaften, Freiburger Dies Universitatis*, t. 4, 1956, Fribourg, 1956, pp. 24 suiv.

38. Sur l'intersubjectivité chez Bultmann, voir l'article *Das christliche Gebot der Nächstenliebe* (1930), *G.V.*, I, pp. 229-244, surtout p. 231 et p. 235. Cfr aussi *K.M.*, II, pp. 199-201. Sur l'objectivité propre à la rencontre existentielle, cfr *Le Message chrétien et le mythe*, pp. 93 suiv.

39. R. Marlé, *op. cit.*, p. 95.

défini, mais qu'elle doit s'affirmer comme une *succession* discontinue d'actes [40] ». Ces mots, les derniers surtout, rendent exactement la pensée de Bultmann lui-même [41] : pour lui non plus, pas de substantialité humaine, pas de nature, pas même de continuité dans l'existence authentique; abandon total des catégories de l'ontologie essentialiste pour l'expression du *Dasein*; conformément aux déterminations de l'ontologie existentiale, qui sont les seules adaptées à la conception de l'être humain historique, il faut dire de celui-ci qu'il ne se vérifie que dans l'actualité instantanée des décisions existentielles [42].

C'est donc dans ces structures de l'existence (et dans les autres structures heideggeriennes dérivées) que Bultmann va s'efforcer d'introduire l'expression de l'acte de Dieu et plus généralement le rapport de l'homme à Dieu dans le Christ, tel qu'il nous est notifié dans le message biblique.

Traduction qui aboutira à enlever à l'événement chrétien, en tant qu'il est salutaire, tout caractère d'événement produit dans la nature, dans le monde des objets, et à lui conférer la seule objectivité des rencontres existentielles : Dieu ne vient pas au-devant de nous à travers des réalités physiques consacrées ni pas davantage à travers des signes, des miracles inscrits dans le tissu de notre monde phénoménal; il interpelle simplement au dedans de nous, à l'occasion de la prédication chrétienne, la pure décision existentielle de la foi. Cette traduction prendra, par exemple, pour les réalités johanniques et pauliniennes de *sarx* et de *pneuma* la forme concrète que voici : Quand l'évangile johannique écrit « ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de

40. A. De Waelhens, *op. cit.*, pp. 331, 332.

41. Cette rencontre avec Kierkegaard n'a rien de surprenant : Bultmann a subi l'influence du philosophe danois, au moins à travers les œuvres de la théologie dialectique, à laquelle il a adhéré : cfr la note finale de cet article.

42. *G.V.*, I, p. 132 : « Le moi n'est pas considéré (par saint Paul) comme quelque chose d'isolé et d'isolable, d'abord donné et que l'appel de Dieu atteint ensuite, mais il n'est ce qu'il est, un moi, que dans cet appel de Dieu qui l'atteint. L'unité de l'homme ne consiste donc pas dans une substance, ni dans l'ensemble organisé d'un processus psychique (d'une âme), intelligible à la psychologie, ni dans la continuité d'un développement rationnellement intelligible (d'un esprit, au sens hégélien). Bien plutôt, faut-il la considérer comme une unité « geschichtlich », c'est-à-dire comme une unité qui est posée par le fait que l'homme est revendiqué par un Tu (*von einem Du beansprucht*) (est interpellé par Dieu comme par son Seigneur). Son être n'est (donc) pas envisagé (par saint Paul) sous les espèces d'une nature ou d'une substance, mais il s'accomplit d'après la manière dont il se comporte à l'égard de l'appel de Dieu; on peut dire qu'il s'accomplit dans son *action*, à condition de ne pas entendre celle-ci comme un processus s'effectuant dans le temps, tel le fonctionnement d'un mécanisme, mais comme le fruit d'une décision responsable. Et l'on voit par là que l'homme ne dispose pas de son être (comme d'une chose), puisque cet être est (tout entier) en jeu en chaque « maintenant », puisque, selon Paul, il est (à chaque instant) dans la possibilité d'être déterminé par Dieu ou par le péché ». Cette manière de voir l'homme, Bultmann prétend la trouver dans saint Paul, mais il est aisé de voir qu'elle lui a été inspirée par la philosophie heideggerienne, dont il commençait à accepter l'influence (ce texte est de 1928), et que saint Paul est lu, ici, à travers cette philosophie.

l'esprit est esprit », nous nous garderons d'interpréter ces deux termes en catégories physiques d'étoffe ou de matière (pour la chair), de substance ou de force divine agissant à la manière d'une force naturelle (pour l'esprit), et d'ailleurs, Jean lui-même, qui déjà démythologise, ne les entend pas de la sorte, mais « *sarx* désigne bien plutôt le néant de l'être humain tout entier, l'état d'un homme finalement étranger à son destin comme à sa propre action, d'un homme qui, tel qu'il se trouve, n'est pas dans son être authentique, soit d'ailleurs qu'il en prenne conscience, soit qu'il se le dissimule. Parallèlement *pneuma* désigne la manière d'être merveilleuse d'un homme qui se trouve authentique, qui se comprend et qui se sait n'être plus menacé par le néant [43] ».

Au reste, nous n'avons pas ici à recueillir les résultats de l'application de l'analytique existentiale à l'interprétation du message chrétien. Notre dessein se bornant à exposer les conceptions de Bultmann sur les principes de l'herméneutique biblique, il nous suffit d'avoir vu comment il justifie l'usage, en exégèse scripturaire scientifique, de l'analytique existentiale, et de quelles catégories majeures cette analytique lui permet de disposer, au départ de son entreprise exégétique. Conformément à la distinction, déjà notée, entre l'aspect psychologique et l'aspect critique de la règle herméneutique, ces catégories de l'existence rendront à l'exégète un double service : en lui explicitant l'intelligence naturelle de la condition humaine, elles le mettront mieux à même de saisir le sens du message divin adressé à l'homme (fonction psychologique) ; mais aussi, elles lui permettront de déterminer très exactement les énoncés bibliques valables pour la foi : ceux-là seuls mériteront de s'imposer à la croyance qui réussiront à s'exprimer dans les catégories existentiales heideggeriennes (fonction critique).

Telle s'offre à nous l'herméneutique de Bultmann. Et nous pressentons sans doute dès à présent que si cette herméneutique est passible de graves reproches, ceux-ci porteront moins contre le principe de l'analytique existentiale (l'affirmation très générale de sa nécessité en exégèse scripturaire) que contre l'insuffisance des structures humaines auxquelles cette analytique, en fait déterminément heideggerienne, s'est arrêtée.

Pourtant, tel n'est pas l'avis de Karl Barth, auquel nous avons à venir à présent. Barth va opposer à l'herméneutique de Bultmann une critique qui voudra l'atteindre à sa base, puisqu'elle refusera l'idée même d'une philosophie quelconque, prétendument nécessaire, à titre de norme absolue, à l'exégèse [44].

(*à suivre*). Léopold MALEVEZ, S. J.

---

43. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1952[3], p. 100. Nous citons la traduction de R. Marlé, *op. cit.*, p. 96.

44. C'est dans l'ouvrage *R. Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zurich, 1953, que Barth a critiqué le plus explicitement l'herméneutique de Bultmann.