NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 10 1956

Exegèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports : R. Bultmann et K. Barth. II

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 1027 - 1042

https://www.nrt.be/fr/articles/exegese-biblique-et-philosophie-deux-conceptions-opposees-de-leurs-rapports-r-bultmann-et-k-barth-ii-2387

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Exégèse biblique et Philosophie

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

II

Pour bien mesurer la portée de la critique adressée par Barth à Bultmann, il faut la saisir à partir de l'intuition barthienne fondamentale, qui l'explique tout entière. Chacun le sait, la théologie de Barth est commandée par l'idée de la seigneurie absolue du Christ. Seigneurie qui n'est pas seulement ontique (Jésus-Christ est l'alpha et l'oméga, l'origine et la fin de toute réalité) ; si le christocentrisme barthien se bornait à cette affirmation, il se rencontrerait substantiellement avec les théologies christocentriques catholiques ; mais il entend énoncer bien davantage : selon lui, la seigneurie du Christ est également et peut-être principalement noétique, et c'est ce trait qu'il nous importe ici de souligner. « Tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés en lui » (*Col.*, II, 3) : en lui seul nous sommes éclairés sur Dieu et sur notre condition vis-à-vis de Dieu ; pas d'autre révélation que celle de la Parole de Dieu incarnée en Jésus. « Notre seule possibilité de connaître Dieu réside dans le fait qu'il est prêt à se faire connaître et qu'il se révèle personnellement à nous en Christ [45] ». Parlons autrement, cessons de penser que la foi commence par le Saint-Esprit, qu'il est notre seule possibilité de recevoir Jésus-Christ et de lui répondre, disons, avec la théologie catholique romaine, avec le néo-protestantisme (et avec Bultmann lui-même), qu'il existe une source de la connaissance de Dieu indépendante de sa Parole, et que Dieu nous est donné quelque part ailleurs dans le sentiment ou dans la conscience ou dans l'histoire, conférons ensuite à cette théologie naturelle un rôle quelconque de « Vorverständnis » dans la genèse de la foi : voilà, du même coup, que nous avons érigé l'homme en maître de la vérité et en critère de la Parole elle-même, et qu'en englobant celle-ci dans un système religieux plus ou moins équilibré, nous lui avons enlevé son caractère de grandeur libre, et surtout de règle souveraine, si évidemment attesté dans l'Ecriture.

45. J. de Senarclens, *La concentration christologique*, dans *Antwort, Karl Barth, Zum siebzigsten Geburtstag am 10 Mai 1956*, Zurich, 1956, p. 203. L'auteur a publié cet article en tirage à part, sous le titre *Remède de cheval*, Genève, 1956 (texte cité, p. 34). On y trouve, cités ou résumés, les passages de la *Dogmatik* où le christocentrisme de la théologie barthienne est le plus vigoureusement accusé.

Comme il est la source et la fin de toute la création, ainsi Jésus-Christ est-il aussi le maître absolu de notre pensée : il réclame de nous la conscience de notre pauvreté totale en esprit, la pleine ouverture à sa révélation, la soumission inconditionnée de nos jugements à ses jugements et à ses promesses, et le refus d'interpréter ou de compléter sa Parole avec des éléments empruntés à une autre source qu'elle-même.

C'est à la lumière de ce principe premier de sa théologie, que Barth engage le débat avec Bultmann. Et l'on pressent que sa critique irritée portera bien plus sur les principes mêmes de l'herméneutique bultmannienne que sur ses résultats. Certes, Barth ne manque pas d'opposer explicitement son refus à bien des thèses de la théologie de Bultmann, nommément à l'exigence de démythologisation intégrale et à l'interprétation bultmannienne de la résurrection du Sauveur. Mais de ces thèses particulières, Barth estime qu'elles sont impliquées dans l'herméneutique de leur auteur, qu'elles en sortent comme des conséquences inévitables. Le vrai problème premier ouvert par la théologie de Bultmann lui paraît, non sans raison, être le problème herméneutique. Ce qu'il faut contester d'abord, affirme-t-il, c'est l'exigence imposée par Bultmann à la Parole : exigence de correspondance à un *Vorverständnis* en général, et en particulier à l'intelligence heideggerienne de l'existence ; c'est de là, comme d'une désobéissance à la Parole de Dieu, qu'est sortie une théologie gravement compromise et dans laquelle le message ne se reconnaît plus.

A cette critique de principe, ainsi sommairement énoncée, Barth donne, dans son ouvrage *Rudolf Bultmann, Ein Versuch...* la forme élaborée que voici : Le problème de l'herméneutique est un problème d'intelligence, de compréhension d'un texte ; et pour le croyant, le problème de l'herméneutique biblique est le problème de l'intelligence des textes du Nouveau Testament où s'énonce le contenu de sa foi. Or, peut-on penser, comme le fait Bultmann, que l'intelligence de ces textes soit conditionnée par la présupposition d'une représentation (*Vorstellung*) immuable, considérée comme normative de vérité ; par la présence, dans le lecteur, d'une image infuse (*eines gegossenen Bildes*) de ce qui est en soi possible, exact, important, intelligible ; par la possession d'un *Vorverständnis* canonisé[46] ? Si je ne puis croire par les forces de ma raison, comment pourrais-je comprendre par elles ? Ne l'oublions pas, comprendre le message néotestamentaire, c'est comprendre la Parole de Dieu attestée en ce message. Mais cette Parole est foncièrement étrangère à l'homme et à ses pensées ; pas d'espoir de compréhension au moyen d'éléments qui ne seraient pas fournis par l'illumination du Saint-Esprit.

Dira-t-on : mais il existe du moins une compréhension rationnelle

46. K. Barth, *Ein Versuch...*, p. 48.

consécutive à la révélation et à la foi? C'est vrai, répond Barth; mais cette compréhension est toujours inadéquate et, dans la mesure de son inadéquation, elle est toujours aussi un échec.

Dira-t-on surtout : confrontés aux textes du Nouveau Testament, il est impossible que nous ne leur appliquions pas quelques *Vorverständnisse*; nous les lisons forcément à la lumière d'une certaine notion des limites du « possible » et de l'« intelligible », et nous ne pouvons pas ne pas refuser ce qu'ils offriraient d'extérieur à ces limites, ni ne pas les obliger à se conformer à ces exigences de nos à priori [47]?

A la question ainsi posée, Barth avait déjà répondu dans la *Dogmatique,* dans un contexte étranger à la controverse bultmannienne. Barth reconnaissait alors — et il continue à le reconnaître aujourd'hui — qu'il n'est pas possible, en effet, d'aborder les textes scripturaires, sans les « assumer subjectivement », sans engager une certaine philosophie, une certaine manière de comprendre les réalités divines et humaines, cette manière « fût-elle très populaire, très éclectique et superficielle [48] ». « Quand nous lisons la Bible, nous utilisons — comme partout ailleurs — un certain schéma intellectuel qui nous sert de clef ». « Il n'est personne dont on puisse dire qu'il ne mélange pas l'Evangile avec quelque philosophie, car il n'est personne dont on puisse dire qu'il est déjà, ici et maintenant, libre de tout péché autrement que par la foi ». Et comme se parlant à lui-même, Barth ajoute : « Nous devons aussi reconnaître que nous sommes nous aussi tributaires de nos propres conceptions et que nous serions dès lors bien mal venus à jeter la pierre à quiconque. Prenons garde de nous engager ici dans un combat qui ne ferait qu'opposer une philosophie à une autre et qui, comme tel, n'aurait pas le moindre rapport avec la recherche d'une juste explication de l'Ecriture. Commençons par écouter ce que nos adversaires supposés, usant de leurs *a priori* intellectuels, entendent affirmer objectivement, c'est-à-dire en tant que commentateurs de l'Ecriture [49] ».

Mais si la médiation d'un prisme philosophique est inévitable et normale dans la lecture de l'Ecriture, encore faut-il que son usage se soumette à des directives sévères. D'abord, nous n'oublierons à aucun moment que notre schéma intellectuel « diffère par définition de celui qui caractérise la parole biblique » et que nos habitudes d'esprit n'ont pas, « comme telles, le pouvoir de nous faire accéder à l'intelligence » de cette parole. « Nous resterons conscients de la distance qualitative qui subsiste entre la pensée de la Bible, qui nous précède toujours, et

47. Id., *ibid.*, p. 49.

48. Cette citation et les suivantes sont empruntées à K. Barth, *Dogmatique*, Genève, t. II, 1955, pp. 274 suiv. Cet ouvrage est la traduction française faite par Fernand Ryder et publiée sous la direction de Jacques de Senarclens. L'original allemand est K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zurich, 1945², pp. 816 suiv.

49. Id., *ibid.*, p. 275.

notre propre pensée, déterminée par une quelconque philosophie ». Aussi notre pensée viendra-t-elle toujours « à la suite de celle de la Bible, non pas naturellement, mais en vertu d'un acte d'obéissance — de l'acte d'obéissance du croyant qui ose se tenir à la seule grâce de Dieu [50] ».

Ensuite, cet usage, consécutif et soumis, n'aura jamais, en lui-même, que le caractère d'une tentative. A la Parole de Dieu de décider ce qu'il doit advenir « de mes catégories intellectuelles, en révélant dans quelle mesure elles seront utiles ou non à l'explication de l'Ecriture; leur utilité n'apparaîtra qu'à la lumière de l'objet qui leur est proposé ». Il appartient à la grâce, et à la grâce seule, de désigner librement « les coordonnées intellectuelles qui s'avéreront utiles et entre lesquelles pourra se mouvoir notre réflexion ». C'est le texte biblique, ou mieux encore, c'est l'objet reflété par lui qui décide de la justesse et de la pertinence de notre réflexion.

Tout cela implique déjà qu'on doive s'interdire d'ériger des catégories intellectuelles quelconques en absolu; puisque, nous l'avons vu, nos schémas intellectuels ne possèdent pas « le pouvoir de nous faire comprendre et interpréter directement le texte », il s'en suit que nous ne pouvons pas leur attribuer un rôle *indépendant*, ni donc pas davantage nous considérer comme liés à eux autant qu'à l'Ecriture. Le ferions-nous, en ce cas, l'homme, qui est en nous, « se tient devant la Parole de Dieu comme un *second* Dieu; il la domine et en dispose, éliminant ainsi le vrai Dieu. Il s'arroge le droit de discuter le texte de l'Ecriture *inter pares*... Toute philosophie posée comme un absolu ne peut qu'aboutir à une falsification de l'Ecriture. Car le fait d'ériger en absolu ce qui est si manifestement du domaine de l'homme est un acte d'incrédulité, rendant impossible la connaissance propre à la foi et excluant, par conséquent, une droite explication de l'Ecriture [51] ». Ce n'est pas qu'il faille « ravaler la philosophie au rang d'*ancilla theologiae* » ni « attribuer à la théologie un pouvoir qu'elle n'a pas et qu'elle n'aura jamais ». La vérité est que toutes les deux sont servantes du même objet, la Parole de Dieu, qui les mesure et les limite toutes deux également. « Il ne saurait donc y avoir « conflit de prestige » entre ces deux disciplines du moment que seule l'Ecriture Sainte possède une autorité et une souveraineté dernières [52] ».

Enfin, dernière directive : on évitera de penser qu'aucun schéma intellectuel déterminé possède, en soi, des qualités qui le désignent de préférence à tout autre pour l'intelligence de la Bible : « C'est toujours dans une situation précise que telle ou telle manière de penser peut se révéler utile pour l'explication de l'Ecriture, et c'est à ce moment-là qu'elle pourra éventuellement s'imposer ». A tout le moins,

50. Id., *ibid.*, p. 276.
51. Id., *ibid.*, pp. 277, 278.
52. Id., *ibid.*, p. 280.

nous nous garderons d'élever « en loi générale valable pour tous un simple postulat particulier », comme s'il fallait interpréter la Bible « à partir d'une seule et même optique intellectuelle, comme si cette optique était normative pour tous les temps et toutes les situations. La Parole de Dieu prouve sa liberté du fait qu'elle a sans cesse le pouvoir de confondre régulièrement toutes les normes qu'on voudrait lui appliquer, en acquérant soudain une signification nouvelle et plus claire précisément dans le cadre d'une philosophie qui se situera peut-être aux antipodes de celle dont on aura voulu faire une loi générale. Aucune interprétation philosophique du réel ne saurait nous être proposée ou dictée comme constituant la forme normale de la précompréhension de la Parole de Dieu ». Comment, en effet, « pourrait-on poser une philosophie comme étant la philosophie par excellence, comment pourrait-on lui conférer le caractère d'une loi générale, sans l'ériger en absolu, c'est-à-dire sans violer et falsifier par là même la Parole de Dieu? » «Il n'est guère de système humain qui ne soit *dangereux* pour l'explication de l'Ecriture, mais en même temps il n'en est guère que la Parole de Dieu n'ait le pouvoir d'utiliser et de rendre fécond ». C'est pourquoi « j'admettrai que d'autres philosophies que la mienne puissent en l'occurrence servir d'hypothèses dignes d'intérêt et je serai prêt à tenir compte de leur contribution herméneutique ». C'est pourquoi aussi « nous avons de bonnes raisons de nous intéresser à l'histoire de la philosophie. Toutefois, nous n'aurons pas la naïveté de croire que c'est dans le cadre de cette histoire que se trouve la clef du problème de l'interprétation scripturaire; nous n'attendons pas d'elle qu'elle nous fournisse une méthode herméneutique adéquate à la Parole de Dieu, un système universellement valable et nécessaire qui, parce qu'il détiendrait sans autre une sorte de *potentia oboedientialis* nous dispenserait de l'audace de l'obéissance. A cet égard, nous n'avons rien à attendre de la philosophie parce que, selon l'Ecriture, nous n'avons rien à attendre de l'homme. Ce n'est pas à l'homme de fixer les règles qui permettront une réflexion adéquate à la Parole de Dieu attestée par le texte biblique [53] ».

En bref, la souveraineté noétique inconditionnée de la Parole de Dieu dans le Christ entraîne deux conséquences majeures pour nos divers schémas intellectuels : d'une part la Parole leur interdit de s'ériger en absolus; d'autre part, la même Parole se prête éventuellement à tous et ne laisse emprisonner son contenu dans les catégories d'aucun d'entre eux.

Dans ces pages de la Dogmatique où il exposait ses propres principes d'herméneutique, Barth avait déjà repoussé d'avance implicitement l'herméneutique bultmannienne dans son ensemble. Dans l'ouvrage *Ein Versuch...* où il explicite son refus, il lui suffira de rappeler

53. Tous ces textes : I d., *ibid.*, pp. 278-280.

les grandes lignes de son exposé. Bultmann, on s'en souvient, demandait : pourrions-nous ne pas imposer au Nouveau Testament nos *Vorverständnisse,* en lire le texte autrement qu'à la lumière de nos préconceptions du possible et de l'intelligible? Sur quoi Barth d'observer : c'est vrai, nous apportons tous, dans la lecture de la Bible, quelques vues rationnelles auxquelles nous sommes tentés d'assujettir la Parole. Mais c'est la tentation de la désobéissance à Dieu même. Nous ne sommes pas autorisés à opposer à l'élément étranger de la Parole un *Vorverständnis* normatif, un absolu « Jusqu'ici et pas plus loin ». Plus particulièrement, nous ne pouvons lui opposer une anthropologie naturelle, une image du monde et de l'homme, et la réduire aux exigences de celle-ci. Sans doute, nous avons à interroger le message sur son contenu anthropologique, puisqu'il a pour objet un événement qui se passe entre Dieu et l'homme; mais nous le trahissons déjà lorsque nous faisons reculer au second plan l'événement du Christ, de soi premier et principal, au profit de ce qui n'est en soi que secondaire, l'intelligence de la condition humaine [54]; à fortiori, lui sommes-nous infidèles, lorsque nous le confrontons à la conception naturelle de l'homme, pour ne garder de lui que ce qui correspond à celle-ci. Cessons donc de disputer avec la Parole, à partir des « éléments du monde » (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *Col.* II, 8), sur la question de savoir si et en quelle mesure l'homme naturel peut ou ne peut pas comprendre le Nouveau Testament [55]. Dès lors qu'on a introduit entre soi-même et la Parole une condition *sine qua non* tirée des schémas intellectuels humains, on s'est enlevé la possibilité de l'entendre encore comme le témoignage et comme le message. Au lieu de revêtir une quelconque cuirasse philosophique, le lecteur croyant doit assurer en soi-même la souplesse d'esprit et l'ouverture la plus grande. Au lieu d'ériger ce qu'il considère comme son « pouvoir comprendre » (l'intelligibilité définie à priori) en « catalyseur » du Nouveau Testament, il doit laisser agir le texte néotestamentaire en « catalyseur » de son pouvoir comprendre. N'oublions pas l'avertissement de Luther : « *sacrae literae volunt habere humilem lectorem qui reverenter habet et tremit sermones Dei, (lectorem) qui semper dicit : Doce me, Doce me! Superbis resistit spiritus* ». Et de deux dangers qui guettent toute interprétation de l'Ecriture : ou bien ne comprendre absolument pas certaines vérités (ou les exprimer en des termes existentiaux qui les dénaturent) — ou bien les exprimer vraiment, mais en mythologisant (au sens bultmannien de ce terme), le premier est certainement le plus redoutable [56].

Tout cela revient à dire que l'herméneutique biblique n'obéit pas simplement aux lois de l'herméneutique en général, dont elle ne serait

54. K. Barth, *Ein Versuch...*, p. 40.
55. Id., *ibid.*, p. 49.
56. Id., *ibid.*

qu'une application ou une spécification; tout au contraire, elle a ses lois propres, pour la raison que la Parole de Dieu ne se laisse interpréter qu'à partir d'elle-même. Ou s'il faut établir un rapport entre l'herméneutique biblique et l'herméneutique générale, c'est bien plutôt de la première que nous dirons qu'elle est le modèle (*Vorbild*) et la mesure de la seconde. Pour comprendre un texte quelconque, même simplement profane, ne dois-je pas l'aborder dans la plus grande ouverture d'esprit, dans la disposition à recevoir de lui un message auquel je pourrais bien n'être nullement préparé? A tout le moins je ne peux pas lui imposer les limites définies à priori de mes *Vorverständnisse*. Or, cette souplesse ne va pas de soi; le lecteur doit s'y entraîner. Justement, quelle meilleure école, sous ce rapport, que la lecture de la Bible, où le croyant s'ouvre au message de la grâce, message inespéré et qui confond toute prédéfinition? En vérité, la doctrine bultmannienne d'un *Vorverständnis* conçu comme norme absolue, concourant avec le Saint-Esprit et le soumettant à ses lois, « est la mort de toute vraie et juste compréhension [57] ».

Pour finir, Barth fait remarquer, non sans amertume, que l'herméneutique bultmannienne représente un retour au libéralisme, à ce néoprotestantisme dont lui-même avait espéré guérir définitivement la théologie chrétienne. Lorsque, il y a 30 ans, « il mettait le cap sur d'autres rives », il entendait précisément renverser le concept courant de « compréhension de l'Ecriture » et de « compréhension en général » : ce qu'il voulait, c'était fonder le « connaître humain » dans « l'être-connu-de-l'homme-par-Dieu », affranchir la Parole de Dieu de toute sujétion humaine, arracher l'intelligence de l'Ecriture à la prison dans laquelle des philosophies sans cesse renouvelées entendaient l'enfermer, comme si elles étaient qualifiées pour définir les conditions d'intelligibilité et de crédibilité de la Parole. D'un mot, Barth voulait rendre au chrétien la conscience de la souveraineté de Dieu et lui réapprendre que l'homme n'est pas la mesure de la « compréhension ». Dans ses principes d'herméneutique, Bultmann retourne à ces anciens errements. Et c'est bien cette erreur foncière, beaucoup plus que ses négations massives du surnaturel ou que ses liquidations du dogme chrétien, qui doit s'attirer notre désaveu [58].

On le voit, le reproche majeur adressé par Barth à Bultmann porte contre l'exigence d'un *Vorverständnis* quelconque et plus particulièrement contre l'exigence d'une anthropologie quelle qu'elle soit. Sans doute, Barth n'omet pas d'énoncer aussi un reproche plus précis, lorsqu'il demande : Qu'adviendrait-il du message, si, avec Bultmann, on croyait, pour le comprendre, devoir d'abord revêtir la « cuirasse heideggerienne »; si on voulait n'en conserver que sa conception de

57. Id., *ibid.*, p. 51.
58. Id., *ibid.*, pp. 52, 53.

l'homme interprétée selon cette philosophie déterminée [59]. Par là, Barth donne peut-être à penser qu'il considère comme insuffisantes, même au regard du philosophe, les structures du *Dasein* dégagées par Bultmann, dans son analyse existentiale. Mais il est certain que Barth n'appuie pas sur cette faiblesse de la théologie bultmannienne et ne la tient pas pour capitale : sa faute majeure et décisive, à ses yeux, est de subordonner l'intelligence du message à une philosophie normative, quelle qu'elle soit, et d'attenter ainsi à la souveraineté de Dieu.

III

Cette dernière remarque prépare et même ouvre le jugement qui semble devoir être prononcé dans ce grand débat. Bultmann n'a pas tort contre Barth lorsqu'il énonce l'exigence d'une certaine précompréhension de l'homme, préalable à l'audition de la Parole et à la lecture fidèle de l'Ecriture. La Parole de Dieu, dans l'Ecriture, interpelle l'homme pour l'adhésion et pour l'obéissance. Pour *l'adhésion* : elle lui demande la foi, qui est affirmation; croire à la Parole, c'est proclamer que cette Parole est authentique et vraie; mais proclamer la vérité d'un objet, n'est-ce pas reconnaître qu'il est conforme à la norme de vérité immanente à l'esprit humain, ou en d'autres termes, qu'il vérifie une exigence — l'exigence d'être ou de non-contradiction — inscrite dans cet esprit, dictée à priori par lui? Pour *l'obéissance* : la Parole s'impose impérativement à l'homme et lui demande la réponse de la foi comme un devoir, comme l'accomplissement d'une obligation; mais pouvons-nous reconnaître le caractère obligatoire d'une démarche sans saisir de quelque manière sa conformité à une norme de bonté, préfigurée elle aussi en notre réalité spirituelle?

En vérité, l'homme ne peut pas ne pas faire valoir les exigences constitutives de son esprit en face de la Parole qui l'interpelle. Assurément, il ne peut pousser trop loin sa requête; il ne peut pas demander à la Parole qu'elle lui manifeste la possibilité interne de ses contenus. Tout au contraire, nous pouvons savoir d'avance que la Parole, dans sa transcendance, ne pourrait se plier à cette exigence particulière, car notre esprit, dans l'ordre présent, ne peut accéder à l'être même de Dieu qu'à travers les notions abstraites des réalités créées, notions qui ne représentent jamais dans sa forme propre l'incréé. Par exemple, si la Parole nous parle d'une génération, selon l'intelligence divine, génération dont elle ajouterait qu'elle se termine à un Fils, à une personne, nous ne pouvons connaître cette génération intellectuelle et cette personne qu'à travers l'analogie de notre verbe mental d'une part et d'autre part de notre vie personnelle; or le verbe mental en

59. Id., *ibid.*, p. 38, p. 40.

nous n'est pas et ne peut pas être une personne. Il s'en suit que, dans le milieu de connaissance qui est le nôtre, nous ne pouvons pas apercevoir positivement la possibilité interne, l'accord de ces deux notes : génération intellectuelle divine d'une vie personnelle. La vue de cette harmonie intérieure est nécessairement réservée à l'esprit qui connaîtrait *en elle-même* l'essence de Dieu. Nous n'exigerons donc pas légitimement de la Parole qu'elle soit *mesurée par nos notions*; nous comprendrons au contraire qu'elle gardera nécessairement son mystère par rapport à des concepts essentiellement déficients. Ainsi, pour mériter notre adhésion intellectuelle, la Parole ne doit pas nous manifester sa vérité interne; et pareillement, pour mériter notre obéissance, elle ne doit pas nous montrer comment elle est bonne en elle-même. Mais après tout cela, reste que notre esprit dicte à la Parole une exigence minimale : celle de ne pas apparaître comme évidemment contradictoire, comme composée d'éléments dont il s'avérerait qu'ils s'excluent logiquement. Disons plus généralement : si la Parole ne consent pas à se voir imposer les limites de nos concepts, encore consent-elle à *subir la forme de nos premiers principes*; et elle doit se plier à cette loi, sous peine de ne plus constituer un objet possible d'affirmation.

Or, il n'en faut pas davantage pour que nous soyons en droit d'énoncer : la Parole ne s'adresse pas à nous sans accepter, voire sans demander, que nous la soumettions et la référions à la structure de notre esprit, aux affirmations qu'il « exerce » constitutivement sur l'être (et aussi sur lui-même dans sa relation à l'être) — sans accepter que nous la comparions à ce qu'est l'homme, et à ses exigences spirituelles imprescriptibles. Ainsi une certaine lumière naturelle sur l'homme, une certaine anthropologie que la Parole ne donne pas, à laquelle bien plutôt elle se subordonne, précède et fonde la possibilité de notre audition obéissante de cette Parole, et de notre lecture fidèle de l'Ecriture. Certes, cette anthropologie existe en chacun de nous à l'état vécu, non réflexif, ou tout au moins non explicité, et cet état suffit bien pour une lecture de la Bible non scientifique, c'est-à-dire qui ne cherche pas à analyser rigoureusement les motifs de ses interprétations; mais dès là que le lecteur se transformant en exégète veut rendre compte de ces dernières, il doit s'efforcer de faire passer ses lumières sur l'homme de l'état direct à l'état analytique et réflexe, et cela s'appelle « philosopher ».

Bien entendu, nous ne nions pas que la Parole ne fortifie notre lumière naturelle elle-même, et surtout ne l'assiste dans l'explicitation — philosophique — de son contenu. Quelles clartés l'esprit n'a-t-il pas reçues du message chrétien sur la notion même de vérité et sur celle de bonté impérative (cette dernière en particulier s'éclaire, pour lui, à la lumière des vues chrétiennes sur Dieu, et sur notre destinée, qui est le Royaume) ! Aussi le philosophe chrétien doit-il sans cesse assu-

rer en soi une attitude d'universelle disponibilité à l'égard de la Parole : assouplissant sous son action et corrigeant au besoin les catégories dont il use pour exprimer, sur le plan réflexe, « l'intelligence de l'existence donnée avec l'existence même » (comme le philosophe assouplit aussi, — bien que pour d'autres raisons et d'une autre manière, — au contact d'autres philosophies, les concepts de sa philosophie propre, sans préjudice de la fermeté de celle-ci, et sans nécessairement verser dans l'éclectisme). Mais cette nécessaire docilité de la philosophie à la Parole ne peut pas empêcher la référence constante de la Parole à l'anthropologie naturelle, exercée ou explicite. En somme, il y a ici exigence de priorité et de subordination réciproques. C'est ce dont devrait se souvenir tout lecteur croyant de l'Ecriture, et à fortiori tout exégète. Autant l'exégète risquerait-il de trahir la Parole de Dieu en l'abordant avec une philosophie durcie dans ses concepts et ses expressions dès avant tout contact vrai avec cette Parole (et l'on peut penser que certains théologiens ne se sont pas toujours suffisamment prémunis contre ce risque), autant manquerait-il l'intention et le sens de l'Ecriture, s'il l'ouvrait sans un intérêt préalablement éveillé sur le sens de l'existence humaine; celui-là seul peut espérer mesurer la portée du message — d'un message, après tout, adressé à l'homme — qui est déjà éclairé sur la problématique vécue de cet homme et qui use de ses lumières. Faute d'une certaine philosophie, la lecture de l'Ecriture n'atteint pas de vérité plus importante que celle que procure la lecture d'un document historique quelconque relatif à un quelconque objet indifférent. On a quelquefois reproché à certains travaux exégétiques, d'ailleurs estimables sous plus d'un rapport, de ne pas manifester suffisamment la valeur proprement religieuse de l'Ecriture et le sens voulu par l'Esprit; et l'on donnait à penser qu'on expliquait cette insuffisance par une déficience religieuse de leurs auteurs, par leur défaut de docilité à l'inspiration et à la lumière divine; mais peut-être aurait-on bien fait d'accuser aussi leur manque d'inquiétude humaine ou tout simplement d'humanité : pour ne pas être assez attentif à l'homme, il peut arriver qu'on ne comprenne pas la Parole de Dieu.

Reste à dire que cette sorte de priorité — d'ailleurs relative — de notre esprit sur la Parole n'attente, en aucune façon, à la souveraineté de Dieu. En jugeant de toutes choses — et donc de la Parole elle-même, — à la lumière des premiers principes d'être, de vérité, de bonté (principes dynamiquement constitutifs de notre esprit), c'est, indirectement du moins, à la lumière de Dieu même que nous jugeons. Nous ne pouvons songer ici à en faire la preuve [60]. Qu'il nous suffise de citer ce mot de saint Thomas : « In luce primae veritatis omnia in-

60. Nous l'avons esquissée dans *Théologie dialectique, Théologie catholique, Théologie naturelle*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. 28, 1938, pp. 540 **suiv.**

telligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae [61] ». Notre intelligence naturelle elle-même fixe en soi un reflet de l'intelligence subsistante : elle n'est pas une lumière autonome, rayonnant à partir d'elle-même ; elle n'est posée qu'en participation toujours actuelle à la pensée divine. Il s'en suit que, lorsque nous rapportons la révélation chrétienne à la lumière naturelle de notre esprit, c'est à la vérité absolue elle-même que nous la rapportons ; c'est Dieu lui-même qui, en quelque manière, se mesure et se juge en nous.

Mais il y a plus. La lumière naturelle de l'esprit n'est pas tellement naturelle qu'elle ne soit pas engagée, en fait, dans l'ordre surnaturel chrétien. S'il est vrai, comme Barth le souligne lui-même dans sa théologie christocentrique, que l'univers tout entier est rapporté au Christ comme à sa fin (*omnia in ipso constant* : toutes choses subsistent en lui. *Col.*, I, 17), cela s'applique tout d'abord à l'homme et à l'esprit : Dieu a créé l'homme en vue de se l'approprier dans le Christ : telle est la seule fin dernière assignée en fait à notre histoire individuelle et collective.

De cette circonstance, des théologiens ont cru pouvoir inférer que l'esprit de l'homme n'existait pas sans être intérieurement rapporté au royaume de Dieu : car, ont-ils pensé, la volonté divine de nous adopter en son Fils ne peut pas se concevoir comme un décret qui nous resterait sous tous rapports extrinsèque ; il faut bien que lui corresponde en nous une ordination très intime ; il faut que nous soyons mis en rapport avec notre fin par un attrait et par une tension intérieure : affinité profonde au Royaume, finalisation inamissible qu'ils ont appelée justement « l'existential (surnaturel) central et durable de l'homme concret [62] ». Mais croirait-on même devoir contester cette inférence, on devrait pourtant admettre, en raison de l'ordination de toutes choses au Christ, que notre esprit est au moins rapporté extrinsèquement au royaume, ou, comme on a dit, que notre raison est déjà engagée, au moins extérieurement, dans la téléologie de la foi [63]. Or, cela suffit pour entraîner la conséquence que voici : si, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quand nous jugeons de toutes choses et de la révélation elle-même à la lumière de la raison, c'est Dieu lui-même qui se juge en nous, nous pouvons ajouter maintenant que ce n'est pas seulement Dieu

61. *S. Th.*, I, q. 88, a. 3, ad 1. Cfr aussi *ibid.*, q. 79, a. 4, c et ad 1 ; q. 84, a. 5, c ; q. 16, a. 6, ad 1. Cfr *de Verit.*, I, 4, ad 5 : « Et quia per eam (veritatem primorum principiorum) iudicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare ». La *prima veritas* désigne ce que saint Thomas appelle plus haut, dans le même texte, la *veritas intellectus divini* ; nous jugeons donc de toutes choses *secundum veritatem intellectus divini*.

62. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Zurich, t. I, 1954, p. 339.

63. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1951, p. 294.

auteur de la nature, mais Dieu ordonnateur de l'ordre chrétien. Barth écrit quelque part : « La Révélation est *autorité*, c'est-à-dire une vérité qu'aucune véracité, fut-elle la plus profonde et la plus véridique, ne rend vraie ; une vérité de laquelle au contraire dépend, et dépend sans cesse à nouveau, toute véracité concevable : la vérité donc, sans la reconnaissance de laquelle la plus profonde et la plus véridique véracité ne peut que mentir et tromper [64] ». Rien de plus exact, mais rien non plus de plus parfaitement compatible avec la thèse que nous énonçons sur la référence nécessaire de la Parole à notre raison : quand nous rapportons la révélation chrétienne à notre esprit pour juger de sa vérité et de sa bonté, nous ne la rapportons pas à une grandeur qui existerait simplement en dehors d'elle et lui serait étrangère : bien plutôt, nous la jugeons à une lumière qui n'existe en définitive qu'en raison d'elle et qu'en elle, qui ne s'exerce et ne rayonne qu'à l'intérieur d'un ordre régi par la volonté divine de salut et de révélation dans le Christ. Ainsi, pour nous aussi, la Parole demeure la vérité souveraine, l'autorité qui n'en reconnaît, en définitive, aucune autre en dehors de soi.

En prenant ainsi le parti de Bultmann contre Barth, non seulement nous acceptons le sens psychologique de sa règle d'herméneutique (pour comprendre la Bible, il faut mettre en œuvre une certaine conscience vécue de l'inquiétude humaine, une certaine précompréhension de l'homme), mais il est aisé de voir que nous reconnaissons, au moins pour une part, le bien-fondé de sa signification critique. Sans doute, pour une part seulement. Dans la mesure où elle énonce que seuls sont à conserver, dans le message, les éléments relatifs à l'intelligence de nous-mêmes, rien de ce qui précède ne lui donne raison. Pas davantage, *n'avons-nous donné d'appui à ce sens déjà plus restreint : celles-là* seules des assertions du message relatives à Dieu sont à garder qui nous éclairent sur les relations de Dieu à notre situation existentielle (relations de juge et de libérateur), à l'exclusion de toute doctrine objectivante sur Dieu considéré en lui-même [65]. Mais dans la mesure où la règle critique de Bultmann se borne à cette signification : la Parole doit être rapportée, dans sa totalité, à l'esprit humain pour y être jugée à la lumière des principes d'être, de vérité et de bonté, inscrits en lui (jugement qui décidera de son « intelligibilité » et de sa « possibilité », ou tout au moins de la non-démonstration de sa contradiction interne), dans cette mesure, nous l'avons montré, cette règle est pleinement acceptable ; elle n'est même que l'expression de la démarche nécessaire de notre esprit dans le processus de ses affirmations.

---

64. K. Barth, *Révélation, Eglise, Théologie* (trad. P. Maury, Editions « Je sers »), Paris, 1934, p. 16.

65. Quel jugement porter sur la règle bultmannienne ainsi comprise? Cfr *Le message chrétien et le mythe*, pp. 117-119, 154-157.

Mais, quel est cet homme auquel Bultmann dit justement que la Révélation doit être ainsi rapportée? On peut accorder que la conception de l'homme, l'anthropologie, est dégagée par simple analyse de l'intelligence de l'existence exercée dans l'existence même, par l'analytique existentiale. Mais dans cette opération réflexive, l'erreur, faut-il le dire, peut se glisser. C'est précisément, pensons-nous, ce qui est arrivé à Bultmann : les structures humaines, auxquelles son analytique existentiale s'est arrêtée, sont nettement insuffisantes et même erronées. Faute qui, loin d'être secondaire, comme Barth semble l'avoir pensé, a causé les principales déviations de la théologie bultmannienne [66].

On s'en souvient, le trait dominant de l'anthropologie bultmannienne était l'accentuation de la décision pure, à l'exclusion de toute substantialité et de toute nature : l'homme ne vérifie son authenticité que dans une prise de parti existentielle, et celle-ci est sans attache avec le monde des « étants »; l'existence humaine véritable, qui est liberté et histoire (*Geschichte*), transcende absolument le plan du phénomène et de la nature.

Précisément, Bultmann a exagéré gravement cette transcendance. Une analytique existentiale plus prudente lui eût appris que la structure de l'esprit à laquelle nous référons tous nos objets d'affirmation (et dans la foi, la Parole elle-même) n'est pas celle d'un être entièrement soustrait aux conditions des « natures » et des « étants » : une réalité spirituelle sans doute, mais dont la forme même du jugement (« cela est ») révèle qu'elle est unie, dans son exercice, au monde du

---

66. Pas plus que Barth, Cullmann n'a repris Bultmann pour cette faute; il omet même de la signaler. Selon Cullmann, le message raconte essentiellement une histoire, c'est-à-dire une suite organisée d'événements divins, effectués dans le temps, dont le Christ est le centre, ce centre étant relié à l'histoire divine d'Israël d'une part et à l'histoire des Apôtres et de la naissance de l'Eglise d'autre part; le tout accomplissant une seule économie divine, un unique dessein divin d'élection et de salut. En conséquence, le reproche majeur que Cullmann adresse à Bultmann est d'avoir méconnu, dans le message, tous ces traits : « Tant qu'il (Bultmann) n'aura pas vu que le Nouveau Testament parle bel et bien d'une *oikonomia* divine, qui concerne une suite temporelle d'événements, il est à craindre que notre discussion n'aboutira à aucun résultat » (O. Cullmann, *La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible*, dans *Le Problème biblique dans le protestantisme* par J. Boisset, Maurice Goguel, etc. Coll. Les Problèmes de la pensée chrétienne, 7, Paris, 1955, p. 137, n. 4). Mais sans aucun doute, Bultmann répliquerait qu'il aperçoit bien les lignes maîtresses de l'histoire du salut dessinées par le Nouveau Testament (comme il voit bien le miracle, la résurrection, etc.); mais, ajouterait-il, impossible de voir en tout cela la Parole de Dieu et de considérer ce cadre historique comme essentiel au message, en dépit des apparences : car tout cela n'a rien à voir, selon lui, avec l'intelligence de nous-mêmes devant Dieu; aucun de ces éléments ne correspond à une des structures manifestées par l'analyse existentiale et ne pourrait donc légitimement nous déterminer à l'adhésion; l'histoire du salut n'est guère qu'un cadre extérieur, mythologique, dont les écrits néo-testamentaires doivent être dépouillés. On n'échappe donc pas, dans une discussion avec lui, à la nécessité de discuter son critère de l'analyse existentiale : soit pour en contester la légitimité en général, soit, comme nous le faisons ici, pour dénoncer l'insuffisance des structures établies par l'analyse existentiale bultmannienne.

« Vorhanden », à une réalité « essentialiste ». Aussi n'est-il pas possible, comme le veut Bultmann, que notre authenticité s'accomplisse dans une décision purement idéale ; comme on l'a écrit, il faut dire que notre destinée se joue « à travers une suite de décisions réelles qui, sans cesser de représenter un devenir créateur, supposent néanmoins, sinon une substantialité de notre moi entendue dans un sens trop statique, matérialiste, du moins un *continuum* temporel [67] » ; ce *continuum* temporel, intrinsèque au *Dasein* humain, est complètement méconnu par l'anthropologie bultmannienne : La décision s'y effectue dans « l'instant », dans une actualité sans cesse nouvelle, en rupture avec les actualités antécédentes ; le temps cesse d'être un temps véritable, l'histoire n'est plus guère qu'une abstraction : toutes ces déficiences tiennent à une analyse infidèle des vrais caractères de notre activité spirituelle, et à un souci excessif de distinguer l'homme de la nature, l'histoire (la *Geschichte*) du temps objectif et phénoménal.

Première déficience qui en entraîne une autre : de même que mon histoire est réduite « aux moments historiques » que constitue chacune de mes décisions existentielles, de même l'histoire dans son ensemble se réduit à mon histoire ; en ce sens du moins que l'anthropologie bultmannienne ne connaît guère et ne peut connaître que l'individu isolé : le même excès de transcendance, qui lui fait ignorer le *continuum* temporel de chaque *Dasein* humain, lui interdit de valoriser les réalités de la société et de la tradition ; celles-ci ne peuvent jouer aucun rôle dans l'accomplissement de notre existence authentique. Ici, cependant, la négation de Bultmann n'est pas absolue, ou plutôt il faut voir très exactement sur quelle société tombe cette négation. Déjà nous l'avons entendu nous dire que l'être humain ne se personnalise que dans l'intersubjectivité et dans la réponse à l'interpellation du prochain [68]. Il écrit encore : « Il ne faut pas se représenter les choses comme si les hommes se trouvaient, à la manière de sujets isolés, dans un monde assimilé à un espace vide ; ni comme si un sujet cherchait autour de soi pour en trouver un autre, nouait des rapports avec lui, l'atteignant seulement après coup. Il ne faut pas se représenter les choses comme si l'homme devait d'abord demander comment venir à l'autre et ce qu'il doit faire avec lui. Mon être est bien plutôt dès le départ (*von vornherein*) un être avec d'autres ; l'être humain est un être en commun (*miteinandersein*) et (c'est) ainsi (qu'il est) un être historique (*geschichtlich*) par opposition à l'être de la nature [69] ». Ainsi, Bultmann voit dans le prochain et la société le moyen nécessaire pour l'existence individuelle de

67. Ces mots sont empruntés à R. Marlé, *op. cit.*, p. 99. Les pp. 97-104 de cet ouvrage (« Remarques et réflexions critiques ») sont particulièrement pénétrantes ; on pourra voir qu'elles ont inspiré largement notre critique finale.

68. Cfr *supra*, p. 912.

69. *G.V.*, I, p. 231. Nous empruntons la traduction à R. Marlé, *op. cit.*, p. 101.

se réaliser et de se conquérir. Mais, notons-le bien, selon Bultmann, ce prochain ne vient à nous que sur le mode d'objectivité très particulière des rencontres existentielles ; ou plutôt, en tant qu'il viendrait à nous sur le mode des objets de la nature, il n'intéresse aucunement notre authenticité, il ne contribue en aucune mesure à son avènement. Autrement dit, seules les relations rigoureusement personnelles retiennent l'intérêt de Bultmann, et seules elles pouvaient le retenir. Que ces relations personnelles soient soutenues par une réalité sociale distincte d'elles (par exemple la tradition) « leur permettant de prendre corps, capitalisant aussi en quelque sorte ce qu'elles construisent ou pervertissent » ; « qu'elles ne s'exercent très généralement qu'à l'intérieur de relations de nature (par exemple relations sexuelles de génération, de consommation...) ; que le rapport à la « nature » interfère d'une manière ou d'une autre — mais qui n'est pas seulement accidentelle ou occasionnelle — avec le rapport d'homme à homme [70] » : voilà autant de traits méconnus par Bultmann ; voilà, en tout cas, des aspects de la réalité sociale auxquels il ne peut conférer aucun rôle dans la suscitation de notre authenticité : sa conception exagérément transcendante du *Dasein* et ce qu'on peut appeler son actualisme l'empêche de leur reconnaître aucune valeur.

On mesure donc la gravité des erreurs de l'anthropologie bultmannienne. Ces erreurs du philosophe sont sérieusement responsables de celles de l'exégète. La transcendance de l'existence, telle que la conçoit Bultmann, détermine d'avance les conditions de possibilité de la rencontre de Dieu par l'homme dans la foi. La Parole de Dieu nous interpelle en vue d'assurer notre authenticité plénière. Mais précisément parce que cette authenticité ne peut s'accomplir que dans une décision pure et idéale, en rupture sous tous rapports avec le monde des « objets », nous pouvons en inférer immédiatement que la Parole de Dieu ne pourra pas venir à nous à travers les réalités de notre monde phénoménal, miracles ou signes, réalités consacrées ou sacrements efficaces de grâce, ni pas davantage se laisser exprimer dans les formes de notre pensée conceptuelle, ces formes n'étant guère que des généralisations effectuées à partir des objets de l'expérience ; la Parole ne peut nous rencontrer que sur le terrain très particulier de l'objectivité existentielle, seul lieu possible de notre authenticité. Ainsi l'anthropologie bultmannienne par son accentuation de la « transcendance » entraîne immédiatement avec elle l'exigence de « démythologisation » de la Parole, et plus généralement toutes ces graves mutilations que Bultmann a imposées au message, et en raison desquelles, on l'a dit justement, ce message ne se reconnaît plus. C'est donc bien à cette anthropologie déterminée, et non pas à l'exigence, en général, d'une philosophie préalable que l'exégète opposera son refus.

L. MALEVEZ, S. J.

70. R. Marlé, *op. cit.*, p. 102.

NOTE

La ligne de pensée que nous prêtons ici à Bultmann pourra surprendre le lecteur. Tandis que plus haut (pp. 905 suiv.) nous lui faisions dire : Parce que la Parole ne peut être doctrinale ni phénoménale, il s'en suit qu'elle ne pourra venir à nous que dans une rencontre existentielle, voici que, pour finir, nous lui attribuons le raisonnement inverse : Parce que la Parole ne peut venir qu'au-devant de notre décision existentielle (et ceci même nous le déduisons de sa prétention à nous assurer notre authenticité), il s'en suit qu'elle ne sera ni une doctrine, ni un mythe (expression du transcendant dans le phénomène). Quelle est, en définitive, la vraie pensée de l'auteur? Le fait est que les deux raisonnements se rencontrent, que le premier est plus caractéristique des premiers articles, antérieurs à l'influence de Heidegger (1927), et que ces différentes assertions se sont appuyées et renforcées mutuellement.

Historiquement, le processus semble avoir été celui-ci : très tôt, hostilité à une conception spéculative et théorique de la Parole, comme aussi vive répugnance, plus vécue que réfléchie, au miracle, à toute manifestation du transcendant, à un christianisme mythologisant. Cette hostilité a ouvert la voie à une théorie de la rencontre existentielle de Dieu et à une conception tout actualiste de la foi : le tout déjà formé avant la rencontre de Heidegger (Sous quelles influences? Il n'est pas impossible que la première théologie barthienne ait été gravement responsable de l'actualisme bultmannien, si du moins, comme certains le pensent, cette théologie était elle-même très actualiste. Cfr M. P. Van Dijck, *Existentie en Genade. Grondgedachten en samenhangen in de « Kirchliche Dogmatik » van Karl Barth*, Franeker, T. Wever, 1952, ouvrage dont on peut lire la recension dans *N.R.Th.*, t. 75, 1953, p. 661. Sur la question de savoir si Bultmann, après tout, ne se bornerait pas à « développer » une des « potentialités » de la théologie barthienne, cfr aussi R. Marlé, *op. cit.*, p. 16, n. 20 et n. 21). Ensuite seulement, découverte de l'anthropologie existentiale de Heidegger; mais, pour être tard venue, cette découverte, grâce aux concepts des « étants », de « l'être authentique », des « deux objectivités », de « l'histoire », qu'elle apportait, n'en a pas moins permis une expression plus élaborée et plus réfléchie du christianisme démythologisé et simplement actualiste, déjà auparavant accepté. Il reste donc vrai que l'anthropologie existentiale de Bultmann est partiellement comptable des déviations de sa théologie, puisqu'elle les a fortifiées dans l'esprit de l'auteur, leur fournissant des moyens d'expression, voire des justifications (apparentes) dont elles manquaient jusque-là.

L. M.