180240

La Nouvelle Herméneutique

par A.C. Thiselton[1]
Doyen de St.John's College, Nottingham.

I. Buts et objet : Comment le texte peut-il parler aujourd'hui ?

1. L'approche du Nouveau Testament qui s'est fait connaître sous le nom de nouvelle herméneutique est très étroitement associée aux travaux d'Ernst Fuchs et de Gerhard Ebeling.[2] Ces deux auteurs insistent sur sa pertinence pratique pour le monde d'aujourd'hui. Comment le langage, particulièrement le langage de la Bible, peut-il toucher (**treffen**) l'auditeur moderne ?[3] Comment les mots peuvent-ils l'atteindre dans sa propre compréhension au point de devenir ses mots lorsqu'il les répète ? Comment la Parole de Dieu peut-elle devenir une parole vivante qui peut être entendue de façon nouvelle ?

Cette insistance sur l'application pour le présent plutôt que sur la recherche essentiellement historique et biblique est issue en partie des relations existant entre la nouvelle herméneutique et la pensée de Rudolf Bultmann,[4] mais aussi d'un souci pastoral profond et permanent.

---

[1] Cet article est la traduction d'un chapitre de l'ouvrage collectif **New Testament Interpretation**, sous la direction d'I.Howard Marshall et publié par The Paternoster Press, Exeter, Angleterre ((c) 1977, 1979, 1985), pages 308-333. Nous le publions avec l'aimable autorisation des Editeurs. La traduction est de Pascal Hickel avec le concours de plusieurs étudiants.

[2] Pour les objections concernant l'usage habituel de cette expression, cf. C.E. Braaten, « How New is the New Hermeneutic ? » in **Theology Today** 22 (1965) pp. 218-35, et J.D. Smart, **The Strange Silence of the Bible in the Church** (Londres, 1970), pp.37-8 ; de même contre James M. Robinson, « Braaten's Polemic. A Reply », in **Theology Today**, loc. cit., pp. 277-82.

[3] E. Fuchs, « Zur Frage nach dem historischen Jesus », in **Gesammelte Aufsätze II** (Tübingen 1960), pp. 411-14 et 418 ; cf. trad. angl. :**Studies of the Historical Jesus** (Londres 1964), pp. 196-8 et 202.

[4] E. Fuchs, **Hermeneutik** (Tübingen 1970[4]),p. 281 ; cf. R. Bultmann, **Essays Philosophical and Theological** (Londres 1955), p. 14. Cf. de plus E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 182, et R. Bultmann, **Foi et Compréhension, l'historicité de l'homme et de la révélation**, vol. 1, trad. A. Malet (Paris - Le Seuil 1970), pp. 599-626.

Fuchs et Ebeling ont tous deux été pasteurs pendant plusieurs années et se sont posé la question de la pertinence et de l'efficacité de la prédication chrétienne.

Pour Fuchs, la question centrale est la suivante : « Quelle est notre tâche, dans notre bureau, lorsque nous voulons ensuite prêcher le texte du haut de la chaire ? »[5]

Cependant, ce serait une erreur de conclure que cet intérêt pour la prédication n'est qu'un souci ecclésiastique ou homilétique. Ces deux auteurs sont très concernés par la position des non-croyants. La Parole de Dieu est capable de **créer** la foi, mais elle ne la présuppose pas en vue de sa propre intelligibilité. Ainsi Fuchs nous donne-t-il l'avertissement suivant : « La proclamation (de la Parole) perd son caractère quand elle anticipe (c'est-à-dire présuppose) la confession. »[6] Quant à Ebeling, il affirme hardiment ceci : « Le critère d'intelligibilité de notre prédication n'est pas le croyant mais le non-croyant. Car la Parole proclamée cherche à produire la foi, mais ne pose pas la foi comme nécessité préalable. »[7]

Toutefois, le problème est plus profond que cela. L'auditeur d'aujourd'hui, ou l'interprète, se trouve à la fin d'une longue tradition d'interprétation biblique ; une tradition qui a fini par façonner sa propre compréhension du texte biblique et sa propre attitude à son égard. Son attitude peut être positive ou négative, et ses postulats de base peuvent tout aussi bien être inconscients.[8] On interprète donc aujourd'hui le Nouveau Testament à l'intérieur d'un système particulier de références qui peut être tout à fait différent de celui dans lequel le texte s'adressait à ses premiers auditeurs. Ainsi donc **répéter** simplement les mots tels que nous les trouvons dans le Nouveau Testament pourrait bien revenir à dire quelque chose de différent de ce que le texte disait à l'origine. Et même si cela ne change pas radicalement ce qui a été dit, c'est peut-être n'exprimer « rien d'autre qu'une simple tradition, une simple forme de discours, une relique du langage du passé ».[9] Car jamais auparavant, de l'avis d'Ebeling, il n'y a eu un abîme si profond entre la tradition linguistique de la Bible et le langage d'aujourd'hui.[10]

---

[5] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p.8.

[6] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p.30 ; cf. « Zum hermeneutischen Problem in der Theologie » in **Gesammelte Aufsätze I** (Tübingen 1959), pp. 9-10.

[7] G. Ebeling, Die « nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe » in **Wort und Glaube**, 2. Auf., Tübingen 1962, pp. 90 ss.

[8] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition** (trad. angl. Londres 1968) pp. 11-31, et en particulier pp. 26-28.

[9] G. Ebeling, **God and Word** (Philadelphia 1967), p. 3 ; cf. pp. 8-9.

[10] Ibid., p. 4.

Il nous faut ici rejeter deux critiques injustifiées. En premier lieu, certains pourraient croire que la solution de ce problème consiste simplement à faire appel à l'action du Saint-Esprit. Fuchs et Ebeling sont tout à fait conscients du rôle du Saint-Esprit dans la communication de la Parole de Dieu ; mais ils remarquent très justement que les problèmes de compréhension et d'intelligibilité ne peuvent être court-circuités par un appel prématuré de ce type.[11] Le Nouveau Testament exige une traduction herméneutique tout autant qu'une traduction linguistique.

En second lieu, Fuchs et Ebeling ne sous-estiment aucunement le fait que le Nouveau Testament puisse s'interpréter lui-même et créer de l'espace pour sa compréhension. Ebeling insiste sur le fait que l'herméneutique « ne consiste qu'à écarter des obstacles pour laisser la parole accomplir sa propre fonction herméneutique ».[12] « L'Ecriture Sainte », comme le dit Luther, « est **sui ipsius interpres** ».[13] L'« unique pont » vers le présent est « La Parole seule ».[14] Fuchs souligne de la même manière l'importance d'Hébreux 4,12-13 (« Vivante, en effet, est la Parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant ») pour le temps présent.[15] En effet, comme nous le verrons, il est essentiel pour Fuchs que le Nouveau Testament lui-même entraîne des changements dans les situations, aussi bien que dans les prises de position pré-conscientes de l'homme. Le langage de Jésus « vise l'individu et le saisit au plus profond ».[16] « C'est le texte lui-même qui vit ».[17]

La question-clé pour la nouvelle herméneutique est de savoir comment le Nouveau Testament peut nous parler **de manière nouvelle** ? Répéter le texte littéralement n'est pas une **garantie** qu'il « parlera » à l'auditeur moderne. Il lui serait possible d'en comprendre chacun des mots, sans toutefois comprendre ce qui a été dit. Disons-le dans les termes de Wolfhart Pannenberg : « Dans une situation qui a changé, les phrases traditionnelles, même récitées littéralement, ne signifient pas la même chose que ce qu'elles ont signifié au moment de leur première

---

[11] E. Fuchs, « Proclamation and Speech-Event », in **Theology Today** (1962), p. 354 ; et G. Ebeling, **Theologie et Proclamation**, tr. R. Delorenzi et L. Giard, Paris, Seuil 1972, pp. 50-52 et pp. 142-144.

[12] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, pp. 333-335.

[13] Ibid., p. 320.

[14] Ibid., p. 22.

[15] E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 92.

[16] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 35.

[17] Ibid., p. 193.

formulation. »[18] Ce qui fait dire à Ebeling : « On ne peut dire la **même parole** à une autre époque que si on la dit différemment. »[19]

Tout en affirmant la validité de ce point, nous pourrions souhaiter faire quelques réserves sur le rôle unique et l'importance normative en **théologie** de la formulation originale. Fuchs et Ebeling ont sans doute cerné le problème plus clairement que Bultmann qui posait les mêmes questions dans son programme de démythologisation.[20] C'est en partie en relation avec ce problème que ces deux auteurs insistent sur la nécessité d'une étude historico-critique du Nouveau Testament.[21] En même temps, deux considérations au moins viennent appuyer leurs affirmations sur l'inadéquation de la simple répétition du texte du point de vue de **l'herméneutique**. Premièrement, nous venons de voir que le littéralisme peut être l'ennemi d'une communication fidèle au moment de la traduction d'un langage dans un autre. « Mettre un texte dans un autre langage signifie le repenser complètement ».[22] Deuxièmement, nous reconnaissons tacitement ce principe chaque fois que nous soulignons l'importance de la prédication. Le prédicateur « traduit » le texte en le plaçant au point de rencontre avec l'auditeur ; à partir de là, le texte va parler d'une manière nouvelle dans l'univers de l'auditeur et dans son propre langage.[23] **Toute** interprétation fidèle du Nouveau Testament requiert une telle procédure herméneutique. Car « la révéla-

---

[18] W. Pannenberg, **Grundfragen systematischer Theologie** (vol. 1. 1970), p. 17 ; trad. angl. **Basic Question in Theology 1** (Londres 1970), p. 9.

[19] G. Ebeling, « Time and Word », in J.M. Robinson (éd.). **The Future of our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann** (Londres 1971), p. 265 (traduction de « Zeit und Geschichte », 1964), (c'est nous qui soulignons). Cf. de plus, W.G. Doty, **Contemporary New Testament Interpretation** (Englewood Cliffs, N.J., 1972), pp. 34-7.

[20] James D.G. Dunn « Demythologizing -The problem of myth in the New Testament » in **New Testament Interpretation**, pages 285-307, cf. Jan Henderson, **Myth in the New Testament** (Londres 1952), p. 31, et A.C. Thiselton, « Myth, Mythology », in **The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible** (Grand Papids 1975), vol. 4. pp. 333-343.

[21] G. Ebeling, « Die Bedeutung der Historisch-Kritischen Methode für die Protestantische Theologie und Kirche », in **Wort und Glaube**, chap. 1, pp. 1-49 ; et E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 159-66, et particulièrement **Studies of the Historical Jesus**, pp. 95-108.

[22] G. Ebeling, **The Nature of Faith** (trad. angl. Londres 1961), p. 188.

[23] E. Fuchs, « Translation and Proclamation », in **Studies of the Historical Jesus**, pp. 191-206 ; cf. **Hermeneutik**, pp. 249-56, et **Marburger Hermeneutik** (Tübingen 1968), pp. 2-4. L'approche de Fuchs se rapporte à celle de Manfred Mezger, « Preparation for Preaching : the Route from Exegesis to Proclamation », in R.W. Funk (éd.) J.Th.Ch. 2, **Translating Theology into the Modern Age** (Tübingen 1965), pp. 159-79, en particulier p. 166.

tion de Dieu a simplement consisté en ceci : Dieu, dans la grâce et le jugement, a laissé les hommes énoncer les problèmes de Dieu **dans leur langage** ».[24]

2. Comment le texte du Nouveau Testament peut-il alors nous parler d'une manière nouvelle ? Nous ferons quatre séries de remarques pour pouvoir donner une réponse positive à cette question : chacune d'entre elles tourne autour d'une opposition.

a) Fuchs et Ebeling **opposent les problèmes concernant les mots (pluriel) au problème concernant la parole (singulier ; words/ word)**. Ebeling regrette que trop souvent la prédication résonne aujourd'hui comme un langage tout à fait étranger.[25] Mais il ajoute ceci : « Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce point : le problème est trop grave pour être réglé en prenant simplement des termes du jargon moderne qui passent pour être le stock de mots du prédicateur. Il ne s'agit pas de comprendre des mots isolés, mais de comprendre la Parole elle-même. Il ne s'agit pas de chercher de nouveaux sens du discours, mais une nouvelle manière de formuler le discours.[26] Une simple paraphrase du Nouveau Testament ne résout pas le problème. Il s'agit bien plutôt que la « Parole elle-même soit formulée » (**das zur-Sprache-Kommen der Sprache selbst**), au sens technique que cette expression a prise dans les écrits philosophiques de Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer.[27]

b) Dans les écrits de Fuchs et d'Ebeling, l'herméneutique s'applique à la « théorie de la compréhension » et **elle ne doit pas être réduite à un ensemble de règles**.[28] En effet, elle concerne toute la question de savoir comment un homme en vient à **comprendre** ; c'est pourquoi Ebeling affirme ceci : « A présent, l'herméneutique prend la place de la théorie épistémologique classique ».[29] C'est la raison pour laquelle l'herméneutique « ne peut pas être séparée de la philosophie ».[30] De même, pour Fuchs, la question centrale de l'herméneutique

---

[24] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem » in **Studies of the Historical Jesus**, pp. 135-6. (Fuchs souligne la plus grande partie du paragraphe).

[25] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 15 ; cf. **Introduction to a Theological Theory of Language** (Londres 1973), pp. 15-80.

[26] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 16 ; cf. **God an Word**, pp. 2-3, et E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **Loc. cit.**, p. 125.

[27] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik** (Tübingen 1965[2]), p. 360 (trad. française = **Vérité et Méthode**, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, (Paris, Seuil 1976[2]) p. 345-46).

[28] G. Ebeling, « Wort Gottes und Hermeneutik », in **Wort und Glaube**, pp. 319 ss.

[29] Ibid., p. 328.

[30] Ibid. ; cf. **The Word of God and Tradition**, p. 9. Préface de l'auteur à la traduction anglaise.

est la suivante : « Comment est-il possible que je comprenne ? »[31] Toutefois, ces deux auteurs ne sont pas intéressés que par la théorie, mais aussi par la pratique : comment mettre en route le processus de compréhension ? Fuchs propose une comparaison. Il est possible d'un côté d'avoir une compréhension toute théorique du mot « chat » par une réflexion cognitive. D'un autre côté, nous pourrons avoir une compréhension pratique et pré-conceptuelle du mot « chat » en plaçant très concrètement une souris devant un certain chat. La souris est « le principe herméneutique » qui donne au chat l'occasion de montrer par lui-même ce qu'il est.[32] Dans ce sens, la critique biblique, et même les règles herméneutiques traditionnelles, « ne **produisent** pas la compréhension, mais seulement les conditions préalables de la compréhension.[33]

Certes, il ne serait pas entièrement faux de dire que cette distinction remonte dans son principe à Schleiermacher. Heinz Kimmerle, dont les recherches sur les premiers écrits de Schleiermacher sont tellement importantes pour la nouvelle herméneutique, nous éclaire à ce sujet : « L'œuvre de Schleiermacher constitue un tournant important dans l'histoire de l'herméneutique. Jusqu'à lui, l'herméneutique était supposée supporter, rendre sûre et clarifier une compréhension **déjà acceptée** (de la Bible en tant qu'herméneutique théologique ; des écrits classiques en tant qu'herméneutique philologique). Dans la pensée de Schleiermacher, l'herméneutique accomplit une fonction qualitativement différente : en tout premier lieu, **elle rend la compréhension possible** , et elle **déclenche** délibérément **la compréhension** dans chaque cas particulier ».[34] Ceci nous amène donc à une autre caractéristique essentielle de la nouvelle herméneutique. Il ne s'agit pas simplement d'appuyer ou de corroborer une lecture déjà **existante** du texte du Nouveau Testament, mais d'amener l'auditeur ou l'interprète au-delà de ses limites de manière à ce que le texte s'adresse à lui et le juge **d'une manière nouvelle**. Ce principe fondamental apparaît bien plus clairement en relation avec Hans-Georg Gadamer et l'arrière-plan philosophique plus large.

c) La question « comment susciter la compréhension ? » nous amène au concept d'« **Einverständnis** », essentiel pour Fuchs.[35] On

---

[31] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 136.

[32] E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 109-10 (« die Maus das hermeneutische Prinzip für das Verständnis der Katze zu sein... »).

[33] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition**, p. 17.

[34] H. Kimmerle, « Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics », in R.W. Funk (éd), J.Th. Ch. 4 **History and Hermeneutic**, p. 107 (nous soulignons) ; cf. pp. 107-121.

[35] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, pp. 171-81 et 239-43.

traduit souvent **Einverständnis** par « compréhension commune », « compréhension mutuelle » ou « accord », et on trouve même dans une étude le mot « empathie ». Fuchs illustre cette idée en faisant référence au langage parlé dans une maison. Les membres d'une famille unie qui vivent sous un seul et même toit ont des expériences, des attitudes et des présupposés communs. Ils ont par conséquent un langage commun. Un seul mot ou un seul geste suffit à entraîner tout un ensemble d'événements parce que la communication fonctionne sur la base d'une compréhension commune. « A la maison, on ne parle pas pour que l'autre comprenne, mais parce que l'autre comprend ».[36] Le problème de la compréhension d'un langage, c'est-à-dire « s'approprier » son contenu, « ne consiste pas à apprendre de nouveaux mots - on apprend à parler par sa mère ».[37] Cette notion d'**Einverständnis** est si importante pour Fuchs que, dans la préface de la quatrième édition de son ouvrage « **Hermeneutik** », il souligne que « toute compréhension est fondée sur la notion d'**Einverständnis** » ; et dans une étude plus récente, il résume ainsi son idée centrale : « L'ouvrage **Hermeneutik** est une tentative de ramener le problème herméneutique à la dimension du langage à l'aide du phénomène d'« empathie » (**des Phänomens des Einverständnisses**) considéré comme le fondement de toute compréhension ».[38]

Jésus a établi une compréhension commune avec ses auditeurs, particulièrement par le langage des paraboles. Ou plus exactement, les paraboles ont effectivement communiqué quelque chose de réel parce qu'elles se situaient au niveau de cette compréhension commune qu'elles ont ensuite étendue et refaçonnée.[39] La tâche de l'herméneutique aujourd'hui, c'est de recréer cet univers commun de compréhension qui est la base nécessaire d'une communication efficace du langage et de l'appropriation de son contenu. Une telle tâche cependant est en opposition absolue avec un simple échange de langage cognitif et conscient. Comme la catégorie du « monde » chez Heidegger, elle relève du domaine pré-conceptuel. « C'est un phénomène qui n'est ni subjectif, ni objectif, mais les deux à la fois, car le monde est premier et les comprend tous deux ».[40] Ainsi, pour Fuchs comme pour Gada-

---

[36] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 124 ; cf. **Marburger Hermeneutik**, p. 176.

[37] E. Fuchs « Das Hermeneutische Problem » in E. Dinkler (éd.), **Zeit und Geschichte**, p. 357.

[38] Ibid. p. 360, cf. **Hermeneutik**, p. 136.

[39] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 126 ; « Proclamation and Speech-Event », **loc. cit.**, pp. 347-51 ; **Hermeneutik**, pp. 219-30 ; **Studies of the Historical Jesus**, pp. 97-9 et 130-66 ; et **Marburger Hermeneutik**, pp. 231-2. La discussion au sujet des paraboles est abordée plus loin.

[40] Richard E. Palmer, **Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer** (Evanston 1969), p. 139.

mer, c'est d'abord un phénomène « linguistique » qui reflète comment les hommes ont pu s'accommoder entre eux et avec leur univers.[41]

d) Fuchs et Ebeling considèrent que le langage est bien plus qu'un simple moyen d'information. Ebeling écrit ceci : « Nous ne saisissons pas le sens profond des mots en cherchant à savoir ce qu'ils contiennent, mais en cherchant à savoir l'effet qu'ils produisent, les choses qu'ils suscitent... ».[42] Si l'on prend la terminologie de J.L. Austin, Fuchs et Ebeling sont plus intéressés par la fonction **performative** du langage, dans laquelle « l'aboutissement de ce qui est exprimé est la réalisation d'une action ».[43] D'après Ebeling, la Parole de Dieu produit « un événement dans lequel Dieu lui-même se communique... Pour Dieu, la parole et l'acte sont un : sa Parole est le moyen de son action ».[44] Ainsi, la Parole de Jésus ne donne pas simplement des informations sur des situations diverses. Son discours est un appel ou un engagement.[45] Il promet, demande ou donne.[46] En réalité, il y a une grande différence entre **faire** une promesse et **parler** de promesses, entre apporter un cadeau ou parler de cadeaux. Une des deux choses est action, l'autre est simple parole.

Dans la terminologie de Fuchs, le langage qui fait effectivement advenir la réalité est un « langage-événement » (**Sprachereignis**), alors qu'Ebeling utilise le terme de « parole-événement » (**Wortgeschehen**) à peu près de la même manière.[47] Fuchs nous donne le commentaire

---

[41] Ce point est élucidé plus loin, mais pour une introduction à cet aspect de la pensée de Fuchs, cf. Paul J. Achtemeier, **An Introduction to the New Hermeneutic** (Philadelphia 1969), pp. 91-100.

[42] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 187.

[43] J.L. Austin, **How to do Things with Words**, (Oxford 1962) p. 6 ; cf. Philosophical Papers (Oxford 1961), pp. 220-39. Cf. en outre A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event : Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy » in **Scottish Journal of Theology** 23 (1970), pp. 437-68, particulièrement 438-9 ; R.W. Funk, **Language, Hermeneutic and Word of God** (New York 1966), pp. 26-8 ; J.M.Robinson, « The Parables as God Happening » in F.T. Trotter (éd.) **Jesus and the Historian** (Philadelphia 1968), p. 142 ; et W.G. Doty, **op. cit.** pp. 39-43.

[44] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, pp. 87 et 90.

[45] E. Fuchs, **Zur Frage nach dem Historischen Jesus**, pp. 291 et 293 (cf. **Studies of the Historical Jesus**, pp. 94 et 95).

[46] E. Fuchs, **op. cit.**, pp. 288 et 291 ; 224, 226 et 347 (anglais, pp. 91, 93 ; 36 et 38 ; 141).

[47] Cf. E. Fuchs, **Zum hermeneutischen Problem in der Theologie**, pp. 281-305 ; **Marburger Hermeneutik**, pp. 243-5, et **Studies of the Historical Jesus**, pp. 196-212 ; et G. Ebeling, **Wort und Glaube**, pp. 340 ss., et **Theologie et Proclamation**, pp. 37 s. Concernant la terminologie différente de Fuchs et d'Ebeling, James Robinson explique que « **Sprachereignis** and **Wortgeschehen** are synonyms... The choice depends on which Bultmannian term serves as the point of departure, **Heilsereignis** or **Heilsgeschehen** ». (**New Frontiers in Theology, 2 : The New Hermeneutic**, p. 57).

suivant : « Le véritable langage-événement, un cadeau par exemple, met nos pensées en mouvement, mais il n'est pas pensée lui-même. L'harmonie immédiate entre ce qui est dit et ce qui est saisi n'est pas le résultat d'un processus de pensée ; elle se situe préalablement, en tant qu'événement... La parole ‹ regagne son chez-soi › ».[48] Prenons un exemple : si j'appelle quelqu'un « frère » de façon performative, cela veut dire concrètement que je l'admets dans une relation fraternelle au sein de la communauté.[49] En ce sens, quand la Parole de Dieu interpelle ses auditeurs de manière nouvelle, elle n'est plus simplement un objet d'investigation aux mains de celui qui l'interprète. Fuchs en conclut ceci : « Le texte n'est plus simplement le serviteur qui transmet des éléments kérygmatiques, mais plutôt un maître qui nous conduit dans le langage-contexte de notre existence ».[50] Il est devenu un langage-événement.

II. Sujet et objet : La compréhension comme expérience

Deux autres principes se dégagent à présent de ce qui vient d'être dit. Le premier concerne l'expérience de celui qui interprète le texte, ou sa subjectivité. Ebeling écrit la chose suivante : « Les mots ne produisent la compréhension qu'en faisant référence à l'expérience et en conduisant à l'expérience. Ce n'est que là où il y a déjà eu parole que la parole pourra exister. Ce n'est que là où existe une compréhension préalable que peut exister la compréhension. Seul un homme déjà intéressé par le sujet traité peut être intéressé par lui ».[51] Cela est certainement vrai pour un texte traitant d'histoire : « Il est impossible de comprendre l'histoire sans un point de vue et une perspective ».[52] Ainsi, il existe des liens entre la nouvelle herméneutique et le thème bultmannien de la **pré-compréhension**.

Le second principe concerne le sens de la relation entre celui qui interprète le texte et le texte lui-même. Dans l'herméneutique traditionnelle, l'interprète, en tant que sujet qui a la connaissance, étudie le texte avec soin, procède à des recherches, le texte étant considéré comme

---

[48] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 196 (Allemand, p. 411).

[49] Ibid.

[50] Ibid., p. 211.

[51] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 337.

[52] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition**, p. 18 ; cf. E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 103-26.

objet de connaissance. Celui qui interprète le texte est le sujet actif ; le texte est objet passif. C'est parce que l'on considère la théologie comme « reine des sciences » que l'on encourage une approche de ce type. Mais cela repose sur un modèle épistémologique particulier dont on trouve l'exemple dans la philosophie de Descartes. Si on considère la compréhension comme expérience plutôt que comme connaissance, on peut proposer une autre approche. James Robinson en offre un commentaire lumineux. « Dans la nouvelle herméneutique, le sens de la relation traditionnelle entre sujet et objet, dans laquelle le sujet interroge l'objet... a été renversé de façon significative. Car maintenant, c'est l'objet -que l'on devrait appeler désormais sujet - qui met le sujet en question ».[53] Ce qui fait écrire à Fuchs : « **C'est nous-mêmes que la vérité a pour objets** ».[54] Ou de façon plus frappante encore : « Les textes doivent nous traduire avant que nous puissions les traduire ».[55]

1. Langage et pré-compréhension :

Il est bien connu que Rudolph Bultmann, parmi d'autres, a rejeté l'idée selon laquelle celui qui interprète le texte peut « comprendre » le Nouveau Testament indépendamment de ses propres préalables. On ne peut pas, par exemple, comprendre un texte sur l'histoire économique sans avoir déjà quelques idées de ce que sont une société et une économie.[56] Dans ce sens, Bultmann insiste avec justesse sur ce point : « **Il ne peut pas y avoir d'exégèse sans présupposition**. La compréhension historique présuppose toujours **un rapport de l'interprète à la chose exprimée**... dans les textes ».[57] « Vouloir que l'interprète fasse taire sa subjectivité... afin d'arriver à une connaissance objective est donc la plus impensable des absurdités ».[58] « La pré-compréhension », ou relation vitale au sujet du texte implique non un préjugé, mais une manière de faire surgir les questions.[59]

---

[53] J.M. Robinson, **New Frontiers in Theology 2 : The New Hermeneutic**, pp. 23-4.

[54] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 143 (c'est lui qui souligne).

[55] E. Fuchs « The Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 277, (« die Texte zuvor uns übersetzen müssen bevor wie sie übersetzen können », in E. Dinkler, **op. cit.**, p. 365. Cf. G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 347.

[56] R. Bultmann, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ?» in **Foi et Compréhension**, vol. 2, pp. 167-175. Cf. aussi R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique », in **Foi et Compréhension**, vol. 1, p. 599-626.

[57] R. Bultmann, in **Foi et Compréhension**, vol. 2, pp. 168-9 et p. 172 (c'est lui qui souligne).

[58] R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique », **loc. cit.**, vol. 1, p. 619.

[59] Cf. R. Bultmann, **loc. cit.**, vol. 2, p. 172.

Il ne faut pas rejeter ce principe simplement à cause des liens particuliers qu'il a avec d'autres affirmations faites par Bultmann dans son programme de démythologisation. D'autres savants plus modérés que lui, tels que Bernard Lonergan et James D. Smart ont donné des arguments semblables.[60] Lonergan a raison d'affirmer que « le principe de la tête vide repose sur un intuitionnisme naïf... Ce principe... commande à l'interprète d'oublier sa propre façon de voir, de regarder au-delà de lui-même et de laisser l'auteur s'interpréter lui-même. En fait, qu'y a-t-il au-delà de lui-même ? Il n'y a qu'une série de signes. Tout ce qui viendrait en plus d'une réémission des mêmes signes et dans le même ordre ne peut être que le fait de l'expérience, de l'intelligence et du jugement de celui qui interprète le texte. Moins cette expérience est grande, moins l'intelligence est cultivée, moins le jugement est formé et plus il est vraisemblable que l'interprète attribue à l'auteur une opinion que l'auteur n'a jamais eue ».[61]

A ce propos, Bultmann et la nouvelle herméneutique se réfèrent à Wilhelm Dilthey, et même au-delà, à Friedrich Schleiermacher.[62] La pensée de Schleiermacher après 1819 et la pensée de ses premiers écrits, telle qu'elle a été redécouverte par Heinz Kimmerle, sont toutes deux pertinentes à bien des égards pour la nouvelle herméneutique. A première vue, le concept central de Fuchs, l'**Einverständnis**, semble remonter aux derniers ouvrages de Schleiermacher où il insiste sur le fait que l'interprète moderne doit se rendre lui-même contemporain de l'auteur d'un texte en essayant, par l'imagination, de re-vivre ses expériences. Si nous adoptons plutôt la traduction d'**Einverständnis** par « empathie », nous nous rapprochons fort de Schleiermacher : partager les espérances et les craintes, les désirs et les desseins de l'auteur par une imagination artistique et en harmonie avec lui.

Cependant, nous avons vu que, chez Fuchs, « la compréhension réciproque » agit à un niveau pré-conscient. Ce n'est pas principalement, (l'est-ce même un tant soit peu ?), une question de psychologie, comme dans la dernière phase de la pensée de Schleiermacher. Avec Manfred Mezger, Fuchs pense que cette approche psychologique repose sur l'individualité existentielle du « Je » qu'est chaque interprète particulier.[63] C'est pourquoi Mezger affirme que nous devons trouver « la place

---

[60] Cf. B.J.F. Lonergan, **Methods in Theology** (Londres 1972), pp. 156-8 (cf. 153-266) ; et J.D. Smart, **The Interpretation of Scripture** (Londres 1961), pp. 37-44.

[61] B.J.F. Lonergan, **op. cit.**, p. 157. A.C. Thiselton, « The Use of Philosophical Categories in New Testament Hermeneutics », in **The Churchmann** 87 (1973), pp. 87-100.

[62] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 94-96 (cf. Schleiermacher, **Hermeneutik und Kritik**, édité par F. Lucke, p. 29).

[63] E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 281 (c'est nous qui soulignons).

nouvelle à laquelle ce texte nous rencontre, sans que cela soit au détriment de son individualité historique. Par un raccourci, je me mets dans la peau de Moïse et de Paul pour écouter : c'est un procédé populaire, mais ce n'est pas satisfaisant, car je ne serai jamais ni l'un ni l'autre » (c'est-à-dire ni Moïse ni Paul).[64] Mezger ajoute que le moyen de résoudre le problème « n'est pas de traiter chaque détail avec indifférence ni d'effacer l'individualité du texte, mais de prendre conscience du degré d'implication (**Betroffenheit**) qui est le même pour eux et pour moi, mais qui est décrit d'une manière particulière dans chaque cas ».[65] Il cite ensuite l'avertissement solennel de Fuchs : « Les auditeurs modernes ne sont pas les mêmes personnes que celles à qui l'Evangile a été proclamé en premier » ; bien qu'on puisse aujourd'hui « s'approprier » leur situation concrète, lorsque nous traduisons le texte avec précision.[66]

Cependant, dans les premiers écrits de Schleiermacher, Kimmerle a montré que l'herméneutique est plus centrée sur le langage, et moins orientée vers la psychologie. Comprendre est un **art**, car l'expression propre à un auteur particulier doit être comprise « à la lumière de la communauté linguistique plus large, plus universelle dans laquelle... se trouve... l'individu ».[67] Les « règles » ne remplissent qu'une fonction négative : prévenir les fausses interprétations. Même d'un point de vue purement linguistique, la subjectivité de l'interprète a un rôle positif à jouer. Ce que nous comprenons prend forme de soi-même selon certaines unités constituées de parties. Pour comprendre un échantillon de langage, il nous faut comprendre les mots pour pouvoir comprendre la phrase ; mais notre compréhension de la puissance des mots pris séparément dépend de notre compréhension de toute la phrase. Il faut pourtant élargir ce principe. Notre compréhension de la phrase contribue à notre compréhension du paragraphe, du chapitre, de l'auteur dans son ensemble ; mais cette compréhension de toute l'œuvre va à son tour étendre et modifier notre compréhension de la phrase.

Ce principe ouvre la voie à l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer, comme à celle de Fuchs et d'Ebeling : il est en fait équivalent à une formulation préliminaire de la théorie du cercle herméneutique.[68]

---

[64] M. Mezger, « Preparation for Preaching : The Route from Exegesis to Proclamation », **loc. cit.**, p. 166 (cf. J.M. Robinson, **op. cit.** p. 59).

[65] Ibid.

[66] Ibid., pp. 166-7.

[67] H. Kimmerle, « Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics » **loc. cit.**, p. 109.

[68] Cf. Martin Heidegger, **Introduction à la Métaphysique**, (Paris, PUF 1958) p. 127 ss. (angl. **An Introduction to Metaphysics** (New Haven 1959) Anchor ed. 1961, pp. 123-38).

Cela brise l'illusion qui nous fait croire que la compréhension d'un texte pourrait être purement scientifique, comme Dilthey le soulignera plus tard. Richard Palmer le constate par ailleurs : « D'une certaine façon apparaît une sorte ‹ d'imprévu › dans le cercle herméneutique, et nous comprenons le tout et les parties ensemble. Schleiermacher avait laissé de la place pour un tel facteur dans sa manière de voir la compréhension : matière en partie comparative et en partie intuitive et divinatoire ».[69] Tout en continuant de commenter Schleiermacher, mais en rapport évident avec la notion d'**Einverständnis** que l'on trouve chez Fuchs, Palmer ajoute ceci : « Le cercle herméneutique suggère un domaine de compréhension commune. Puisque la communication est un dialogue, celui qui parle et celui qui écoute forment dès le départ une communauté de compréhension. Ceci semble porter en soi une autre contradiction : ce qu'il faut comprendre doit presque être déjà connu. Mais n'est-ce pas le cas ? N'est-il pas vain de parler d'amour à quelqu'un qui n'a pas connu l'amour...? »[70] Ainsi, nous revenons au commentaire d'Ebeling : « Les mots produisent la compréhension en appelant à l'expérience et en conduisant à l'expérience. Ce n'est pas que là où est déjà la parole que la parole peut exister. Ce n'est que là où il y a déjà compréhension préalable que la compréhension peut avoir lieu ».[71]

Cela permet d'expliquer pourquoi la nouvelle herméneutique implique inévitablement des problèmes philosophiques.[72] Mais elle soulève aussi des questions théologiques. D'un côté, le Nouveau Testament ne peut être compris sans référence à l'expérience de celui qui l'interprète. Fuchs insiste d'ailleurs sur cela : « **C'est dans l'interaction entre le texte et la vie quotidienne que nous faisons l'expérience de la vérité du Nouveau Testament** ».[73] D'un autre côté, il pose des questions sur la relation entre l'exégèse et la théologie systématique. Car le contexte général d'une affirmation théologique, quelle qu'elle soit, n'est rien moins que l'Ecriture et l'histoire de son interprétation par la tradition. Pour parler de cette question en utilisant les termes de Heinrich Ott, disons que l'Ecriture comme un tout constitue « l'espace linguistique, ‹ l'univers du discours ›, le réseau linguistique de coordonnées dans lequel l'Eglise s'est toujours trouvée... Heidegger dit ceci : ‹ Chaque poète s'inspire d'un seul et unique poème... Aucun poème particulier,

---

[69] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 87.

[70] Ibid.

[71] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 337.

[72] Ibid., p. 332, 333.

[73] E. Fuchs « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 142, (c'est lui qui souligne).

ni même l'ensemble ne le dit tout entier. Néanmoins, chaque poème parle de l'ensemble de cet unique poème et le redit à chaque fois › ».[74]

2. L'interprète et le texte

Tout ce qui a été dit à propos de la subjectivité de celui qui interprète le texte, doit cependant être profondément nuancé par un second principe essentiel. Nous avons noté que, pour Fuchs, ce sont les textes qui doivent nous traduire avant que nous ne puissions les traduire, c'est la vérité qui fait de nous son objet. Il ne s'agit pas simplement que l'interprète, sujet actif, sonde le texte, objet passif. Il ne s'agit pas simplement que l'expérience présente éclaire le texte, mais que le texte éclaire l'expérience présente. Selon Ebeling, « **le texte... devient une aide herméneutique dans la compréhension de l'expérience présente** ».[75] Dans la même étude, il tient ce propos souvent cité (c'est lui qui souligne) : « **Le premier phénomène dans le domaine de la compréhension n'est pas la compréhension *du* langage, mais la compréhension *par* le langage** ».[76]

A cet égard, Ebeling, et particulièrement Gadamer, attirent notre attention sur un parallèle existant entre l'herméneutique théologique et l'herméneutique juridique.[77] Pour Gadamer, l'interprétation de textes légaux n'est pas simplement un cas particulier de l'herméneutique prise dans son ensemble, mais elle révèle plutôt toute l'ampleur du problème herméneutique. Celui qui interprète un texte de loi n'examine pas le texte comme un simple « objet » d'investigation historique. Le texte « s'adresse » à la situation du tribunal et l'interprète corrige sa propre pensée en fonction de celle du texte. Nos deux principes restent donc tous les deux pertinents. D'un côté, l'interprète a une compréhension propre de la loi et de la vie qui le conduit dans sa compréhension des anciens textes de loi ; d'un autre côté, cette compréhension préliminaire est à son tour modifiée et façonnée, lorsque les textes ont rendu leur verdict sur la situation présente. Même en dehors du tribunal, Ebeling pense que « celui qui ne participe par à la prise de décisions juridiques sera un piètre historien des lois ».[78] De la même manière pour Gada-

---

[74] H. Ott., « Systematic Theology and Exegesis », dans son article « What is Systematic Theology ? » in J.M. Robinson et J.B. Cobb Jr. (éditeurs) **New Frontiers in Theology : 1, The Later Heidegger and Theology** (New York 1963), pp. 86 et 87 ; cf. M. Heidegger, **Unterwegs zur Sprache** (Pfullingen, 1959, 1960[2]) pp. 37-8.

[75] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 347 (c'est lui qui souligne).

[76] Ibid., p. 333.

[77] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, pp. 307-24, en particulier p. 311. (Trad. franç. pp. 290-310, en particulier p. 294) ; et G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 346.

[78] G. Ebeling, **loc. cit.** (cf. note 28).

mer : « Comprendre le texte, c'est toujours commencer à l'appliquer ».[79]

Ces deux principes fonctionnent ensemble dans la manière dont Gadamer comprend le cercle herméneutique. Nous venons de voir que, pour Schleiermacher et Heidegger, nous ne pouvons comprendre un ensemble qu'à la lumière de ses parties et que nous ne pouvons comprendre les parties qu'à la lumière de l'ensemble. Mais Heidegger, et plus encore Gadamer, nous font avancer d'un pas.[80] Le « cercle » du processus herméneutique commence au moment où celui qui interprète le texte pose ses propres questions préalables au texte. Mais, parce que ses questions ne sont pas forcément les meilleures et les plus pertinentes, sa manière de comprendre le sujet du texte commencera par être limitée, provisoire et éventuellement déformée. Mais, à son tour, le texte va répondre à celui qui l'écoute : il commence à l'interpréter, il éclaire sa propre situation et ses propres questions. Ses premières questions demandent alors une révision à la lumière du texte lui-même, et, en réponse à un questionnement plus pertinent, le texte lui-même parlera alors plus clairement et plus intelligiblement. Le processus continue, et cela conduit l'interprète à une compréhension de plus en plus profonde du texte.

Dans un livre paru en 1973, l'Américain Walter Wink développe sa propre conception de ce type d'approche.[81] Il critique les exégètes du Nouveau Testament parce qu'ils ne réussissent pas à interpréter le Nouveau Testament conformément à son propre but ; « ils n'interprètent pas les Ecritures de telle manière que le passé devienne vivant et éclaire notre présent avec de nouvelles possibilités de transformations personnelles et sociales ».[82] Parce que l'un a délibérément cessé de s'impliquer activement, « le résultat des recherches bibliques académiques est d'une incroyable incapacité à s'occuper des vrais problèmes de ceux qui vivent aujourd'hui leur existence quotidienne ».[83] Les questions posées par l'exégète du Nouveau Testament ne sont pas celles posées par le texte, mais plus vraisemblablement celles destinées à capter l'attention des cercles académiques.[84] Les savants veulent réduire au silence leur propre subjectivité et se battent pour cette espèce de

---

[79] H.G. Gadamer, **op. cit.**, p. 291 ; pp. 290-95.

[80] H.G. Gadamer, **op. cit.**, pp. 250-90, en particulier 250-61 et 275-90. Cf. M. Heidegger, **l'Etre et le Temps**, (trad. franç. R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964), pp. 184-191.

[81] W. Wink, **The Bible in Human Transformation : Toward a New Paradigm for Biblical Study** (Philadelphia 1973).

[82] Ibid., p. 2.

[83] Ibid., p. 6.

[84] Ibid., p. 10.

neutralité objective qui n'est pas seulement une illusion, mais qui exige aussi de « sacrifier les vraies questions auxquelles la Bible veut répondre ».[85]

D'ailleurs, ni Wink ni Fuchs ne plaident pour un arrêt des études critiques. Pour entendre le Nouveau Testament **parler pour lui-même**, et ne pas simplement répercuter ses idées personnelles ou la théologie de l'Eglise moderne, l'exégète doit encourager l'enquête critique, d'abord pour prendre de la **distance** par rapport à la manière dont la tradition de l'Eglise a enfermé le texte. Le texte doit être comme « ce qui se dresse contre nous » ;[86] c'est ainsi qu'il faut l'écouter. Ce n'est que lorsque cette prise de distance a été réalisée que peut apparaître une « fusion des horizons » de l'exégète et du texte.[87] Bien que Wink reconnaisse la nécessité d'un usage rigoureux de la critique biblique, son premier souci, comme celui de Fuchs, ce sont « les droits du texte ».[88]

Hans-Georg Gadamer tire des conclusions semblables. La théorie de Descartes sur la connaissance, selon laquelle l'homme, sujet actif, jette son regard sur le monde, objet passif, ne propose qu'**un seul** modèle possible pour l'appréhension de la vérité. Ce modèle est plus proche de la « méthode » des sciences que de l'art de la compréhension en herméneutique. Il y a toujours eu, en philosophie, une tradition qui a souligné les liens entre la compréhension et l'expérience. Vico, par exemple, avec sa sensibilité pour l'histoire, a rejeté l'intellectualisme étroit de la notion cartésienne de vérité, même dans la dernière partie de sa vie. Dans les temps anciens, l'idée grecque de « sagesse » signifiait à la fois compréhension pratique de la vie et théorie intellectuelle.[89] Plus tard, Shaftesbury a souligné le rôle de l'entendement, Reid le rôle du sens commun et Bergson celui de la pénétration intuitive des choses, comme de bons moyens par lesquels la vérité pouvait se révéler.[90] Il ne s'agit pas simplement de découvrir « des méthodes » théoriques par lesquelles l'homme peut arriver à la vérité. Dans la véritable compréhension, c'est par le moyen de l'expérience que l'homme est saisi **par** la vérité.[91] Il existe un modèle plus adéquat que celui de Descartes : c'est celui de l'expérience de la vérité dans une œuvre d'art. En elle, il y a quelque chose de réel et de **créatif**. Nous ferons référence au commentaire de Gadamer sur cette question dans notre troisième partie.

---

[85] Ibid., p. 3.
[86] Ibid., p. 32.
[87] Ibid., p. 66.
[88] Ibid., p. 62.
[89] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, pp. 17-18.
[90] Ibid., pp. 21-4.
[91] Ibid., pp. XXVI et 77-105.

Selon Gadamer, l'herméneutique doit tenir compte de quelque chose de plus que d'une « connaissance » cognitive (**Erkenntnis**), parce que chaque exégète se trouve dans une situation historique donnée, qui lui apporte certains présupposés ou préjugés (**Vorurteile**).[92] « Les préjugés d'une personne, bien plus que ses jugements, forment la réalité de son être (**die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins**) ».[93] Amener à la prise de conscience de ces préjugés : tel est un des buts principaux de l'herméneutique ; cela correspond à ce que Walter Wink appelle « la prise de distance ». Car Gadamer pense que l'existence même d'une **distance** temporelle et culturelle entre l'exégète et le texte peut être utilisée pour lui faire prendre conscience des différences entre leurs horizons. L'exégète doit garder une conscience herméneutiquement exercée par laquelle il permet au message spécifique du texte de remodeler ses propres questions et ses propres concepts.[94]

Une fois ceci fait, l'exégète est libre d'évoluer au-delà de ses limites premières, ou mieux d'**étendre** ses propres limites jusqu'à ce qu'elles se fondent ou se « confondent » avec celles du texte. Son objectif est d'atteindre le point où se produit la fusion des horizons (**Horizontverschmelzung**) ou l'union des « mondes ».[95] Ceci ne peut se faire que par un dialogue soutenu avec le texte, dans lequel l'exégète permet à sa propre subjectivité de s'impliquer et de recevoir des défis. C'est seulement dans le va-et-vient des questions et réponses que le texte se met à parler (**zur-Sprache-Kommen**).[96] Ainsi, dans la notion de fusion des horizons chez Gadamer, nous trouvons des similitudes avec les idées de Wink sur la « fusion » et la « communion », et avec la catégorie centrale chez Fuchs de l'**Einverständnis**. Mais comme nous l'avons vu, cela ne peut se produire que de deux façons : quand la subjectivité de l'exégète est totalement engagée à un niveau autre que le niveau congitif, quand le texte, et la vérité du texte, font **activement de l'exégète** son objet.

III. L'établissement de nouveaux « mondes » dans le langage : Heidegger et les paraboles.

Réaliser la fusion des horizons ou un domaine commun de compréhension atteignant la qualité de l'**Einverständnis** implique, en fait, la

---

[92] Ibid., pp. 250-61.
[93] Ibid., p. 261.
[94] Ibid., pp. 282-3.
[95] Ibid., pp. 288-90.
[96] Ibid., p. 345.

création d'un « monde » nouveau. En accord avec la philosophie de Heidegger (que ce soit dans sa première ou dans sa dernière période), Fuchs pense que l'homme se trouve dans un monde linguistique qui est définitivement façonné par la place qu'il occupe dans l'histoire, c'est-à-dire par son « historicité ». Mais, en accord avec la pensée de Heidegger dans sa dernière période, Fuchs cherche aussi un avènement de langage dans lequel les limites et les conventions du « monde » quotidien seront mises de côté et détruites. Le langage-événement, particulièrement le langage-événement des paraboles de Jésus, correspond à l'établissement par le langage d'un monde nouveau.

Il est difficile de résumer la pensée de Heidegger en quelques paragraphes, mais nous voulons faire ressortir les idées suivantes :

(1) Une des conséquences de l'« historicité » de l'homme (le fait qu'il soit radicalement conditionné par sa place dans l'histoire), c'est qu'il voit les choses selon la perspective centrée sur l'homme de son propre univers. Il voit les choses du point de vue de leur relation avec ses propres buts, il les voit au travers d'une sorte de filtre : celui d'un fonctionnalisme égocentrique. Un marteau, par exemple, n'est pas simplement un « objet » neutre fait de bois et de métal, mais un outil qu'on peut utiliser pour certains travaux. Ainsi, un marteau, c'est très différent d'un marteau cassé ; quoique, en termes -neutres - de propriétés physiques, la différence ne soit pas très grande.[97] Le langage de l'homme révèle, crée et soutient tout à la fois cette perspective. Ainsi par exemple, dans le langage de chaque jour, le temps « n'est plus rien d'autre que vitesse, instantanéité... La notion de temps en tant qu'histoire a disparu de la vie de tous les peuples ».[98]

(2) L'homme a de plus en plus perdu le contact avec la réalité authentique en acceptant dans son orientation intellectuelle l'héritage du dualisme platonicien. Pour le dire avec les mots de Heidegger : depuis Platon, la philosophie occidentale « a perdu l'Être ».[99] Cela implique une double perspective, dans laquelle le sujet est séparé de l'objet. « L'apparence a été déclarée simple apparence ; elle se trouve donc déconsidérée. Dans le même temps, l'Etre en tant qu'**idée** a été élevée vers un domaine suprasensoriel. Un abîme... a été créé.[100] Ainsi, l'homme jette son regard, à la façon de Platon et de Descartes, sur un

---

[97] M. Heidegger, **l'Etre et le Temps** (Trad. Emmanuel Martineau, Authentica 1985), sect. 15, pp. 70-74.

[98] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics** (Anchor ed. N.Y. 1961), p. 31. Pour la trad. franç. par Gilbert Kahn : **Introduction à la Métaphysique** (Paris, PUF 1958).

[99] Ibid., p. 30 (angl.)

[100] Ibid., p. 89-90.

monde simplement conceptualisé, une réalité à son image. Lui-même voit la réalité à travers le filtre de sa double perspective ; il devient la mesure de sa propre connaissance.[101] C'est dans le domaine de l'art que l'on peut voir les conséquences néfastes de cet état de choses. L'art se classe dans l'un de ces deux domaines ; il devient ainsi soit une simple chose « matérielle », et ne peut donc plus révéler la vérité ; soit on le conceptualise en une « esthétique » : il est alors dompté, privé de sa puissance et incapable à nouveau de révéler la vérité. Par opposition, « sur la base d'une relation première restaurée avec l'Etre, il nous faut donner au mot ‹ art › un nouveau contenu ».[102]

(3) Les effets combinés de ces deux facteurs nous conduisent à la circularité et à la fragmentation dans l'utilisation du **langage**. La vérité du langage dépend à présent d'une correspondance artificielle entre les concepts de l'homme et ce qu'il suppose être « la réalité », mais qui est en fait une autre face de ses propres concepts.[103] Car tout ce qu'il pense et voit, il le pense et le voit au travers de sa propre situation linguistique, au travers de son « conditionnement de langage ». Heidegger conclut ceci : « Il est toujours renvoyé sur les chemins qu'il a lui-même tracés ; il s'y embourbe, prisonnier des sentiers battus... Il tourne et retourne dans son propre cercle ».[104]

Fuchs et Ebeling acceptent les problèmes linguistiques et herméneutiques que soulève le diagnostic de Heidegger. Ebeling pense que le langage a été découplé de la réalité pour se désintégrer en « atomes de discours... chaque chose me semblait tomber en morceaux ».[105] Cela a précipité « une profonde crise du langage... un effondrement complet du langage ».[106] Aujourd'hui, « nous sommes menacés de mort par empoisonnement du langage ». « Avec la venue des temps modernes... la voie était libre pour un développement sans limite de la simple fonction-signe du langage... On ne considère plus les mots que comme des chiffres et la syntaxe est devenue une question de calcul ».[107] Le langage

---

[101] Cf. M. Heidegger, **Nietzche** (NRF Gallimard, Paris 1971) vol. 2, pp. 128-40 (en particulier sur Descartes. Traduction française de Pierre Klossowski).

[102] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 111 ; cf. **Unterwegs zur Sprache** (Pfullingen 1959 et 1960), pp. 83-155, en particulier 86-7 ; et **Chemins qui ne mènent nulle part** (Gallimard, Paris 1962) pp. 11-68, sur l'origine de l'œuvre d'art.

[103] M. Heidegger, **Vom Wesen der Wahrheit** (Frankfurt 1961[4]), pp. 6-13 ; réimprimé in **Wegmarken** (Frankfurt 1967), pp. 74-82.

[104] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 132.

[105] G. Ebeling, **Introduction to a Theological Theory of Language** (Londres 1973), p. 71.

[106] Ibid., p. 76.

[107] G. Ebeling, **God and Word**, p. 2 et 17.

est devenu un simple « instrument technique », ce qui est faux.[108] Cependant - ce sont là les arguments de Fuchs - langage et réalité sont si étroitement liés qu'il ne peut y avoir **pour nous** aucune « réalité » sans le langage.[109]

La solution, si c'en est une, offerte par Heidegger, et indirectement par Fuchs, c'est de se mettre soi-même au point où le langage peut à nouveau permettre l'expression, non pas d'un ensemble fragmenté de concepts humains, mais de « l'Etre » indivisé. Premièrement, cet Etre n'est pas « l'essence » substantielle (**Seiendheit**) de la pensée humaine, mais l'Etre-qui-advient, verbal, événementiel, temporel (**Sein**, ou mieux : **Anwesen**). Faisant écho à Heidegger, Fuchs écrit ceci : « Le langage fait de l'Etre un ‹ événement › ».[110] Deuxièmement, selon Heidegger, quand le langage est à nouveau authentique et créatif, « l'essence du langage, c'est l'acte de rassembler ».[111] Avant l'apparition du dualisme de Platon, la Parole (**logos**) était « le principe fondamental de rassemblement ».[112] Là où la culture occidentale moderne avec son parler vide ne fait que diviser et fragmenter, le langage authentique de l'Etre intègre et met ensemble. « La proclamation rassemble (au sein d'une communauté)... et l'Etre, l'« Etre ensemble », de cette communauté se mesure à sa capacité de parler le langage dans lequel l'événement de sa communauté est réalisé... **Le langage de la foi fait advenir au langage le rassemblement de la foi** ».[113]

Encore une fois, cette notion de « rassemblement » est proche de l'idée de partage d'un « monde » commun, ou de réalisation de l'**Einverständnis**. Mais pour Heidegger, suivi par Fuchs, le langage ne peut accomplir ce « rassemblement » que lorsque l'homme accepte le rôle d'**auditeur** plutôt que celui de sujet sondant l'« objet ». Pour Heidegger, cela signifie attendre l'Etre en silence et dans une attitude réceptive. Le langage est la « maison » ou le gardien de l'Etre (**das Haus des Seins... des Anwesens**).[114] La tâche de l'homme, c'est de trouver « le lieu » (**Ort**) où l'Etre peut être exprimé.[115] En tant qu'auditeurs, dont la tâche est de maintenir une ouverture vigilante et réceptive à l'Etre, Heidegger

---

[108] G. Ebeling, **Introduction to a Theological Theory of Language**, p. 127.
[109] E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 126-34, et **Marburger Hermeneutik**, pp. 228-32.
[110] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 207.
[111] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 145.
[112] Ibid., p. 108.
[113] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 208-9 (c'est lui qui souligne).
[114] M. Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, p. 267.
[115] Ibid., p. 19.
[116] M. Heidegger, **Gelassenheit** (Pfullingen 1959), p. 37.

dit que « nous ne devrions rien **faire**, mais plutôt attendre ».[116] L'auditeur ne doit pas imposer ses propres concepts de la réalité à l'Etre, mais devrait « savoir attendre, même durant toute sa vie ».[117]

Même si, en principe, Fuchs est plus intéressé par la Parole de Dieu que par la voix de l'Etre, il semble parfois les considérer comme identiques. La Parole de Dieu est apparentée au « sens de l'Etre » (**der Sinn des Seins**) et elle vient à nous en tant qu'« appel à l'Etre » (**der Ruf zum Sein**).[118] Mais, par-dessus tout, l'homme doit « écouter » dans un silence réceptif et un esprit d'ouverture le texte du Nouveau Testament. Pour être sûre, l'analyse critique, telle qu'elle est présentée dans la « prise de distance » chez Wink et Gadamer, est d'abord un préliminaire nécessaire. De cette manière, par un examen critique actif, l'exégète « doit en **premier lieu** mettre à mort le texte ».[119] Mais **après** cela, il doit s'attendre à ce que Dieu ou l'Etre parle. « Dans la tranquillité de la foi, là où le bruit est réduit au silence, on entend une **voix...** Elle chante en Philippiens 2,6-11...».[120]

Tous ces principes à propos de langage et de « monde » s'appliquent en particulier à la manière dont Fuchs traite les paraboles de Jésus. Au moyen de la partie-illustration ou la moitié-image **(Bildhälfte)** de la parabole, Jésus crée et entre dans un « monde » qui est partagé en premier lieu par celui qui écoute. Il se tient dans la perspective de celui qui l'écoute. Mais le message réel ou la moitié-contenu **(Sachhälfte)** lance des défis et fait voler en éclats les conventions et les règles du quotidien. Celui qui écoute reçoit ces défis à un niveau profond et pré-conceptuel. Il ne s'agit pas simplement pour lui de prendre en compte les idées que Jésus lui a présentées. Au contraire, « il est entraîné du côté de Dieu et apprend à voir chaque chose avec les yeux de Dieu ».[121] La parabole est à la fois œuvre d'**art**, mais aussi **appel** d'amour : elle s'oppose ainsi au discours cognitif plat. Ainsi « Jésus attire à lui celui qui l'écoute au moyen de l'art, de telle sorte que celui qui l'écoute puisse penser avec Jésus. N'est-ce pas là le chemin de l'amour véritable ? L'amour ne se contente pas seulement de se répandre... Au contraire, il prépare à l'avance l'univers dans lequel la rencontre pourra avoir lieu ».[122]

---

[117] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 172.

[118] E. Fuchs, Hermeneutik, p. 71.

[119] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 194 (c'est lui qui souligne).

[120] Ibid., p. 470 (c'est lui qui souligne) ; cf. **Hermeneutik**, pp. 103-7.

[121] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 155.

[122] Ibid., p. 129.

La différence qui existe entre entrer dans un « monde » et ne faire qu'affirmer des idées, Gadamer la clarifie plus loin, dans ses remarques sur la nature des jeux et de l'art. Le jeu crée un « monde » particulier d'expérience. En acceptant ses règles, ses valeurs et ses présupposés, le joueur participe à cet univers, il ne fait pas que l'observer. Pour eux, il renonce à lui-même, il **agit** sur leur base. Il ne s'agit pas simplement d'avoir ces règles à l'esprit. Désormais, dans le jeu lui-même, la **réalité** du jeu est partagée par les joueurs.[123] Etre saisi par une vraie œuvre d'art signifie aussi faire cette expérience « de la réalité » **(Wirklichkeits-erfahrung)**[124]. Ce n'est pas simplement un ensemble de concepts avec lequel jouerait le spectateur, mais un « monde » qui s'empare d'un homme comme il s'emparerait de quelqu'un qui **pénètre en lui**. Ce n'est pas quelque chose que l'on présente comme un simple objet d'étude ou une source de concepts théoriques.[125]

Par conséquent, dans sa façon de traiter certaines paraboles, Fuchs insiste sur le fait que l'essentiel n'est pas simplement de transmettre une « idée » consciente. En ce sens, il s'éloigne de Jülicher, pour qui la caractéristique des paraboles est leur pointe. Car la « pointe » ou le jugement critique de la parabole peut être différent selon les personnes. Ainsi, dans son travail sur la parabole du serviteur impitoyable, Fuchs dit ceci : premièrement, le but de la parabole n'est pas d'illustrer un principe éthique général.[126] Deuxièmement, pour Israël la conclusion est celle-ci : « Dieu est plus dur que vous ne l'êtes », alors que pour l'Eglise, elle est celle-là : « Dieu insiste sur son indulgence ».[127] Qu'on transforme simplement ces conclusions en idées générales, et l'on n'aboutira qu'à une contradiction : Dieu est à la fois dur et indulgent.

Trois principes sont particulièrement importants pour comprendre la manière dont Fuchs traite les paraboles :

(1) La partie-illustration ou la moitié-image de la parabole n'est pas simplement un procédé explicatif ou homilétique qui permettrait de rendre une leçon plus vivante ou de la faire mieux retenir. C'est un moyen de créer un univers commun dans lequel Jésus et celui qui l'écoute sont ensemble. Lorsque Jésus parle de « la vie provinciale et

---

[123] H.G. Gadamer, **op. cit.**, p. 100, cf. pp. 97-115.

[124] Ibid., pp. 66-96.

[125] Ibid., p. 98 ; cf. A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**, pp. 442-5.

[126] E. Fuchs, « The parable of the Unmerciful Servant », in **Studia Evangelica** (Berlin 1959), p. 487.

[127] Ibid., p. 493 ; cf. pp. 487-94 et **Studies of the Historical Jesus**, pp. 152-3.

familiale telle qu'elle se déroule en temps normal », lorsqu'il parle du paysan, de la maîtresse de maison, du riche et du pauvre, des événements heureux ou tristes, il n'est pas seulement en train d'établir un « point de contact », mais il est dans l'univers de l'auditeur, et avec lui.[128] « Nous trouvons des **existentialia** partout où se manifeste la compréhension entre les hommes par le fait qu'ils ont un monde commun ».[129]

(2) Les présupposés conventionnels et courants sur la vie et la « réalité » peuvent alors recevoir des défis et voler en éclats. C'est sur ce point que sont étroitement liées l'approche de Fuchs et les conclusions de Heidegger sur la circularité et la « caducité » des concepts et des discours quotidiens des hommes. Quelque chose de neuf et de créatif doit arriver pour nous tirer de là ; dans ce cas, c'est la parole créatrice et la personne de Jésus. Ainsi, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure (Mt 20,1-16), nous aussi, dans un premier temps, « nous partageons l'inévitable réaction des premiers ouvriers. Ils voient que les derniers reçoivent le salaire d'une journée entière de travail, et naturellement, les autres ouvriers espèrent recevoir un salaire plus élevé ».[130] Mais alors survient le scandale : « Ils reçoivent la même chose... Il leur semble que la manière d'agir du Maître est injuste. Arrive enfin la conclusion de ce qui vient d'être mis en lumière : « Vois-tu d'un mauvais oeil que je sois bon ? » Ainsi, la parole de Jésus « vise l'individu et le saisit en profondeur ». Car l'auditeur, en entrant dans l'univers de la parabole entend la conclusion de Jésus qui l'appelle à un **engagement**. « La parabole produit et demande une décision de notre part ». Il **ne** s'agit **pas** simplement d'une vague demande, adressée à l'homme, de croire en la bonté de Dieu. Au lieu de cela, elle contient, d'une manière concrète... **l'engagement** de Jésus ». Jésus s'engage lui-même vis-à-vis de « ceux qui, ayant crié ‹ coupables ›, trouvent cependant leur espérance dans un acte de bonté de la part de Dieu ».[131]

Mais le langage-événement créatif ébranle le carcan imposé par le « conditionnement linguistique » de l'homme. Même la vie ordinaire, c'est Fuchs qui le suggère, peut fournir un modèle à ce phénomène. « Une nouvelle observation peut semer la confusion dans toutes nos images mentales... Ce que l'on a observé et préservé jusque là dans nos images mentales entre en conflit avec ce que l'on vient d'observer de façon nouvelle ».[132] Ce conflit, cette opposition, exige une décision et

---

[128] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 126.

[129] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 97 ; cf. **Marburger Hermeneutik**, pp. 171-81.

[130] E. Fuchs, **Studies of The Historical Jesus**, p. 33 ; cf. pp. 32-8 et 154-6.

[131] Ibid., pp. 33-7.

[132] E. Fuchs, « Proclamation and Speech-Event », **loc. cit.**, p. 349.

une ré-orientation. Robert Funk illustre ce principe en faisant référence à la parabole du fils prodigue (Luc 15,11-32). Les « justes » se trouvent dans le « monde » du frère aîné, faisant leurs ses idées conventionnelles sur ce qui est juste et ce qu'il est obligé de faire. « Les pécheurs » participent au « monde » du fils prodigue. « La Parole et l'acte de grâce divisent l'auditoire entre fils cadets et fils aînés, entre pécheurs et Pharisiens. C'est ce que veut dire la formule d'Ernst Fuchs : on n'interprète pas les paraboles ; ce sont elles qui nous interprètent. **Les Pharisiens sont ceux qui insistent sur l'interprétation de la Parole de grâce plutôt que de se laisser interpréter par elle** ».[133] Les juges sont eux-mêmes jugés. Les pécheurs sont accueillis. « C'est l'homme et non Dieu qui est en cause ».[134] Le principe vaut pour la parabole du grand festin (Mt 22,2-10 ; cf. Luc 14,16-24). Un groupe est exclu ; un autre accueilli. « Chaque auditeur se sent attiré dans le récit selon ce qu'il veut ».[135]

Walter Wink utilise ce type d'approche pour interpréter le parabole du Pharisien et du publicain (Luc 18,9-14). La plupart des auditeurs vivant au temps de Jésus se seront d'abord identifiés au Pharisien, c'est-à-dire à celui qui est attentif au statut religieux et social ; mais « ensuite, ils auront été choqués et consternés par la justification tout à fait inattendue du publicain ».[136] Ceci fait apparaître un problème herméneutique majeur sur lequel Fuchs et Wink, avec toute leur ardeur, attirent notre attention. Le lecteur **moderne** sait déjà que c'est le Pharisien qui est condamné. A partir de là, de nos jours, « une simple approche descriptive ruine la parabole ».[137] Il faut qu'elle puisse parler d'une manière nouvelle ; il ne faut pas simplement la « répéter ». Car la conclusion de la parabole est à son tour aujourd'hui prisonnière des jugements conventionnels de l'homme « religieux » dont le langage-événement était censé nous avoir libérés !

(3) La place manque pour expliquer correctement l'importance de la christologie dans la façon dont Fuchs comprend les paraboles. Remarquons toutefois qu'il souligne cet aspect en montrant tout particulièrement l'unité entre la parole et les actes dans le ministère de Jésus. Il insiste aussi sur son rôle et son statut, lui qui prononce la parole de Dieu à la place de Dieu. Dieu est présent dans la parole de Jésus.

---

[133] R.W. Funk, **Language, Hermeneutic and Word of God** (New York 1966), pp. 16-17 (c'est lui qui souligne).

[134] Ibid., p. 17.

[135] Ibid., p. 192 ; cf. pp. 124-222.

[136] W.Wink, **op. cit.**, p. 42.

[137] Ibid., p. 43.

Bien plus, depuis la venue de Jésus dans le monde commun de compréhension dont l'auditeur fait l'expérience, cet auditeur construit sa réponse à la parole de Dieu « avec » Jésus. Ainsi, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure, Jésus a agi d'une manière authentique en tant que représentant de Dieu, « particulièrement dans sa conduite... et sa proclamation ». Jésus nous fait comprendre que sa manière d'agir est la manière d'agir de Dieu. « Le message de Jésus... va de pair avec sa manière d'agir ». Finalement, si je réponds dans la foi, « je ne suis pas seulement proche de Jésus ; dans la foi, j'attends la manifestation de la bonté de Dieu avec Jésus ».[138] De même, dans la parabole du serviteur impitoyable, « Dieu a accepté la conduite de Jésus comme une expression tout à fait valable de sa volonté ». L'auditeur « laisse Jésus le conduire vers la miséricorde de Dieu ». « Jésus ne donne pas une nouvelle loi, mais se substitue lui-même à la loi ».[139]

Cela signifie que Jésus est « avec » celui qui l'écoute, il devient, dans un certain sens, un modèle pour la foi. Car lorsque l'auditeur entre, par le langage-événement, dans l'« univers » de Jésus, il y trouve une nouvelle vision de Dieu et du monde qu'il partage avec Jésus. Pour Fuchs, cela signifie en particulier renoncer à une orgueilleuse affirmation de soi, jusqu'à la mort y compris ; c'est la répétition de la propre décision de Jésus qui a voulu marcher sur le chemin de la croix et le chemin de l'amour.[140] « A présent, avoir la foi en Jésus signifie essentiellement répéter la décision de Jésus ».[141] C'est pourquoi la nouvelle herméneutique a des liens très clairs avec la nouvelle recherche du Jésus historique. Fuchs écrit ceci : « Dans la proclamation de la résurrection, c'est le Jésus historique lui-même qui est venu vers nous. Le prétendu Christ de la foi n'est pas une autre personne que le Jésus historique ».[142] Car le message de Jésus qui doit être exprimé de façon créative et libératrice en tant que langage-événement présuppose une sorte de continuité entre ses mots et sa vie. Et Ebeling de conclure ainsi : « Le kerygme... n'est pas simplement un discours sur l'existence de l'homme. C'est aussi un témoignage de ce qui s'est passé ».[143]

---

[138] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 36-8 (c'est lui qui souligne).

[139] E. Fuchs, « The Parable of the Unmerciful Servant », **loc. cit.**, pp. 491-2.

[140] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 80, 82.

[141] Ibid., p. 28.

[142] Ibid., p. 30-31 (c'est Fuchs qui souligne).

[143] G. Ebeling, **Théologie et Proclamation**, pp. 50-51 ; cf. chap. 3 : « Le kérygme et le Jésus historique », pp. 36-120, qui offre une réponse à R. Bultmann.

IV. Quelques conclusions

(1) La nouvelle herméneutique répond avec justesse au problème de savoir comment l'interprète peut comprendre le texte du Nouveau Testament de façon plus **approfondie et plus créative,** mais Fuchs et Ebeling **ne sont guère intéressés par la question de savoir comment il peut le comprendre correctement.** Ils insistent sur la nécessité de l'étude historico-critique, mais à tort ou à raison, nous avons l'impression que c'est surtout un préalable à la véritable tâche de l'herméneutique. Fuchs et Ebeling regardent **un seul** aspect, certes négligé et pourtant important d'un double problème. Plutôt que de simplement utiliser « en premier » les méthodes critiques, n'est-il pas possible en même temps d'« écouter » le texte comme sujet tout en testant «par la critique» la compréhension qu'on en a ? Les deux démarches ne sont-elles pas appelées à jouer leur rôle tour à tour, plusieurs fois de suite, comme si elles étaient en dialogue ?

Il sera répondu que cela signifie nécessairement renoncer à une vision d'ensemble pour entrer dans une perspective conceptualisante et fragmentée dans laquelle le texte redevient un simple « objet » d'étude. Mais même en acceptant l'avertissement de Heidegger et de Gadamer pour qui la méthode « sujet-objet » de Descartes n'est pas toujours pertinente, il faut donner **une certaine place** à la pensée conceptualisante dans l'herméneutique. Commentant la notion d'ouverture à l'appel de l'Etre chez Heidegger, Hans Jonas montre que la pensée « est précisément un effort fait pour ne pas être à la merci du destin ».[144] Renoncer à sa propre initiative dans le domaine de la pensée en échange d'une simple « écoute », c'est précisément ne pas échapper à sa propre situation conditionnée par l'histoire et le langage, c'est faire de chaque chose « une question liée au facteur chance de la génération historique dans laquelle je suis né ».[145] Les théologiens, selon Jonas, se sont laissé trop facilement séduire par la pseudo-humilité des orientations prises par Heidegger. Le chrétien a été délivré de la puissance du destin et doit utiliser son intelligence pour distinguer le vrai du faux.

Nous venons de voir que Heidegger, et vraisemblablement aussi Fuchs, considéreraient cela comme une fausse compréhension et un court-circuitage du problème du « conditionnement linguistique » de l'homme. A leur avis, le couple sujet/objet, ainsi que toute distance

---

[144] H. Jonas in **The Review of Metaphysics** 18 (1964), p. 216 ; cf. pp. 207-33.
[145] Ibid.

entre l'homme et la réalité, met aussi en mouvement une circularité vicieuse en évaluant un ensemble de concepts humains dans les termes d'un autre. Mais le Nouveau Testament lui-même, et particulièrement Paul, semble être moins pessimiste que Heidegger à propos de l'usage de la raison ou « esprit » **(nous)**. A cet égard, Heidegger est plus près de la pure irrationnalité du Bouddhisme Zen. Car il est notoire qu'après avoir lu un ouvrage de Suzuki, Heidegger a déclaré : « C'est ce que j'ai essayé de dire dans tous mes écrits ».[146] Bien plus, les difficultés pratiques et concrètes rencontrées lorsque l'on essaie de distinguer entre le vrai et le faux dans un langage « non objectivant » sont insurmontables. Elles ont été exposées, entre autres, par Paul van Buren dans sa discussion avec Heinrich Ott.[147] Ainsi, malgré son ton catégorique, le jugement de J.C. Weber est assez juste : selon lui en effet, dans la pensée de Fuchs, « il n'y a aucune base pour distinguer le langage de la Parole de Dieu du langage de l'Etre... Comment pouvons-nous savoir si le langage n'entraîne pas l'expression de l'illusion, de l'erreur, ou même du chaos ? Si le critère de la vérité ne se trouve que dans le langage-événement lui-même, comment le langage-événement peut-il être un garde fou contre l'erreur, la moquerie ou la trivialité absolue ? Pourquoi le langage-événement ne peut-il pas être un événement de néant camouflé ? L'ontologie de Fuchs court le risque de se dissoudre en illusionnisme psychologique ».[148]

(2) La nouvelle herméneutique est unilatérale dans son usage du Nouveau Testament et dans sa relation au message du Nouveau Testament. Tout d'abord, il y a de grandes parties du Nouveau Testament où l'on trouve très clairement le souci d'une argumentation rationnelle et d'une explication des concepts théologiques. Bornkamm, entre autres, a attiré l'attention sur le rôle du raisonnement chez Paul, mais il faut aussi considérer l'épître aux Hébreux dans cette optique.[149] Cependant, l'approche de Fuchs et d'Ebeling convient mieux à des catégories de langage telles que l'hymne, le poème, la métaphore et la parabole. Ce n'est pas un accident si Fuchs tend à centrer son attention sur les paraboles, mais aussi sur des passages tels que 1 Corinthiens 13 et Philippiens 2,5-11. Cela semble confirmer notre opinion : la nouvelle

---

[146] Cité par W. Barrett, « Zen for the West », in N.W. Ross (éd.), **The World of Zen. An East-West Anthology** (Londres 1962), p. 344 ; cf. p. 284 ; et D.T. Suzuki, « Satori, or Acquiring a New Viewpoint », ibid., p. 41-7.

[147] P. Van Buren, **Theological Explorations** (Londres 1968), pp. 81-105.

[148] J.C. Weber, « Language-Event and Christian Faith » in **Theology Today** 21 (1965), p. 455 ; cf. pp. 448-57.

[149] Cf. G. Bornkamm, « Faith and Reason in Paul », in **Early Christian Experience** (Londres 1969), pp. 29-46.

herméneutique est une approche unilatérale. On est tenté de se demander si, avec Fuchs comme pasteur, les paroissiens n'entendraient pas régulièrement des sermons sur le même genre de passage. Cela vient en partie, d'ailleurs, de ce que Fuchs tend à voir la « traduction » du message du Nouveau Testament lui-même en des termes très sélectifs. On peut, pour finir, tout traduire, dans le Nouveau Testament, par un appel à aimer, par un appel à abandonner l'orgueilleuse affirmation de soi.

Cependant, le problème pour la nouvelle herméneutique ne vient pas seulement de ce que certaines parties du Nouveau Testament ont la forme d'un discours cognitif ; il vient aussi de ce qu'il s'adresse souvent à ceux qui **croient déjà** et qu'il s'exprime plus d'une fois à partir d'une **tradition** théologique qui existe déjà dans le contexte de la communauté historique de l'Eglise. Mais, même à l'intérieur du Nouveau Testament, la tradition est pour Fuchs un facteur qui tend à rendre obscur plutôt qu'à rendre clair le message originel de Jésus qui était destiné aux non-croyants. De même que Heidegger souhaite revenir « en deçà » de la tradition conceptualisante de la philosophie occidentale, de même Fuchs souhaite revenir « à ce qu'il y avait avant » la tradition de l'Eglise primitive.

La manière dont Fuchs traite de la résurrection du Christ permet de bien voir quelles sont les conséquences d'une telle tendance. On ne pourra jamais la considérer comme un événement historique passé que nous connaîtrions par le témoignage des apôtres. Comme Bultmann, Fuchs la considère simplement comme l'expression de la valeur positive de la croix ; comme l'expression, exhaustive et sans fondements historiques, de l'abandon par Jésus de ses prétentions sur lui-même dans la mort sur la croix. En essayant de défendre un tel point de vue, Fuchs affirme même que Paul s'est trompé en 1 Corinthiens 15,5-8 : il a enraciné la résurrection dans l'histoire seulement parce que la polémique contre les Corinthiens l'exigeait.[150] Fuchs ne peut laisser aucune place dans son herméneutique pour la tradition, l'Eglise, ou l'histoire après l'événement de la croix. P.D. Achtemeier en tire une conclusion abrupte : « L'Eglise elle-même pourrait devenir, et elle est devenue, une « sécurité » historique pour la foi, privant ainsi la foi du message qui met en garde contre les dangers de toute sécurité de ce genre... Ce faisant... la nouvelle herméneutique essaie de défendre une conception de la foi fondée sur certaines parties du Nouveau Testament contre une conception de la foi fondée sur d'autres parties ».[151]

---

[150] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, p. 12334, et **Glauben und Erfahrung**, p. 216.
[151] P.J. Achtemeier, **op. cit.**, pp. 156-7 et 162.

Mais encore une fois, ces difficultés ne devraient pas nous rendre aveugles sur les intuitions positives de la nouvelle herméneutique, là où elles se manifestent. Fuchs fait des observations valables sur l'herméneutique des épîtres ; et partant de cette façon de voir les choses, Robert Funk propose des remarques d'une grande perspicacité sur 1 Corinthiens 2,2-16 et particulièrement sur « la Seconde Epître aux Corinthiens comme Herméneutique ». Il considère cette épître comme une « nouvelle présentation du kérygme dans le langage qui parle dans le contexte de la controverse où (Paul) est engagé ».[152] Cependant, la principale contribution de la nouvelle herméneutique concerne les paraboles de Jésus ; là, même si l'on peut faire certaines critiques sur des détails exégétiques, la force suggestive et la valeur de l'approche générale sont évidentes.

(3) Nous avons vu que la nouvelle herméneutique constitue une approche réductrice du travail herméneutique et du Nouveau Testament. De la même façon, elle implique une vision réductrice de la nature du langage, ce qui se révèle de deux manières.

Premièrement, comme Heidegger qu'ils suivent ici, Fuchs et Ebeling n'ont pas compris que le langage fonctionne sur la base de conventions et qu'il n'est donc pas lui-même « réalité » ou Etre. Bien entendu le langage détermine, ou du moins façonne, la manière dont on perçoit et organise la réalité, en relation avec une communauté de langage. Mais une activité effective de langage présuppose des « régles » ou des conventions acceptées par cette communauté. Le mot n'est pas la chose : tel est le principe établi, non seulement de la « sémantique générale » de Korzybski, mais aussi de la linguistique générale depuis de Saussure. De Saussure lui-même décrivait **« l'arbitraire du signe »** (en français dans le texte, NdT) comme principe fondamental de l'étude du langage, principe qu'il démontre dans son chapitre sur la sémantique.[153] Non-transparence du vocabulaire, polysémie ou sens multiples, changements dans le langage et utilisation de mots différents dans différentes langues pour désigner le même objet : tout cela montre bien que le langage est une convention. Mais la position de Fuchs et d'Ebeling est proche de celle du « mot-magique ». On trouve cette

---

[152] R.W. Funk in J.M. Robinson et J.B. Cobb (éds.), **op. cit.**, (**The New Hermeneutic**), p. 168 ; cf. pp. 164-97 ; voir également **Language Hermeneutic and Word of God**, pp. 275-305.

[153] F. de Saussure, **Cours de linguistique générale** (éd. critique par R. Engler, Wiesbaden 1967), pp. 146-57. Cf. J. Lyons, **Linguistique générale. Introduction à la linguistique théorique**, (trad. fr. par Françoise Dubois-Marlier, David Robinson, Paris, Librairie Larousse, 1970), pp. 7-10, 32, 48-55, 59-60, 210-211, 309-310 ; S. Ullmann, **Semantics, An Introduction to the Science of Meaning** (Oxford 1958[2]), pp. 80-115 ; et A.C. Thiselton, « The supposed Power of Words in the Biblical Writings », **JTS** 25 (1974), pp. 283-99.

manière de voir surtout parmi les peuplades primitives. Malinowski fait la remarque suivante : « Le mot... a un pouvoir par lui-même, c'est un moyen de déterminer les choses ; c'est un moyen d'avoir prise sur les actes et sur les objets, et non pas un moyen de les définir... Le mot donne de la puissance ».[154] Heidegger, bien sûr, ne serait pas gêné qu'une telle manière de voir soit primitive : il est intéressé par le langage « primal ».[155] Mais quand Ebeling écrit qu'un langage-événement n'est pas « simplement un discours », mais « un événement **dans lequel Dieu lui-même se communique** »,[156] cela ne règle pas le problème.

Cela ne veut pas dire que nous devions rejeter la position d'Ebeling. Il a raison d'opposer une parole qui parle **sur** la réconciliation et une parole qui **réconcilie** effectivement ; ou parler **au sujet d'**un appel et **appeler** effectivement. Mais dans deux articles, j'ai essayé de montrer que le sens dans lequel « le dire provoque la chose » est mieux expliqué en termes de langage performatif qu'en termes de mot magique.[157] De plus, il faudrait souligner même si l'on a souvent l'impression du contraire, que Fuchs et Ebeling fondent leur approche sur une manière particulière de considérer le langage et non sur une affirmation de foi concernant la « puissance » de la Parole de Dieu.

Deuxièmement, la nouvelle herméneutique a un intérêt réducteur pour le langage impératif, conatif, directif qu'elle oppose au langage descriptif ou informatif. Ebeling écrit ceci : « Nous n'atteignons pas au sens profond des mots en cherchant à savoir ce qu'ils contiennent, mais en cherchant à savoir ce qu'ils provoquent, ce qu'ils mettent en œuvre ».[158] « La structure de base du mot n'est donc pas affirmation..., mais évaluation, certainement pas au sens vide d'information, mais au plein sens de participation et de communication ».[159] Ici, il est important de voir exactement quel est l'objet de nos critiques. Nous **ne** critiquons **pas** son souci de la fonction, de la communication, de l'implication de soi. Nous saluons cela. Mais il est faux d'en tirer une **alternative** exclusive, comme si la fonction descriptive effaçait les autres fonctions du langage. En effet, dans mon article sur les paraboles

---

[154] B. Malinowski, « The Problem of Meaning in Primitive Languages », in C.K. Ogden et I.A. Richards (éds.), **The Meaning of Meaning** (Londres 1946[8]), pp. 489-90.

[155] Cf. M. Heidegger, **Existence and Being** (London 1968[3]), pp. 291-315 ; **Wegmarken**, pp. 74-82 ; et **Unterwegs zur Sprache**, passim (trad. fr. : **Acheminement vers la parole** - Paris Gallimard).

[156] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, pp. 87 et 183 (c'est nous qui soulignons).

[157] A.C. Thiselton, « The Supposed Power of Words in the Biblical Writings » et « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**

[158] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 187.

[159] G. Ebeling, **Wort und Glaube** (cf. **Word and Faith**, p. 326).

comme langage-événement, j'ai montré en détail que toutes les propositions descriptives ne fonctionnent pas de la même manière (certaines peuvent être ouvertes), et que, dans les termes d'Austin, « pour qu'une certaine expression performative atteigne son but, certaines affirmations doivent être **vraies** ».[160] Amos Wilder insiste là-dessus d'une autre manière : « Fuchs refuse de définir le contenu de la foi... Il a peur du mot comme convention ou comme moyen de transmettre de l'information... Fuchs va si loin que la révélation ne révèle pour ainsi dire rien... Jésus appelle, cependant, à une décision... Mais assurément, ses paroles, ses actes, sa présence, sa personne et son message reposaient sur des dogmes, eschatologiques et théocratiques ».[161]

(4) On a reproché, non sans raison, à la nouvelle herméneutique de laisser « ce qui est vrai **pour moi** » devenir le critère de « ce qui est vrai », et **de transformer trop souvent la théologie en une doctrine de l'homme à cause de son orientation vers la subjectivité de l'interprète.** Nous avons remarqué les explications de Fuchs où il propose « une interprétation encore plus radicalement existentielle » que celle de Bultmann lui-même. La tâche de l'herméneutique, écrit-il, est « l'interprétation **de notre propre existence...** Nous de devrions accepter comme **vrai** que ce que nous reconnaissons comme valable pour **notre propre personne** ».[162] En même temps, il faut bien remarquer que Fuchs met aussi l'accent sur une autre dimension : « La foi chrétienne signifie parler de l'acte de Dieu, et non... des actes des hommes ».[163]

Certains théologiens conservateurs pensent que nous sommes entraînés vers un relativisme centré sur l'homme si nous acceptons la notion de cercle herméneutique, ou l'idée que se fait Fuchs de la compréhension de soi **(Selbstverständnis)**» Ainsi, J.W. Montgomery demande que l'on « rejette le prétendu cercle herméneutique de la théologie contemporaine ».[164] « Le prédicateur ne doit pas commettre l'erreur épouvantable de penser, comme le font les disciples de Bultmann et la nouvelle herméneutique après Bultmann, que le texte et l'expérience de l'individu entrent en relation de réciprocité... Lier le texte et l'exégète en un

---

[160] J.L. Austin, **How to Do Things with Words** (Oxford 1962), p. 45 (c'est lui qui souligne) ; cf. A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**, p. 438.

[161] A.N. Wilder, « The Word as Address and Meaning », in J.M. Robinson et J.B. Cobb Jr. (éds.), **op. cit.**, p. 213.

[162] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 117, (c'est nous qui soulignons).

[163] Ibid., p. 114.

[164] J.W. Montgomery, « An Exhortation, to Exhorters », in **Christianity Today** 17 (1973), p. 606 ; cf. aussi son essai in C.F. Henry (éd.), **Jesus of Nazareth Saviour and Lord** (Londres 1966), pp. 231-6.

cercle, ce n'est pas seulement mettre toute la théologie et la prédication dans l'orbite du péché anthropocentrique, mais c'est aussi supprimer la possibilité véritable ‹ d'une parole prophétique bien plus sûre › que les vagues discours des hommes ».[165]

Cependant, le problème posé par Montgomery touche également l'épistémologie, ou la théorie de la compréhension, et pas seulement des considérations théologiques. Tout d'abord : il y a certains domaines où il est possible de distinguer entre « Ecriture » et « interprétation de l'Ecriture » et d'autres où ça ne l'est pas. Nous pouvons et nous devons distinguer entre les deux, lorsque, par exemple, nous discutons de questions concernant **le principe** de la méthode théologique et le niveau formel. Comme le montre Ebeling, ceci était important pour la Réforme et pour Luther. Mais dès que nous considérons **un texte en particulier,** chaque méthode utilisée pour le comprendre constitue un acte d'interprétation relié à l'expérience de celui qui interprète le texte. Ceci apparaît clairement, par exemple, lorsque nous étudions la manière dont Luther a traité certains textes. A ce niveau, il est tout simplement naïf d'un point de vue philosophique de supposer que certains exégètes peuvent avoir accès à un sens « vrai », évident en soi, qui serait comme disponible côte à côte avec leur interprétation du texte. Bien plus, la manière de comprendre de l'exégète (Gadamer insiste là-dessus à juste titre) est « progressive ». Pour utiliser les termes de Heinrich Ott : « il n'y a pas de distinction finale en noir et blanc entre « avoir compris » et « ne pas avoir compris »... La compréhension, de par sa nature même, se situe à différents niveaux ».[166] Ainsi, l'exégète est dans la situation d'un étudiant qui se trouve en face d'un nouveau manuel abordant un nouveau sujet. Sa compréhension préalable de la matière dont il est question est tout d'abord vague et fragmentaire, surtout parce qu'il ne sait pas encore comment questionner le texte de la bonne manière. Peu à peu cependant, le texte suggère lui-même les questions appropriées, et son approche plus réfléchie lui apporte une plus grande compréhension. En même temps, les parties et l'ensemble commencent à s'éclairer l'un l'autre. Mais en tout cela, l'exégète n'est pas simplement un sujet actif sondant un objet passif. Le texte fait de l'interprète son objet, et lui « parle », et contribue à élaborer ses propres questions. La notion de cercle herméneutique n'est pas, alors, une manière de faire passer le relativisme centré sur l'homme, mais un moyen de décrire **le processus de compréhension** dans l'interprétation du texte.

Le problème de la « compréhension de soi » est souvent mal compris. Cela ne signifie pas seulement la compréhension consciente que

---

[165] Ibid.

[166] H. Ott. « What is Systematic Theology ? », **loc. cit.**, p. 80.

l'homme a de lui-même, mais aussi l'emprise qu'il exerce sur les possibilités d'être, dans le contexte de son « monde ». Cela concerne, par conséquent, **sa manière de réagir** face à la vie, face à la réalité ou face à Dieu, et non pas simplement ses opinions sur lui-même.[167] Dans un sens, donc, elle est moins centrée sur l'homme qu'on ne le suppose souvent. Pour le dire dans les termes d'Ebeling : « Quand Dieu parle, la réalité toute entière, qui nous concerne, pénètre le langage d'une manière nouvelle ».[168] Il est vrai cependant qu'être préoccupé par la compréhension de soi peut limiter et diminuer l'attention de l'exégète en l'éloignant d'une perspective théologique et cosmique plus vaste. Ceci confirme nos remarques au sujet de la tendance réductrice constatée à propos de la tâche de l'herméneutique, de la place du Nouveau Testament et du langage. Nous avons vu, par exemple, que Fuchs ne rend pas correctement compte de la résurrection du Christ.

(5) Par-dessus tout, la nouvelle herméneutique a le souci des « droits » du texte qui sont en opposition avec les idées que l'exégète lui-même pourrait essayer d'apporter avec lui et lui imposer. Une étude approfondie du texte dans le cadre d'une relation « sujet-objet » qui ne tient pas compte du conditionnement linguistique de l'homme tend à soumettre et à dompter la Parole de Dieu, de telle manière qu'elle devienne un simple écho des idées de l'exégète. Par contre, le texte devrait lui lancer des défis, le juger, et « lui parler » dans son altérité. Mais pour que cette parole puisse être comprise et « atteindre son but », il doit exister un « monde » commun, une **Einverständnis,** dans lequel l'horizon du texte et celui de l'exégète fusionnent.

D'autres points forts et d'autres points faibles liés au rejet de la simple « connaissance » et de « l'analyse » font leur apparition lorsqu'on situe la nouvelle herméneutique dans le contexte plus large de l'interprétation littéraire, de l'art, et même des théories de l'éducation. Dans le monde de la littérature par exemple, Susan Sontag a montré que l'interprétation appauvrit, assujettit et déforme une création littéraire. « L'interprétation la rend praticable et commode ». Au lieu d'interpréter la littérature, il nous faut simplement « montrer **comment** elle est ce qu'elle est ».[169] De la même manière, R.E. Palmer voit dans la critique littéraire phénoménologique française de Blanchet, Richard ou Bachelard, et dans la phénoménologie de Ricœur ou de Merleau-Ponty une

---

[167] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, pp. 20 et 41-7.

[168] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 190.

[169] S. Sontag, « Against Interpretation », réimprimé in D. Lodge (éd.), **Twentieth Century Literary Criticism** (Londres 1972), pp. 656 et 660 ; cf. pp. 652-9.

tentative supplémentaire « pour dépasser le schéma sujet-objet ».[170] Dans le domaine de l'art, on pourrait citer l'œuvre d'Adolphe Gottlieb. Dans les théories de l'éducation, il existe un mouvement qui rejette la préoccupation d'acquérir des connaissances et des « informations » au profit de la participation, de l'engagement et de « l'expérience ». Ce mouvement a ses côtés positifs et ses côtés négatifs. L'élève tirera profit des tentatives faites pour l'aider à comprendre en fonction de sa propre expérience ; mais une insistance moins grande sur la partie contenu de son instruction lui fera aussi perdre quelque chose.

Notre démarche, c'est de dire que les deux aspects sont importants pour l'interprétation du Nouveau Testament, mais qu'aujourd'hui, le danger est plus grand de négliger la nouvelle herméneutique que de pousser trop loin ses revendications. Bien qu'il soit faux de réduire ses apports à quelques affirmations destinées aux prédicateurs, elle a néanmoins quelque chose à dire sur la prédication et sur l'étude fondamentale de la Bible. Elle attire par exemple l'attention sur la différence qu'il y a entre parler de **l'idée** de réconciliation ou de joie et proclamer la parole du Christ de telle manière que l'homme **fasse l'expérience** de la joie ou de la réconciliation, même si ces idées ne sont jamais mentionnées. Le prédicateur doit avoir lui-même le souci de ce que ses paroles produisent comme effet, plus encore que le souci des idées qu'elles véhiculent. L'évangile ne doit pas être simplement dit et répété, il doit aussi être **communiqué.** De la même manière, celui qui étudie la Bible ne s'intéresse pas seulement aux « faits » et à l'information, mais aussi aux jugements portés sur lui-même. Bien plus, lorsqu'il « écoute » le texte, il ne se contentera pas seulement d'un ensemble de questions stéréotypées préparées par d'autres, mais il s'engagera dans un dialogue **permanent** fait de questions et de réponses, jusqu'à ce que ses limites premières se soient élargies de façon créative.

Il ne faut pas soumettre et dompter l'altérité du Nouveau Testament au point que son message devienne un simple ensemble prévisible de « vérités » religieuses. A travers le texte du Nouveau Testament, nous devons rencontrer la Parole de Dieu qui est une attaque, un jugement contre ces manières de voir le monde qui, pour employer les termes de Fuchs, ne sont pas « la manière de voir avec les yeux de Dieu ». La tâche de l'herméneutique est justifiée et valable. Deux ensembles d'horizons doivent être réunis : ceux du texte et ceux de l'exégète moderne ; cela doit être accompli à un niveau plus que simplement conceptuel. Peu de questions sont plus importantes que celle-ci, posée par Fuchs : com-

[170] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 246.

ment le texte du Nouveau Testament, écrit dans le monde antique, peut-il nous arriver, plein de vie, de telle manière qu'il **atteigne son but** dans le temps présent ?

★ ★
★

(Postscriptum de 1985) Mon but en exposant et en proposant une évaluation de la nouvelle herméneutique était d'en offrir une critique équilibrée. Cependant, le résultat a été que certains lecteurs ont interprété mes critiques comme un rejet virtuel de toutes les intuitions positives du mouvement. Je ne souhaite pas donner une telle impression négative. La nouvelle herméneutique nous a permis de jeter un nouveau regard sur le monde narratif et sur la dimension pré-cognitive dans la compréhension. Certains aspects de la théorie herméneutique littéraire actuelle en montrent clairement le bénéfice, malgré quelques pertes. La théorie des actes de langage a demandé une attention soutenue, mais en revanche, de nombreux chercheurs ont fait peu de place aux affirmations cognitives de vérité. Cependant, les avantages de la théorie des actes de langage ne soulèvent pas **obligatoirement** cette difficulté, à moins que le modèle ne devienne exclusif. Pour une tentative récente de maintenir ensemble ces deux apsects, voir R. Lundin, A.C. Thiselton et C. Walhout, **The Responsibility of Hermeneutics** (Grand Rapids : Eerdmans ; and Exeter : (Paternoster, 1985).

Rectificatif

Une malheureuse coquille s'est glissée dans Hokhma numéro 32, privant de ses auteurs l'article intitulé « Le dernier repas, une liturgie eucharistique narrative et théâtrale ».

Il s'agissait de Serge Carrel et de W.J. Hollenweger.