

L'herméneutique selon Rudolf Bultmann

par Henri BLOCHER

En deux articles, M. Blocher, professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, nous introduira au problème herméneutique. Il présentera non seulement les travaux de R. Bultmann et de P. Ricœur mais ses propres réflexions sur cette question cruciale.

L'ère post-bultmannienne est-elle révolue ou dure-t-elle encore ? Rudolf Karl Bultmann lui-même, né en 1884, reste un des derniers survivants de la génération des géants, de cette série de penseurs tous nés à la même époque qui font figure de pères de la théologie moderne : les Barth, les Tillich, les Teilhard et bien d'autres ¹. Son influence, qui devint dominante après la seconde guerre mondiale, a-t-elle résisté à l'usure du temps ?

Les années soixante ont vu se déployer des critiques très dures, celles de Pannenberg et de Moltmann, qui paraissent rompre avec la problématique même du vieux lion de Marbourg. La vague du structuralisme, partie de France, éloigne les lecteurs aux antipodes des préoccupations bultmanniennes. Mais on relève aussi la protestation d'André Malet — il est, bien sûr, à la fois juge et partie puisqu'il sert de prophète français à Bultmann — la protestation : Bultmann n'est pas périmé ². Les anciens élèves qu'on peut appeler post-bultmanniens fidèles, occupent encore des chaires prestigieuses. Surtout, le débat sur l'herméneutique continue de se référer aux thèses de Bultmann, même quand on espère le dépasser ; l'analyse structurale, quant à elle, s'intéresse à tout autre chose, et ne prétend pas se substituer à la théorie de l'interprétation.

¹ K. Barth est né en 1886, et P. Tillich également ; P. Teilhard de Chardin en 1881 ; parmi les « autres », notons J. Maritain (1882), E. Gilson (1884), C. H. Dodd (1884), F. Gogarten (1887), E. Brunner (1889), A. Nygren (1890), R. Niebuhr (1892), H. Dooyeweerd (1894), C. van Til (1895).

² Préface de sa traduction de Bultmann, *Foi et Compréhension II : Eschatologie et démythologisation* (Paris : Seuil, 1969) p. 8 (abrégé dorénavant FC II).

Nous proposons donc de dire notre décennie « post-post-bultmannienne » : l'actualité de Bultmann pâlit mais persiste, avec cette conséquence qu'on ne peut pas, simplement, l'ignorer.

Pour les théologiens de langue française, le retard étonnant apporté à la traduction de Bultmann contribue à sa présence dans notre présent : le premier livre n'a paru qu'en 1950 (Bultmann avait donc soixante-six ans !) ; le bultmannisme n'a fait sa percée qu'après 1960, tandis que l'édifice barthien se désagrégeait et le nouveau catholicisme s'enhardissait ; la publication de l'*Histoire de la tradition synoptique*, de 1921, est toute récente ; celle du Commentaire de Jean seulement annoncée. Nous ne pouvons pas faire l'économie de l'examen et du discernement.

C'est l'*herméneutique* de Bultmann qui retiendra notre attention. Elle constitue à nos yeux la part la plus instructive de son œuvre, même et surtout pour celui qui n'est pas d'accord. Bultmann se signale, en effet, parmi ses pairs en érudition, historiens et philologues, par son effort de lucidité principielle. Il est l'homme de la réflexion méthodologique, et pré-méthodologique : celui qui s'interroge sur la conceptualité à mettre en œuvre, celui qui remet en cause les notions premières. L'intelligence tranchante comme le bistouri d'un chirurgien, il se montre *radical* non seulement au sens courant d'*extrême* (dans la critique des interprétations traditionnelles), mais au sens propre : c'est l'homme qui cherche les *racines*. Qui veut l'apprécier sérieusement doit devenir radical à son tour.

La démythologisation

Le grand public chrétien connaît d'abord Bultmann comme le champion de la démythologisation. Sa conférence de 1941, « Nouveau Testament et mythologie »³, a fait l'effet d'une bombe théologique, comparable pour André Dumas, à l'effet du *Römerbrief* de Barth en 1919⁴. Bultmann, auquel nul ne reprochera d'user de circonlocutions diplomatiques, affirme dans le même souffle que l'univers du Nouveau Testament est tout entier mythique ; qu'un tel univers s'accepte ou se rejette totalement ; qu'il serait « impossible et insensé » pour nous de tenter d'en maintenir l'image ; que ce serait contradiction irréductible de tout notre comportement de modernes. « On ne peut utiliser la lumière électrique et les appareils de radio, réclamer

³ Trad. par O. Laffoucrière dans le recueil bien composé, *L'interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1955) pp. 139-183 (abrégé INT).

⁴ « Rudolf Bultmann : Foi et Raison » *Foi et Vie* 65^e année, n° 3 (mai-juin 1966) pp. 5 s.

en cas de maladie des moyens médicaux et cliniques modernes et, en même temps, croire au monde des esprits du Nouveau Testament. » Dans les controverses déclenchées par ce texte explosif, et que reflètent les volumes de *Kerygma und Mythos*, Bultmann n'a pas arrondi les angles. Il critique ceux qui ne démythologisent qu'à moitié et sans méthode, tels Thielicke ou Reinhold Niebuhr⁵. Dans sa réponse au philosophe Karl Jaspers, qui lui prêtait un trop grand reste d'orthodoxie, Bultmann proteste que Jaspers et lui pensent exactement de même sur le sort du cadavre de Jésus dans son tombeau : impossible qu'il ait repris vie⁶. Aucun « Mirakel » n'est plus tolérable pour un homme qui pense au XX^e siècle⁷.

Frappé par les références à l'homme moderne, et ce qu'il peut admettre, le lecteur pourrait prendre Bultmann pour un apologiste. Il pourrait voir en lui un passionné de la communication, un évangéliste prêt à tous les sacrifices pour mieux persuader, un émule de Paul se faisant tout à tous, scientifique avec ses contemporains pour en gagner si possible quelques-uns. Bultmann exprime en effet plusieurs fois son désir d'éliminer le faux scandale de la conceptualité mythologique, auquel s'achoppent aujourd'hui ceux, qui avec raison, refusent le *sacrificium intellectus*⁸. Karl Barth discerne un aspect apologétique dans l'entreprise bultmannienne — mais c'est pour reconnaître aussitôt que c'est un aspect secondaire⁹. Car c'est là ce qu'il faut souligner : l'homme moderne dont parle Bultmann, c'est lui-même avant d'être un interlocuteur possible ; Bultmann n'est pas mû par le souci de persuader, mais le souci de rigueur intellectuelle, de conséquence théologique. On peut même se demander si la conception scientifique de la nature commande, en dernière instance, la démythologisation, ou si elle ne dépend pas à son tour d'une conviction plus déterminante. Si Bultmann avait été un apologiste, il aurait pu s'inquiéter devant le succès mitigé de la prédication de ses disciples : elle n'a guère fait affluer dans les églises ces hommes modernes enfin libres de comprendre l'Évangile... Mais la démythologisation n'avait

⁵ INT pp. 191 s.

⁶ *Études Théologiques et Religieuses* 1954, n° 1, p. 79.

⁷ « A propos du problème du miracle », trad. A. Malet, *FC I : L'historicité de l'homme et la révélation* (Paris : Seuil, 1970) pp. 240-257.

⁸ P. ex. « Jésus-Christ et la mythologie » trad. de Ch. Payot, dans *Jésus, mythologie et démythologisation* (Paris : Seuil, 1968) pp. 205, 191 (abrégé *Jésus*).

⁹ « Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre » trad. G. Cottier dans l'ouvrage collectif *Comprendre Bultmann* (Paris : Seuil, 1970) p. 178 (abrégé *CB*).

pas vraiment cette fin, qu'elle n'a pas atteint ; elle ne prend son sens que comme mise en œuvre de l'herméneutique bultmannienne.

L'antithèse première

Nous n'avons pas à chercher très longtemps ce qui est à la fois le point de départ et le fil d'Ariane. Tout dépend chez Bultmann d'une opposition qu'il évoque de diverses manières : opposition de la *nature* et de l'*histoire* (*esprit* ou *liberté*) ; opposition des sciences de la nature, où il s'agit d'*expliquer*, et de l'interprétation de l'histoire, où il faut *comprendre* — c'est l'antithèse de Wilhelm Dilthey (1833-1911), le philosophe que Bultmann veut prolonger dans sa théorie herméneutique¹⁰ ; opposition de la raison théorique, avec le savoir qu'elle accumule, ses vérités générales et objectives, et ce qui concerne l'existence de l'homme, sa spécificité humaine. L'exégèse selon Bultmann « commence par distinguer clairement, parmi les énoncés des textes, ceux qui ont trait aux phénomènes naturels, aux événements spatiaux et temporels, et ceux qui mettent en question l'être de l'homme »¹¹. A tout moment, Bultmann rappelle : « ce qui est en jeu, c'est de *décider* comment l'homme peut et veut se comprendre : *comme essentiellement naturel ou essentiellement historique ?* »¹². L'homme moderne, spécialement, se comprend « tout entier soit comme nature, soit comme esprit — tout en étant dans son ipséité authentique différent de la nature »¹³.

Ainsi se décide quelle idée de révélation Bultmann retiendra. Guidé par le « ou bien — ou bien » kierkegaardien, il pose qu'il n'y a que deux possibilités : « communication d'un savoir ou événement qui nous atteint », et il insiste sur leur exclusion mutuelle : « Si la révélation doit nous faire atteindre notre être authentique, elle ne peut être que l'une des deux possibilités et l'une ou l'autre des deux compréhensions doit être fausse, doit être une mauvaise interprétation. »¹⁴ La conclusion d'une enquête ainsi orientée ne peut surprendre :

Qu'est-ce donc qui est révélé ? Absolument rien tant que la quête que l'on fait de la révélation est la recherche de doctrines auxquelles aucun homme n'aurait pu arriver et de secrets qui, quand ils ont été communiqués, sont sus une fois pour toutes. Mais tout a été révélé en tant que

¹⁰ L'antithèse de Dilthey est évoquée, p. ex. dans *FC II : Eschatologie et démythologisation* trad. A. Malet (Paris : Seuil, 1969) p. 385.

¹¹ *INT* p. 99 (trad. d'A. Malet voisine dans *FC I*, p. 136).

¹² *Ibid.* p. 77 (*FC I*, p. 468). ¹³ *Ibid.* p. 144.

¹⁴ *FC II*, p. 16.

la révélation éclaire l'homme sur lui-même et qu'il peut de nouveau se comprendre lui-même ¹⁵.

Ce qui vaut de la révélation vaut évidemment pour la Parole de Dieu et sa vérité. La Parole de Dieu ne communique aucun contenu informatif, elle est pur événement, pure interpellation, elle « n'est jamais vraie que comme apostrophe » ¹⁶. Cela vaut aussi pour Jésus-Christ comme la Parole, selon Jean ¹⁷, et Bultmann plaide que cette notion de parole prolonge celle de l'Ancien Testament : « Ce qui est ici déterminant pour la notion de parole c'est le *fait qu'elle est proférée*, ce n'est pas sa signification. » ¹⁸

La force du contraste doit être perçue. Pour la nature, et la science de la nature, vaut un *déterminisme* sans fissure : il faut supposer « un monde clos et un cercle de causes et d'effets » que rien ne peut ébrécher ¹⁹ ; l'histoire même « est considérée comme une totalité sans failles et qui se suffit à elle-même » lorsqu'on adopte le point de vue de l'objectivité explicative ²⁰. A l'opposé, pour l'esprit, et pour l'interprétation selon l'historicité, l'*indéterminisme* est aussi rigoureux : « Ce que nous comprenons par l'historicité du *Dasein humain*, c'est que son être est un pouvoir-être » ²¹ ; non seulement l'interférence des « esprits » est exclue, mais la grâce ne saurait être infusée et produire une qualité constatable dans l'être du croyant ²² ; même l'objectivité d'un devoir édicté par une instance supérieure serait incompatible avec « l'acte libre » qui doit « jaillir de notre être existentiel » ²³ ; la personnalité historico-temporelle, « n'est stable qu'en tant que possibilité qui doit toujours se réaliser » ²⁴ — la seule constante, c'est qu'il n'y en a pas !

L'affirmation de Dieu ne remet-elle pas en cause l'absolu de toute opposition, et la pureté de ce pur possible que devient l'être de l'homme ? En un sens, elle le fait, et nous y reviendrons. Bultmann prêche avec éloquence l'exigence absolue de Dieu — la constitution d'une « vision du monde » est pour lui fuite devant cette exigence ²⁵ — et, simultanément, la nécessité d'un don fait à l'homme pour qu'il accède à la vraie liberté ²⁶. Il peut même écrire que

¹⁵ *Ibid.* p. 44 (cf. pp. 45, 46).

¹⁶ *INT* p. 97 (*FC I*, p. 133).

¹⁷ *Ibid.* p. 235 (*FC I*, pp. 653 s. ; cf. p. 291).

¹⁸ *Fc I* p. 301. ¹⁹ *INT.* p. 185.

²⁰ *Jésus* p. 190. ²¹ *INT.* p. 98 (*FC I*, p. 134).

²² *Ibid.* p. 97 (*FC I*, p. 133).

²³ *FC I* p. 44.

²⁴ *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1959), p. 126 (abrégé *HE*).

²⁵ *FC I*, p. 326.

²⁶ *P. ex.*, *HE*, pp. 128 s. ; *FC II*, pp. 92 s.

la vraie liberté « n'est possible que si le comportement humain est déterminé par un motif qui dépasse les limites de l'instant présent, c'est-à-dire par une loi », la loi de Dieu, et que « la foi est une sécurité »²⁷. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ce langage — à la page suivante, Bultmann dit de la vraie liberté : « elle est une liberté dans l'insécurité », et il faut discerner que l'exigence et le don de Dieu sont pensés de façon originale, de façon à convenir à l'antithèse principielle. La loi de Dieu n'implique aucune « directive concrète »²⁸ ; la foi qui lui obéit n'est que « la disponibilité pour l'avenir inconnu que Dieu donnera », « le fait d'être ouvert au futur de Dieu en face de la mort et des ténèbres »²⁹. C'est l'indétermination même. Le rôle de la grâce n'atténue pas cette indétermination, mais les deux se disent ensemble, dans un paradoxe irréductible³⁰. Le sens même de la référence à Dieu se qualifie si bien que l'antithèse fondamentale reste intacte : Dieu est tellement Tout-Autre qu'il ne la menace plus, il n'est ni un donné ni une tâche, on ne peut parler de lui qu'en parlant de soi-même, « parler de Dieu par énoncés scientifiques, c'est-à-dire sous forme de vérités générales » est pire qu'erreur et illusion : c'est *péché*³¹. L'opposition du déterminisme et de l'indétermination commande ici encore.

On saisit, dès lors, la portée de la définition très personnelle que Bultmann donne du mythe. Sous sa forme la plus brève, elle se lit : « Le mythe objective l'au-delà en ici-bas »³² ; il mondanise et naturalise ce qui se rapporte à la liberté, il traite l'histoire (*Geschichte*, celle des décisions existentielles et non des faits observables) comme le produit de causalités pseudo-naturelles. Il faut démythologiser parce que le mythe contredit ainsi au déterminisme naturel, mais il faut démythologiser surtout parce qu'il mélange ce que l'antithèse sépare, parce qu'il insulte la compréhension de l'être de l'homme comme pouvoir-être, et parce qu'il offense la compréhension de Dieu qui lui est liée. C'est pourquoi les formules les plus fracassantes de la conférence de 1941 n'expriment que le bultmannisme superficiel. C'est pourquoi, aussi, Bultmann ne fait pas de la démythologisation le simple rejet de représentations pré-scientifiques : « Son but n'est pas d'éliminer

²⁷ *Jésus*, p. 209. Cf. p. 243.

²⁸ *Ibid.* p. 95 ; cf. *HE*, p. 34.

²⁹ *Jésus*, p. 201. Être = pouvoir être signifie que l'homme est perpétuellement futur : « La futurition (*Zukünftigsein*) est la réalité même de l'homme » *FC II*, p. 387.

³⁰ « Grâce et liberté » *FC I*, pp. 534-547.

³¹ *FC I*, pp. 27, 37, 36.

³² *INT*, p. 189 ; *Jésus*, p. 193.

les énoncés mythologiques mais de les interpréter » ; « la mythologie exprime une certaine compréhension de l'existence humaine », il faudra la dégager ³³. En effet, si le mythe trahit la liberté, il y avait une liberté qui tentait de s'exprimer, et il faudra en retrouver la démarche, en la traduisant dans une langue non-objective ³⁴.

Rejoindre la liberté dans la trace des textes, c'est le but de toute interprétation, que ces textes soient ou non mythologiques. Quel sera le chemin ?

Les étapes de l'interprétation

Une fois terminé le travail de la raison objective, avec son point de vue déterministe, sur les énoncés des faits, il reste à comprendre les énoncés d'existence (purs ou englués dans le mythe). Cette tâche requiert, dit Bultmann, une *précompréhension* : « toute interprétation est nécessairement portée par une certaine *précompréhension* de la chose dont on parle ou qui est en question » ³⁵ ; « Je ne puis manifestement comprendre un texte de cette sorte que si j'apporte déjà avec moi une précompréhension de ce dont il parle. » ³⁶

Bultmann désigne lui-même les grands ancêtres dont il fait fructifier l'héritage. Schleiermacher le premier a vu l'importance d'une affinité préalable, d'une parenté entre l'auteur et l'interprète : « Chaque homme a une *Empfänglichkeit*, une sensibilité semblable à celle des autres hommes et, de ce fait, il peut comprendre ce qu'ils ont dit. » ³⁷ Dilthey a développé cette conception : pour lui, c'est la participation commune à la Vie, dont les œuvres culturelles sont « expressions caractéristiques », qui permet la communion herméneutique des esprits ³⁸. Bultmann rattache lui aussi la précompréhension à un « lien vital » (*Lebensverhältnis*) ³⁹, mais il ne s'agit plus tant de vie que d'existence et d'histoire : « L'histoire n'acquiert de sens que lorsque l'historien vit dans l'histoire et qu'il prend part. » ⁴⁰ Nous interpréterons les sources, promet Bultmann,

à partir de la présupposition qu'en elles se trouvent et s'expriment autant de possibilités de l'existence humaine. C'est pourquoi nous ne comprendrons définitivement un texte que si nous sommes définitivement au clair sur les possibilités de l'existence humaine ⁴¹.

³³ *Jésus*, pp. 192 s.

³⁴ Troisième langue, après celle des sciences et celle des mythes, *INT* p. 193 ; langue analogique, *Jésus* pp. 203 et 231.

³⁵ *INT* p. 59 (*FC I*, p. 617).

³⁶ *FC I*, p. 142. ³⁷ *HE* p. 94.

³⁸ *Ibid.* pp. 94, 105.

³⁹ *Ibid.* p. 95 ; *INT* p. 49 (*FC I* p. 605) ; *Jésus* p. 216.

⁴⁰ *HE* p. 101. ⁴¹ *FC I* p. 135 (*INT* p. 98).

Comment accéder à cette clarté définitive ? Intrépide, Bultmann ose « poser la question de la 'juste' philosophie »⁴². De l'audace, encore de l'audace ! Il n'hésite pas sur la réponse à faire au XX^e siècle. Martin Heidegger, dans l'œuvre célèbre qu'il rédigeait alors qu'il était collègue de Bultmann à Marbourg, dans *Sein und Zeit* (1927) — prolégomènes à une nouvelle ontologie phénoménologique — Heidegger a développé en toute rigueur la précompréhension nécessaire à l'interprète. Il suffit de lui emprunter son analytique du *Dasein*, sa définition des existentiels, que Bultmann traite comme des structures formelles de l'existence (ma décision concrète est existentielle, que je doive toujours me décider est existentiel). On aura ainsi un inventaire des possibles qui servira de grille de lecture. Et qu'on ne craigne rien pour l'indétermination du « pouvoir-être » (c'est Heidegger qui a parlé du pouvoir-être) : l'analyse existentielle reste purement formelle, quand elle met en lumière les catégories de souci, de l'être-dans-le-monde, de l'être-pour-la-mort, de l'être-avec, etc..., elle se borne à décrire l'indétermination même du pouvoir-être dans le monde. Bultmann adopte donc tout ce pan de l'œuvre de son collègue non chrétien, et il le fait pour le Nouveau Testament même⁴³ avec deux justifications : d'une part « il s'agit d'une recherche philosophique qui se veut phénoménologie, qui veut amener les phénomènes à se montrer eux-mêmes »⁴⁴ — garantie contre une déformation éventuelle ; d'autre part « l'analyse existentielle du *Dasein* de Martin Heidegger semble n'être qu'une représentation profane et philosophique de ce que le Nouveau Testament avait perçu de la réalité humaine »⁴⁵. L'affinité peut s'expliquer d'ailleurs par l'hérédité spirituelle : Heidegger pourrait dépendre du Nouveau Testament *via* Kierkegaard le luthérien.

Une difficulté surgit pourtant. Faut-il admettre une précompréhension *de Dieu* ? Peut-on comprendre sans elle ? Et pourtant Heidegger ne paraît pas la donner. Deux manœuvres agiles permettent à Bultmann d'éviter cet écueil. Oui, « il est possible d'analyser le *Dasein* humain *sans* considérer le rapport homme-Dieu »⁴⁶. Il le faut, même, si la connaissance de Dieu doit rester événement concret, existentielle. Mais de précompréhension on peut parler quand même, au sens « augustinien » de l'inquiétude du

⁴² *Jésus* p. 220.

⁴³ Pas de différence entre le N. T. et les documents historiques en général, *FC I* p. 145.

⁴⁴ *INT* p. 119. ⁴⁵ *Ibid.* p. 163. Cf. *Jésus* p. 221.

⁴⁶ *INT* p. 201. Semblablement, *Jésus* p. 222.

cœur, au sens non du savoir, mais de la question de Dieu ⁴⁷. Dieu n'est pas nommé, mais c'est lui qu'on cherche comme la vérité dans un monde énigmatique, ou la délivrance de la mort ⁴⁸. « Saisir l'existence humaine dans sa relation à Dieu, cela ne signifie pas autre chose que saisir mon existence personnelle » ⁴⁹, et c'est bien de la possibilité de le faire que s'occupe Heidegger.

La précompréhension assurée, il faut s'engager dans le texte. Comment Bultmann décrit-il la première démarche de l'interprète, inauguration stratégique ? Le poids du préalable se fait encore sentir. Le lien vital est premier ; « à partir de cet intérêt à la chose, s'éveille la *manière de poser la question*, le '*sur quoi*' — *Woraufhin* — de l'interrogation, et donc, le principe herméneutique » ⁵⁰. Bultmann fait remarquer qu'il ne s'agit pas seulement du choix d'un point de vue qui laisserait intact l'objet à connaître, et resterait accessoire dans la compréhension ; « l'objet de la recherche historique dit-il avec E. Frank, n'est pas une chose en soi, indépendante de l'esprit qui le contemple » ⁵¹. L'interrogation du texte est application de l'analyse existentielle, qui permet de discerner, souvent mieux que l'auteur lui-même, la possibilité d'existence qu'il a choisi de réaliser ⁵².

Ce stade n'est pas encore le stade de la compréhension. Il faut passer de l'existential à l'existentiel, du possible à l'actuel, de la précompréhension à la décision. Placé devant un possible qui est mien comme humain, je ne comprends qu'en choisissant. La fonction du texte, c'est d'ouvrir des possibilités, d'appeler l'auteur « hors de lui-même, c'est-à-dire de son ipséité inachevée, pesante, et sans cesse au péril de sombrer dans le durcissement » ; « la compréhension ne s'accomplit que dans l'affirmation et la négation mêmes », elle « est donc toujours en même temps résolution, décision ». « L'exégète réalise chaque fois son pouvoir-être. » ⁵³

⁴⁷ *Ibid.* pp. 64, 70. ⁴⁸ *FC II* p. 174.

⁴⁹ *Jésus* p. 222. Cf. *FC I* p. 466.

⁵⁰ *INT* p. 59 (*FC I* p. 617). Cf. *Jésus* p. 216.

⁵¹ *HE* p. 101.

⁵² *FC I* p. 75 : Bultmann exhorte Barth à reconnaître qu'ils interprètent tous deux Paul « de façon critique », ce qui « signifie le comprendre mieux qu'il ne s'est compris ». C'est une formule diltheyenne que Bultmann n'a jamais reniée, et qui correspond à sa pratique. Paul Ricœur, dans sa « Préface » au *Jésus*, p. 18, veut opposer sur ce point Bultmann et Dilthey, mais il ignore cette référence. Ce qu'on peut relever, c'est que chez Dilthey ce flou de la Vie dissout la frontière entre l'écrivain et le lecteur, alors que dans la netteté bultmannienne des décisions, auteur et interprète restent bien distincts.

⁵³ Voir *INT* pp. 58, 98, 107, ou *FC I* pp. 615, 135, 144.

Cette compréhension de la compréhension s'accorde avec le rejet de toute idée d'enrichissement théorique quand il ne s'agit pas des sciences de la nature. L'interprétation historique permet « l'auto-connaissance de l'esprit vivant »⁵⁴, ou, comme Bultmann dit plus souvent : la compréhension de soi (*Selbstverständnis*). La plus grande subjectivité y est la plus grande objectivité, au sens de méthode rigoureusement appropriée⁵⁵.

Qu'arrive-t-il d'unique dans l'exégèse du Nouveau Testament ? Il semble qu'on puisse ainsi répondre : la compréhension de soi que Bultmann y détecte a été choisie en réponse à l'événement du kérygme, par des hommes que l'interprétation divine avait touchés. Or cette compréhension de soi, ouverture totale à l'avenir, n'est accessible qu'en un tel événement. Placés devant le texte, nous le sommes donc aussi sous l'interpellation dont ils font entendre l'écho ; nous pouvons nous décider comme l'a fait Paul, comme l'a fait Jean. Une ambiguïté, cependant, obscurcit à nos yeux le rapport de l'événement à la décision. D'ordinaire il y a compréhension dans le non comme dans le oui, dans le refus comme dans l'adhésion : est-ce encore vrai en face du kérygme ? Surtout, est-ce l'événement de l'interpellation qui permet la décision libérée, ou cette décision qui fait l'événement ? Bultmann semble affirmer la première thèse, comme il le fait ordinairement : par l'interpellation, « l'homme est placé devant la décision », et voici que trois lignes plus bas, il dit de la parole : « c'est à l'auditeur qu'il appartient de la faire devenir événement »⁵⁶ ! Il ne s'agit pas du paradoxe fréquemment invoqué, mais d'une imprécision gênante, qui pourrait trahir la difficulté d'articuler la théorie herméneutique et la notion du kérygme. Indice qui avertit peut-être contre la tentation d'un excessif respect... Mais n'anticipons pas sur la nécessaire critique ; il faut encore déployer les prestiges bultmanniens.

La cohérence de l'œuvre

Sans contredit, quand on jette un coup d'œil sur le rapport de l'herméneutique à toute l'œuvre de Bultmann, il est difficile de réprimer son admiration. Rarement on trouve atteinte pareille convergence, pareille coïncidence, entre la méthode et les résultats, comme les prolongements donnés par Bultmann aux inspirations qu'il a reçues : il a butiné sur bien des fleurs, et c'est toujours le même miel !

Quel est le sens des grands thèmes du Nouveau Testament, une fois que Bultmann les a purifiés d'une concep-

⁵⁴ HE p. 103. ⁵⁵ Ibid. et souvent ailleurs.

tualité périmée, objectivante ? Comme par un merveilleux hasard, la justification par la foi ne signifie rien d'autre que la compréhension de l'existence qui est au cœur de l'herméneutique. L'antithèse des œuvres et de la foi répond à celle de la nature et de la liberté : chercher la justification des œuvres de la loi, c'est demeurer dans l'existence inauthentique où la liberté oublie son risque essentiel, où elle se mondanise, où elle se traite elle-même comme un objet naturel et s'asservit aux déterminismes de la nature ; la justification par la foi, c'est l'ouverture à l'avenir. Admirable coïncidence : c'est aussi le sens de l'eschatologie ! On sait l'importance de l'eschatologie dans le Nouveau Testament, depuis la double révolution de Joh. Weiss et d'A. Schweitzer ; il n'est pas question pour Bultmann d'attendre un événement cosmique futur — ce serait de la mythologie — mais il dégage l'intention de l'eschatologie : elle veut exprimer que l'accès à l'existence authentique est la négation du monde (de la nature avec ses déterminismes) ; si le monde est nié, c'est la fin du monde ; la fin du monde arrive à chaque instant dans la décision de la foi, et la vie chrétienne est eschatologique parce qu'elle est « démondanisée » (Bultmann aime parler d'*Entweltlichung*). Encore une fois l'antithèse première ! L'éthique de l'*agapé* se traduit de façon parallèle : elle ne demande que la pure disponibilité, l'ouverture. Ces quelques traits suffisent à montrer la cohérence exceptionnelle entre les principes herméneutiques et les conclusions obtenues au terme de leur application. On ne s'étonne pas trop que pour Bultmann Paul ait démythologisé en partie, et Jean, tout à fait (Bultmann excise dans le IV^e évangile les quelques versets gênants).

Si l'on passe aux traditions dont Bultmann se réclame, et aux fruits qu'il leur fait porter, c'est la même convergence !

Bultmann se voit et se veut luthérien : il plaide que « la démythisation radicale est le parallèle de l'enseignement paulinien et luthérien de la justification par la seule foi, sans les œuvres de la loi. Or, plutôt, elle n'est que son extension logique au domaine de la connaissance » ⁵⁷. L'antithèse accentuerait le dualisme luthérien des deux Royaumes, de la vue et de la foi, tandis que l'accent sur la subjectivité retrouverait le fameux « pour moi » de la piété luthérienne : Bultmann se délecte de la fameuse sentence de Mélanchthon : « Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non ejus naturas, modos incarnationis intueri » ⁵⁸. Karl Barth lui-même ose suggérer que

⁵⁶ *Jésus*, p. 180.

⁵⁷ INT p. 217. ⁵⁸ P. ex. FC I pp. 299, 539.

la clé luthérienne est celle qui ouvre le mieux la compréhension de Bultmann ⁵⁹.

L'inspiration philosophique de Bultmann est connue. On doit relever qu'il estime lui-même que la pensée de Heidegger « fait droit, en radicalisant son projet, aux véritables motifs de l'idéalisme allemand » ⁶⁰. Georges Cottier a raison de voir dans le discrédit jeté sur la raison théorique, et l'opposition entre raison et existence, un avatar « radical » du motif kantien, la limitation du savoir (raison pure) et la séparation rigoureuse de la croyance (raison pratique) ⁶¹. Marbourg était d'ailleurs la citadelle du néo-kantisme.

Et, ce n'est pas seulement la philosophie critique mais aussi la critique biblique libérale qui aboutit à Bultmann (entre les deux, il y a bien sûr plus qu'une affinité culturelle ; il y a une véritable communication historique). La disjonction de la foi et de la Parole de Dieu d'un côté, de la Bible et des faits sur lesquels elle prétend informer, de l'autre, devient une nécessité vitale dès lors que la Bible est soumise à une critique rationnelle autonome, à une critique dominée par la « vision du monde » moderne. A. Ritschl l'avait compris, qui séparait rigoureusement les jugements de fait et les jugements de valeur pour reléguer la foi dans la seconde catégorie. Mais la disjonction atteint chez Bultmann une violence paroxystique, en même temps qu'une transparence cristalline ; dans ce sens on peut dire qu'il est le libéral qui pousse le plus loin la logique du libéralisme, la logique de la séparation foi/faits, Parole de Dieu/Ecriture. On a pu remarquer que la *Formgeschichte* dont Bultmann fut le pionnier, et qui renouvelait la méthode de l'école de l'Histoire des religions, va comme un gant au projet disjoncteur : elle traite les évangiles comme l'expression de la *foi* de la communauté, et non plus comme le rapport des *faits* de l'histoire de Jésus ⁶². Il vaut la peine de souligner la conscience qu'a Bultmann de recueillir l'héritage libéral. Dans une esquisse auto-biographique, Bultmann rappelle que sa sympathie pour la théologie de la crise ne lui a jamais fait condamner simplement le libéralisme ; « au contraire, écrit-il, j'ai tenté dans mon œuvre entière, de développer la tradition de la recherche

⁵⁹ CB pp. 181 ss.

⁶⁰ Cité par René Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1956) p. 80.

⁶¹ « 'Jésus-Christ et la mythologie' : Analyse des présupposés épistémologiques », in CB p. 96 ; nous estimons cet essai le plus perspicace, sur Bultmann, de toutes les analyses parues en français.

⁶² C'est le maniement bultmannien de la *Formgeschichte* ; d'autres auteurs l'ont utilisée de façon plus conservatrice, surtout V. Taylor (cf. aussi O. Cullmann).

intention ? C'était déjà le cas de Schleiermacher ou de Biedermann !⁶⁷ La précompréhension joue le rôle du lit de Procuste : on coupe tout ce qui dépasse !⁶⁸

Il faudrait, pour le montrer, tout reprendre ! Tout commence avec la conception de la Parole de Dieu : René Marlé proteste à bon droit que « la Parole de Dieu, telle que la contient la Bible et telle qu'elle ne cesse de retentir dans l'Eglise, en même temps que l'acte sauveur du Dieu vivant se présente aussi comme le discours que le Dieu de vérité a tenu et continue de tenir aux hommes... »⁶⁹ ; rien ne subsiste de l'autorité des Ecrits, que le Nouveau Testament ne cesse d'invoquer. La notion biblique de foi est pareillement tronquée, voire truquée : croire, dans la Bible, c'est prendre appui sur les faits, c'est s'établir sur le rocher et non pas sauter dans le vide d'un avenir indéterminé ; avec W. Pannenberg, enfin un Allemand de grand renom académique qui ose le dire et rompre le charme kantien ! Il dénonce bien le cliché qui loge l'essence de la foi dans le risque et sépare la signification du fait⁷⁰. C'est Karl Barth, cependant, qui s'indigne de la plus énorme absence, celle de l'incarnation : après avoir montré que les échos qui subsistent chez Bultmann du message néo-testamentaires sont moins fidèles qu'on le croirait à première lecture⁷¹, Barth conteste puissamment la définition du mythe : plutôt que l'objectivation de l'au-delà, le mythe n'est-il pas divinisation des forces terrestres ? Au contraire, la proclamation du Nouveau Testament, originale, n'est-elle pas qu'« il a plu à Dieu de s'humilier lui-même et, par conséquent, de devenir... temporel, terrestre, matériel et — *horribile dictu* — datable ? »⁷². Jésus-Christ est poussé en marge « dans cette singulière obscurité d'un simple 'point de départ' (*Woher*) »⁷³, dont il est difficile, en effet, de tirer le Jésus de Bultmann. Bultmann tient à rattacher le kérygme au fait de Jésus (le pur *dass* de son existence), mais c'est une tangence en un seul point : « Du point de vue du contenu, il n'y a donc besoin d'être instruit de rien concernant Jésus sinon de ce *Dass* qui a son commencement dans la vie historique (*historisch*) et qui devient sans cesse événement dans la prédication de la Communauté. »⁷⁴ Bultmann reconnaît que pour la foi chrétienne, la mission et la venue

⁶⁸ K. Barth *Dogmatique* IV, I^{er}, trad. F. Ryser (Genève : Labor et Fides, 1967) p. 125.

⁶⁹ Bultmann et la foi chrétienne (Foi vivante n° 40 ; Paris : Aubier-Montaigne, 1967) pp. 108 s.

⁷⁰ *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefoghe (Paris : Cerf, 1971) pp. 128 ss.

⁷¹ *CB* pp. 145 ss. ⁷² *Ibid.* p. 166.

⁷³ *Ibid.* p. 150 ⁷⁴ *FC* I p. 326.

du Sauveur constituent un événement historique, mais il ajoute : « Toutefois on ne saurait y attacher une grande importance. »⁷⁵ Jusqu'aux disciples de Bultmann qui ont senti le danger de docétisme (on sait manier l'euphémisme !) ⁷⁶. Les autres critiques pâlisent quelque peu à côté de la critique christologique. Une des plus importantes se trouve soulignée par P. Barthel : il manque aussi le Saint-Esprit, confondu lui aussi avec l'événement du kérygme : il manque ce que Barthel appelle « l'agir de Dieu 'in Spiritu Sancto' » dont le caractère ontologique ne peut être escamoté ⁷⁷. Les champions des nouveaux courants théologiques lui reprochent son individualisme quasiment piétiste et son désintérêt pour l'histoire du monde ⁷⁸. Tous les non-bultmanniens, enfin, déplorent la réduction anthropocentrique : on n'arrive jamais, chez Bultmann, qu'à une compréhension de soi, *Selbstverständnis*, qui a fait penser à la *Selbstbewusstsein* de Schleiermacher ⁷⁹. Telle n'a jamais été la visée du « pour moi » luthérien, qui repose sur l'action objective de Dieu dans l'histoire ⁸⁰ ; tel n'a jamais été le sens de Mélanchton — Barth se fait un malin plaisir de montrer l'orthodoxie sur l'Écriture du précepteur de la Germanie ⁸¹.

Bultmann affectionne deux expressions bibliques : il les cite souvent, et elles paraissent résumer, pratiquement, la nouvelle compréhension de soi suscitée par le kérygme. Ce sont le *dennoch*, « pourtant », « quand même », du Psalmiste dont le pied allait glisser (Ps. 73 : 23), et le *hös mē*, « comme ne... pas », de l'apôtre Paul prescrivant aux Corinthiens d'user du mariage, et de toutes choses, *comme n'en usant pas* (1 Co. 7 : 29-31) ⁸². Le *dennoch*

⁷⁵ *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. Jundt (Petite Bibliothèque Payot n° 131 : 1re éd. chez Payot, 1950) p. 220.

⁷⁶ Motivation de la nouvelle quête du Jésus historique, à vrai dire, bien timide encore. Cf. J. M. Robinson, tr. E. de Peyer, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'Histoire* (Genève : Labor et Fides, 1961) pp. 73 s. Voir la critique excellente de Kan Ha-bae « The New Quest for the Historical Jesus » *Themelios* vol. 6 n° 2 (1969) pp. 25-40.

⁷⁷ *Interprétation du langage mythique et théologique biblique* (Leyde : E. J. Brill, 1963), p. 366 et ailleurs (voir pp. 115 ss. un bon résumé de critiques faites à Bultmann, en particulier celle de F. Mussner qui reconnaît la ressemblance avec le gnosticisme).

⁷⁸ Voir J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. F. et J. P. Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1970) pp. 69 s.

⁷⁹ Similitude notée par Thielicke, suivi par A. N. Wilder « Mythology and the New Testament : A Review of *Kerygma und Mythos* », *Journal of Biblical Literature* LXIX (Juin 1950) p. 121.

⁸⁰ Pannenberg, *Esquisse...*, p. 50, avec appui sur Iwand.

⁸¹ *CB* p. 186. ⁸² P. ex. Jésus pp. 229 et 244.

⁸³ *Ibid.* p. 228.

marque la négation de la vue, de la raison théorique, du déterminisme, qui caractérise la décision libre : « Lorsque je parle de Dieu, je dénie dans sa totalité cet enchaînement mondain. »⁸³ Le *hös mē* exprime la portée de la « démondanisation » : celle-ci n'est pas littérale, elle doit être reconquise à chaque instant — elle permet une prise de distance, un détachement que ne connaît pas l'existence inauthentique, engluée dans le monde. A chacun de juger s'il retrouve ici l'Évangile.

Jointures grinçantes

Que certains s'émeuvent de ne plus reconnaître, de la Vérité qui est leur vie, qu'un pâle résidu — Bultmann ne s'émeut guère de leur émotion. Il garde sur cet aspect de son œuvre, une assez terrible lucidité. Une autre critique doit donc relayer la première, et peut l'embarrasser davantage : une critique interne, qui désigne les tensions, les ambiguïtés, les invraisemblances.

Les connaisseurs trancheront sur le droit qu'avait Bultmann de découper la doctrine des *existenciaux* dans la pensée de Heidegger, en les traitant comme des catégories vides. Plusieurs l'ont contesté, et même Ricœur avertit : « Là je ne dis pas du tout que Bultmann ait bien compris Heidegger. »⁸⁴ Des indices le suggèrent. Malgré le mépris dont les bultmanniens écrasent ceux qui confondent existentiel et existentiel, H. Bouillard relève des flottements dans l'usage par Bultmann de ces deux termes⁸⁵. Surtout c'est le thème de l'*authenticité* qui fait à nos yeux difficulté⁸⁶ : chez Heidegger, c'est un existentiel, mais est-ce encore le cas chez Bultmann ? Bultmann forgerait-il, en fait, un concept d'*authenticité authentique*, accessible à la seule foi ? Plus profondément : si une décision existentielle, qui met Dieu en jeu, est nécessaire pour que la liberté ne soit pas « illusoire », il faut bien que la liberté dans sa structure ontologique (existentielle) soit orientée vers Dieu. Qui dit « illusoire » suppose un manque de correspondance, donc déjà une orientation dans l'existential. Ou la structure est neutre — et un comportement ne peut être dit plus authentique qu'un autre, ou elle ne l'est pas, et Dieu est en cause ! De toute façon, Bultmann est en difficulté.

⁸⁴ « Foi et langage. R. Bultmann » *Foi-Education* XXXVII : n° 81 (oct.-déc. 1967) p. 30.

⁸⁵ *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, t. II (Paris : Aubier-Montaigne, 1957) p. 59 n.

⁸⁶ Bultmann est aux prises avec elle dans sa réponse à G. Kuhlmann, *INT* pp. 114-138 ; la critique que nous formulons rejoint celle de G. Cottier, *CB* p. 126.

C'est l'énergie, c'est l'entêtement passionné, avec lesquels Bultmann maintient le paradoxe du *dass* qui ont soulevé le plus de controverses. Pourquoi la compréhension de foi chrétienne se réfère-t-elle au *dass* de l'existence et de la mort de Jésus ? L'interpellation est sans contenu : Pourquoi ce lien sans épaisseur à un seul fait contingent, sans signification propre ? D'anciens élèves de Bultmann, comme F. Buri, l'ont exhorté à éliminer cette étrangeté, à dékérygmatiser ; d'autres, les post-bultmanniens, relevant au Jésus historique, essaient de mieux étoffer le lien. Chez Bultmann, l'observation de G. Cottier touche un point sensible : « on ne voit pas ce qui relie le 'Jésus de l'histoire' au 'Jésus de la foi', sinon l'affirmation qu'il y a un 'paradoxe'. »⁸⁷ Le seul élément supplémentaire que Bultmann introduise parfois, c'est l'idée que la parole de la réconciliation a son origine historique en la mort de Jésus (2 Co. 5 : 18 s.)⁸⁸ ; l'historien peut constater que l'exécution de l'obscur rabbin apocalyptique a déclenché cette prédication qui devient sans cesse événement. Mais pourquoi cette origine aurait-elle plus pour nous qu'un intérêt anecdotique ? Bultmann en reste à l'affirmation du paradoxe, du scandale, et dans le maintien du *dass*, on ne peut que discerner le vestige exténué, minuscule, de la grande priorité biblique : la priorité de l'œuvre objective de Dieu sur notre foi, dans l'histoire.

Ce que les critiques, à notre avis, n'ont pas assez vu, c'est que le bultmannisme entier tient ou tombe avec la thèse sur le *dass*. La résistance de Bultmann aux suggestions de ses disciples prouve une fois de plus sa lucidité supérieure. Si Bultmann supprime le lien au fait contingent, le kérygme devient une vérité générale, il verse dans l'idéalisme ; l'antithèse se brouille ; plus rien de décisif ne sépare plus Bultmann de Heidegger ; et s'il s'appelle encore chrétien, cette appellation se vide de sens. Si Bultmann « étoffe » le lien à la manière des post-bultmanniens (Jésus a été le pionnier de la foi, le premier à donner l'exemple de l'existence authentique, de l'ouverture à l'avenir) Bultmann retombe dans la solution précédente, car le kérygme perd son lien *nécessaire* à Jésus, on peut fort bien l'en détacher ; P. Barthel a fort judicieusement noté du bultmannien Ernst Fuchs qu'il réduit « la foi chrétienne à une version de la foi juive »⁸⁹. Bultmann résiste et refuse, en relevant que le Nouveau Testament n'appelle jamais à croire *comme* Jésus, mais *en* Jésus. Il ne resterait à Bultmann qu'une issue : élargir le *dass* en fondant la foi

⁸⁷ CB p. 110. ⁸⁸ FC II p. 36.

⁸⁹ *Interprétation...* p. 103.

sur un fait historique de salut, mais ce serait détruire l'antithèse bultmannienne, ce serait commencer à glisser sur une pente qui aboutit, devinez où ? dans l'abîme du fondamentalisme ! Bultmann résume son dilemme : qui refuse sa position « ou bien est un fondamentaliste, ou bien fait de la révélation une idée »⁹⁰. Bultmann est donc contraint d'affirmer le *dass*, rien de plus et rien de moins, il est « coincé » : conclusion inconfortable mais inéluctable.

Un autre problème interne s'apparente au problème du *dass*. La Parole de Dieu selon Bultmann est pure interpellation, sans contenu informatif. S. U. Zuidema, le fin philosophe réformé d'Amsterdam, s'allie avec Kåsemann pour conclure : Bultmann ne parvient pas à maintenir cette position⁹¹. Quand Bultmann parle du kérygme, il ne peut s'empêcher d'y laisser un contenu résiduel, un « tes péchés sont pardonnés » qui est *aussi* une proposition objective, avec le nom de Jésus. La pure interpellation serait ineffable. Beaucoup de lecteurs passent sans la voir sur cette conséquence de Bultmann, parce qu'il paraît souvent dire : La révélation n'est pas *seulement* communication d'un savoir objectif — tout le monde est prêt à l'admettre, avec joie ! Mais il s'exprime aussi, sans équivoque, de façon exclusive : *aucun* savoir, *rien* d'objectif. C'est là nécessité stricte s'il veut maintenir l'antithèse : or, admettez qu'il y a *aussi* savoir, et commence la glissade vers le « fondamentalisme ». Bultmann n'a pas ici fait front avec le même courage que pour le *dass* ; il a usé d'ambiguïté, mais il ne s'est pas tiré d'affaire.

La pure interpellation serait ineffable... Récemment, plusieurs auteurs ont reproché à Bultmann de superbement ignorer le problème du langage ou de s'imaginer qu'il l'a résolu en deux phrases. Bultmann rejette le langage objectivant, mais le remplace par les analogies empruntées au domaine inter-personnel. G. Cottier s'étonne de l'arbitraire de ce choix, et de l'étroitesse, aussi, du champ de la personne pour Bultmann : de quel droit exclut-il le politique

⁹⁰ « Entweder ein Fundamentalist, oder er macht die Offenbarung zu einer Idee », dans sa critique de C. H. Dodd, « 'The Bible To-Day' und die Eschatologie », in W. D. Davies et D. Daube, ed., *The Background of the New Testament and its Eschatology (In Honour of C. H. Dodd)* (Cambridge : University Press, 1956) p. 407.

Les auteurs les plus divers mentionnent souvent le fondamentalisme : pôle de répulsion dont ils ne paraissent pas pouvoir se passer. Il serait intéressant d'analyser pourquoi !

⁹¹ « Existence and the Content of Revelation in the Theological Hermeneutics of Rudolf Bultmann », E. R. Geehan, ed., *Jerusalem and Athens* (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971) p. 217.

et le juridique qui appartiennent éminemment aux rapports des personnes ?⁹² Paul Ricœur, pourtant amical, s'interroge : « peut-on éviter une réflexion critique sur l'usage de l'analogie... ? ... Bultmann semble croire qu'un langage qui n'est plus 'objectivant' est innocent. Mais en quoi est-il encore un langage ? »⁹³ Bultmann, suggère-t-il, tombe dans l'insuffisance symétrique de celle du structuralisme : quand celui-ci ne considère que la langue, Bultmann voudrait concevoir une parole privée de langue⁹⁴. L'échec était inévitable.

Si Bultmann reste superficiel quand il « résout » le problème du langage, serait-ce pour en dissimuler un autre, encore plus sérieux ? Quand il nomme *Dieu*, quel est le sens ? Il parle constamment comme s'il était théiste (avec un Dieu personnel, distinct du monde), comme s'il n'avait pas, *hös më* ! répudié le théisme avec toute pensée théorique sur Dieu. Mais comment en garde-t-il le droit ? Quel référent donne-t-il au mot « Dieu » ? Paul Ricœur a sondé ce manque : « Certes, rien n'autorise à dire que, pour Bultmann lui-même, Dieu soit seulement un autre nom de l'existence authentique (...). Mais, si l'intention de Bultmann n'est pas douteuse, se donne-t-il les moyens de penser cette origine autre ? »⁹⁵ Autrement dit, l'antithèse première pousse Bultmann dans une position intenable. On le trouve dans l'embarras chaque fois qu'il veut désigner un au-delà de la décision humaine — nous l'avons noté à propos du rapport entre la décision de la foi et l'événement du kérygme. Si l'on ne peut pas douter de la « profession de foi personnelle » de Bultmann, estime G. Cottier, « on saisit mal comment elle s'articule avec la pensée qui nous est exposée »⁹⁶.

Ici encore, certains disciples ont voulu lever l'équivoque. A. Richardson estime qu'il était inévitable qu'un Herbert Braun, allant plus loin que Bultmann, propose une interprétation *athée* de l'Évangile⁹⁷. Mais Bultmann semble avoir compris que l'athéisme rendrait vaine la liberté qui lui tient tant à cœur ; peut-être a-t-il vu que la nature engloutirait cette liberté, si elle n'avait pas un au-delà auquel en appeler pour dire son *dennoch* ? Bultmann n'est-il pas plus profond que Braun ? Le voilà de nouveau

⁹² CB pp. 118-122. ⁹³ *Jésus* pp. 23 s.

⁹⁴ *Ibid.* p. 25. Christian Payot « Les infortunes de la théologie biblique et de l'herméneutique » *Revue de théologie et de philosophie* (1968-IV) p. 234, juge que les post-bultmanniens ont encore élargi le fossé qui sépare chez Bultmann l'exégèse, de la science de la langue.

⁹⁵ *Ibid.* p. 26. ⁹⁶ CB p. 101.

⁹⁷ Richardson *Le procès de la religion* trad. M. Tadié (Castermann, 1967) pp. 55-57.

pressé de deux côtés. A la fin de l'article qui démontre qu'on ne peut pas parler de (*über*) Dieu, que c'est là illusion et péché, il se rend bien compte qu'en disant cela, il fait lui-même ce qu'il condamne : « Même le présent discours est un discours sur Dieu. Comme tel il est, si Dieu existe pécheur, et si Dieu n'existe pas, il est absurde. »⁹⁸ Élégante pirouette ? Sans doute, mais aussi tragique aveu : la cohérence de cette pensée est moins certaine qu'il n'y paraissait ; on entend grincer les jointures.

Vitium originale

L'analyse des tensions internes fait incriminer, à fois répétées, le motif fondamental de Bultmann, l'opposition de la nature et de l'historicité humaine : avec cette disposition étrange que l'opposition exige pour ne pas se détruire un minimum de l'objectivité chrétienne ou théologique par elle d'abord exclue ! Il est temps de mettre sur la sellette le motif qui décide tout ; Bultmann est un tel « systématicien » que chez lui « tout est finalement lié à la validité de ces axiomes »⁹⁹.

Frappe d'emblée la manière de Bultmann : L'antithèse est posée par principe. Bultmann n'essaie même pas de la justifier. G. Cottier se montre justement sensible à cet arbitraire : Bultmann n'a fait aucune critique préalable de ses critères, non plus que de l'héritage philosophique qu'il s'est choisi¹⁰⁰. S'il avouait que chacun doit bien donner sa *foi* à un motif fondamental, antérieur au travail de pensée, le débat se déplacerait et concernerait la légitimation *a posteriori* du choix initial. Mais Bultmann amène, assène, ses présupposés comme allant de soi ! La seule considération qu'il fasse valoir, c'est leur appartenance à la modernité : ils sont donnés avec notre existence dans le monde¹⁰¹. Le fait est déjà très contestable ; la soumission au fait (la transformation du fait en critère) l'est encore davantage. Dois-je gober le mensonge parce qu'il est dans l'air du temps ? On préférerait que soit écartée toute apparence de terrorisme intellectuel.

La pétition de principe est d'autant plus gênante que Bultmann nous demande d'admettre un paradoxe d'une rare violence. Il ne demande pas — c'est sa grandeur — qu'on aménage dans la nature une clairière d'indétermination, pour la liberté. Il demande qu'on pose un déter-

⁹⁸ FC I p. 47.

⁹⁹ Karl Barth, *Dogmatique* III, 2*, trad. F. Ryser (Genève : Labor et Fides, 1961) p. 130.

¹⁰⁰ CB pp. 93, 97.

¹⁰¹ P. ex. FC I p. 241 ; INT p. 144. L'argumentation de HE pp. 127 s., n'est qu'une réaffirmation du présupposé.

minisme total, *et puis* qu'on le nie totalement¹⁰². (Cet accent sur la négation rapproche à nos yeux Bultmann de J. P. Sartre...). Mais qui peut vivre dans cette antithèse ? L'expérience ne la révèle-t-elle pas artificielle, forcée, inhumaine ? Les embarras de Bultmann en sont les symptômes éloquents. J. Moltmann porte une botte imparable quand il souligne que l'antithèse entre « compréhension de soi » (authentique du moins) et « vision du monde » est très exactement une vision du monde !¹⁰³ Ces difficultés démentent que le motif de base aille de soi.

De nombreux critiques ont accusé Bultmann de scientisme, périmé, dans sa conception de la nature¹⁰⁴. Il est peut-être moins vulnérable de ce côté qu'on l'a cru, dans la mesure où il tend à subjectiviser parfois l'objectivité scientifique elle-même : première façon de se comprendre (qu'il faut ensuite nier). Cependant, quand on considère la situation historique de Bultmann, on ne peut interpréter le retrait de la foi hors du champ du vérifiable que comme une démission trop facile, comme « un repli de la foi... devant les représentations incroyantes du monde »¹⁰⁵. Le jugement de Moltmann sur Kierkegaard vaut plus encore de Bultmann : il associe paradoxalement sa piété subjective à un athéisme théorique¹⁰⁶.

Cottier touche juste :

Il y a quelque chose de dramatique, presque de désespéré, dans cette conception de la foi. Elle représente une sorte de sursaut ultime, une fois qu'on a livré la raison à l'incroyance¹⁰⁷.

Ce n'est pas seulement quand on considère le pôle de la nature et de la raison qu'on discerne un recul de la foi devant l'incroyance commune. Il faut éclairer la genèse historique de *toute* l'antithèse. C'est la scission kantienne radicalisée, avons-nous dit. Il faut remonter plus haut encore. Pratiquant une « archéologie » de la pensée plus rigoureuse, et plus complète que celle de M. Foucault, Herman Dooyeweerd a montré que le motif Nature-Liberté gouverne l'évolution de la pensée humaniste, depuis la Renaissance¹⁰⁸. Kant est le penseur médian de cette évolution ; il a construit de l'humanisme la version la plus pure, la plus solide comme la plus austère, la plus sobre, la plus équilibrée. Mais le père du criticisme n'a pas cri-

¹⁰² *Jésus* p. 228. ¹⁰³ *Théologie de l'espérance* p. 69.

¹⁰⁴ Encore G. Cottier, *CB* p. 105.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 108.

¹⁰⁶ *Théologie de l'espérance* p. 181.

¹⁰⁷ *CB* p. 108.

¹⁰⁸ *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. I, trad. D. H. Freeman et W. S. Young (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1953) ; *Revue Réformée* n° 39 (1959/3) ch. IV.

tiqué le dogme de l'autonomie de la pensée humaine, dont Dooyeweerd dissipe l'illusion. En réalité, ce dogme fait partie du projet idolâtrique — autolâtrique — de l'homme de la Renaissance, qui se campe comme un petit dieu. Aucune pensée n'est autonome ; toutes procèdent d'un choix religieux. (L'origine du dogme de l'autonomie dément ce dogme : c'est la religion idolâtrique de l'homme créateur.) Et l'humanisme démontre une seconde fois la présence de racines religieuses en tirant de la religion chrétienne les autres éléments de son projet. Dans ce sens il est post-chrétien. *Nature et liberté* (autonomiste) sont le monde de la Bible et l'homme de la Bible sécularisés, maintenus après suppression de Dieu.

C'est la Bible, en effet, qui a désenchanté le monde par son monothéisme rigoureux, et qui a montré dans la nature un réseau de lois stables, intelligibles pour l'homme : c'est la Bible qui a permis la science moderne. C'est la Bible qui élève l'homme, comme image de Dieu, au-dessus de la création visible et l'invite à la dominer ; c'est la Bible qui valorise l'histoire. Mais cette dualité ne tient que par Celui qui l'a fondée : le Seigneur, le SEIGNEUR dont la crainte est principe de la sagesse. Se vantant d'être sage par lui-même, l'homme moderne a progressivement éloigné Celui dont il usurpait le droit de priorité, et à mesure que la figure de Dieu s'estompait, le déterminisme se fermait sur lui-même, absolutisé, et la liberté s'exaltait et se concevait comme spontanéité absolue. L'Absolu créateur exilé, s'il reste deux absolus, c'est un de trop ! L'autonomie engendre l'antinomie. Nature et liberté se découvrent sœurs ennemies. Les premières versions de l'antinomie sont douces, synthétiques, rationalistes — on croit à la coexistence harmonieuse des deux ; mais les versions deviennent antithétiques, irrationnalistes, la liberté s'oppose de plus en plus violemment à la nature. Quand on a vu vieillir, au fil des siècles, le motif Nature-Liberté, on ne peut pas ne pas voir que le bultmannisme illustre un de ses derniers et plus désespérés soubresauts. Depuis, on le sait, sont venus des hommes qui ont proclamé la mort de l'humanisme, en diagnostiquant fort bien la cause : la mort de Dieu entraîne la mort de l'homme.

La correspondance entre l'existentialisme et le Nouveau Testament ? Elle n'a plus tellement de quoi nous émerveiller ! En effet, l'humanisme exacerbé procède de la vision biblique. En « traduisant » comme il le fait le message biblique, Bultmann n'est pas si original qu'on le pensait ; il répète le processus de sécularisation qui a engendré l'existentialisme.

L'attrait de l'extrémisme bultmannien sur beaucoup

d'esprits ? Ce n'est pas une énigme, si Bultmann a seulement poussé plus loin la logique du motif principal de notre culture. Même ses résistances inconfortables, sur le *dass*, sur la réalité de Dieu, cessent de nous intriguer : Bultmann a pressenti mieux que d'autres qu'on fait mourir l'antinomie lorsqu'on arrache *toutes* ses racines, bibliques.

Il l'a pressenti, mais il ne s'est pas repenti. L'antithèse antinomique domine. Le dogme de l'autonomie de la science (entre autres de la méthode historico-critique) reste préjugé intangible ; Dieu est éliminé de la nature, ce qui oblige à dissocier, contre la Bible et toute la tradition chrétienne, Ecriture et Parole de Dieu. La liberté aussi est sans règle : la proclamation de l'exigence absolue de Dieu ne peut donner le change ; Bultmann pense sincèrement honorer sa transcendance en refusant toute détermination concrète hors de l'Instant, mais il ne reste qu'un mot. On ne se fait pas sans mystification plus royaliste que le roi, plus jaloux de la seigneurie de Dieu que l'Ecriture ! Que tout se résolve en *Selbstverständnis* montre assez l'anthropocentrisme, et peut-être n'est-il nulle part plus net et plus déterminant que dans la mise en place des opérations herméneutiques : la *première* démarche herméneutique, dit-il, c'est le questionnement, né de la pré-compréhension. Ainsi, l'initiative est à l'interprète : c'est lui qui est actif, et le texte passif. A partir de là, tout est joué, malgré les déficits de l'interprétation, et autres déboires.

Etre plus radical

La leçon de Bultmann, c'est une leçon de lucidité radicale. Si nous voulons bien l'entendre, il nous faut creuser plus profond que lui encore : jusqu'aux racines qu'il n'a pas su déterrer. Bultmann aura rendu un service de théologien, si grâce à lui, nous discernons qu'il faut *convertir* radicalement le mouvement de son herméneutique : révolution copernicienne, de l'anthropocentrisme au théocentrisme concrètement déterminant.

Certes, nous pouvons nous accorder avec Bultmann sur quelques points : l'importance de l'*engagement existentiel*, mais sans l'exclure des sciences de la nature, et sans réduire l'objectivité à la subjectivité ; la nécessité de la *pré-compréhension*, liée à la révélation générale, mais en comprenant qu'elle est toujours pré-mécompréhension, compréhension tordue, mauvaise réponse et non pas seulement question, refoulement de la vérité au sens de Romains 1. 18, dans le besoin le plus urgent d'une *réforme* par la Parole de Dieu.

Cependant, pour l'essentiel, il faut renverser la direc-

tion bultmannienne. Dans le dialogue, l'initiative appartient à celui qui parle ou qui émet un message écrit. Le principe herméneutique, c'est *lui* qui le détermine : il choisit un langage, une présentation de son discours, qui atteignent *d'abord* l'interprète et doivent orienter son écoute ou sa lecture. L'auditeur ou exégète est second : il reçoit, humblement (*akouein* implique *hupakouein*). Lorsque les hommes échangent leurs propos, de vive voix ou par écrit, c'est déjà le cas, mais dans un deuxième temps, l'interprète peut et doit juger (décision) : la parole n'est que de son pareil. Quand le SEIGNEUR parle, l'initiative qu'il concrétise par son discours est toute-déterminante ; le deuxième temps, c'est celui de la repentance et de la confession : Amen ! Je dis comme toi (*homologoumai*), Père ! Chez Bultmann, le texte est privé de sa priorité, de sa puissance interpellatrice, et on la retrouve artificiellement décollée, fonctionnant à vide, comme « événement du kérygme ». Il faut recevoir le *texte* comme kérygme, et l'on connaîtra que sa détermination est le salut de l'exégèse !

L'exigence de radicalité entraînera du même coup la remise en question des présupposés dont Bultmann a été victime : l'antinomie Nature-Liberté, le dogme de l'autonomie, la dissociation de l'Écriture et de la Parole de Dieu. Le motif du Dieu créateur, Souverain et Trinitaire, devra remplacer le motif idolâtrique et apostat ; le théocentrisme se vérifiera dans la réalité de l'interprétation comme soumission à l'Écriture. Mais ce n'est pas, à la fin de cette étude, le temps de reconstruire. Qu'il suffise de conclure : Une saine herméneutique remet l'homme à sa place, et rend la priorité à la Parole qui se présente ; ainsi elle peut devenir une herméneutique de la repentance et de la confession.

La crainte du SEIGNEUR est le principe de la sagesse herméneutique !