

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 5 (1955)
Heft: 1

Artikel: Les mythes du nouveau testament
Autor: Bonnard, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380623>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LES MYTHES DU NOUVEAU TESTAMENT ¹

On pourrait comparer l'historien du christianisme primitif à un enfant qui joue au puzzle. Sa tâche comprend trois démarches bien distinctes : l'analyse détaillée de chaque élément de la documentation dont il dispose, la restitution de la figure présumée du christianisme du premier siècle ; enfin l'*interprétation* de l'image ainsi reconstituée. Chacune de ces démarches se heurte à des obstacles presque insurmontables. Pour passer de l'analyse de chaque terme ou de chaque fait rapporté par la documentation biblique et extra-biblique à la reconstitution ou synthèse (synthèse précédée elle-même d'un grand nombre de synthèses hypothétiques nécessaires à la compréhension de chaque élément détaché), il faudrait que le puzzle soit complet et en bon état, ce qui n'est de loin pas le cas. Des zones entières du christianisme primitif manquent d'attestations documentaires ; par exemple, nous ne savons presque rien du culte chrétien au premier siècle, ni de l'éthique sociale, ni des méthodes et même de la prédication missionnaires. De plus, de nombreux éléments du puzzle nous sont parvenus dans un état méconnaissable, tant ils ont été tournés, retournés et défigurés par la tradition ecclésiastique. Néanmoins, après un siècle et demi de recherches scientifiques, la figure du christianisme primitif émerge peu à peu du brouillard où l'Eglise l'avait plus ou moins volontairement laissé. D'innombrables recherches de détail, soit sur la documentation biblique elle-même, soit sur les divers milieux ambiants ont établi certains points de convergence, sinon d'unanimité, entre les historiens. Il n'est, pour s'en convaincre, que de comparer les dernières collections de commentaires ou d'exposés généraux sur le Nouveau Testament.

Mais ce que des commentaires ou des dictionnaires philologiques ne donneront jamais, c'est une compréhension globale, une interprétation synthétique du christianisme primitif. Et pourtant, tant qu'une telle interprétation n'a pas été proposée, compte tenu des

¹ Exposé présenté à la séance publique d'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Eglise libre vaudoise, le 20 octobre 1954.

analyses particulières, la tâche de l'historien ne peut être considérée comme accomplie. En fait, tous les vrais historiens des origines chrétiennes ont assumé ce risque et ont présenté une « synthèse explicative » destinée à faire « comprendre » le christianisme primitif aux hommes de leur temps. Pour F. C. Baur, « comprendre » le christianisme primitif, c'était y discerner les étapes du devenir dialectique par lequel l'idée de la religion universelle et spirituelle se détachait peu à peu du particularisme et du ritualisme juifs, devenir culminant dans l'œuvre de l'apôtre Paul mais bientôt entraîné dans de nouvelles synthèses ou compromissions avec le milieu. Pour Ad. Harnack, comprendre le christianisme primitif, c'était y découvrir les idées que toute âme humaine bien née y reconnaît spontanément, les affirmations de la paternité divine et de la valeur infinie de l'âme humaine. Pour Bousset et l'école de l'Histoire comparée des religions, comprendre le christianisme primitif, ce fut surtout y déceler les influences envahissantes des religions ambiantes qui, à Antioche principalement, firent du prophète galiléen le « seigneur » céleste adoré dans le culte communautaire. Pour Albert Schweitzer, comprendre Jésus et l'apôtre Paul, c'était les voir encore dominés par l'eschatologie juive de leur temps, c'est-à-dire par l'attente illusoire d'une fin imminente de ce monde. Selon Maurice Goguel, cependant, et l'école de la psychologie religieuse, cette question de l'interprétation globale du christianisme primitif est sans objet, la religion étant par définition le domaine du mouvant et de l'insaisissable.

Mais, Baur excepté, aucun historien n'a posé cette question de l'interprétation du christianisme primitif avec l'insistance actuelle de Rudolf Bultmann. Ce que ses prédécesseurs n'ont fait que préparer, l'œuvre urgente de l'interprétation du Nouveau Testament pour l'homme moderne, Bultmann entend, sinon la mener à bien (il avoue lui-même qu'il y faudra les efforts d'une génération), du moins la commencer sur de bonnes bases historiques et philosophiques. Ces bases se ramènent à deux présuppositions qui dominent toute la pensée de Bultmann ; une présupposition historique d'abord : le Nouveau Testament exprime son message dans les catégories antiques du mythe apocalyptique juif, pour une part, et du mythe gnostique d'autre part. Seconde présupposition : ces catégories mythologiques sont entièrement inassimilables à l'esprit de l'homme formé aux disciplines philosophiques et scientifiques modernes ¹.

¹ Une bibliographie générale de l'œuvre de Bultmann jusqu'en 1944 a été publiée par les *Coniectanea Neotestamentica*, Uppsala, 1944. Sur le sujet particulier de la critique des mythes néotestamentaires, on se reportera principalement aux recueils publiés par H. W. BARTSCH : *Kerugma und Mythos*, I (3^e éd. 1954), II (1952), III (1954), *Theologische Forschung*, Herbert Reich, Ham-

Relèvent, dans le Nouveau Testament, de l'apocalyptique juive, la conception de l'Histoire, dirigée, menacée et envahie par des forces surnaturelles telles que anges, démons et divinités diverses, devenir historique prophétisé en Israël, « accompli » en Jésus-Christ et bientôt consommé à la fin des temps. Relèvent du mythe gnostique, la conception sôtériologique et christologique selon laquelle la délivrance dont l'homme est l'objet lui arrive du monde supérieur sous la forme d'un être céleste séjournant temporairement sur la terre. Bultmann apporte ici trois compléments ou corrections à l'œuvre de ses prédécesseurs. D'abord, son programme de « démythisation » se veut total, au contraire des timides essais de l'école libérale qui se bornait à contester l'historicité de certains « miracles » racontés par le Nouveau Testament. Ce ne sont pas les miracles qu'il faut éliminer de la foi chrétienne mais les catégories de pensée qui en sont les présuppositions révolues : division du monde en trois étages superposés, conception d'un univers régi par des anges ou démons changeant constamment le cours de la destinée humaine laquelle, selon notre auteur, doit être conçue aujourd'hui comme une unité formant un tout en elle-même. D'autre part, il ne s'agit pas d'*éliminer* les mythes du Nouveau Testament comme l'a fait l'école libérale, en passant comme chat sur braise sur les textes pour n'en retenir que des idées générales, mais d'*interpréter* ces mythes c'est-à-dire, avant toute chose, de les analyser pour y déceler l'affirmation essentielle concernant la condition de l'homme dans le monde (car l'essence du mythe est une anthropologie). Enfin, et sur ce point Bultmann se sépare plus résolument encore de l'école libérale, comme l'a bien vu Karl Jaspers, il s'agit de sauvegarder au message du Nouveau Testament sa prétention caractéristique d'apporter à l'homme la parole qui le met radicalement en question en le confrontant au jugement et à la grâce de Dieu. Seul, selon Bultmann, le

bourg-Volksdorf. Il faut y ajouter maintenant de nombreuses publications récentes dont : K. BARTH : *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Theologische Studien, 34, 1952 ; JASPERS-BULTMANN : *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich, 1954 ; *Mythe et Nouveau Testament*, Etudes théologiques et religieuses, Montpellier, 1954/I (introduction de P. Barthel et traduction d'une partie de la correspondance entre Jaspers et Bultmann sur le sujet) ; L. MALEVEZ, S. J. : *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954, dont l'introduction apporte d'autres indications bibliographiques. Fort important aussi est l'ouvrage de FRIEDRICH GOGARTEN : *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953 ; l'auteur y défend l'orientation fondamentale de Bultmann contre les attaques de théologiens luthériens et une décision du synode général de l'Eglise évangélique d'Allemagne. Voir aussi : O. CULLMANN : *Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament*, Numen, International Review for the History of Religions, 1954/2.

Nouveau Testament donne à l'homme la possibilité historique de vivre dans la liberté et dans l'humilité.

Mais ces grandes lignes du programme bultmannien ne seraient pas complètes si nous ne leur apportions deux dernières précisions : En « démythisant » le Nouveau Testament, Bultmann n'entend pas le rendre acceptable, raisonnable ou rationnel. Son but est au contraire de maintenir le scandale, la folie de l'Évangile, mais en laissant ce scandale à sa vraie place qui n'est ni celle des miracles racontés par le Nouveau Testament, ni sa conception judéo-apocalyptique de l'Histoire (affirmations inacceptables, certes, mais non essentielles au Nouveau Testament). Ce scandale est celui de la révélation de Dieu dans le fait humain et dénué d'autorité « objective » de la prédication de Jésus. C'est cette prétention seule qui doit être considérée, selon Bultmann, comme la difficulté décisive de l'Évangile, l'épreuve salutaire pour l'orgueil de l'homme moderne. C'est donc une véritable « purification de l'acte de foi » (pour employer l'expression de Paul Ricœur) que Bultmann entend mener à chef en demandant que l'on n'ajoute pas à la folie de l'Évangile des obscurités qui ne lui sont pas essentielles. Par ailleurs, en « démythisant » le Nouveau Testament, Bultmann pense pouvoir s'autoriser de l'exemple du Nouveau Testament lui-même qui, dans les épîtres pauliniennes puis surtout dans le quatrième évangile amorce déjà cette démythisation du message primitif et naïf. Selon Bultmann, en effet, l'évangile johannique réduit l'importance que la tradition synoptique donnait aux miracles de Jésus, fait porter tout l'accent de son récit sur la « parole » de Jésus, actualise l'eschatologie primitive en la ramenant à l'idée de décision existentielle de l'homme devant la Parole faite chair, laisse dans l'ombre les récits primitifs de la résurrection de Jésus, la crucifixion étant, en elle-même, l'« heure » pour laquelle Jésus était venu afin de révéler aux hommes leur condition sans issue.

Le programme de Bultmann étant esquissé dans ses grandes lignes, nous n'apporterons que quelques remarques en nous limitant strictement au terrain historique. Nous aurons donc à répondre à la question suivante : les analyses historiques et exégétiques de Bultmann lui ont-elles permis de déceler l'essentiel du Kérugma primitif, et fait-il droit aux textes eux-mêmes dans son programme d'interprétation et de « démythisation » ?

* * *

Remarquons que la notion de mythe avec laquelle Bultmann travaille demeure assez vague. Tantôt il le définit par opposition à la pensée contemporaine : est mythique tout ce qu'un esprit « moderne » ne saurait « comprendre » ; tantôt il en donne une défi-

nitition philosophique extrêmement étendue : il y aurait mythe dès que le surnaturel envahit le monde de l'homme sous forme sensible (sensible plutôt que visible ; on ne voit pas les démons, les anges ou la force de l'eau baptismale, mais on en éprouve l'action, selon le Nouveau Testament). Tantôt enfin, et ceci est beaucoup plus précis, Bultmann présente sous le nom général de mythes les catégories de pensée que le christianisme primitif doit aux deux milieux principaux au sein desquels il s'est d'abord exprimé : l'apocalyptique juive et la gnose, surtout la gnose mandéenne. Il resterait donc à comparer ces trois milieux spirituels pour essayer de montrer dans quelle mesure ils se sont pénétrés et transformés réciproquement. Bultmann ne l'a jamais fait systématiquement, ni dans ses commentaires, ni dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, ni même dans son étude magistrale sur le christianisme primitif et les religions antiques¹. Il serait intéressant, par exemple, de comparer à ce sujet les trois textes prestigieux que sont les Prologues du livre d'Hénoch, du quatrième évangile et du Poimandrès². Le livre d'Hénoch est une vision anticipée du jugement dernier ; le lecteur est transporté dans un avenir absolu ; la seule référence au passé est la mention des œuvres bonnes ou mauvaises des hommes, œuvres qui les ont déjà destinés au salut ou à la perte. Ici, le sort de l'homme est déjà réglé tandis que l'événement décisif de l'histoire n'a pas encore éclaté. Dans le prologue du Poimandrès, fait significatif, les verbes sont au présent ; c'est une instruction sur « les êtres », leur « nature » : « *ce qui en toi regarde et entend, c'est le verbe du seigneur et ton nous est le dieu père : ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car c'est leur union qui est la vie* » (I : 6) ; aucune allusion à un passé historique, ni à l'avenir ; le révélateur vient constamment, dans un présent de durée éternelle, éclairer l'homme sur sa vraie nature et, par là même, le sauver. Dans le prologue du quatrième évangile, tous les verbes principaux sont au passé, culminant dans le fameux : « *la parole a été faite chair* » (c'est-à-dire : est survenue parmi les hommes en la personne d'un homme, Jésus de Nazareth). Ici, l'attention du lecteur n'est pas attirée vers un avenir imminent, ni vers un présent éternel, mais vers un fait historique et récent, le fait de Jésus de Nazareth, dont l'évangéliste va parler. Nous devons rechercher, en consé-

¹ R. BULTMANN : *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Payot, 1950, traduction de Pierre Jundt. L'édition allemande a paru en 1949, à Zurich (Artemis Verlag). Au sujet de l'influence de l'apocalyptique juive sur la pensée chrétienne primitive, influence « dont l'auteur de l'Évangile johannique s'est affranchi », voir par exemple, p. 152 ss.

² v. F. MARTIN : *Le livre d'Hénoch*. Traduit sur le texte éthiopien, Paris, 1906, et *Corpus Hermeticum*, Paris, « Les Belles Lettres », Collection des universités de France, Texte et traduction, A. D. Nock et A. J. Festugière, 1945, vol. 1, traité I : Poimandrès, p. 7.

quence, la relation qui existe entre les notions de mythe et celle d'histoire telle qu'elle est présumée dans le Nouveau Testament.

Autre différence, qui découle de la première : pour l'apocalyptique juive, si le jugement dernier est à venir, le sort de l'homme est en fait réglé ; le visionnaire assiste à l'anéantissement des méchants et à la glorification des justes. L'événement dernier de l'Histoire est à venir mais l'homme ne peut plus rien pour s'y préparer ; les jeux sont faits. Tout au contraire, dans le mythe gnostique, la condition de l'homme est incomparablement plus favorable ; il suffit que, à l'école du Révélateur, il prenne conscience de sa propre nature pour être sauvé, libéré, divinisé. Dans le mythe chrétien, cependant, le fait de la révélation vient de se produire ; l'homme n'est ni déjà jugé, ni devant une possibilité illimitée et intemporelle d'accéder au Royaume de Dieu ; il est devant une possibilité historique de se décider, de recevoir la Parole, de « croire ». Si donc, au premier siècle, la terminologie chrétienne fut principalement juive et gnostique (elle ne fut pas que cela, les études de Bultmann lui-même l'ont bien montré), ce que la foi chrétienne a fait dire à cette terminologie n'est souvent ni juif ni gnostique ; les deux caractères fondamentaux de la foi chrétienne primitive que nous venons de rappeler ont bouleversé les idéologies dont elle a emprunté le langage.

Par ailleurs, Bultmann se fait probablement des illusions en pensant pouvoir ramener le mythe chrétien primitif à une affirmation sur la condition de l'homme. Comme méthode de travail et d'exposition historique, il est très utile de choisir un point de vue et de relever dans le christianisme primitif comme dans les religions ambiantes les conceptions anthropologiques. Nul ne contestera, d'autre part, que la philosophie de Heidegger a rendu des services aux exégètes du Nouveau Testament en leur donnant des moyens nouveaux et (croyons-nous) plus appropriés de traduire le message du Nouveau Testament. Mais de là à penser que toute la foi chrétienne primitive doive et puisse être ramenée à une description de la condition humaine, fût-ce de la condition de l'homme devant Dieu, il y a un pas que les textes ne nous autorisent pas à franchir. Que l'homme moderne puisse le comprendre ou non, il entrerait sans doute dans l'essence du message chrétien primitif d'annoncer aux hommes que, à l'injonction de Jésus, des malades avaient été guéris en même temps que pardonnés (ce qui ne nous empêche pas de mettre en doute l'historicité de tel ou tel miracle particulier raconté par le Nouveau Testament), et que Jésus lui-même, ayant vaincu la mort, accorderait la vie à tous ceux qui s'attacheraient à lui par la foi (ce qui ne limite en rien les études nécessaires sur l'évolution des récits évangéliques de la résurrection). Le Dieu de Jésus était bien, dans son caractère distinctif, le Dieu du second Esaïe, des Psaumes tardifs

et des Apocalypses juives. Son action historique n'a pas consisté seulement à placer l'homme devant un choix décisif, mais à commencer la délivrance du « monde » livré à la vanité. Le Fils de l'homme, second Adam de l'apôtre Paul, fut par sa mort et sa résurrection le « Weltvollender » (J. Jeremias) ; il a porté la création tout entière à sa destination dernière. C'est que, selon l'anthropologie elle-même du Nouveau Testament, l'univers tout entier participe à la chute puis à la rédemption de l'homme. D'autre part, il entre dans la condition de ce même homme d'être non seulement solidaire du cosmos mais surtout de la parole de son Créateur qui le harcèle et le « juge » inlassablement pour le sauver. Eliminer de l'essence du Nouveau Testament toutes les affirmations qui se rattachent à l'idée de sacrifice substitutif à la croix, c'est faire beaucoup plus que de le décharger d'une survivance juive ; c'est en arracher une des racines les plus profondes, une des affirmations les plus originales, car la notion néotestamentaire de sacrifice expiatoire ne peut simplement être ramenée à celle de l'Ancien Testament (ni d'ailleurs à celle de saint Anselme).

Enfin et surtout, la parution récente de la dernière partie de la Théologie du Nouveau Testament de Bultmann nous a convaincu de la fragilité de son interprétation existentialiste de l'eschatologie néotestamentaire. Certes, le quatrième évangile met l'accent sur la décision actuelle de l'homme en face de la Parole faite chair ; certes, il est bien remarquable qu'il omette toutes les descriptions des événements derniers que nous trouvons dans la narration synoptique. Mais est-il possible d'affirmer qu'il ignore la perspective d'un salut annoncé aux pères, accompli en Jésus-Christ et bientôt consommé pour le monde entier ? La tâche de l'historien n'est-elle pas d'interpréter le Nouveau Testament plutôt que d'y recueillir telle intuition spirituelle conforme à une philosophie particulière ? ¹

On voit par là ce que pourrait être un programme de démythisation du Nouveau Testament. Il s'agirait d'analyser, dans leurs origines historiques, toutes les catégories dans lesquelles il s'exprime pour mesurer les transformations qu'il leur fait subir en les intégrant à l'« histoire » de Jésus. Nous n'avons pu donner que quelques indications à ce sujet.

* * *

¹ Sur la « reconstruction » et l'« interprétation » historiques dans la pensée de Bultmann, voir ses propres déclarations à la dernière page de sa *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, p. 590 et la préface de l'ouvrage cité à la note précédente, où nous relevons cette phrase : « Son rôle (le rôle de l'historien) est d'interpréter les phénomènes historiques du passé par les possibilités de l'interprétation de l'existence humaine, et de les utiliser ainsi en vue de l'interprétation de l'existence présente. »

Mais là n'est pas, pensons-nous, l'apport le plus fécond du programme bultmannien. Comme l'ont bien vu Friedrich Gogarten et le P. Malevez, ce que Rudolf Bultmann nous apporte de plus précieux est sa conception de l'« historicité » de la parole prononcée par Dieu en Jésus-Christ.

Lorsque la génération qui nous a précédés affirmait qu'un événement peut être tenu pour « historique », elle en marquait surtout le côté incontestable. On « établissait » l'historicité de Jésus, de sa mort, de sa résurrection et on décrivait le contenu doctrinal-objectif de ces événements. Pour les uns, la foi chrétienne « reposait » sur des documents valables, tandis que pour les autres s'était effondrée cette validité des documents bibliques ; mais *pour les uns et pour les autres*, positivement ou négativement, la notion d'historicité se ramenait à peu près à celle d'objectivité (*ein konstatierendes Erkennen*).

Force nous est de reconnaître aujourd'hui que le Nouveau Testament a une autre conception de l'« historicité » des événements qu'il raconte. Que la parole de Dieu ait été faite « chair » signifie précisément qu'elle est entrée dans le domaine de l'équivoque, de l'ambigu, du subjectif et du contestable. Son histoire, c'est-à-dire celle de Jésus de Nazareth, échappe une fois pour toutes à l'objectivité documentaire. Certes, des « faits » sont racontés ; mais ils demeurent *tous* susceptibles d'interprétations « charnelles ». C'est pourquoi les évangiles ne sont pas des récits objectifs de ce que Jésus a dit et fait, mais des interprétations ou commentaires de ce qu'il a dit et accompli ; c'est pourquoi la foi, telle qu'ils en parlent, n'est jamais la considération objective d'un fait, mais l'interprétation de ce fait (plus exactement l'adhésion personnelle à l'interprétation qu'en donnent les apôtres) ; c'est pourquoi la première mission chrétienne ne s'est pas bornée à « raconter » la mort et la résurrection de Jésus, mais a interprété ces faits en en révélant la signification aux premiers auditeurs de l'Évangile. Dans le mythe gnostique, tout est à la fois clair et mystérieux ; l'auditeur est bientôt entraîné, envoûté par ce qu'il entend ; il *participe* dans une émotion sans cesse accrue à ce que le récit lui révèle de sa destinée ; il y a communication directe du mythe à l'auditeur. Dans le kerugma chrétien, l'homme est placé devant la double possibilité du doute et de la foi ; l'Esprit, selon le Nouveau Testament ne « fait » pas croire ; il donne la liberté de croire. L'historicité de la prédication évangélique, correspondant à l'historicité de la parole de Dieu en Jésus-Christ, a pour but de restituer à l'homme la dignité d'une obéissance libre. Les faits du ministère de Jésus ne sont les « fondements objectifs » du salut que pour Dieu. Du côté de l'homme, tout fondamentalisme comme tout

littéralisme sont exclus par le caractère même de la révélation biblique¹.

En conséquence, il faudra affirmer qu'au contraire des mythes, dont la narration, toujours identique à elle-même rencontre un homme toujours identique en lui-même, le Nouveau Testament doit faire l'objet d'une incessante interprétation. Et cette interprétation ne saurait se borner à la démythisation préconisée par Bultmann. Car il n'y a pas plus d'« homme moderne » qu'il n'y eut jamais d'« homme antique » ou d'« homme spirituel » capables de recevoir l'Évangile. En conclusion d'une de ses lettres à Karl Jaspers, Bultmann cite Jean 6 : 68 : *A qui irions-nous qu'à toi, tu as les paroles de la vie éternelle ?* A première vue, en effet, une telle déclaration paraît bien résumer le message chrétien tel que Bultmann le comprend : le ministère de Jésus est concentré dans ses « paroles » qui procurent à celui qui les reçoit la vie « éternelle », c'est-à-dire authentique et humblement dépendante de Dieu. Ici, plus de mythe apocalyptique ou gnostique ; l'homme peut écouter, comprendre et surmonter le scandale de la parole incarnée. Mais n'est-ce pas une nouvelle illusion de croire qu'ainsi démythisé, le Nouveau Testament est pour autant interprété ? Chaque mot de cette déclaration johannique demeure inintelligible tant qu'on ne lui a pas restitué, par une analyse historique et une interprétation toujours périlleuse, le sens qu'il eut pour ses premiers auditeurs et qu'il doit avoir pour les hommes d'aujourd'hui. Si donc nous ne pouvons suivre Bultmann dans toutes ses propositions de démythisation du Nouveau Testament, nous devons recevoir de lui, contre le péril sans cesse renaissant du fondamentalisme littéraliste, un appel à assumer avec toujours plus de rigueur historique et d'imagination « philosophique », notre responsabilité d'interprètes du Nouveau Testament.

PIERRE BONNARD.

¹ Tout objectivisme « intégriste » également ; v. le bel essai d'HENRI DUMÉRY : *La tentation de faire du bien*, Esprit, janvier 1955, p. 1 à 34. L'auteur, cependant, surmonte le littéralisme objectiviste par une idée de l'« extase » (p. 24) et de l'union à Dieu « par-delà toute durée et toute expression » (p. 23) alors qu'il faudrait le faire en relevant le caractère eschatologique, c'est-à-dire provisoire, des formulations ecclésiastiques. D'autre part, c'est bien la « portion d'histoire » (p. 23) dont témoigne le Nouveau Testament qui demeure le critère de la vérité chrétienne ; critère, d'ailleurs, qui n'est ni « absolu », ni « objectif » ces deux caractères n'appartenant pas à la condition présente du chrétien.