

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 5-6: Numéro du centenaire

Artikel: Théologie et philosophie : quel doit être aujourd'hui le rôle de la réflexion philosophique en théologie?
Autor: Zumstein, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380910>

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: 31.01.2026

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

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

*Quel doit être aujourd'hui le rôle de la réflexion philosophique
en théologie ?*

« Für die Theologie wird darum das hermeneu-
tische Problem heute zum Ort der Begegnung mit
der Philosophie. »

G. EBELING.¹

I

D'une manière tout à fait générale, on peut affirmer, sans grand risque de se tromper, que la théologie actuelle en Suisse romande est largement dominée par la figure imposante de Karl Barth. Le « barthisme », en effet, n'inspire pas seulement la réflexion des Eglises, mais il a aussi pénétré les facultés de théologie, dont il est devenu, dans de larges secteurs tout au moins, le maître à penser. L'avènement de la « Kirchliche Dogmatik » comme base de référence aussi bien pour le gouvernement de l'Eglise que pour la réflexion universitaire, a eu de vastes conséquences sur la conception même de la théologie et notamment sur les rapports entre la théologie et la philosophie.

En violente réaction à la théologie libérale, issue de l'« Aufklärung » et dominant tout le XIX^e siècle, la réflexion de Karl Barth a son origine dans la volonté radicale de considérer la « Parole de Dieu » comme le critère exclusif et unique de toute théologie. La Révélation survenue en Jésus-Christ, et elle seulement, constitue la source, le fondement et la fin de toute théologie. La dogmatique, par exemple, ne doit en aucun cas s'édifier sur les bases d'une philosophie nécessairement éphémère. La théologie thomiste liée à l'aristotélisme et la théologie libérale liée à l'idéalisme fournissent l'illustration de telles symbioses malheureuses. Le « sola scriptura » barthien impose une rupture avec la philosophie. Et, de fait, devant le succès rapide de

¹ G. EBELING : *Wort und Glaube*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1962, 2., unveränderte Auflage, p. 333.

la théologie dialectique d'abord, de la « Kirchliche Dogmatik » ensuite, l'enseignement de la philosophie déserta les facultés de théologie.

Essayons de mieux pénétrer la signification de cette rupture. Instruit par l'échec de la théologie libérale, Barth n'engage pas la critique de la philosophie en tant que telle. Il dénonce la portée aliénante de la philosophie au moment où cette dernière devient la norme du travail théologique. La philosophie aliène la théologie dans la mesure où elle lui impose son échelle de valeurs ou ses cadres de pensée, dans la mesure où elle devient le critère de vérification du discours théologique. Une « religion dans les limites de la simple raison »¹ représente un christianisme aliéné ! Karl Barth refuse donc qu'un système d'explication du monde, de l'homme et de Dieu devienne à la fois le critique et la caution de la réflexion théologique. Mais en parlant de la philosophie en ces termes, Barth ne met à vrai dire en question que la *métaphysique classique*².

Mais pourquoi cette incompatibilité irréductible ? C'est qu'en fait, théologie et philosophie participent de deux efforts tout à fait différents. Le refus d'intégrer et de mesurer la Parole de Dieu à la culture est fondé dans l'attitude même que présuppose la culture. Le métaphysicien, par exemple, traduit l'effort prométhéen de l'homme tentant de s'élever vers la Vérité par ses propres forces, alors que, pour le théologien, la Vérité est parmi nous et nous questionne. La métaphysique classique exprime la prétention de l'homme à saisir la Vérité, la théologie la prétention de la Vérité à nous saisir³. La théologie et la métaphysique classique sont donc des démarches contradictoires, opposées dans leurs projets fondamentaux. Il serait vain de chercher des intérêts communs, propres à promouvoir une collaboration positive, là où il n'y a que sujets de contestation. Le

¹ Si Kant fait le procès de la métaphysique dans la *Critique de la Raison pure*, on peut se demander si sa philosophie de la religion n'est pas toujours marquée de métaphysique ?

² Il est très remarquable de constater qu'en traitant de la philosophie, Barth ne parle en fait que de la métaphysique classique. Définissant, par exemple, les tâches respectives du théologien et du philosophe, Barth écrit : « Tous les deux ont affaire aux deux aspects de la seule et même vérité. » KARL BARTH : *Philosophie et Théologie*, Labor et Fides, Genève, 1960, p. 14.

³ « Le théologien dira donc : la vérité unique et totale a pour contenu le Créateur vivant qui, par sa Parole et son œuvre, établit la créature, la réconcilie avec lui-même et la délivrera, pour la faire participer pleinement à sa vie divine ; et, en même temps, elle a pour contenu la créature établie par la Parole et l'œuvre de ce Créateur, réconciliée avec lui et destinée à être délivrée par lui. » KARL BARTH, *ouvrage cité*, p. 14-15. Ou encore : « Le théologien voit le philosophe parcourir le chemin qui va de la créature au Créateur, de l'homme à Dieu, pour revenir sans cesse à son point de départ, c'est-à-dire à l'objet... de son intérêt primaire : la créature, l'homme. » KARL BARTH, *ouvrage cité*, p. 24-25.

théologien et le philosophe ont donc à persévérer chacun dans leur démarche propre, en se rappelant réciproquement de manière critique leur tâche respective ¹. *Tertium non datur*.

Il convient tout d'abord de souligner la portée stimulante de cette vigoureuse critique, dont l'objet avoué est de protéger la liberté et la spécificité de la Révélation biblique. Premièrement, il est évident que toute théologie qui se lie à une métaphysique classique quelconque devient une théologie naturelle. Le scandale de l'événement historique révélateur est relayé et accrédité par une quelconque « *analogia entis* » au goût du jour. La proclamation chrétienne perd sa dimension « *extra nos* », Dieu s'aliène dans l'immanence. Deuxièmement, une théologie liée à une métaphysique classique est apologétique, au sens péjoratif du terme. C'est-à-dire : de par sa relation aliénée à la métaphysique qu'il a choisie, le discours théologique est mesuré à l'aulne de la « *Weltanschauung* » de l'époque ; le message chrétien est réduit à ce que l'auditoire est supposé susceptible d'admettre. On le voit clairement : toute métaphysique classique, fournissant les structures implicites de la réflexion théologique, produit une théologie naturelle qui devient la béquille de la Révélation ! Le choix semble donc radical : la métaphysique classique est la fin de la Révélation, de même que la Révélation est la fin de la métaphysique classique.

Cependant, l'apport possible de la philosophie à la théologie tient-il uniquement dans une métaphysique aliénante ? La philosophie n'est-elle que métaphysique ? La philosophie n'a-t-elle pas, elle-même, fourni la critique de la métaphysique classique ? Suffit-il de critiquer la métaphysique classique pour éliminer toute contribution de la philosophie à la théologie ? A tout le moins, le problème mérite l'attention et c'est pourquoi nous avons à nous poser cette question : étant admise la critique de la métaphysique classique, quel peut être le rôle de la philosophie en théologie ?

II

L'ensemble du courant théologique fondé par Karl Barth vit sous le signe d'un refus passionné du « néoprottestantisme », refus dont la critique de la métaphysique classique n'est qu'une des nombreuses expressions. Mais, au-delà des excès de la polémique, peut-on tout simplement faire l'économie de l'esprit moderne issu de l'« *Aufklärung* », pour en revenir sans autre à la théologie des réformateurs ?

¹ On comprend mal pourquoi Barth invite le philosophe à continuer son travail, puisque l'étude philosophique est par ailleurs vaine pour la dogmatique barthienne...

Peut-on, par exemple, ignorer délibérément la méthode historico-critique qui a si fortement marqué de son empreinte la théologie du XIX^e siècle ? Ces deux questions suffisent à nous indiquer qu'au-delà de la critique saine et nécessaire de Barth, s'annonce un contentieux entre la théologie libérale et la théologie évangélique qui n'est peut-être pas aussi clairement résolu que d'aucuns voudraient bien le penser.

Ce contentieux théologique apparaît très clairement dans la célèbre polémique qui opposa, en 1923, Karl Barth à Adolf von Harnack. Nous nous permettons de rouvrir ce dossier et de présenter, parmi tant d'autres, deux thèses correspondantes de chacun des protagonistes, afin de faire progresser quelque peu notre problématique.

A Harnack qui demande : « Est-ce que la religion de la Bible, ou plutôt, est-ce que les révélations dans la Bible sont quelque chose de si univoque et de si clair que l'on n'a besoin ni du savoir historique, ni de la pensée critique pour comprendre correctement leur sens ? Sont-elles, à l'inverse, quelque chose de si insaisissable et de si indescriptible que l'on doive simplement attendre qu'elles illuminent le cœur parce qu'aucune fonction humaine, spirituelle ou intellectuelle, ne les atteint ? Ou, bien plutôt, les deux hypothèses ne sont-elles pas fausses et n'a-t-on pas besoin, pour comprendre la Bible, à côté de l'ouverture intérieure, du savoir historique et de la pensée critique ? »¹, Barth répond : « 'Ouverture intérieure'... d'une part, 'savoir historique' et 'pensée critique' d'autre part, sont des possibilités qui peuvent être aussi bien requises, qu'égalées, qu'embarrassantes pour '*comprendre*' la Bible. La Bible n'est '*comprise*' ni par celles-ci, ni par d'autres '*fonctions spirituelles ou intellectuelles*', mais par la vertu *de* l'Esprit, qui *est égal* à son contenu, et ceci dans la *foi*. »² A Harnack qui prétend : « Si la personne de Jésus-Christ est au centre de l'Évangile, comment peut-on acquérir le fondement pour une connaissance sûre et générale de cette personne autrement que par l'étude historico-critique, de manière à ne pas échanger le Jésus véritable contre un Jésus fantaisiste ? Mais qui donc est en mesure de mener cette étude, si ce n'est la théologie scientifique ? »³, Barth rétorque : « La sûreté et la portée générale de la connaissance de la personne de Jésus-Christ, comme centre de l'*Évangile*, ne peut être autre que celle de la *foi* suscitée par Dieu. L'étude historico-critique signifie la fin méritée et nécessaire *des* 'fondements' de cette connaissance qui n'en sont pas, parce qu'ils ne sont pas posés par Dieu lui-même... »⁴

¹ *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I. Chr. Kaiser Verlag, München, 1966, p. 323.

² *Idem*, p. 326.

³ *Idem*, p. 325.

⁴ *Idem*, p. 328.

La question à laquelle Barth et Harnack essaient de répondre, semble être la suivante : comment l'homme peut-il vraiment se mettre à l'écoute de la Révélation survenue en Jésus-Christ ? Nous voici donc à un niveau différent : la Révélation est présentée aussi bien par Barth que par Harnack comme l'unique objet de l'investigation théologique ; toute la question, tout le différend porte sur la possibilité, sur le comment de cette investigation. C'est dans ce nouvel ordre d'idées que nous avons à penser maintenant les rapports entre théologie et philosophie.

Pour déchiffrer la Révélation, Harnack fait appel « au savoir historique et à la pensée critique ». Il conçoit le christianisme comme un phénomène historique et fait, en conséquence, appel aux méthodes adaptées à la lecture d'un tel ordre de réalité. Les thèses de Harnack se meuvent dans l'horizon d'une méthode de connaissance, elles présupposent une réflexion épistémologique. Selon Harnack, la théologie est une science qui étudie son objet à l'aide de critères préalablement définis.

Pour Barth, au contraire, la Révélation ne se présente pas fondamentalement comme objet, mais bien comme sujet. Avant d'être travaillée par l'homme, la Parole de Dieu agit l'homme. Une théologie fidèle a à se soumettre à une Parole dont elle ne dispose pas. Le théologien doit se mettre à l'écoute, mais comment répéterait-il cette Parole, comment la comprendrait-il, si ce n'est dans la foi et par la vertu du Saint-Esprit ? La réponse de Barth à la question de la connaissance de la Révélation est liée à la foi, elle se meut donc dans la région de l'existence personnelle.

Résumons. Harnack veut s'approcher de la Révélation en mettant en œuvre un projet de connaissance rigoureuse. Barth veut s'approcher de la Révélation en prenant existentiellement au sérieux son contenu. Dans le premier cas, la Révélation est un objet que le théologien connaît. Dans le deuxième cas, la Révélation est un sujet par lequel le théologien est connu. Une fois, c'est la connaissance dans sa rigueur abstraite qui intervient ; l'autre fois, c'est l'existence concrète qui est saisie.

Y va-t-il vraiment d'une alternative comme semble l'indiquer l'opposition radicale entre Barth et Harnack ? En théologie, devrait-on choisir entre science et foi ? L'illumination et la pensée seraient-ils exclusifs l'un de l'autre ? En fait, cette alternative n'en est pas une, car les thèses de Barth et de Harnack ne relèvent pas du même ordre de vérité. On ne saurait opposer terme à terme deux séries d'affirmations qualitativement différentes, sous peine de brouiller définitivement les problèmes. Comme nous l'avons déjà souligné, la thèse de Harnack relève de l'ordre de la connaissance abstraite et de la méthodologie. Son avantage consiste à promouvoir un discours théologique

clair et distinct, dont la démarche est justifiée et les assertions vérifiées. Sa limite apparaît en ce que la tentation est grande pour le théologien de se réfugier dans cette recherche ; la science devient alors l'alibi qui dispense le chercheur de se laisser interpellé par le kérygme qu'il étudie ; l'ironie veut alors que ce soit la théologie qui détourne le théologien de la décision de la foi. A l'inverse, la thèse de Karl Barth relève de l'existence concrète. Son avantage est de montrer que le christianisme est véritablement « connu » dans l'existence concrète de la foi, qu'avec le christianisme, il y va vraiment du don fait par Dieu d'une nouvelle vie. Sa limite apparaît dans le « sola scriptura » barthien lui-même : si nous n'accédons au Christ que par l'Écriture, alors il s'agit de lire cette Écriture fidèlement. Le problème de l'épistémologie théologique est inévitable.

Plutôt qu'à une alternative, nous avons affaire à deux moments différents d'un même projet : la compréhension authentique de la Révélation. Et singulièrement la Révélation telle qu'elle apparaît dans l'étude du Nouveau Testament. En conséquence, pour faire droit à l'exigence de Harnack et à celle de Barth, en d'autres termes, pour montrer comment s'articulent dialectiquement et la prétention à une connaissance rigoureuse du Nouveau Testament, et ses implications existentielles, nous avons à décrire le processus *global* de l'interprétation des textes bibliques. Nous voyons donc s'annoncer ici le problème de l'herméneutique. Or dans la mesure où l'herméneutique est le discours critique de l'interprétation, c'est-à-dire la théorie de la compréhension et de l'interprétation de tout texte, elle relève de la philosophie. La philosophie est donc appelée en théologie à élaborer correctement l'herméneutique. C'est là sa contribution positive et indispensable.

III

Le problème d'une théologie après Barth, de même que la reprise du contentieux Barth-Harnack, ont mis en évidence l'acuité et l'importance de la réflexion herméneutique. Importance d'autant plus grande pour notre propos que l'herméneutique constituerait la possibilité d'un apport positif de la philosophie à la théologie. Mais il ne suffit pas de repérer historiquement l'apparition d'une problématique pour en justifier l'étude, il faut encore la fonder en principe. En d'autres termes, la problématique de l'herméneutique est-elle habilitée à fournir le discours méthodologique de l'interprétation ou non ? Y a-t-il conformité entre la théorie de l'interprétation, préconisée par l'herméneutique, et le phénomène chrétien ?

D'une manière tout à fait générale : qu'est-ce qui caractérise le phénomène chrétien ? Le christianisme prend naissance dans l'évène-

ment historique de Jésus de Nazareth. A vrai dire, il n'y prend pas naissance, ce qui laisserait supposer un développement ultérieur, ce qui laisserait entendre que le Christ est seulement l'embryon d'un processus plus vaste. Le christianisme est constamment relation historique à cet événement historique *unique* qu'est Jésus de Nazareth. « Mais la proposition selon laquelle le christianisme est absolument en relation avec son origine historique unique... contient, comparée à tous les autres phénomènes historiques, une prétention paradoxale... Elle attribue à cette origine historique, pour l'ensemble du phénomène du christianisme, simplement, une fois pour toutes, une signification permanente, normative et absolue. Cela signifie : un caractère de Révélation est conféré à l'origine historique du christianisme. » ¹

Etant admis que le christianisme est, de manière radicale et exclusive, relation historique à l'événement historique qui le fonde, il convient de se demander en quoi consiste la possibilité d'une telle relation. Relation historique à un événement fondateur : oui, mais comment ? Le christianisme retourne sans cesse à son origine par les textes du Nouveau Testament. Le Nouveau Testament est la médiation nécessaire et unique entre la foi et son fondement.

S'il est vrai que le christianisme est une relation historique à son origine historique et que le chemin nécessaire de cette relation consiste dans la lecture des textes du Nouveau Testament, il convient alors de procéder à une lecture rigoureuse de ces textes pour accéder à l'événement qu'ils sont supposés transmettre ; il convient de fixer les règles de leur interprétation s'il est vrai que le langage humain, lui aussi, est historique, donc chargé d'ambiguïté. Or la théorie de l'interprétation objective de tout texte historique est précisément la tâche que s'assigne l'herméneutique. L'herméneutique est donc fondée en droit comme en fait à fournir à la théologie et l'épistémologie et la méthodologie dont la nécessité vient d'être démontrée.

IV

L'analyse de la structure du phénomène chrétien, considéré comme grandeur historique, nous a permis d'établir la nécessité de l'herméneutique en théologie. Si, en théologie, il y va fondamentalement de l'interprétation des textes du Nouveau Testament comme seul accès à l'événement de la Révélation, il en résulte que nous avons à fixer toute notre attention sur la démarche de l'interprétation. Pour pallier au danger du relativisme des lectures personnelles, nous avons à

¹ G. EBELING, *ouvrage cité*, p. 13-14.

étudier à quelles conditions l'interprétation du Nouveau Testament est conforme à l'objet qu'elle étudie. Dans l'intérêt même de l'Eglise, nous avons à fixer les règles d'une interprétation *objective* du Nouveau Testament ; en d'autres termes, l'interprétation du Nouveau Testament doit être une interprétation *scientifique*. Dire de l'interprétation du Nouveau Testament qu'elle doit être objective et scientifique, c'est dire que chacune de ses démarches et de ses affirmations peut être vérifiée, contrôlée et justifiée. En conséquence, elle implique une théorie critique qui s'explique sur les présupposés et les procédés de l'interprétation. Ce discours de la méthode, qui concerne aussi bien l'interprétation des textes religieux, littéraires, historiques que philosophiques, constitue la première partie de l'herméneutique.

Avant d'aller plus avant, il convient de faire deux remarques. Une première remarque d'ordre historique d'abord. L'herméneutique, constituée dans un premier temps comme épistémologie de la discipline scientifique qu'est l'interprétation du Nouveau Testament, prend son origine dans le grand courant de la méthode historico-critique, issu de l'« Aufklärung » et cultivé avec prédilection au XIX^e siècle. En réclamant donc une épistémologie rigoureuse pour la théologie, nous satisfaisons à l'exigence d'une théologie « historique, scientifique et critique », formulée par Harnack. Cette première constatation amène notre deuxième remarque. La théologie ne possède pas une épistémologie qui lui serait propre. « L'interprétation des écrits bibliques n'est pas soumise à d'autres conditions de compréhension que toute autre littérature. »¹ En conséquence, la théologie relève de cette épistémologie particulière qu'est l'herméneutique — dans sa première partie — et pratique cette discipline scientifique particulière qu'est l'interprétation. L'épistémologie scientifique est donc la contribution nécessaire et positive de la philosophie à la théologie et singulièrement à la science du Nouveau Testament. Certes, toute théorie scientifique — et en particulier celle qui concerne l'interprétation objective du Nouveau Testament — est toujours en voie de constitution et ne saurait avoir valeur de vérité absolue. Une théorie scientifique est vraie universellement pour une époque donnée.

Mais comment se présente cette théorie scientifique de l'interprétation du Nouveau Testament, par exemple ? Comment puis-je déterminer avec exactitude le sens des textes et comment puis-je le faire comprendre ?

Etant donné qu'aucun consensus n'existe actuellement parmi les spécialistes, nous procéderons en démarquant les problèmes du travail

¹ R. BULTMANN : *L'interprétation du Nouveau Testament*. Aubier, 1955, p. 63.

d'interprétation. A titre d'hypothèse de travail, nous regrouperons nos différentes remarques autour de la notion de traduction prise dans un sens large.

L'interprète du Nouveau Testament « traduit » tout d'abord dans un sens extrêmement immédiat. Il retranscrit dans sa langue un passage qui lui est donné en grec. Pour ce faire, il utilise la philologie, il recourt à la grammaire, il établit un lexique. Mais le fait même qu'il traduise, présuppose qu'il considère comme possible le passage d'un message d'une langue dans une autre langue, sans que le sens en soit altéré. Implicitement, l'exégète vit donc des acquis de la linguistique. C'est la tâche de l'herméneutique d'élaborer une linguistique qui fournisse à l'exégète les critères permettant d'apprécier l'exacte valeur de son travail de traduction (au sens immédiat du terme).

Mais l'exégète ne fait pas que traduire un texte. Il sait que ce texte a appartenu à un milieu bien précis et à une histoire définie. Soit avec le texte, soit avec d'autres sources, il essaie de reconstituer l'horizon historique du texte. Il essaie de vérifier le bien-fondé des références que le texte donne quant à son histoire. Pour mener cette tâche à bien, l'exégète recourt à la méthode historico-critique. Mais là encore, il vit de toute une série de présuppositions. Par exemple, il postule l'homogénéité de l'histoire, sans laquelle il ne saurait y avoir de communication avec le passé. Il pense entretenir un commerce compréhensif avec le monde qui l'entoure et celui qui l'a précédé¹. Plus encore, il juge et critique les événements du passé à l'aune du système de lois qui prévaut à son époque. C'est la tâche de l'herméneutique que de mettre à jour à la fois le bien-fondé et les limites d'une telle méthode.

La sémantique de la vérité, c'est-à-dire la confrontation critique entre la représentation livrée par le texte et la réalité effectivement saisissable, n'est cependant qu'une étape de l'interprétation. C'est l'erreur des positivistes d'avoir absolutisé cette démarche. A la sémantique de la vérité doit succéder la sémantique du sens. Après avoir traduit son passage, après l'avoir replacé de manière critique dans la totalité historico-culturelle adéquate, l'exégète se met en quête du sens du texte pris en lui-même. Nous voyons apparaître ici un nouveau niveau de la « traduction ». L'exégète se trouve alors devant ce que l'on nous permettra d'appeler le devoir de la paraphrase : il s'agit, pour lui, de réexprimer fidèlement le sens de son texte dans d'autres mots, dans d'autres concepts. L'interprète ne se borne donc

¹ « ... La véritable condition de toute interprétation, c'est qu'interprète et auteur vivent comme hommes dans un même monde historique. » R. BULTMANN, *ouvrage cité*, p. 51. C'est le célèbre thème de la précompréhension qui s'annonce ici.

pas à fournir une traduction syntaxique du texte, il en fait aussi le commentaire, la « traduction du sens ». Cette recherche de l'intelligence du texte cache quelques difficultés. Si l'exégète, en effet, analyse toujours avec beaucoup de zèle et de pertinence la langue à traduire, il faut bien reconnaître qu'il est d'une naïveté et d'une imprudence étonnantes pour ce qui est de la langue dans laquelle il traduit. Car — on l'oublie trop souvent — ce n'est pas d'une, mais de deux langues qu'il y va dans le travail d'interprétation : la langue à interpréter et la langue de l'interprétation ou métalangue. Sur ce point, l'herméneutique se doit de mettre à jour à la fois les structures de la langue à interpréter, les connexions possibles entre langue et métalangue et les fondements épistémologiques de ces connexions.

Mais comment vais-je regrouper les différentes démarches ainsi décrites pour parvenir à l'interprétation intégrale du texte en question ? Nous voici placé devant la fameuse question du principe herméneutique (« Fragestellung »). Pour que le texte soit interprété objectivement, il faut que le principe herméneutique soit accordé à l'intentionnalité du texte. Or l'intentionnalité du texte s'exprime dans son *contexte de communication*. Qui parle ? A qui ? Et dans quel but ? La structure du contexte de communication des textes du Nouveau Testament, par exemple, se cristallise dans la notion de kérygme. Chaque auteur du Nouveau Testament répète, dans des circonstances particulières, la proclamation de l'Évangile en vue d'édifier un auditoire de croyants particulier. C'est donc dans le cadre de ce contexte de communication que doivent être regroupées les différentes approches signalées, si l'on veut atteindre une interprétation intégrale du texte.

La métalangue doit donc, elle aussi, avoir une structure conforme à l'intentionnalité du texte, si elle veut être la « traductrice » fidèle du sens de ce texte. Or il se trouve que, généralement, l'exégète traduit dans la langue naturelle de son temps. Mais cette langue naturelle, qu'il le veuille ou non, transporte toujours avec elle un ensemble de valeurs et de représentations incohérentes, dont le pouvoir aliénant est évident. Si donc, d'une part, l'exégète entend restituer fidèlement le sens de son texte, si, d'autre part, il se sert de sa langue naturelle comme métalangue de l'interprétation, il se trouve devant la nécessité de procéder à une purification critique de son langage. Mais comment l'exégète peut-il procéder à l'examen critique de sa langue naturelle ? L'histoire critique de la philosophie et des idées nous semble particulièrement apte à remplir ce rôle. La pratique de cette discipline instruira l'exégète sur les arrière-fonds spirituels qui habitent sa langue, et donc sur l'opportunité de les conserver, de les critiquer ou de les réinterpréter, étant donné le message qu'il veut transmettre.

Mais l'intérêt de l'étude de l'histoire critique de la philosophie et des idées, pour la théologie, ne s'arrête pas là. En étudiant de manière critique sa langue naturelle dans l'intention d'en faire la métalangue adéquate de l'interprétation, l'exégète découvrira la « Weltanschauung » de l'auditoire auquel il s'adresse. Et, par là même, il aura les moyens de résoudre le problème si controversé de l'actualisation. En effet, si, d'une part, l'interprète connaît à la fois les présupposés et les limites de la métalangue qu'il utilise, si, d'autre part, il discerne la situation spirituelle de l'auditoire auquel il s'adresse, par le biais de la métalangue en question, alors le message qu'il délivre est intrinsèquement accessible à son auditoire. Bien plus : si la métalangue, passée au crible préalable de la critique, constitue un champ sémantique dans le cadre duquel chaque affirmation devient claire et distincte, vérifiable et justifiable, alors elle est scientifique et, en conséquence, susceptible de l'auditoire universel. L'histoire critique de la philosophie et des idées est donc un apport nécessaire et positif de la philosophie à la théologie. Devant l'exigence du projet herméneutique, c'est le devoir de la théologie, et singulièrement de la dogmatique, que de cultiver cette discipline. Avec cette dernière remarque, nous avons achevé la description du processus d'interprétation.

V

Après avoir fait droit à l'exigence de Harnack en esquissant de manière programmatique les conditions de possibilité d'une « théologie scientifique », nous avons à satisfaire celle de Barth en mettant en lumière la deuxième partie de l'herméneutique. Si l'herméneutique est la théorie de l'interprétation et de la compréhension, nous avons à montrer maintenant comment s'articulent interprétation et compréhension ou, en d'autres termes, comment connaissance objective et existence concrète¹ s'ordonnent l'une par rapport à l'autre. Nous sommes en mesure d'observer l'enracinement du discours objectif dans la réalité vécue à un double niveau.

Tout d'abord et de manière tout à fait naïve, le discours du théologien semble se rattacher exclusivement à la réalité objective qu'il essaie de décrire. Mais ce n'est pas là son seul lien avec la réalité. Le discours objectif du théologien — on l'oublie trop souvent — existe toujours dans le cadre de son contexte de communication. Il

¹ Puisqu'il faut prendre des décisions en matière de vocabulaire, nous définissons comme *réalité abstraite* le discours objectif, dans la mesure où il s'agit d'un contenu de pensée, régi par les normes de la science ; nous définissons, à l'opposé, comme *concrète* la réalité vécue, c'est-à-dire ce qui constitue mon existence quotidienne de manière immédiate.

est toujours le fait d'un sujet qui parle à un auditoire supposé l'écouter, d'un auteur qui écrit pour un auditoire supposé le lire. Ce réseau de relations est la réalité immédiatement saisissable et vécue à laquelle se rattache le discours du théologien, alors que l'objet du discours objectif — en tant qu'il relève du mode de connaissance scientifique — se donne comme réalité abstraite. Si l'on prend à titre d'exemple la dogmatique de Barth, on dira : le propos de Barth se rattache tout d'abord à cette réalité qu'est la Révélation. Mais la Révélation n'est étudiée (et c'est là le contexte de communication de la dogmatique de Barth) que pour livrer à l'Eglise les éléments d'une réflexion critique sur sa prédication. L'étude que Barth fait de la Révélation ne prend tout son sens et toute sa valeur que par rapport à ce contexte de communication. En conséquence et d'une manière plus générale, non seulement la pensée objective s'enracine dans la réalité vécue, mais encore elle ne prend tout son sens et toute sa valeur que par rapport à cette dernière.

Mais — et c'est là notre deuxième niveau d'approche — l'enracinement de la pensée objective dans la réalité vécue n'a pas lieu uniquement et fondamentalement dans l'horizon du contexte de communication de tout discours objectif. Cet enracinement se réalise dans l'activité de l'interprète lui-même. Pour mettre en évidence ce fait, il suffit de s'interroger sur la genèse et la fin de tout discours objectif. Le début d'une recherche est toujours la cristallisation d'un souci, d'une angoisse, voire d'une simple curiosité. Son aboutissement livre un résultat qui « donne à penser ». Dans la pratique authentique de l'étude, c'est, par ricochet, ma situation concrète que j'essaie de mieux comprendre. Ainsi, en deçà et au-delà du travail scientifique de l'interprétation, c'est l'existence personnelle qui s'annonce. A la fois sujet existant et sujet connaissant, l'homme, dans un incessant va-et-vient, s'interroge, dialogue avec lui-même. « A rigoureusement parler, la vie concrète est inconcevable indépendamment de ses rapports avec la pensée, ce qui n'empêche que pour moi le savoir n'a de sens que dans la mesure où il me permet de mieux vivre. Le sujet existant est en quête de savoir, et le savoir, une fois découvert, réagit sur l'existence et la modifie, et ce mouvement d'aller et retour entre l'existence et le savoir fournit une autre image de ce que nous appelons la réalité vécue. »¹

Nous voyons donc se dessiner une dialectique entre le moment abstrait de la connaissance et le moment de son origine, puis de sa reprise dans l'existence concrète. Interprétation et compréhension sont les deux moments distincts, quoique indissociables, du même

¹ P.-A. STUCKI : « La foi et l'objectivité », *Bulletin du Centre protestant d'études*, 19^e année, n° 2-3, mai 1967, p. 33.

processus. Et, en définitive, c'est toujours de moi qu'il y va dans la quête incessante de la connaissance objective, si toutefois je n'utilise pas cette dernière comme l'occasion de me fuir moi-même. « Comprendre exactement serait ainsi entendre la question posée par l'œuvre à interpréter, et entendre l'exigence qu'elle manifeste. S'accomplir pour un individu particulier consisterait à ouvrir d'une manière sans cesse plus riche et plus profonde ses possibilités propres, à être appelé par l'œuvre hors de lui-même... »¹

Bien loin de s'exclure, les exigences de Barth et de Harnack s'ordonnent dans le cadre de la dialectique de l'existence personnelle. L'étude objective du sens de l'Évangile trouve son origine et son accomplissement dans le cadre de l'existence croyante. C'est donc bien le devoir de l'herméneutique, en tant que théorie de l'interprétation et de la compréhension, de décrire les présupposés et les aboutissements anthropologiques de la connaissance objective.

* * *

Placé devant le problème d'une théologie après Barth, mais aussi devant les questions pertinentes de la théologie libérale finissante, nous avons vu se profiler la voie de la *théologie herméneutique*. Si l'herméneutique doit fournir les cadres d'une nouvelle réflexion théologique, alors l'apport de la philosophie à la théologie s'impose de manière positive et fructueuse. C'est toute une série de disciplines philosophiques qui seraient ainsi appelées à « épauler » le travail théologique. Contentons-nous de citer, parmi d'autres, l'histoire critique de la philosophie, l'épistémologie, la méthodologie, l'anthropologie, les études sur le langage qui, par ailleurs, se développent dans la linguistique et la sémantique.

Toutefois, à nos yeux, une théologie herméneutique présente un enjeu historique encore plus conséquent. Dans la mesure où sa structure fondamentale se donne comme relation historique à un événement historique unique par la seule médiation des Écritures, dans la mesure où cette relation historique, accomplie dans l'étude attentive et rigoureuse des Écritures, met sans cesse en mouvement l'existence personnelle, alors cette théologie de la *Parole* reprend de manière originale, mais fidèle, l'héritage des réformateurs du XVI^e siècle. *Sola scriptura. Sola fide. Sola gratia.*

JEAN ZUMSTEIN.

¹ R. BULTMANN, *ouvrage cité*, p. 58.