

# L'interprétation du nouveau testament

Autor(en): **Zumstein, Jean**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **28 (1978)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381104>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'INTERPRÉTATION DU NOUVEAU TESTAMENT<sup>1</sup>

JEAN ZUMSTEIN

*A la mémoire de Rudolf Bultmann*

La tâche centrale assignée à l'exégèse du Nouveau Testament est la *compréhension* des textes néotestamentaires. Le travail exégétique est donc fondamentalement un travail *d'interprétation*. Personne, dans la première moitié de ce siècle, n'a eu une conscience plus claire et plus aiguë de ce problème que *Rudolf Bultmann*, décédé récemment à Marbourg. Pour moi, aujourd'hui, il ne s'agit ni de faire l'éloge du grand exégète allemand — car l'exégèse, comme toute science, n'a que faire des hagiographes et des apologistes —, ni de dresser prétentieusement un constat d'échec — car le ressentiment n'est pas un bon compagnon dans la recherche de la vérité. Il convient de s'élever au-dessus des disputes d'école et de se demander: quelles sont les grandes interrogations soulevées par Bultmann et qui méritent d'être soigneusement reprises et examinées après lui? J'en discerne trois: la question historico-critique, la question herméneutique et la question de la démythologisation. Je vais donc essayer de situer ces trois problématiques, puis, en conclusion, j'essayerai de montrer en quoi une exégèse scientifique du Nouveau Testament est une exigence dictée par la foi chrétienne elle-même.

### I

J'envisage tout d'abord *le problème de la critique historique*. Issue du siècle des Lumières, cette méthode s'est progressivement imposée parmi les historiens attachés à une investigation rigoureuse et objective des témoignages du passé<sup>2</sup>. En exégèse, elle se présente comme une méthode d'analyse permettant d'établir *le sens premier, historique d'un texte* à

<sup>1</sup> L'article qui suit est la leçon inaugurale que j'ai prononcée le 7 décembre 1976 devant la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel.

<sup>2</sup> Sur l'origine et l'histoire de la critique historique, voir: G. EBELING, "Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche", dans *Wort und Glaube*, t. 1, 3<sup>e</sup> éd., Tübingen 1960, p. 1-49; K. LEHMANN, "Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese", dans *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, éd. par J. Schreiner, Freiburg 1971, p. 40-80.

l'exclusion de tout autre<sup>3</sup>. Pour atteindre cet objectif, elle met en œuvre diverses procédures. Je les énumère brièvement<sup>4</sup>. La *critique textuelle* vise à établir le texte le plus proche de l'original supposé. La *critique littéraire* s'efforce de déterminer les sources utilisées dans un texte donné. *L'histoire de la tradition* reconstitue les différents stades que la tradition a traversés avant d'être définitivement fixée dans le texte. *L'histoire de la rédaction* étudie les procédés dont le rédacteur d'un texte s'est servi et ceci afin de mettre en évidence son projet théologique spécifique. *L'histoire des formes* décrit les modèles de construction et de fonctionnement d'une unité littéraire ainsi que le milieu de vie dont elle est issue. *L'histoire des traditions religieuses et du milieu ambiant* montre l'enracinement culturel et religieux des représentations et des traditions reprises dans le texte. *L'étude des concepts*, enfin, essaie d'établir — par des recherches aussi bien diachroniques que synchroniques — le sens précis d'un terme utilisé dans le texte.

La brève énumération à laquelle je viens de me livrer correspond au modèle classique de la méthode historico-critique telle qu'elle est pratiquée en exégèse néotestamentaire. Ces dernières années, ce modèle a été remis en question par le développement de *l'analyse structurale*<sup>5</sup> et, plus généralement, par les progrès importants réalisés en *linguistique*. Certains esprits sont même allés jusqu'à présenter les modèles d'analyse structurale comme une alternative à la critique historique classique. Ce jugement hâtif, sans doute conçu dans l'allégresse de la découverte, est excessif. En effet, l'analyse structurale, inspirée par exemple par les travaux de *Greimas*, s'intéresse exclusivement à la découverte du fonctionnement d'un texte, en faisant abstraction du sens du message transmis et de son enracinement historique. Tant l'analyse structurale que certains modèles linguistiques doivent donc être considérés soit comme des procédures complémentaires devant être utilisées de manière combinatoire avec d'autres procédures analytiques acquises, soit comme des renouvellements sectoriels de certaines disciplines classiques (je pense ici, par exemple, à la philologie et à l'analyse littéraire du texte dans ses différentes dimensions). Il en va de même en ce qui concerne *la lecture matérialiste de l'histoire* d'inspiration

<sup>3</sup> Sur ce point, voir: F. HAHN, "Probleme historischer Kritik", dans *ZNW* 63 (1972), p. 1-17.

<sup>4</sup> Bon état de la question chez: H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB, 52), Tübingen 1975, p. 1-100; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 3<sup>e</sup> éd., Stuttgart 1970.

<sup>5</sup> Sur l'application de l'analyse structurale aux textes bibliques, voir par exemple: *Une initiation à l'analyse structurale* (Cahiers Evangile, 16), Paris 1976; GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles*, Paris 1977.

marxiste<sup>6</sup>. On ne saurait la considérer comme une alternative globale à l'exégèse critique dans la mesure même où elle récuse le discours théologique comme un facteur légitime de constitution des textes néotestamentaires. En revanche, force est d'admettre que la lecture matérialiste renouvelle de manière suggestive les travaux consacrés à l'histoire événementielle et à l'histoire du milieu ambiant.

Cette brève description des procédures d'analyse dont se sert la critique historique ne doit pas dissimuler la question fondamentale. Je la formulerai de la manière suivante: l'application de cette méthode aux textes néotestamentaires est-elle légitime? dans l'affirmative, sur quel présupposé repose-t-elle? Le traitement historico-critique du texte néotestamentaire est légitime dès l'instant où l'on admet *l'axiome de Semler*<sup>7</sup>. Cet axiome affirme que les textes de la Bible sont comparables aux grands textes de la littérature mondiale et que, par conséquent, ils transmettent un message (au sens linguistique du terme) susceptible d'être compris et élucidé grâce à l'usage autonome de la raison. Avec cet axiome, nous sommes au cœur du débat: au niveau de leur *écriture* — et non de leur thème —, les textes bibliques sont des textes *historiques*, présentant des caractéristiques analogues à tout autre texte; ils sont dès lors accessibles à l'investigation *critique* au même titre que d'autres documents. Ecrits par des hommes à un moment donné de l'histoire, ils sont susceptibles d'être analysés par l'intelligence humaine.

L'axiome de Semler présente un enjeu de taille. Son acceptation fait de l'exégèse une discipline *scientifique*; son refus la relègue dans la catégorie des discours arbitraires et hermétiques.

Mais qu'entend-on exactement quand on parle de l'exégèse comme d'une *discipline scientifique*? Pour qu'un domaine du savoir humain soit réputé scientifique, il faut qu'il satisfasse à certaines conditions. La première est la claire délimitation de l'objet à étudier. L'exégèse néotestamentaire répond à cette exigence en limitant son champ d'investigation aux 27 livres rassemblés dans le Nouveau Testament grec. La seconde condition à respecter est la conformité de la méthode d'investigation à l'objet visé. Ici aussi, l'exégèse néotestamentaire est en bonne posture: elle applique à des témoignages écrits du passé les procédures d'analyse élaborées pour ce genre d'enquête; de plus, comme l'a illustré le catalogue dressé tout à l'heure, ces procédures n'ont pas été imposées a priori aux

<sup>6</sup> Cf. F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie*, Paris 1974. Le *Bulletin du CPE* 27/6-7 (1975) présente cet ouvrage par la plume de A. HERREN (p. 5-41), le critique à juste titre par celles de E. FUCHS et F. VOUGA (p. 43-50).

<sup>7</sup> J.S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 5), Gütersloh 1967, p. 13-14.

textes, mais, à chaque fois, elles ont été constituées à partir des caractéristiques particulières présentées par le texte. La troisième condition requise exige de l'exégète qu'il puisse rendre compte des modèles d'investigation dont il se sert dans son travail; mon exposé atteste l'existence d'un tel discours de la méthode. Quatrième condition: la méthode retenue doit faire la preuve de son caractère opératoire dans le champ d'investigation choisi; les progrès des sciences bibliques en deux siècles et le consensus croissant des exégètes de confessions différentes en sont la preuve manifeste. Cinquième condition enfin: si méthode et objet sont clairement définis, alors la répétition d'une opération correctement effectuée doit être possible et servir d'instance de vérification. Cette dernière condition montre que, dans l'établissement du sens historique d'un texte, le consensus est possible sous réserve du respect de certaines règles. Ce consensus se constitue par voie *discursive*, c'est-à-dire par l'exercice autonome de la raison. Il est indépendant des opinions et des préférences de l'exégète. Cette référence à l'exercice correct de la raison fonde son *objectivité*.

En évoquant les conditions requises de la critique historique pour être une méthode scientifique, j'ai implicitement circonscrit son *statut épistémologique*<sup>8</sup>: la critique historique est une méthode *descriptive*. Elle a pour tâche de donner une description objective, vérifiable et stratifiée des phénomènes du passé humain accessibles à l'investigation scientifique — et les livres du Nouveau Testament font partie de ces phénomènes passés accessibles à l'intelligence humaine. En tant que méthode descriptive, la critique historique a à rendre compte de son objet — en l'occurrence le texte étudié —, mais sans se prononcer sur sa valeur. Par exemple, pour prendre le cas du Nouveau Testament, la critique historique a mandat d'élucider le contenu des textes; mais elle ne saurait — sous peine de transgresser son statut et de devenir un discours assertorique — émettre une opinion sur la légitimité du message exprimé dans le texte. En conséquence, la critique historique explique le message du texte, mais elle ne peut, ni ne doit prouver ou infirmer le bien-fondé de ses assertions. Pour cette méthode, la question de la *vérité* se pose donc au niveau de *la vérité de son analyse* (est-ce que l'investigation a été correctement menée?); en revanche, la question de la vérité du message exprimé reste ouverte.

J'aimerais conclure ce bref survol de la méthode historico-critique en évoquant deux *controverses* actuelles. Tout d'abord, la critique historique — en tant qu'elle est appliquée de manière libre et conséquente — est contestée par la *droite fondamentaliste*. Cette exégèse conservatrice ne

<sup>8</sup> Sur ce point, voir: M. HENGEL, "Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments", dans *KuD* 2 (1973), p. 85-90; P. STUHLMACHER, "Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese", dans *ZNW* 63 (1972), p. 18-26.

récuse pas la méthode comme telle, mais prétend en limiter l'usage. Pour elle, la démarche critique est légitime tant qu'elle consolide ce que le texte semble affirmer matériellement; elle est illégitime dès l'instant où elle fait peser le soupçon sur telle ou telle affirmation du texte néotestamentaire. Par ailleurs, seul est à même d'expliquer et de respecter le texte — intégralement inspiré — l'exégète croyant. Cette mise sous tutelle de la méthode historico-critique par la droite fondamentaliste repose sur une triple erreur d'appréciation. En premier lieu, comme je viens de le souligner, la critique historique n'entend pas porter un jugement de valeur sur les textes étudiés, mais en décrire le contenu le plus exactement possible; que cette description mette en évidence des contradictions et des apories historiques ne doit pas être un motif de scandale et de censure, mais de réflexion. En second lieu, une méthode scientifique est par définition agnostique. J'explique ce point qui, trop souvent, prête à malentendu: un agnosticisme de méthode est une règle d'analyse qui n'a strictement rien à faire avec les convictions personnelles de l'interprète; en affirmant d'une méthode scientifique qu'elle est agnostique, on veut dire que son fonctionnement ne vise ni à consolider, ni à infirmer des convictions dogmatiques, mais à présenter une description aussi fidèle que possible de l'objet considéré. En troisième lieu enfin, écarter a priori certains résultats possibles de la recherche est incompatible avec une recherche scientifique. A l'échelon proprement théologique, j'ajouterai ceci: il est pour le moins étonnant que cette restriction émane de cercles qui revendiquent un attachement indéfectible au contenu intégral de l'Écriture. En effet, poser des restrictions a priori, c'est précisément empêcher l'Écriture de s'exprimer dans son altérité, c'est préjuger de son sens avant même de l'avoir établi.

Plus sérieuse et plus intéressante est la controverse récente qui a éclaté à propos du *statut épistémologique* de la critique historique. Je formule brièvement le problème. Du point de vue idéologique, la critique historique est un fruit de la tradition humaniste et rationaliste qui s'est cristallisée au 18<sup>e</sup> siècle, puis affermie et développée dans l'Université européenne du 19<sup>e</sup> siècle. A ce titre, la critique historique repose sur les trois grands présupposés philosophiques suivants<sup>9</sup>. Le premier présupposé a trait au concept de raison et peut se formuler ainsi: la raison, en tant qu'instance autonome et normative, est l'instrument d'investigation de l'histoire et de la pensée humaine. Le second présupposé se rapporte au concept de réalité: la réalité présente est un donné qui, dans sa totalité, est accessible au sujet connaissant et qui, en matière d'histoire, permet

<sup>9</sup> Cf. F. HAHN, *art. cit.*, p. 12-14; M. HENGEL, *art. cit.*, p. 85-86.

de reconstruire le passé par analogie. Le troisième présupposé tient dans la définition du concept d'histoire : l'histoire est un paramètre temporel homogène désignant le passé et dont les différentes unités sont reliées entre elles sur le mode analogique-causal. Mais demande-t-on aujourd'hui : en quel sens et à quelles conditions la raison est-elle un instrument purement descriptif ? est-il légitime que notre conception de la réalité devienne le modèle analogique et le critère de reconstruction du tissu historique ? est-il, enfin, admissible de se réclamer d'un concept d'histoire qui englobe strictement le passé, sans déboucher sur le présent et sans s'ouvrir à l'avenir<sup>10</sup> ?

Si je vois bien, cette problématisation du statut épistémologique de la critique historique est solidaire de l'ébranlement de la tradition humaniste et rationaliste qui a nourri l'Université européenne ces deux derniers siècles. Cet ébranlement résulte de la mutation culturelle que nous vivons. A mon avis — et sous toute réserve —, cette mutation culturelle dans le milieu universitaire est avant tout due à *l'émergence du marxisme*. En effet — et indépendamment de la problématique politique —, il m'apparaît que l'événement majeur de ces dernières décennies est le rôle croissant du marxisme comme modèle de réflexion et d'analyse dans la constitution du savoir. Au niveau de la théologie, la remise en honneur de l'hégélianisme est un symptôme suffisamment caractéristique de cette situation et les travaux de *Moltmann* — pour ne prendre que le plus célèbre — témoignent à leur manière de ce tournant.

Quelle est alors la tâche de l'exégèse dans cette situation et notamment de l'exégèse historico-critique puisqu'elle est prise à partie et remise en question ? Sa tâche prioritaire aujourd'hui consiste d'abord à prendre conscience du défi qui lui est lancé et à le formuler. De même qu'au 18<sup>e</sup> siècle, la question rationaliste a provoqué un ébranlement significatif dans l'exercice de la réflexion théologique et a fécondé l'exégèse en la mettant devant la nécessité de constituer le modèle historico-critique, semblablement aujourd'hui, le marxisme nous interroge sur la manière dont nous produisons le savoir théologique — et notamment exégétique. J'insiste sur ce point : la question marxiste n'est pas seulement une question politique comme semblent le penser de nombreux théologiens attachés à définir des points d'accord ou de rupture au niveau de la praxis sociale et politique. A l'échelon de l'exégèse, la question marxiste est une question épistémologique qui met en question notre discours aussi bien dans ses fondements, dans ses méthodes que dans son langage. *Bultmann* a été un exégète exemplaire qui a géré et mis un point final à la crise du

<sup>10</sup> Cf. F. HAHN, *art. cit.*, p. 15-17.

christianisme ouverte par le rationalisme. Aujourd'hui, une nouvelle question se profile qui dépasse la situation culturelle affrontée avec tant d'acribie par Bultmann. En ce sens — mais en ce sens seulement —, Bultmann est historiquement dépassé.

## II

Dans l'état actuel de l'exégèse néotestamentaire, la méthode historico-critique reste un instrument indispensable, même si ses procédures d'analyses restent perfectibles et même si son statut épistémologique laisse apparaître des apories. En revanche, du fait même que nous assistons aujourd'hui à une resurgance du positivisme historique, il est un point qu'il convient de souligner fermement : la démarche historico-critique n'aboutit pas à une interprétation intégrale du texte, *elle n'est qu'un moment de l'acte d'interprétation*.

J'aimerais fonder ce jugement en faisant deux observations. D'une part, le traitement historico-critique d'un texte aboutit à l'élaboration d'une série d'*analyses stratifiées et sectorielles*. Chacun comprend qu'établir le texte d'une œuvre, en déterminer l'enracinement culturel et historique ou même faire l'inventaire de ses sources, voire l'analyse de ses concepts, sont autant d'actes nécessaires à l'interprétation, mais justement ils n'en tiennent pas lieu. D'autre part, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, la critique historique vise à établir *le sens historique* d'un texte. Dans son projet même, cette méthode est donc *objectivante*<sup>11</sup> ; elle considère le passé comme un objet accessible à l'observation et son ambition est d'établir et de décrire la texture historique, d'en expliquer le plus clairement possible la genèse et le développement. Une fois encore, cette mise à jour méthodique du passé est indispensable, mais elle implique une *stabilisation*<sup>12</sup> de la distance historique. Par la critique historique, je suis, par exemple, à même de découvrir ce que l'apôtre Paul a voulu dire aux Galates ; par contre, je ne suis pas en mesure de dire en quoi l'intervention paulinienne dans la crise galate est signifiante pour moi. Or le but de l'interprétation du passé humain est précisément que *ce passé devienne sens pour l'aujourd'hui de l'histoire*. Ou, en d'autres termes : le but de l'interprétation de l'histoire est que l'homme d'aujourd'hui noue une relation de *compréhension* avec son passé, que le passé, en définitive, lui permette de se comprendre lui-même<sup>13</sup>.

L'exégèse néotestamentaire ne saurait se soustraire à cette exigence. Elle aussi doit viser à une interprétation intégrale du texte, c'est-à-dire à

<sup>11</sup> Voir l'analyse de R. BULTMANN, "Wissenschaft und Existenz", dans *Glauben und Verstehen*, t. 3, 3<sup>e</sup> éd., Tübingen 1965, p. 107-121.

<sup>12</sup> Avec F. HAHN, *art. cit.*, p. 15-17.

<sup>13</sup> Voir, par exemple, R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt, Neuchâtel 1959.



faire en sorte que les livres canoniques deviennent signifiants pour l'homme d'aujourd'hui ; qu'ils soient non seulement expliqués, mais encore compris. Comment l'exégèse doit-elle procéder pour atteindre cet objectif ?

D'une manière tout élémentaire, l'exégète se trouve devant la tâche suivante : il s'agit pour lui de retranscrire dans un discours autonome et accessible à ses contemporains le message sémantique du texte. Et l'on peut affirmer que l'exégète aura réussi dans son entreprise dès l'instant où le discours du texte et son propre discours (que nous appellerons désormais méta-discours) seront dans *un rapport d'équivalence*. L'équivalence entre discours et méta-discours est le critère de rectitude d'une interprétation. A quelles conditions faut-il alors satisfaire pour qu'une telle équivalence se réalise ?

Nous nous trouvons ici devant la seconde grande question qui a préoccupé Bultmann — la question *du principe herméneutique*<sup>14</sup>. De la résolution de cette question dépend *l'objectivité* ou — si l'on préfère — la pertinence d'une interprétation. Mais comment la résoudre ? Il y a équivalence entre discours et méta-discours dès l'instant où l'intentionnalité fondamentale du texte devient le principe de constitution du commentaire. En d'autres termes : la problématique du méta-discours doit être celle-là même qui agit le texte. En définitive, seul l'exégète qui s'est posé la question toute simple, mais décisive : "de quoi parle le texte ?", est à même de retranscrire son contenu.

Mais justement, de quoi parle le Nouveau Testament ? quelle est sa problématique fondamentale ? L'exégète doit répondre à cette question de manière impérative sous peine de succomber aux charmes lénifiants et sécurisants du positivisme historique. Pour notre part, et à la suite de Bultmann, nous répondons ceci : *la problématique fondamentale du Nouveau Testament est l'existence humaine*. Précisons : non pas l'existence humaine en général, ni le modèle idéal de l'existence humaine. Non, en tant que kérygme, le Nouveau Testament annonce une possibilité d'existence précise et concrète — *l'existence dans la foi*. A notre avis, et toujours en accord avec Bultmann, l'interprétation objective du Nouveau Testament — c'est-à-dire l'interprétation où la problématique du méta-discours est équivalente à celle du texte — est *l'interprétation existentielle*, c'est-à-dire l'interprétation qui met en évidence la compréhension de l'existence humaine propre au Nouveau Testament<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Sur cet aspect de la pensée de R. BULTMANN, voir avant tout : "Das Problem der Hermeneutik", dans *Glauben und Verstehen*, t. 2, 4<sup>e</sup> éd., Tübingen 1965, p. 211-235.

<sup>15</sup> R. BULTMANN a trouvé dans les travaux de M. HEIDEGGER les éléments de son analyse existentielle. Cela ne signifie pourtant pas que l'ontologie de M. HEIDEGGER soit le relais obligé de l'interprétation existentielle. Elle n'en a été que le premier support — un support critiquable et perfectible. D'un point de vue fondamental, l'interprétation existentielle du Nouveau Testament est indépendante de la philosophie de HEIDEGGER.

Ceci dit, nous aimerions étayer notre position et stimuler la discussion en formulant deux remarques destinées à combattre certains malentendus soigneusement entretenus dans les cercles théologiques<sup>16</sup>. En premier lieu, nous tenons à rappeler que la thèse de l'interprétation existentielle des textes néotestamentaires est une thèse *herméneutique* — et non pas théologique. Dans l'état actuel de l'herméneutique biblique, elle est le modèle le plus satisfaisant issu de la réflexion critique sur les conditions d'une interprétation objective des textes néotestamentaires. En conséquence — et ne serait-ce que pour des raisons de rigueur intellectuelle —, élaborée à un niveau herméneutique, c'est à un niveau herméneutique que cette thèse doit être améliorée ou réfutée. En clair : sur ce point, les objections d'ordre dogmatique ou bibliciste sont nulles et non avenues, tout simplement parce qu'elles sont hors du sujet. Deuxième remarque : on objecte contre l'analyse existentielle qu'elle raccourcit le message du Nouveau Testament d'abord parce qu'elle est *anthropocentrique* et ne laisse donc plus aucune place à un Dieu extra nos (i.e. un Dieu libre et transcendant), ensuite parce qu'elle réduit l'homme à *une pure intériorité*. L'objection d'anthropocentrisme trahit une évidente confusion entre le contenu dogmatique d'un discours sur Dieu et les conditions de possibilité d'un tel discours. En effet, dans la mesure même où Dieu est le Tout Autre, le Transcendant, celui qui ne se laisse pas objectiver (c'est-à-dire réduire à l'état d'un objet que l'homme observe et mesure), je ne peux parler de Dieu qu'en parlant de celui que son action atteint, c'est-à-dire l'homme. Je ne peux parler de Dieu qu'en parlant de moi-même. Il n'y a pas de discours pur sur Dieu, ne serait-ce finalement que parce que ce discours passe toujours et encore par le langage humain. Cum grano salis, c'est tout de même ce que semble attester le Nouveau Testament ! Quant à l'objection de l'homme-intériorité formulée par *Barth*, elle dénote en priorité une totale méconnaissance de ce qu'est l'analyse existentielle. L'analyse existentielle envisage en effet l'existence humaine dans la totalité de ses relations. C'est d'ailleurs la réponse apportée par Bultmann lui-même et qui curieusement n'est jamais évoquée par ses contradicteurs : "L'existence n'est pas la vie intérieure de l'homme (...) Ce que cherche l'interprétation existentielle, c'est d'envisager et de comprendre l'existence réelle et historique de l'homme, qui n'existe qu'en liaison vivante avec ce qui est différent de lui, qui n'existe que dans ses rencontres<sup>17</sup>."

<sup>16</sup> Deux articles de G. BORNKAMM situent la discussion déclenchée par les thèses herméneutiques de R. Bultmann. Il s'agit de : "Die Theologie Rudolf Bultmanns", dans *Geschichte und Glaube* (BEvTh 48), t. 1, München 1968, p. 165-172, et "Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion", dans *op. cit.*, p. 173-275.

<sup>17</sup> R. BULTMANN, "Le problème de l'herméneutique", dans *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Paris 1955, p. 66.

Dans mon analyse, du principe herméneutique, j'ai jusqu'ici surtout insisté sur les conditions requises pour que l'interprétation d'un texte soit objective, c'est-à-dire pour que le message restitué dans le commentaire soit équivalent au message formulé dans le texte étudié. Il est un problème que j'ai volontairement laissé dans l'ombre et que j'aimerais aborder maintenant: *c'est celui du langage dont se sert l'exégète* pour exposer son interprétation. Curieusement — et c'est une lacune qu'il faut dénoncer —, cette question n'est pour ainsi dire jamais traitée. Alors que l'exégète déploie des trésors de sagacité, d'imagination et d'érudition pour expliquer le langage utilisé dans le texte, il ne se préoccupe guère du statut ou de la qualité du langage qu'il utilise lui-même pour communiquer le résultat de ses recherches. Cette lacune ne prêterait pas à conséquence si le langage de l'interprète était neutre et, à ce titre, s'adaptait parfaitement à l'objet traité. Or qu'en est-il?

L'exégète, dans son méta-discours, n'utilise pas un langage formalisé dont chaque terme est univoque et a une fonction déterminée dans un système. Il se sert *du langage naturel*, c'est-à-dire précisément d'un langage qui n'est pas neutre, mais qui est idéologiquement marqué, qui reflète l'état d'une société à un moment donné de son histoire. La question qui se pose est alors la suivante: un tel langage qui est plurivoque, qui porte des charges idéologiques, est-il adapté pour retranscrire le message d'un texte du passé? Il faut répondre non si l'exégète utilise ce langage naturel d'une manière non-critique et non-réfléchie, car, dans cette hypothèse, il se sert d'un langage qu'il ne maîtrise pas et qui risque d'oblitérer son propos en le surchargeant de significations sauvages. Il faut répondre oui si l'exégète se sert du langage naturel, mais après l'avoir examiné de manière critique et après en avoir réinterprété les termes qui contrevenaient à son entreprise.

Concrètement, sur ce terrain, seuls les tenants de l'interprétation existentielle peuvent actuellement se prévaloir d'une certaine rigueur. Pour formuler leur interprétation, ils se servent en effet d'un champ sémantique clairement défini et, de ce fait même, justiciable d'une critique méthodique et constante, soit qu'elle vienne de l'anthropologie philosophique, soit qu'elle vienne des sciences humaines. Pour le reste, nous vivons en régime de régression positiviste où les oblitérations des dogmatiques confessionnelles se le disputent aux oblitérations des idéologies profanes.

### III

La nécessité pour tout exégète du Nouveau Testament de définir clairement le principe herméneutique qu'il met en œuvre apparaît de manière exemplaire dans le troisième thème que nous aimerions brièvement évoquer,

à savoir le débat sur la *démythologisation*. On a pu dire que le monde théologique de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle a connu deux ébranlements significatifs : le premier fut l'œuvre de Karl Barth dans son *Römerbrief* de 1919, le second celle de Rudolf Bultmann dans son article *Neues Testament und Mythologie*<sup>18</sup> publié en 1941. De quoi s'agit-il ?

L'exégète attentif et attaché à l'honnêteté intellectuelle constate que le Nouveau Testament est un document profondément intégré à son époque. Il l'est, notamment parce qu'il partage *la vision du monde* commune à la Basse Antiquité<sup>19</sup>. A l'exemple des textes de l'époque, il se sert d'un langage où les sphères du divin et de l'humain, du transcendant et de l'immanent, de la nature et de l'homme ne sont pas distinguées, mais confondues. C'est dire que tout ce qui se passe entre l'homme et Dieu est objectivé dans des représentations mondaines. Par exemple, le salut eschatologique promis à chaque croyant est décrit comme une vie inscrite dans l'espace et le temps d'un monde supérieur et merveilleux ; par exemple encore, le destin du rédempteur est présenté comme la descente d'une créature céleste dans le monde, puis comme sa remontée auprès de Dieu ; par exemple, enfin, l'irruption du salut est dépeinte sous la forme d'une catastrophe cosmique. Le langage du Nouveau Testament est donc de part en part *un langage mythologique*.

Si le constat que je viens de dresser n'est mis en doute par aucun exégète sérieux, la question qu'il soulève est par contre fort controversée. Cette question, je la formulerai ainsi : la vision du monde (*Weltanschauung*) inhérente au langage mythologique et présente dans le Nouveau Testament est-elle partie intégrante du message chrétien ? ou bien est-elle une forme de langage historiquement déterminée dans laquelle le message chrétien s'est exprimé ?

Avant de trancher le débat, il est bon que l'historien fasse quelques constatations préliminaires afin de dépassionner la question. Elles sont au nombre de quatre. Tout d'abord, l'historien observe que la conception mythologique du monde présente dans le Nouveau Testament n'est pas

<sup>18</sup> Cet article parut pour la première fois dans : *Offenbarung und Heilsgeschehen* (BEvTh 7), München 1941 ; il fut repris en 1948 dans : *Kerygma und Mythos I* (ThF 1), Hamburg, p. 15-53. On en trouve une traduction française dans : *L'interprétation du Nouveau Testament*, p. 139-183. Autres articles écrits par R. BULTMANN sur le même sujet et qui explicitent sa position : "Sur la démythisation", dans *op. cit.*, p. 184-218 ; "Jésus-Christ et la mythologie", dans *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. C. Payot, Paris 1968, p. 184-244 ; "A propos du problème de la démythologisation", dans *Foi et compréhension*, t. 2, trad. A. Malet, Paris 1969, p. 384-391.

<sup>19</sup> Pour ce qui suit, voir notamment : G. BORNKAMM, "Die Theologie Rudolf Bultmanns", dans *op. cit.*, p. 161-163 ; H. CONZELMANN, "Rudolf Bultmann. Theologie als Schriftauslegung", dans *Theologie als Schriftauslegung* (BEvTh 65), München 1974, p. 10-12.

originale, mais qu'elle correspond aux convictions ordinaires de l'homme du monde antique. Puis il souligne que la prédiction chrétienne en expansion n'a pas fait œuvre novatrice — et par là même problème pour ses premiers auditeurs — en tentant d'accréditer une vision du monde qui était partagée par tous, mais bien en proclamant l'accomplissement historique de l'œuvre salutaire de Dieu en Jésus-Christ. En troisième lieu, l'historien relève que la conception mythologique présente dans le Nouveau Testament n'est ni homogène, ni totalisante: d'une part, le Nouveau Testament se sert de représentations mythologiques provenant de courants différents (par exemple, la gnose et l'apocalyptique), d'autre part, nous n'avons pas, dans le Nouveau Testament, un seul exemple d'un mythe qui soit présenté de manière conséquente. Enfin, l'honnêteté force à rappeler que, même dans l'Antiquité, l'intention du mythe n'est pas de faire admettre en priorité ses représentations matérielles, mais d'attirer l'attention de l'homme sur ce qui transcende le monde et la nature.

Ces précautions prises, il convient de revenir à la question décisive: la vision mythologique du monde, présente dans le Nouveau Testament, est-elle partie intégrante du message chrétien ou est-elle un langage historiquement déterminé dont se sert la foi pour formuler son message? *La droite fondamentaliste* répond, en vertu de sa compréhension littéraliste de l'Écriture, que toutes les affirmations contenues dans le Nouveau Testament ont le même statut et que, par voie de conséquence, les représentations mythologiques comme telles sont partie intégrante du message. Cette option entre alors nécessairement en collision frontale avec les découvertes de la science moderne et la droite fondamentaliste se trouve dans la délicate position de soutenir que la vision du monde propre au quidam du 1<sup>er</sup> siècle est vérité divine alors que les acquis du savoir contemporain sont une erreur. La vision objectivante de la mythologie s'oppose à la vérité objectivante de la science. L'affaire Galilée continue. *La gauche libérale*, par contre, procède par substitution: les affirmations mythologiques réputées inacceptables pour l'homme moderne sont éliminées, soit qu'on les dise être des symboles d'une vérité plus profonde, soit qu'on les biffe tout simplement. La difficulté est ici bien sûr d'établir la norme qui préside au découpage et d'expliquer pourquoi l'idéologie scientifique est brusquement devenue juge du kérygme.

En réalité, fondamentalistes et libéraux, alors même qu'ils s'imaginent être en désaccord radical, "fument le même tabac". En effet, les uns comme les autres, même s'ils parviennent à des résultats opposés, mettent en œuvre — la plupart du temps sans s'en rendre compte — le même principe herméneutique. A la question: "de quoi parle le texte?", ils répondent: "le texte accrédite une conception du monde". C'est là, à mon avis, une erreur capitale et fatale dans la compréhension de la foi chrétienne.

En fait, le langage mythologique ne doit être ni sacralisé, ni éliminé, mais *interprété*. Et pour ne pas être interprété de façon arbitraire, il doit être abordé en respectant sa problématique spécifique. Quelle est alors la problématique du discours mythologique? “Le mythe veut parler d’une réalité qui est au-delà de la réalité objectivable, observable et maîtrisable, d’une réalité qui a pour l’homme une importance décisive, qui signifie pour lui le salut ou la perte, la grâce ou la colère, qui exige respect et obéissance<sup>20</sup>.” Le langage mythologique parle d’une *réalité* – voilà qui doit être maintenu contre la critique libérale –, mais il en parle de *manière inadéquate* – voilà qui doit être soutenu face au fondamentalisme. Le langage mythologique entend parler de la *vraie réalité de l’homme*, c’est-à-dire de la réalité de l’homme aux prises avec Dieu. Démythologiser le Nouveau Testament, c’est donc interroger les textes sur leur sens réel ou, en d’autres termes, retranscrire la compréhension de l’existence humaine devant Dieu qui s’y exprime. A ce titre, la démythologisation n’est que l’application conséquente de l’interprétation existentielle au langage mythologique.

Il convient donc de prendre acte du fait que la démythologisation n’est pas un épiphénomène du rationalisme, ni un procédé herméneutique relevant d’une stratégie apologétique – une dernière tentative de sauver la crédibilité d’un christianisme touché à mort par la culture contemporaine. C’est à rigoureusement parler la seule approche légitime du point de vue épistémologique et la seule fidélité possible à l’Ecriture du point de vue dogmatique.

Après avoir alimenté des discussions passionnées, le débat sur la démythologisation du Nouveau Testament semble être entré dans le purgatoire des théologiens. Il faut néanmoins souhaiter, sinon exiger, que la question-clé qui sous-tend le programme de la démythologisation reste vivante. Cette question-clé, je la répète une fois encore: quel est le contenu central du message du Nouveau Testament? le Nouveau Testament est-il le recueil exhaustif des dogmes chrétiens? ou bien alors, le Nouveau Testament est-il une idéologie accréditant un système d’explication du monde et de l’homme en vue de justifier un certain modèle de comportement? ou bien, enfin, le Nouveau Testament atteste-t-il l’agir eschatologique de Dieu offrant à chaque homme une nouvelle possibilité de vie? Cette question, il ne faut pas se lasser de la poser et de la reposer puisque nous assistons aujourd’hui à la renaissance des vieux démons théologiques du 19<sup>e</sup> siècle et puisque, de plus en plus, le Christ est dégradé au rôle de justification idéologique des systèmes de droite comme de gauche<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> R. BULTMANN, “A propos du problème de la démythologisation”, dans *op. cit.*, p. 390.

<sup>21</sup> Un exemple patent de cette renaissance des thèmes chers à la théologie du 19<sup>e</sup> siècle nous est donné par l’actuelle multiplication des “vies de Jésus”. Point de la situation et analyse par E. GRAESSER, “Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur”, dans *VF* 18 (2/1973), p. 3-45.

## IV

A travers les analyses que je viens de présenter, j'ai tenté d'esquisser le modèle d'une exégèse précise et rigoureuse du Nouveau Testament. Cette tentative visait à montrer que l'interprétation du Nouveau Testament n'est pas une démarche arbitraire, abandonnée à la fantaisie de l'exégète, mais une démarche justifiable dans l'ordre de la connaissance. En ce sens, l'exégèse du Nouveau Testament est habilitée à prendre place dans les sciences de la religion et à faire l'objet d'un enseignement universitaire.

Cela posé, quel est l'intérêt de ce modèle exégétique pour *la foi chrétienne*? S'agit-il d'une démarche purement intellectuelle et abstraite, outrageusement critique, et sans intérêt – sinon dangereuse – pour la foi? Face à cette opinion largement répandue, je voudrais défendre la thèse suivante: *l'interprétation scientifique du Nouveau Testament est une exigence dictée par la foi chrétienne elle-même*. Et cela pour deux raisons complémentaires.

La première raison tient à la structure même du phénomène chrétien. En effet si l'on s'interroge sur ce qui constitue le phénomène chrétien comme tel, on est renvoyé à un phénomène historique. Le christianisme prend naissance dans l'événement historique qu'est Jésus de Nazareth. A vrai dire, il n'y prend pas naissance, ce qui laisserait supposer un développement ultérieur, ce qui laisserait supposer que le Christ est seulement l'embryon d'un processus plus vaste. *Le christianisme est constitutivement relation historique à cet événement historique unique qu'est Jésus de Nazareth*. Comme l'écrit fort opportunément Ebeling: "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<sup>22</sup>".

Si cette définition de la structure du christianisme est exacte, nous butons sur la question suivante: comment cette relation historique à l'événement fondateur de la foi – qu'est Jésus – est-elle possible? La réponse de l'Eglise ancienne tient dans la constitution du canon néotestamentaire. Ce qui signifie: le christianisme retourne sans cesse à son origine par les textes du Nouveau Testament. Le Nouveau Testament est donc la *médiation* nécessaire entre la foi et son fondement. Précisons: le Nouveau Testament est cette médiation en tant que *kérygme*, c'est-à-dire en tant que proclamation de la foi qui appelle à la foi. Nous rejoignons ici la problématique exégétique. Seule une lecture rigoureuse du Nouveau Testament nous

<sup>22</sup> G. EBELING, *art. cit.*, p. 13-14.

permet de nouer une relation authentique avec l'événement fondateur de la foi. En ce sens, l'exégèse est une exigence dictée par la foi chrétienne elle-même. Elle est, pour utiliser une métaphore, une sentinelle qui veille à ce que le croyant devienne le contemporain du Christ et de personne d'autre.

La deuxième raison, que je voudrais évoquer, découle de la première. Dans la mesure où j'affirme que la structure constitutive du christianisme est d'être relation historique à cet événement historique unique qu'est Jésus de Nazareth, dans la mesure où j'ajoute que cette relation historique s'institue exclusivement par la médiation du Nouveau Testament, il en résulte que la foi chrétienne est indissociable *d'une parole*.

La parole à laquelle se réfère la foi chrétienne est la parole historique contenue dans le Nouveau Testament. La parole néotestamentaire se définit comme kérygme. Ce qui signifie : il y va d'une parole intelligible qui, en confessant dans la personne de Jésus de Nazareth l'intervention dernière et salutaire de Dieu, interpelle l'auditeur, le renvoie à lui-même, l'invite à comprendre son existence et à modeler son agir d'une manière entièrement nouvelle et libératrice.

La vocation du christianisme est de vivre de la répétition de cette parole. Mais justement, dans la mesure où la parole néotestamentaire est une parole historique, la distance qui nous sépare de son instant d'énonciation nous confronte à la nécessité suivante : pour être répétée fidèlement, cette parole ne peut être répétée comme telle. La répétition fidèle ne peut s'effectuer que par *traduction*. Or le propre d'une traduction exacte est de conserver l'intégrité du message dans la différence des langues. C'est à ce point que l'exégèse intervient à nouveau comme une nécessité dictée par la foi chrétienne elle-même. L'exégèse explicite le contenu du message de manière à en permettre la traduction et de façon que l'interpellation originaire soit redoublée.

Ayant choisi Bultmann comme interlocuteur privilégié dans cette leçon, c'est avec lui que je conclurai. Bultmann a donné au recueil de ses articles les plus significatifs le titre *Glauben und Verstehen* (i.e. croire et comprendre). A mon sens, ce titre désigne adéquatement le programme imparti à l'exégèse néotestamentaire. Dans la jungle théologique, l'exégèse néotestamentaire rappelle qu'il n'y a pas de foi sans *compréhension* : la foi suppose une parole univoque et intelligible qui permet à l'homme de se comprendre lui-même face à Dieu comme dans ses relations avec les autres et la totalité du monde. C'est ce qu'il convient de rappeler fermement aujourd'hui face à la montée des enthousiasmes et des exaltations de tous bords. Mais avec la même nécessité, il convient de poser l'affirmation inverse : *il n'y a pas de compréhension authentique de l'existence humaine en dehors de la foi chrétienne*. C'est là l'insupportable prétention, le défi et le scandale que le christianisme porte en lui et sans lesquels il meurt.



