



La compréhension en herméneutique. Un héritage de Bultmann

Pierre-André Stucki

Volume 46, numéro 1, février 1990

Révélation et herméneutique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400508ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400508ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Stucki, P.-A. (1990). La compréhension en herméneutique. Un héritage de Bultmann. *Laval théologique et philosophique*, 46(1), 31–42.
<https://doi.org/10.7202/400508ar>

LA COMPRÉHENSION EN HERMÉNEUTIQUE

UN HÉRITAGE DE BULTMANN

Pierre-André STUCKI

RÉSUMÉ. — Le « comprendre » joue un rôle de premier plan dans l'œuvre de Bultmann. Nous lui consacrons le premier temps de notre réflexion, visant à montrer combien la « démythologisation » est tributaire de la phénoménologie de Husserl, plutôt que de Heidegger. Que devient alors la doctrine chrétienne ? La dogmatique peut-elle se reconstituer en perspective herméneutique ? La « compréhension de soi » bultmannienne est liée au message de la promesse. Celle-ci existe indéniablement dans le système de la communication ; elle est le foyer de l'humanisme, dont l'homme moderne rencontre nécessairement la question, mais elle est, non moins certainement, impliquée par la vérité de la foi chrétienne.

I. COMPRENDRE SELON BULTMANN

L'œuvre de Bultmann est contemporaine, à notre siècle, du courant de la phénoménologie défini et inspiré par Husserl, et on peut penser que telle est la philosophie dont cette théologie est solidaire. Nous commencerons donc par évoquer quelques traits de la phénoménologie : la règle de l'évidence, la distinction entre la visée de la signification et la visée de l'objet, la mise entre parenthèses, et la description noético-noématique ; nous montrerons ensuite comment ces traits se retrouvent dans l'herméneutique de Bultmann.

1. La base phénoménologique

Le point de départ de Husserl est donné par une réflexion sur la nature de la science : les propositions scientifiques ont la propriété d'être vérifiables, de pouvoir se justifier. Il appartient à la logique, conçue comme la science de la science, de dire comment procède cette justification. Celle-ci est donnée, en dernière analyse, par la saisie intuitive de la chose même, par l'évidence qui se donne à la conscience attentive.

La méthode phénoménologique enseigne à faire la distinction entre la visée de la signification et la visée de l'objet, entre le sens et la référence, selon le vocabulaire de Frege. En présence d'une proposition, je puis diriger mon attention sur son objet, par exemple par une intuition empirique ; je puis aussi diriger mon attention sur sa signification. J'ai alors, le cas échéant, l'intuition du sens, ou en d'autres termes, l'intuition de la signification, que je saisis dans une évidence, qui a le même degré de certitude que l'intuition empirique.

Quand je porte mon attention sur la signification d'une proposition, je fais abstraction de sa référence à un objet, je ne m'en occupe pas pour l'instant, je la mets entre parenthèses. De façon plus générale, je puis, par une démarche comparable à celle du doute de Descartes, voire de la suspension du jugement des sceptiques, mettre entre parenthèses l'existence du monde, la réalité de tous les objets. Ce qui reste alors, à titre de phénomène saisissable, c'est l'intentionnalité de la conscience : ma conscience est conscience de..., dirigée vers..., attentive à...

Ce qui se montre à moi, sa réalité étant mise entre parenthèses, n'est pas séparable de ma visée de ce quelque chose. Le corrélat de la conscience, ce qui est visé ou saisi, Husserl le nommera « noème », et la visée particulière de la conscience qui le saisit, « noèse ». Noème et noèse sont indissociables.

Quand je me soucie de décrire adéquatement selon quel mode d'intentionnalité (selon quelle noèse) tel noème se montre à moi, je ne mets pas seulement entre parenthèses la réalité de l'objet, mais également ma propre réalité personnelle. Je ne suis présent dans cette description qu'en tant que conscience de ce noème. En ce sens, la description noético-noématique peut se prétendre objective, saisie d'une évidence accessible à la conscience de quiconque suivra pareille démarche de réflexion. La description noético-noématique n'a rien d'un aveu personnel.

Telle est, sommairement esquissée, la philosophie qui, nous semble-t-il, permet d'apprécier la théologie de Bultmann.

2. La règle d'évidence en herméneutique

L'œuvre de Bultmann est consacrée essentiellement au développement de la connaissance des textes bibliques, et singulièrement des textes du Nouveau Testament. Pour lui, la science des textes s'accompagne nécessairement d'une théorie qui en propose la justification méthodologique et épistémologique.

Tel est le rôle de l'herméneutique, selon Bultmann. Elle est une théorie critique qui a pour objet la science des textes. Elle joue le même rôle, par rapport à la connaissance des textes, que la logique, conçue comme science de la science, par rapport à la science en général.

Qu'en est-il alors du principe de l'évidence ? Il n'y a pas, chez Bultmann, à notre connaissance, de théorie de l'évidence, mais, quand on examine attentivement la manière dont il procède, on est frappé par l'exigence de rigueur qui se manifeste chez lui. À le suivre, le texte n'est pas vraiment compris tant que l'on ne se trouve pas en présence d'une certitude qui s'impose en toute clarté et distinction. On pourrait dire,

en prenant quelque liberté, que le travail de l'exégète ne s'arrête jamais avant d'avoir atteint telle ou telle « évidence textuelle ». C'est là, assurément, en un sens fondamental, ce que signifie « comprendre » selon Bultmann : l'exigence du comprendre, c'est l'exigence de poursuivre la recherche et la réflexion jusqu'à ce que l'on se trouve en présence de telle ou telle évidence.

Telle est, peut-on penser, l'essentielle importance de Bultmann. On sait que, depuis la fin du XVII^e, le développement de la critique historique a instauré le malaise dans la pensée chrétienne. Le soupçon de fausseté s'installait à la racine même de la religion chrétienne, au cœur de son fondement biblique. On se trouvait placé, pensait-on, devant l'alternative entre croire et comprendre. L'œuvre de Bultmann marque pour nous la fin de cette épreuve de trois siècles : la droiture intellectuelle n'est pas l'opposé de la foi, mais son complément nécessaire. L'exigence de la vérité n'est pas l'adversaire de la foi, mais son adjuvant. Entre croire et comprendre, il n'y a pas d'alternative exclusive, mais une convergence fondamentale, que notre auteur indiquait en titre de ses recueils d'articles : *Glauben und verstehen*.

3. La démythologisation

Mais qu'en est-il des évidences textuelles ? Pour aborder cette question, il convient de s'appuyer sur la distinction husserlienne entre la visée de la signification et la visée de l'objet.

La science des textes consiste, pour une part essentielle, à déterminer quel est leur sens. Telle est, en d'autres termes, la tâche de *l'interprétation*. Prenons l'exemple de Marc 5 (le démoniaque et les pourceaux) pour faciliter la réflexion sur le sens. Selon une première acception du terme, le « sens » de ce texte est de nous représenter un certain processus dans la réalité du monde ; il nous renvoie à un certain état de choses, à un certain domaine d'objets : selon cette première acception, le sens du texte se définit comme sa « référence objectale ». Quand je lis ce texte, il me renvoie intentionnellement à l'état de choses qu'il représente.

Mais comment se manifeste ce renvoi ? Quand je considère une proposition du genre « mon cahier est sur la table », je me trouve également renvoyé à l'état de choses dont il s'agit ; je puis regarder sur la table, et voir si mon cahier s'y trouve ; dans ce cas, la référence objectale aboutit à une évidence (empirique). Dans le cas du texte de Marc, il n'en va pas ainsi ; l'état de choses représenté ne peut être intuitionné ; la référence objectale du texte ne me conduit à aucune évidence. Je n'ai aucun moyen de *poser* que ces pourceaux se sont jetés dans la mer. Si je veux rester fidèle à la règle d'évidence, je dois suspendre mon jugement à cet égard. Mais il me reste une évidence : le texte me représente cet état de choses ou ce processus. Le texte me renvoie à un certain nombre d'objets et ces objets me sont inaccessibles. En pareil cas, on dira que le texte a une *intention objectivante*. Ce sera là un premier résultat de l'interprétation.

La pensée de Bultmann enseigne à pratiquer la *critique de l'objectivation*. L'objectivation que me suggère le texte est le piège dans lequel je dois prendre garde de ne pas tomber, sous peine de me mettre moi-même en contradiction avec l'exigence de la vérité, avec l'exigence de la droiture intellectuelle, avec la règle d'évidence. Le sens

authentique des textes en cause n'est pas dans leur intention objectivante, et, les comprendre, ce n'est pas feindre d'admettre la représentation objectivante qu'ils proposent.

Ainsi se justifie le fameux mot d'ordre de la *démythologisation* : nous sommes en présence de textes qui nous suggèrent des représentations objectivantes, qui nous renvoient à des objets que nous ne pouvons saisir en aucune manière. Le sens authentique de ces textes est ailleurs, il n'est pas dans leur référence objectale.

Mais comment trouver cet autre sens ? Husserl, à ce propos, a balisé le parcours : en présence de n'importe quelle proposition, nous pouvons laisser de côté l'objet dont elle parle, et porter notre attention sur la noèse qui correspond au noème constitué par sa signification.

4. *Le sens existentiel*

Dans son ouvrage sur « Jésus », Bultmann groupe certaines paroles imputées à Jésus comme constituant sa prédication éthique, tandis que d'autres se rangent dans sa prédication eschatologique. Dans la première se trouvent notamment les antithèses du « sermon sur la montagne ».

Ce qui a été interdit par la Loi de Moïse, ce sont des actes extérieurement constatables : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, etc. ; ce que Jésus revendique, ce ne sont pas seulement les actes de la Loi, mais les intentions correspondantes, non seulement l'extériorité de la conduite, mais aussi l'intériorité correspondante. Tel est évidemment le sens du texte, mais comment s'y est-on pris pour le déceler ?

À suivre Bultmann, je vais, par hypothèse de méthode, me mettre fictivement à la place du destinataire de ces propos : que signifie exactement, pour moi, de me faire revendiquer dans mes dispositions intérieures, dans mes intentions, au cœur de ma spontanéité ? En d'autres termes, husserliens, quelle est la noèse, la disposition de ma conscience, en face de ce noème qu'est l'exigence de Jésus ?

C'est dans ce cadre méthodologique que peut se préciser l'opposition bultmannienne entre *l'obéissance formelle et l'obéissance radicale*, dans ce cadre qu'il peut apparaître évidemment que l'obéissance radicalisée par la prédication de Jésus signifie pour moi (pour moi en tant que conscience destinataire, abstraction faite de ma singularité) la possibilité d'un nouveau mode d'existence, d'une nouvelle manière de *me comprendre moi-même*, structurée par un nouveau mode de rapports avec la Parole de Dieu.

Le sens du texte est ainsi clarifié. On en pourrait faire de même avec le texte de Marc 5. On ne prétend pas pour autant être parvenu à un absolu, à un résultat indépassable. D'autres difficultés, ultérieures, pourraient être soulevées, d'autres instruments intellectuels pourraient venir compléter l'enquête. On est ainsi sur le sol de la relativité historique de la connaissance objective. Mais l'interprétation bultmannienne peut se targuer de nous permettre de « comprendre » le texte en cause, c'est-à-dire de voir clairement et distinctement ce qu'il signifie, de voir évidemment le vécu de conscience qui pourrait lui correspondre : comment je pourrais exister en réponse à la parole de Jésus.

5. *Le paradoxe de l'interpellation*

L'interprétation que nous venons d'évoquer répond au désir de savoir, d'être au clair. Mais au moment où je comprends le sens, par exemple, de la prédication de Jésus, voici que, soudain, j'éprouve un bouleversement de ma compréhension : cette parole dont je parviens à saisir le sens clairement et distinctement, dans le climat de la rigueur intellectuelle, voici que soudain je comprends que c'est à moi qu'elle s'adresse, que c'est moi-même qui suis placé devant la possibilité d'une existence différente, moi-même qui suis appelé à me décider pour cet avenir qui s'ouvre devant moi. Ainsi, *paradoxalement*, le texte se transforme pour moi, et m'oblige moi-même à changer de registre. Le texte n'est plus mon objet, mais, dans l'instant paradoxal, il est parole qui s'adresse à moi, et je me trouve ainsi obligé de cesser d'être sujet d'une connaissance objective pour redevenir le moi réel que je suis dans le cours de mon existence.

Dans le choc avec le paradoxe, ma compréhension se dédouble. Comprendre le texte, cela continue d'être, d'une part, l'effort qui va dans le sens de l'interprétation démythologisante, mais c'est, non moins certainement, d'autre part, comprendre que ce texte m'interpelle, s'adresse à moi en tant qu'individu réel pour m'appeler à la décision. Le comprendre se dédouble, inévitablement ; il ne s'exprimera plus seulement dans le mode de la connaissance des textes, mais non moins essentiellement dans le langage de la prédication, ou dans celui de l'aveu et du témoignage.

C'est par ce phénomène de dédoublement du comprendre que la théologie chrétienne déborde la phénoménologie. Dédoublement ou démultiplication, car rien ne prouve que, consécutivement au paradoxe, le comprendre doive être seulement double, et exclure d'autres modalités, comme par exemple le comprendre dogmatique. Chez Bultmann, toutefois, c'est bien le dédoublement qui s'impose à l'attention : le comprendre objectif, d'une part, le sérieux existentiel de l'appropriation dans la prédication et dans l'aveu, d'autre part.

6. *La nécessité de la dialectique*

Face au dédoublement du comprendre, il nous faut prendre garde de ne pas sombrer dans le piège de l'ingratitude, où nous refuserions de reconnaître ce qui nous est donné.

Le scandale devant la dualité générée par le paradoxe chrétien peut se manifester d'abord par le refus d'entendre que ce texte s'adresse à moi ici et maintenant, et qu'en dépit de mon brillant savoir et de mes astucieuses méthodes, je ne suis néanmoins que l'humble destinataire de la grâce de Dieu comme jadis les auditeurs de Jésus. L'orgueil de la connaissance n'en finit jamais de remplir ses filets avec tous ceux qui pensent pouvoir aller bien plus loin que l'écoute de l'Évangile. Ne citons personne, mais ayons tout de même une pensée appuyée du côté de la tradition idéaliste.

L'autre forme du scandale est complémentaire de celle-ci. Au lieu de se crispier sur la modalité de la connaissance, le scandale consiste maintenant à se crispier sur la modalité du témoignage en coupant les ponts avec la recherche de la vérité. On va maintenant témoigner à n'en plus finir, parler de son vécu singulier et de ses

« expériences » sans plus aucun souci de clarté ni de rigueur, quitte à répondre sur le ton de la violence vengeresse à ceux qui, humblement, aimeraient parvenir à comprendre. L'enthousiasme aveugle, pour ne rien dire du fanatisme, n'est pas encore au musée des accessoires périmés.

Face au dédoublement du comprendre, il faudrait donc apprendre à penser dialectiquement. La pensée qui s'agrippe à un seul mode d'expression est une pensée qui se scandalise devant le paradoxe, crispée sur un point de vue unitaire. Penser dialectiquement, au contraire, c'est reconnaître que nous sommes responsables à plusieurs niveaux, responsables à plusieurs égards. Responsables de répondre clairement et distinctement à ceux qui désirent parvenir à être au clair ; mais responsables aussi, dans le même temps, de la fidélité ou de l'infidélité de notre propre existence, et responsables de témoigner de notre foi, en urgence, pour ceux qui sont dans l'urgence de la détresse.

II. LA COMPRÉHENSION DE SOI ET LA PROMESSE

La démythologisation bultmannienne se propose comme une réponse à la crise moderne marquée, au XVIII^e, par la dissociation de la foi et de la raison. L'homme moderne définit son image, dans une large mesure, en marge de la tradition des Églises ; la conception qu'il se fait du monde est influencée par la science et par la technique, ce qui le rend peu réceptif, semble-t-il, aux traits de la mythologie ancienne. L'univers mythique représente le monde, assurément, mais, ce faisant, dans la diversité de ses expressions, il propose à l'homme telle ou telle manière de se comprendre lui-même ; la lecture du monde est solidaire d'une certaine disposition ou attitude du sujet, et celle-ci conserve sa valeur lors même que changent, dans le cours de l'histoire, les conceptions du monde. Ainsi de la foi chrétienne, selon Bultmann, qui, étant une manière de se comprendre soi-même, à l'écoute de la Parole, conserve sa pertinence au sein d'une saisie du monde dominée par la science et la technique. Par rapport à l'univers mythique, l'interprétation démythologisante consiste à abstraire la problématique psychologique, à la considérer en elle-même, dans sa relative autonomie, dans sa disjonction possible d'avec l'antique cosmologie.

Cette opération d'abstraction psychologique qui, chez Bultmann, donne accès à la « compréhension de soi », est apparue à tort comme une innovation. La démarche qui, chez saint Augustin, ouvre la perspective des « Confessions », celle qui, chez Pascal, ouvre le champ des « Pensées », celle qui, chez Kierkegaard, détourne du système hégélien pour renvoyer à l'existence individuelle, sont toutes du même type. Il s'agit d'une opération nécessaire de la doctrine chrétienne. C'est dans le champ psychologique que, par priorité, l'Évangile définit son sens. C'est en lui que se situe le fond du débat entre la foi et l'incroyance.

1. *La question du désir fondamental*

Le donné objectif d'origine, en psychologie, est formé par la succession des conduites d'un même individu dans le cours du temps. Est-il possible, partant de là, de

connaître l'unité de la personne? Certaines de ces conduites sont, apparemment, insignifiantes, d'autres sont dictées par d'évidentes conditions d'utilité; s'en trouve-t-il qui soient véritablement significatives, révélatrices de la personne elle-même? Comment s'effectue la synthèse de la personnalité, comment l'individu en vient-il à se comprendre lui-même, à être identique à lui-même dans la pluralité de ses conduites, à s'orienter de façon cohérente dans le fouillis de ses soucis?

La tradition classique a résolu cette difficulté en invoquant l'existence d'un désir fondamental. Ainsi, chez Pascal : « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues... »¹

La thèse du désir fondamental est assurément fructueuse, car elle permet de comprendre l'orientation d'une vie. Mais elle est ambiguë. On a dit, par exemple, que le désir de la vérité est plus fondamental que celui du bonheur. Ou que c'est la recherche de la liberté qui doit être reconnue comme décisive. Ou bien encore que la volonté de puissance est plus fondamentale que tout le reste. Ou enfin qu'il faut accorder priorité au désir d'être justifié, au désir de la justice.

Il est difficile de sélectionner l'un de ces corrélats du désir au détriment des autres avec de bonnes raisons. La doctrine psychologique peut donc s'abstenir de le désigner, admettant qu'il appartient à chacun de le choisir à sa convenance, et, par là, de choisir la manière dont il se comprendra lui-même. La thèse existentialiste du projet, chez Heidegger et chez Sartre, exprime, à certains égards, une position minimaliste de ce genre. Une telle solution ne fait cependant pas l'accord des esprits, car on peut encore penser que la vie personnelle se réduit à la succession temporelle des conduites, et qu'aucun sens ne s'en dégage au-delà de la seule manifestation du vouloir-vivre.

La réduction de l'homme à sa présence vitale n'est pas une voie que nous puissions ignorer. Elle exprime la possibilité, pour l'individu, de ne jamais en venir à être lui-même ni à se comprendre lui-même.

La thèse du désir fondamental appelle donc la suspension du jugement, la mise entre parenthèses phénoménologique : il existe plusieurs thèses incompatibles, et je ne puis, en première approche, sélectionner l'une d'elles comme évidente au détriment des autres. Je puis observer, en revanche, que certains textes posent l'existence d'un tel désir, et que je puis adhérer à une telle idée et parler de moi-même comme si j'avais un tel désir. La perspective herméneutique conserve ici sa pertinence : ce qui se montre à moi, d'abord, ce sont les phénomènes de langage, les propos échangés en contexte de communication.

2. *La promesse de l'existence*

La compréhension de soi n'a rien de mythique. Elle se manifeste objectivement dans le langage quand l'individu avoue comment il se conçoit lui-même et sa propre

1. Pensée 148, ed. Lafuma.

vie. L'individu parle de lui-même d'une certaine façon, en dialogue, mais rien ne nous autorise à supposer qu'il ait commencé à se penser lui-même par une sorte de surgissement spontané. Bien au contraire, nous avons à considérer que l'individu commence à se dire lui-même, dès son enfance, en réponse à une signification essentielle qu'on lui adresse — ou qu'on néglige de lui adresser — au travers de la multitude des gestes de la tendresse, et qui s'exprime dans une sorte de parole première, originaire, que l'on peut bien appeler la promesse de l'existence.

Chez Descartes, par exemple, que l'on célèbre volontiers comme des plus réfractaires à l'autorité de la tradition, l'itinéraire de la recherche de la vérité a une origine repérable dans une telle promesse : « J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance ; et pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. »² Le point de départ de Descartes n'est donc pas la table rase, comme on dit quelquefois, mais bien la promesse qui lui a été faite, à laquelle il répond par l'espoir de trouver et par la résolution de chercher. Si on ne lui avait pas dit que la vérité est accessible, aurait-il eu l'idée de s'en mettre en quête ?

Cette promesse lui a été transmise, mais la personne qui l'a dite n'a pas d'importance décisive ; ce n'était qu'un relais ; ce n'est pas elle qui était l'origine de la promesse, elle ne faisait que la transmettre en se référant à une parole antérieure : « "on" me persuadait... ». Le destinataire de la promesse de vérité n'est pas connu au départ du chemin, il ne le sera qu'au bout.

La promesse est assortie de l'indication d'un effort à fournir, d'un travail à accomplir. La réponse à la promesse n'est pas seulement le désir et l'attente, mais la résolution active. Le devoir est subordonné à l'espérance, et c'est ce qui lui donne son sens : dans l'atmosphère spirituelle de la promesse, l'enfant n'est pas assigné à l'absolu du « tu dois » et à la hantise de la faute. C'est ce qui permettra de traverser la crise qui s'annonce, inévitablement : « Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance... Ce qui me faisait prendre la liberté de penser... qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avait auparavant fait espérer. »³ Ainsi, ce qui se révèle trompeur dans le moment de la déception et de la crise, ce n'est pas l'espérance de la vérité, qui continuera d'orienter la recherche, désormais autonome et solitaire, mais seulement les travaux de l'école, les obligations dans le système de l'autorité, et les efforts des hommes dans le passé, consignés dans les doctrines existantes. C'est bien la promesse qui est première, et qui demeure.

Un document analogue se trouve dans la pensée de Pascal, nous incitant à considérer que le désir du bonheur est, lui aussi, une réponse à la promesse du bonheur : « On charge les hommes dès l'enfance du soin de leur honneur, de leur bien,

2. *Discours de la méthode*, I, 6.

3. *Ibid.*

de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis, on les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux, sans que leur santé, leur honneur, leur fortune, et celles de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux... »⁴ La promesse du bonheur apparaît ainsi lourdement grevée par la multiplicité des devoirs qui en dépendent, mais elle n'en est pas moins et l'origine de l'activité ou de l'agitation humaines, et le point de repère qui permet de traverser la crise caractérisée par la reconnaissance de la misère : « Tous les hommes recherchent d'être heureux... Et cependant depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement... »⁵

Dans la doctrine de Luther, où nous voyons encore un document analogue, le contenu de la promesse n'est plus la vérité, ni le bonheur, mais la justice et la liberté ; d'autre part, l'appel n'est plus lié seulement à la situation de l'enfance ou de l'adolescence, mais à la situation de l'homme dans l'histoire : la parole première est la Loi ; celui qui la prend au sérieux est irrémédiablement conduit à l'échec, et c'est là la condition nécessaire pour que la deuxième Parole de Dieu, l'Évangile, prenne son sens, et accorde en effet la justice et la liberté d'abord promises par la Loi. « Il y a lieu de remarquer ici attentivement et de bien se rappeler que c'est la foi seule, sans aucun concours des œuvres, qui confère la justice, la liberté, la félicité, comme nous pourrions l'apprendre plus nettement par la suite. Et il faut savoir que l'ensemble de la Sainte Écriture se divise en deux sortes de paroles qui sont les commandements ou la loi de Dieu, et l'engagement ou la promesse... Quand, de par les commandements, l'homme a acquis la notion et le sentiment de son impuissance, au point de se demander avec angoisse comment il satisfera aux exigences des commandements (étant donné que, ou bien le commandement sera accompli, ou bien lui-même il sera condamné), il est tout à fait humilié et réduit à néant devant ses propres yeux et il ne trouve en lui rien qui puisse le justifier. C'est alors qu'intervient la seconde parole de Dieu, l'engagement ou promesse divine qui dit : "Si tu veux accomplir tous les commandements et te débarrasser de tes mauvais désirs et de tes péchés, comme les commandements l'exigent formellement, voici qu'il te faut croire en Jésus-Christ, en qui je te promets toute grâce, toute justice, toute paix et toute liberté ; si tu crois, tu obtiendras, si tu ne crois pas, tu n'obtiendras pas". »⁶

3. *La compréhension de soi de premier degré*

La compréhension de soi s'élabore en un premier temps, à un premier degré, en contexte de réponse à la promesse de l'existence. C'est ce qui se manifeste dans les structures linguistiques de l'aveu : je peux accepter, refuser ou négliger l'espérance ; je signifie nécessairement, par la manière dont je parle de moi-même et de ma vie, que mon avenir est ouvert ou que je n'en crois rien, ou que j'attends de voir. Je le signifie

4. Pensée 139.

5. Pensée 148.

6. *La liberté du chrétien*, trad. Foi vivante, Paris, 1969, paragraphes 8 et 9.

peut-être indirectement, parlant explicitement de telle perspective ou de telle probabilité déterminées, mais en parlant de cela, je dis nécessairement mon espérance ou ma désespérance, je ne puis autrement. Il en va de même du devoir associé à la promesse : je puis l'accepter, le refuser ou le négliger ; je puis reconnaître que je dois, je puis le contester, je puis aussi me contenter de faire ce qui est commandé, en quelque sorte à tout hasard, pour ne pas perdre mes éventuelles chances.

L'autorité sociale transmet la promesse, et l'homme se comprend d'abord lui-même par rapport à cette parole, à partir d'elle. Il ne peut se saisir lui-même adéquatement à partir de ce qu'il a fait ou de ce qui lui est arrivé, car les faits sont toujours, d'eux-mêmes, ambigus ; ils ne déterminent pas leur sens, ils ne décident pas d'eux-mêmes de leur propre évaluation. L'interprétation des faits met en jeu une deuxième source, un autre horizon de référence, un jeu de langage différent de celui qui fonctionne comme miroir des faits.

Si l'on admet communément que l'homme se comprend à partir de ses actes plutôt que, comme nous le prétendons, à partir de la promesse, c'est que, de toute évidence, la destinée de la promesse conduit nécessairement à une crise que l'on peut considérer comme la crise majeure de l'existence : dans le désarroi où il se trouve alors, l'homme en vient à prétendre gommer son passé et à ne rien être d'autre, désormais, que la somme de ses actes, ou de son avoir, que ce qu'il est aux yeux d'autrui. Mais ce pragmatisme a une archéologie ; il a son origine dans la crise de la promesse. Quand on dit : « L'homme n'est que... », on donne bien à penser que l'on s'est débarrassé d'une illusion, que l'on s'est résolu à abroger une confiance antérieure, à bifurquer sur le chemin de la vie.

L'enfant part à l'aventure dans le monde sur la foi de la promesse qui lui est signifiée par les gestes de l'amour. L'autorité sociale transmet la promesse et définit un chemin à suivre dans la multitude des obstacles du monde, et au terme du temps de l'obéissance, vient le moment du bilan, ou, comme on dit quelquefois, de la « prise de conscience ».

Et il se trouve que le bilan est négatif. Parvenu au bout de l'école, le jeune Descartes se rend compte qu'il n'a pas du tout découvert la vérité qu'on lui avait fait espérer. Et quand le système éducatif promet le bonheur, comme montre le document de Pascal, il multiplie les conditions préalables, par souci de bien faire, et détermine par là, du même coup, son propre échec : « Voilà direz-vous une étrange manière de les rendre heureux ; que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? »⁷ Et quand, à la manière de Luther, l'homme prend au sérieux les commandements pour donner consistance à sa propre vie, il aboutit à l'angoisse de sa propre insuffisance et de sa propre culpabilité.

4. *La compréhension de soi de deuxième degré*

Dans les cas favorables, la crise existentielle s'achève par une restructuration de la compréhension de soi. Dans l'incertitude et l'inquiétude, l'individu trouve à quoi

7. Pensée 139.

s'accrocher, en arrive à se décider, soit qu'il reprenne, soit qu'il abandonne résolument la promesse originaire.

La compréhension de soi de premier degré se caractérise par sa distance d'avec la parole originaire : le destinataire de la promesse est lointain, et seule est actuellement présente l'autorité sociale qui joue l'intermédiaire, qui assure la transmission de la parole. Le moment de l'avènement est, lui aussi, distant : il faudra d'abord parcourir le chemin, franchir les obstacles préalables, il faut attendre, faire montre de patience, de persévérance, etc. Le corrélat de la promesse, ce qui est promis, — la vérité, le bonheur, la liberté, la justice — n'est saisissable que schématiquement, à distance ; l'individu ne saura exactement de quoi il retourne que plus tard, le moment venu.

Dans la crise existentielle, d'une certaine façon, cette distance s'éternise ou menace de s'éterniser. Cette situation ne peut être dépassée que par l'abolition de la distance.

C'est d'abord la médiation, indispensable auparavant, qui doit disparaître. Chez Descartes, par exemple, l'accès à la connaissance ne se fait plus dans le respect et la soumission à l'égard des autorités de l'École, mais c'est désormais la raison, garantie par le Créateur, qui saisit les évidences, elles-mêmes émises par Dieu. Chez Luther, semblablement, le chrétien n'est plus soumis à l'autorité de l'Église ; il n'est même plus soumis à l'autorité de l'Écriture, cette autre médiation, puisque la parole biblique devient pour lui Parole de Dieu, à lui adressée ici et maintenant dans l'instant de la foi. La médiation de l'autorité fait place à la relation directe de l'homme avec Dieu, à l'événement imprévu, en rupture de continuité dans le cours de l'histoire personnelle. Dieu se montre, dans l'événement, comme le destinataire de la promesse, et, au même instant, la promesse s'accomplit, et son contenu est donné. Chez Luther, le croyant sait désormais ce qu'est la liberté et ce qu'est la justice : il les a reçues et il les vit.

L'instant d'accomplissement, toutefois, n'est fondateur de la compréhension de soi, dans la continuité, que dans la mesure où il est répétable. L'événement vécu n'est pas une illumination intérieure sans lendemain, mais un événement de rencontre, de relation. Il existe objectivement, hors de moi, une parole constatable qui peut devenir et redevenir vraie pour moi : l'événement vécu est répétable en vertu de ce qui est rencontré, en vertu du destinataire de la parole, parce que Dieu est éternel, chez Descartes, parce qu'il est fidèle, chez Luther.

Ainsi l'événement fondateur ouvre un avenir, il désigne la possibilité d'un cheminement dans la finitude, et il motive la résolution de suivre ce chemin. La promesse se répète, enracinée dans la certitude vécue après l'avoir été dans la parole transmise. En d'autres termes, la vérité de la foi implique la vérité de la promesse.

CONCLUSION

L'herméneutique de Bultmann doit être située dans le prolongement de l'exigence de rigueur intellectuelle qui s'exprime notamment dans la phénoménologie husserlienne. La foi chrétienne n'est pas fidèle quand elle s'accompagne de désinvolture à l'égard de la vérité. Telle est la première thèse que nous avons proposée à l'attention.

Mais cette responsabilité intellectuelle de la théologie débouche sur d'autres formes de responsabilité, que nous avons tenté de suggérer par l'esquisse d'une phénoménologie de la promesse, qui entraîne la distinction de deux degrés de la compréhension de soi. La démythologisation bultmannienne débouche dans le champ psychologique, où il semble nécessaire, aujourd'hui, de prendre au sérieux les apports de l'école systémique, dont la prudence épistémologique est fort dans le ton de la phénoménologie. La « logique de la communication » impose une discipline d'observation et d'analyse qui prend utilement la relève de l'ontologie de Heidegger, et nous pensons nous situer dans le prolongement de cette discipline en attirant l'attention sur la réalité de la promesse et sur son rôle décisif dans l'existence de la personne humaine. Si le lecteur consent à approuver cette seconde thèse, il y verra peut-être aussi une perspective qui permet de penser les rapports de la foi chrétienne avec le monde environnant, faits de continuité et de discontinuité. Le chrétien est là pour témoigner de la vérité de la promesse en dépit de la réalité du mal. Il pose que la promesse est fiable, puisqu'elle est impliquée par la vérité de la foi, mais il n'a pu s'en convaincre qu'au sortir de la crise existentielle, où la réalité du mal tend à imposer la dénégation de la promesse. Si la promesse doit être posée comme vraie dans le système de la communication, et tel est bien le cas selon la conviction chrétienne, ce ne peut être en vertu d'un optimisme immédiat relatif à la bonté du monde, mais seulement par suite de l'événement de la grâce de Dieu.