

Laval théologique et philosophique



Karl BARTH, Georges COTTIER, Oscar CULLMANN, Léopold MALEVEZ, Anton VÖGTLE, *Comprendre Bultmann*. Un dossier, Paris, Seuil, 1970, (14 x 20.5 cm) 192p.

Paul-Émile Langevin, s.j.

Volume 29, numéro 2, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020360ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020360ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Langevin, P.-É. (1973). Compte rendu de [Karl BARTH, Georges COTTIER, Oscar CULLMANN, Léopold MALEVEZ, Anton VÖGTLE, *Comprendre Bultmann*. Un dossier, Paris, Seuil, 1970, (14 x 20.5 cm) 192p.] *Laval théologique et philosophique*, 29(2), 210–212. <https://doi.org/10.7202/1020360ar>

intérêt de celui-ci est d'avoir servi d'occasion à celui-là. Au lecteur d'en profiter pour remonter de ce mince filet jusqu'à la source même, c'est-à-dire à l'œuvre admirable et inépuisable de ces grands sages que furent et sont Aristote et saint Thomas d'Aquin.

A. SAINT-JACQUES

- 1 C'est en raison du caractère essentiellement commun qui fait l'inachèvement de la science de l'âme contenue dans le traité *De l'Âme* qu'Aristote dit de celui-ci qu'il est une *histoire* de l'âme. Aussi le traité *De l'Âme* exige-t-il d'être complété par d'autres traités consacrés à poursuivre plus avant la science de l'âme et de l'être vivant, comme le fait Aristote dans les traités qui le suivent.

Karl BARTH, Georges COTTIER, Oscar CULLMANN, Léopold MALEVEZ, Anton VÖGTLE, *Comprendre Bultmann*. Un dossier, Paris, Seuil, 1970, (14 x 20,5 cm) 192p.

L'œuvre de Rudolf Bultmann n'est pas aisée à comprendre. Les malentendus abondent à son sujet. Le vocabulaire étrange ou rébarbatif qu'il emploie en est partiellement responsable. La connaissance profonde que les commentateurs devraient avoir du « contexte de culture théologique » où la pensée de Bultmann a mûri, la familiarité qu'ils devraient posséder avec l'existentialisme — surtout heideggerien — pour saisir les données philosophiques qui sous-tendent l'herméneutique ou l'exégèse du maître de Marburg, ont souvent fait défaut à plus d'un commentateur de l'œuvre de Bultmann. Le présent « dossier » n'entend pas remédier à tous ces défauts. Il se contente de présenter cinq études qui touchent « quelques-unes des questions capitales auxquelles le nom de Bultmann est maintenant attaché » (10). Fondamentalement, cet ouvrage désire « montrer la multiplicité des questions et des enjeux impliqués par le projet de Bultmann » (11). Il est heureux que, pour atteindre cette fin, on ait invité des gens dont l'horizon théologique ou philosophique diffère passablement.

L'étude d'Oscar Cullmann a pour titre « Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament » (pp. 15-31). Abordant l'œuvre de Bultmann sous l'angle du mythe qui la caractérise aux yeux de beaucoup de lecteurs — non sans raison, d'ailleurs —, Cullmann se demande ce qu'est vraiment susceptible d'apporter à l'étude des origines chré-

tiennes et des écrits canoniques du Nouveau Testament en particulier, la pensée de Bultmann. Un Bultmann qui regarde l'ensemble de l'histoire du salut comme un vaste mythe susceptible « d'être interprété, en vertu de son intention profonde, selon les catégories de l'existentialisme » (20), dévalorise profondément l'histoire, qui demeure, selon Cullmann, une catégorie fondamentale du Nouveau Testament. Bultmann élabore une théologie de la foi et du salut qui ne manque pas de grandeur, Cullmann le reconnaît (22); mais une telle théologie n'est pas celle qui inspire les auteurs des livres canoniques du N. T. De même, en abordant le N. T. sous l'angle de l'existence individuelle si cher aux existentialistes modernes, Bultmann aurait faussé l'interprétation des livres dont il prétendait nous livrer l'essentiel: ses catégories ou sa clé d'interprétation existentialiste sont prêtées aux auteurs inspirés, plutôt qu'elles ne leur sont empruntées.

La seconde étude du volume est d'Anton Vögtle, « La valeur herméneutique de la révélation du Christ » (pp. 32-55). Elle aborde un thème important et nous paraît suggestive, bien qu'elle n'ait pas la clarté ou l'unité de l'étude antérieure de Cullmann. L'A. part de cette constatation que les Écritures ont pour auteurs des hommes qui subissaient « un conditionnement de lieu, de temps et de personne » (32). La remarque vaut également du « sujet interprétant » qu'est tout lecteur de l'Écriture, qu'il se nomme Bultmann ou Käsemann, chacun portant avec soi « une compréhension qui lui est naturelle » et qui l'oriente dans l'étude des « sources » qu'il désire expliquer (34). Un exégète moderne peut, par exemple, être ouvert, ou ne l'être pas, au fait que *Dieu puisse se révéler dans l'histoire*, lui-même, son amour et ses volontés. Revenant aux auteurs inspirés, l'A. remarque qu'on ne peut entendre la « continuité entre le message postpascal du salut et la prédication précédente de Jésus » comme une identité matérielle, « dans le sens d'une simple répétition et exécution » (38). Un *processus progressif* se révèle à l'intérieur du N. T., si bien qu'on pourrait distinguer à bon droit entre le Jésus prêchant et le Jésus prêché. Le même processus historique nous interdit d'affirmer comme « authentiques » les seules données déjà contenues dans les évangiles, et de nous étonner des silences de Jésus à propos de telle valeur, ou de la façon dont il présente en telle circonstance son message. Enfin, il importe de voir la présence active de l'*Esprit* dans la « transmission interprétative des paroles, faits et données de l'histoire de Jésus » qu'élabore l'en-

semble du N. T. (51). Autrement l'on verrait dans ce processus historique le fait de pures interventions humaines qui justifieraient l'exégète d'y aller avec une grande liberté dans ses interprétations des « sources ».

Le P. Léopold Malevez fournit la troisième étude, intitulée « Rudolf Bultmann et la critique du langage théologique » (pp. 59-89). L'A. entend exposer, interpréter et, au besoin, prolonger les vues que Paul Ricœur exprimait à propos de l'herméneutique bultmannienne dans la préface qu'il donnait à la traduction française du *Jésus* de Bultmann. Le P. Malevez présente d'abord quelques traits majeurs de l'herméneutique de Bultmann. Elle poursuit, juge-t-il, une double tâche, négative et positive. En premier lieu, elle réagit contre la phénoménalisation ou mondanisation de l'au-delà, contre la représentation spatiale et temporelle que le croyant se donne de l'œuvre divine. Si Bultmann refuse une telle enveloppe imaginaire des données de la foi, c'est parce que cette foi, « dans sa pure authenticité », ne peut pas « vouloir s'appuyer sur des signes, sur de prétendues actions divines inscrites dans notre monde phénoménal et offertes au déchiffrement de notre raison ; elle ne peut se fonder que sur elle-même » (60). Bultmann poursuit cette démythologisation pour dégager en sa pureté l'événement salvifique : en Jésus nous a été notifié un événement *divin*, « parole de condamnation et de grâce, qui nous interpelle et nous appelle à la décision existentielle de la foi » (62). S'il veut être compris des hommes, Bultmann doit utiliser, cela va de soi, certains « termes objectivants et mondains », des expressions « personnalistes » ; mais ce sont pour lui des expressions toutes *analogiques* qui le tourneront d'emblée vers l'au-delà lui-même.

Ricœur faisait à cette herméneutique le reproche qu'elle demeurait à mi-chemin : il lui fallait instituer une critique du langage dit *signifiant*, qui tend à présenter le transcendant « comme pure limite et fondement de notre monde » (63). Est-ce suffisant d'affirmer, par exemple, que seule la décision existentielle du croyant donne aux énoncés non objectivants de la foi leur sens ? Ces énoncés n'avaient-ils pas un sens avant que le croyant ne les « confesse » et, dans la bouche de prétendus croyants, ne déformaient-ils pas, au jugement de Bultmann, la foi authentique ? Comment des concepts et des mots chargés d'un sens « naturel » peuvent-ils être aptes à parler de Dieu de manière saine ? Une tâche critique s'imposait à qui prétendait substituer une herméneutique à celle qui prévalait avant lui. Bultmann a éludé

cette tâche, le P. Malevez le reconnaît (87). Heidegger aurait aidé Bultmann à s'en acquitter, selon Paul Ricœur ; le P. Malevez cherche longuement à établir — avec une pénétration de pensée remarquable — dans quelle mesure la philosophie de Heidegger pouvait vraiment rendre à Bultmann ce service. Des problèmes majeurs soulevés par l'entreprise bultmannienne se trouvent abordés avec une extrême lucidité en cette étude.

La quatrième étude du recueil est de Georges M. M. Cottier, « Jésus-Christ et la mythologie » (pp. 90-129). L'A. s'y propose de dégager la « structure épistémologique » qui sous-tend l'étude de Bultmann publiée en 1951 : « Jésus-Christ et la mythologie ». Le premier présupposé épistémologique qui apparaît est celui du *kérygme* ou du message à prêcher, en l'actualisant, à chacune des générations humaines. Le *kérygme* se trouvant dans l'Écriture, la démarche *herméneutique* s'impose à qui veut la saisir en sa pureté. Un autre présupposé fondamental est la distinction que Bultmann établit à la suite de Heidegger (*Sein und Zeit*, § 31-32) entre *Verstehen* (comprendre) et *Erklären* (expliquer), deux types de connaissance dont le premier est propre aux « sciences de l'esprit » et le second aux sciences de la nature. Le « comprendre » qui importe à Bultmann est une modalité de la *raison pratique*, une connaissance « commandée par une optique pratique et anthropocentrique » (102). Si bien que la *foi*, autre catégorie de base, tendra à se confondre avec la décision existentielle que prend l'homme à l'audition du *kérygme*. De même, la *connaissance de Dieu* ne l'atteint que dans la mesure où il agit comme sauveur à l'endroit de l'homme. Il faut noter que ce salut s'opère dans un temps ponctuel, refusant la durée ou la continuité qui rendrait possible une *histoire du salut* où se déploierait un large plan de salut. L'histoire bultmannienne est constituée d'une série de « points équivalents » dont chacun porte en soi sa justification dans sa propre actualité. Si bien que l'événement *salvifique* opéré dans le Christ apparaît comme un début chronologique, plutôt que comme un fait dont le dynamisme propre s'exercerait au long d'une histoire continue : la prédication de l'événement en vient à prendre plus d'importance que l'événement lui-même. La visée anthropocentrique de Bultmann ne lui permet de « parler de Dieu » qu'en le présentant « dans l'actualité de son action » ou, plus précisément, de ses rapports avec l'homme. Elle lui fait un devoir impérieux de répondre à cette question : comment parler de Dieu à l'homme d'aujourd'hui ? Faut-il adopter d'emblée

ses valeurs, son optique, ses représentations, pour laisser tomber le reste comme dépassé ou périmé? S'agit-il pour le théologien « d'emprunter des notions d'abord élaborées par le philosophe pour les transposer dans son propre domaine », ou plutôt de se comporter comme si « le contenu de ce que devrait être la Révélation est de fait dicté par les exigences intrinsèques d'une philosophie »? (128). On a le net sentiment que Bultmann a fait le second choix.

L'étude de Cottier soumet à une analyse critique très fine les catégories fondamentales — souvent de « puissants a priori » (123) — qui orientent l'exégèse de Bultmann.

La dernière étude du recueil est de Karl Barth : « Rudolf Bultmann un essai pour le comprendre » (pp. 133-190). La première édition du texte remonte à 1952. Au risque d'être injuste pour l'A., nous nous limiterons aux idées maîtresses de cette étude magistrale pour en laisser soupçonner l'intérêt. Dans l'optique bultmannienne, le N. T. est essentiellement un message adressé à chaque homme personnellement, un kérygme qu'il faut traduire pour chaque époque de l'histoire. Ce kérygme découvre à l'homme la détermination ancienne de son existence et l'appelle à opter pour une nouvelle détermination. En annonçant à l'homme « l'acte salvifique de Dieu » en Jésus, le kérygme appelle l'homme à la foi, conçue comme « confiance placée dans l'invisible, l'inconnu, le non-disponible » (146). Ce qui laisse Barth perplexe, à ce propos, est le fait que la christologie « se fait absorber par la sotériologie au point de ne plus constituer autre chose que son début, son nom et son titre » (150); elle donne à la sotériologie un caractère « historique ». Aussi l'événement historique vécu par le Christ importe beaucoup moins que ce qui se passe *en nous*, à chaque moment de *notre* vie de foi. Le Christ est présenté en fonction de l'homme. Barth se demande ensuite quel but poursuit l'œuvre de démythologisation entreprise par Bultmann. Selon Bultmann, ce but est de mieux saisir le sens du kérygme en abandonnant l'expression dont l'a revêtu le N. T. Bultmann veut *interpréter*, non rejeter, toute cette « image du monde », surtout spirituelle, que véhiculaient le judaïsme tardif et le gnosticisme hellénistique. Barth s'interroge longuement sur la raison d'être et les fruits d'une telle entreprise : pourquoi et dans quelle mesure les expressions particulières du N. T. ont-elles besoin d'être interprétées? Qui choisira en toute objectivité les éléments du kérygme « compréhensibles » pour ses contemporains? La notion bultmannienne du

mythe est-elle incontestable? La raison d'être du N. T. se limite-t-elle à dégager « la compréhension que l'homme a de lui-même »? Enfin, Barth se demande où situer Bultmann (176), pour en venir à cette solution : « Ne faut-il pas tout simplement voir en Bultmann un luthérien ? » (181).

L'essai de Barth se présente comme une étape dans l'étude d'une pensée complexe. Il s'agit d'une recherche intelligente et fort nuancée. Barth aborde de front les principaux problèmes que pose à la conscience chrétienne la pensée de Bultmann.

L'analyse que nous venons de présenter des cinq articles du recueil montre suffisamment l'intérêt de celui-ci. Des esprits divers et pénétrants interrogent Bultmann sur les points majeurs de son œuvre herméneutique. Leurs vues suggestives apporteront un secours précieux à qui veut pénétrer dans l'univers de Bultmann.

Paul-Émile LANGEVIN, s. j.

António MONTES MOREIRA, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1969 (Université catholique de Louvain, Fac. de Théologie et de Droit Canon, Travaux de doctorat en Théologie et en Droit Canon, n. s., t. 1) xix, 350p.

Cet ouvrage présente un intérêt multiple : tout d'abord il jette une nouvelle lumière sur l'arianisme en levant le voile sur un de ces « ariens d'Occident » dont M. Meslin nous a donné une présentation d'ensemble (*Les Ariens d'Occident* 335-430, Paris, 1967; sur Potamius de Lisbonne, cf. pp. 1-34); ensuite il fait des mises au point sur les débuts du christianisme dans la péninsule ibérique et plus particulièrement au Portugal (pp. 39-64) : l'exposé de l'A. sur ce point, s'il n'apporte pas d'éléments nouveaux, nous fournit cependant une bonne vue d'ensemble de l'Espagne romaine et chrétienne; enfin — c'est là le sujet central traité — cette étude nous fait connaître Potamius, personnage obscur sur lequel les manuels de patrologie et d'histoire de l'Église sont très laconiques.

Cet ouvrage se divise en deux parties : la première est consacrée à la vie de Potamius; la seconde, à l'étude détaillée de ses écrits. En premier lieu, l'A. nous donne en introduction un bref exposé sur le « problème potamien » dont l'examen constitue proprement l'objet de cette thèse. Ce problème vient surtout du désaccord entre, d'une part, l'orthodoxie de presque tous les écrits de Potamius qui nous sont parvenus et, d'autre part, les témoignages des contemporains