

# Mythe et évangile

Autor(en): **Prenter, Regin**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **35 (1947)**

Heft 143

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380480>

## **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.

## MYTHE ET ÉVANGILE

---

Le conflit entre l'aspect que revêt de nos jours le message chrétien et son essence, indépendante de tous les changements historiques, n'est pas un problème nouveau. Chaque génération y prend part, à sa manière. Pour que l'Évangile n'ait pas l'air d'un anachronisme, il faut, dans un certain sens, qu'il soit adapté à la langue et aux idées modernes. Dans l'histoire de la pensée chrétienne, la plupart des débats sont sortis de là. Qu'est-ce qui obligeait, en effet, les hérétiques à chercher de nouvelles formules, sinon le besoin de présenter le message dans la langue de leur temps et conformément à sa manière de penser ? Et qu'est-ce qui obligeait les orthodoxes à s'élever contre ces formulations nouvelles, sinon le sentiment qu'en essayant de rendre la doctrine évangélique conforme à la langue et à la pensée de l'époque, on changeait non seulement l'apparence extérieure du message, mais sa substance même ; que ce n'était pas la langue et la manière de penser de l'époque qui devenaient serviteurs du message évangélique, mais au contraire l'Évangile qui était étendu sur le lit de Procuste de la pensée et de la langue modernes, jusqu'à ce qu'il dît « sagement » ce que les penseurs de l'époque avaient déjà dit.

Si on laisse de côté la formulation concrète qu'il revêt à chaque époque, on constate que le problème reste toujours le même : comment éviter cette alternative qui semble absolument inévitable,

N. B. Leçon donnée, en février 1947, à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, et à celle de Strasbourg.

à savoir annoncer le message biblique dans sa substance originelle, mais tout à fait incompréhensible et indifférente à l'homme moderne, ou l'annoncer dans le langage propre de l'époque, de sorte qu'il réponde directement à ses problèmes, mais avec le risque de ne plus annoncer le véritable christianisme. Le plus souvent, c'est cette alternative qui a provoqué, à toutes les époques, la séparation entre les tendances libérales et orthodoxes, dans les conflits théologiques. Il n'est évidemment pas facile de trouver, au delà de cette alternative et de cette ligne de démarcation, un « troisième point de vue » qui unisse la substance théologique à la formulation moderne, et qui mette ainsi fin à la stérile opposition entre orthodoxes et libéraux ; telle est pourtant la tâche de la théologie évangélique.

La recherche d'un troisième point de vue, qui ferait droit à cette double exigence : conformité à la manière de penser de l'époque et cependant accord essentiel avec le *kerygma* du Nouveau Testament, tel est le programme théologique de Rudolf Bultmann, lorsqu'il se propose de « démythologiser » l'Évangile. Il a indiqué ce programme en de précédents écrits, mais il l'a formulé récemment d'une façon particulièrement nette dans un petit livre, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (München, 1941) qui a suscité une assez grande attention en Allemagne et au Danemark, mais apparemment moindre dans les autres pays nordiques.

Bultmann cherche à établir un troisième point de vue par delà l'orthodoxie et le libéralisme. En demandant qu'on renonce à tous les concepts périmés, il se rattache à la théologie libérale. Mais en critiquant l'élimination de la « mythologie » du N. T., proposée par la théologie libérale, et qui équivaut à un abandon de la substance même du *kerygma*, en remplaçant cette élimination par une interprétation de cette même mythologie qui doit maintenir l'essentiel du *kerygma*, il défend en fait la cause de l'orthodoxie. Démythologiser l'Évangile, cela veut dire que le vêtement d'images mythologiques, sous lequel l'Évangile se présente dans le N. T., doit disparaître pour être remplacé par une interprétation existentielle de la mythologie. Ce programme devrait satisfaire tout ensemble à l'époque, car la philosophie existentielle est justement la forme de la propre compréhension que notre temps a de lui-même, et à l'exigence de substance du N. T., car la véritable intention de l'Évangile lui-même — de l'avis de Bultmann — est de donner une compréhension de l'existence et non une mythologie.

Ce programme semble extrêmement séduisant, mais est-il réalisable ? Tout dépend de la réponse faite à deux questions très importantes. D'abord : Bultmann a-t-il réussi à opérer une « démythologisation » systématique ? Ou subsiste-t-il un reste de mythologie que l'interprétation existentielle ne saurait réduire ? Et quelle est la place de ce reste dans le *kerygma* du N. T. ?

Ensuite : cette mythologie existentiellement représentée recouvre-t-elle vraiment la compréhension de Dieu et de l'homme du N. T. ? Ce sont des questions sur lesquelles il faut se garder de passer trop légèrement, si l'on veut juger le programme de « démythologisation » de Bultmann.

Nous allons reprendre ces questions l'une après l'autre.

\* \* \*

Bultmann a-t-il réussi une « démythologisation » méthodique ? Il a regardé le problème en face. Il exige même (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, p. 34 s.) que la « démythologisation » soit opérée à fond sans que subsiste le moindre reste. On ne peut résoudre le problème par « Auswahl und Abstriche », ce ne serait qu'une demi-mesure. Mais cependant, parvenu à la fin de son opération, Bultmann voit fort bien qu'il subsiste un reste, savoir la notion d'un Dieu agissant (cf. p. 68). Cette inconséquence tient à l'idée même qu'on se fait du mythe, de la mythologie et de la « démythologisation », aussi devons-nous y insister un peu. Ce n'est que lorsqu'elles seront éclaircies que nous pourrons prendre position et voir si, en fin de compte, une « démythologisation » est possible et, dans l'affirmative, si elle peut contribuer à résoudre le conflit entre l'exigence d'une prédication conforme à chaque époque et fidèle à la substance de l'Évangile.

Les idées de Bultmann sur la mythologie du N. T. et sur la « démythologisation » sont très complexes, et ce n'est qu'après avoir vu les différentes composantes de sa pensée que l'on peut en comprendre l'inconséquence.

Selon lui, la mythologie du N. T. qu'il s'agit d'interpréter a une double origine : l'une, en quelque sorte formelle — savoir un tableau

mythique du monde — et l'autre, en partie matérielle — savoir l'interprétation concrète de la Rédemption dans le Christ — qui s'ajoute à l'image du monde.

A ce tableau mythique appartient, par exemple, la conception du monde divisé en trois étages : ciel, terre et enfer, celui du milieu, la terre, étant devenu le champ de bataille des puissances des deux autres, les anges et les démons, Dieu et le diable. Et ce combat tire à sa fin dans une catastrophe mondiale, qui mettra un terme à l'« éon » dominé par les puissances du mal et, après le Jugement dernier, inaugurerà le nouvel « éon » où Dieu règnera seul. L'homme se trouve entraîné dans cette lutte, car le diable aussi bien que Dieu peuvent agir sur lui au moyen de forces surnaturelles, qui lui sont communiquées respectivement par la magie et les sacrements.

A cette image du monde s'ajoute une conception mythologique du salut ; en effet, selon les données de l'apocalyptique juive et de la doctrine gnostique de la rédemption, Jésus-Christ est un être divin préexistant, qui s'est fait homme pour racheter les péchés de l'humanité et pour lui apporter le message du salut par sa mort et sa résurrection ; par les sacrements, le baptême et la communion, sont communiquées aux croyants des forces pour leur nouvelle et véritable vie, celle de l'Esprit.

A cette dualité, dans la mythologie, de l'image du monde et de la religion, correspond aussi chez Bultmann un double motif de travailler à cette « démythologisation ». Si la mythologie contient une image déterminée du monde, elle est *eo ipso* irrecevable, « ungläubhaft », pour ceux qui n'admettent plus cette image. Or, il est de fait qu'un homme, ou une époque, ne choisissent pas leur image du monde. C'est un héritage que la pensée consciente reçoit de tous les siècles révolus. Nous qui vivons présentement, et dont l'image du monde est fixée par les sciences naturelles de l'âge moderne, nous ne pouvons simplement pas, sans un *sacrificium intellectus* qui serait déloyal, admettre l'image mythique du monde qui est celle du N. T. C'est ainsi que, partant de l'image du monde qui nous est donnée par notre situation historique et par les sciences naturelles, la critique s'exerce sur toute une série d'images du N. T. Celles-ci sont simplement *erledigt* par le seul fait d'appartenir à une conception du monde périmée. C'est le cas, par exemple, de conceptions comme l'ascension du Christ ou sa descente aux enfers, la croyance aux esprits et aux démons, les miracles, les images

eschatologiques de la catastrophe finale. La science moderne en a fini avec ces images qui sont inacceptables. On ne peut employer la lumière électrique ou un poste de radio et conserver en même temps de telles conceptions (cf. p. 31).

Toutefois, l'image que nous nous faisons du monde n'est pas uniquement déterminée par la science physique, mais aussi par la psychologie. Que celle-ci soit idéaliste ou naturaliste, peu importe, elle considère l'homme comme une réalité personnelle indépendante, et non comme le champ de bataille de forces célestes et démoniaques. L'« Esprit » et les sacrements, dont parle la mythologie, sont ainsi incompréhensibles. Il en va de même pour les idées de l'expiation par substitution et de la résurrection entendue comme la libération de la mort. La psychologie moderne considère l'homme ou comme un produit de forces purement naturelles (naturalisme) ou comme une créature responsable de ses propres actions (idéalisme). Dans les deux cas, l'idée d'une force infusée qui puisse transformer sa qualité éthique, est absurde. De même, l'idée d'un martyr qui souffre la mort pour un autre. Pour la philosophie naturaliste, la résurrection est un non-sens, parce que la mort est le terme naturel de la vie ; et pour la philosophie, la seule possibilité d'existence éternelle est celle qui jaillit du plus profond de sa propre nature, et non la résurrection physique d'un autre être (p. 32-34).

C'est donc une bonne partie du N. T. qui devrait être ainsi écartée, par le seul fait que notre représentation du monde est toute différente. Mais, selon Bultmann, ce n'est là ni la seule, ni même la plus importante des raisons qui nécessitent une « démythologisation ». Car la mythologie du N. T. se compose non seulement d'une image du monde, mais aussi de la doctrine d'une rédemption concrète, de l'événement-Christ. Et c'est cette doctrine qui est le point central de cette mythologie et non l'image du monde qui n'est qu'un cadre. Si l'on comprend la mythologie en partant de son centre, on voit aussi que le mythe n'est pas là pour donner une image du monde. Dans la mesure où le mythe parle d'une rédemption — le N. T. n'est pas seul à en parler — son but est existentiel et non cosmologique. Le concept de salut est existentiel, non cosmologique. Mais si — comme dans les mythes les plus apparentés au christianisme, ceux de l'apocalyptique et du gnosticisme — le salut est au centre du mythe, alors il y a déjà, dans le mythe lui-même, un motif de « démythologisation », c'est-à-dire de suppression du

cosmologique, et la possibilité d'une interprétation existentialiste. De plus, selon Bultmann, ce motif est renforcé par les contradictions d'ordre cosmologique que contient la mythologie du N. T. : Le Christ mort en tant que victime est opposé au Christ mort en tant qu'événement cosmique ; le Christ Messie des Juifs s'oppose au Christ nouvel Adam ; la kénose du Fils préexistant de Dieu, aux miracles du Messie comme signe de puissance ; la préexistence à la naissance miraculeuse, etc. (cf. p. 35-37).

Arrêtons-nous donc un instant pour voir ce que sont exactement les notions de mythe et de « démythologisation » avec lesquelles nous avons opéré jusqu'ici. Nous remarquons d'abord une singulière contradiction qui tient apparemment à la nature du mythe : il est à la fois cosmologique et existentiel. Dans la première partie du raisonnement de Bultmann, l'image mythique du monde est si essentielle, si indispensable à la mythologie, qu'un simple changement de cette image rend la « démythologisation » nécessaire. En revanche, dans la seconde partie du raisonnement, l'image du monde semble être tout accidentelle. La véritable intention du mythe n'est pas cosmologique, mais existentielle. C'est pourquoi le mythe contient déjà en soi un motif de « démythologisation ».

Mais alors, où est le vrai ? La tendance cosmologique, l'image mythique du monde font-elles partie intégrante du mythe au point que celui-ci disparaît quand la science détruit sa signification cosmologique ? N'est-ce pas plutôt la compréhension non cosmologique, mais existentielle de la condition humaine par rapport aux puissances du mal et du bien — si concrètes qu'on se les figure — qui est l'essentiel, de sorte que le mythe, privé de ce qu'il contient de cosmologique, puisse être interprété existentiellement, conformément à son sens profond ? Bultmann semble opérer avec les deux réponses selon leur opportunité. Quand il combat une théologie orthodoxe opposée à toute « démythologisation », l'aspect cosmologique devient quelque chose de tellement décisif pour toute mythologie, qu'il serait simplement malhonnête pour un homme moderne d'en conserver la moindre partie. C'est tout ou rien ; ni « Auswahl » ni « Abstriche » ! Avec le cosmologique, la mythologie comme telle disparaît. En revanche, lorsque Bultmann discute l'interprétation existentielle de la mythologie, c'est un autre son de cloche. S'il veut faire une véritable interprétation et non une élimination, comme la tentative de « démythologisation » des théologiens libéraux qu'il

critique lui-même, il est naturellement obligé de soutenir que, dans son essence, le mythe est basé sur une interprétation existentielle. Car s'il n'est pas dans la nature du mythe de donner une signification de l'existence et non de la cosmologie, si par conséquent la mythologie — en nette opposition avec la signification donnée précédemment comme essentielle — n'est pas cosmologique par essence, mais existentielle, alors son interprétation existentielle n'est pas une interprétation mais une élimination.

Ainsi le troisième point de vue de Bultmann, opposé à l'orthodoxie comme au libéralisme, aboutit à une doctrine chancelante et obscure de mythologie et de « démythologisation ». Quand il s'attaque à l'orthodoxie, l'essentiel de la mythologie devient à ses yeux sa cosmologie et son image du monde, de sorte que la seule existence de l'image moderne interdit de redonner leur ancienne valeur aux conceptions du N. T. Donc, démythologisation ! Foin de toute mythologie ! La position prise par Bultmann est typiquement libérale : la science est employée comme argument dans la question théologique ! En revanche, quand il s'attaque à la théologie libérale, la mythologie devient subitement existentielle et non cosmologique, puisque c'est la nature même du mythe de fixer la position de l'homme par rapport aux puissances bonnes ou mauvaises, de façon à permettre une interprétation existentielle qui ne soit pas une variation d'interprétation, mais qui atteigne justement l'intention la plus profonde. C'est évidemment là une attitude orthodoxe. Car que se propose l'orthodoxie sinon d'interpréter le mythe sotériologique essentiel contre toutes les digressions libérales de la métaphysique et de la cosmologie ? Et quand Bultmann parle ainsi de « démythologisation », il ne devrait pas en vérité, s'il était logique, parler de « démythologisation ». L'expression centrale du mythe est en effet conservée, dans une interprétation existentielle ; il y subsiste un reste mythologique assez important : la conception d'un Dieu agissant. Mais ce n'est naturellement pas la « Mythologie im alten Sinne », c'est-à-dire la cosmologie mythologique, qui est, par conséquent, légitimée. Le titre de « démythologisation » ne convient pas, en définitive, à cette manière d'opérer. Il n'est en réalité pas question d'une « démythologisation », mais bien de ce qu'on pourrait appeler une « décosmologisation », une suppression de la métaphysique mythique en faveur d'une interprétation existentielle (sotériologique) du mythe.



La position adoptée par Bultmann n'est donc pas une troisième position au delà de l'orthodoxie et du libéralisme, mais seulement une position qui alterne entre l'orthodoxie et le libéralisme, libérale devant l'orthodoxie et orthodoxe devant le libéralisme. De là ses inconséquences. De là vient aussi que la notion même de « démythologisation » ne convient pas à la solution du problème que Bultmann a indiqué, c'est-à-dire la séparation entre ce qui est limité par le temps et l'essence même du message évangélique. Car, pour que la notion de « démythologisation » fût utilisable ici, il faudrait la comprendre de façon qu'elle puisse s'opérer systématiquement. Les termes : « démythologisation » et mythologie devraient être clairs, au point de devenir inconciliables en ce qui concerne l'essence du *kerygma* et l'essence du mythe. Autrement il y a contradiction à parler de « démythologisation ».

Or, c'est ce qui se produit chez Bultmann. Les deux termes : « démythologisation » et interprétation du mythe (opposés à élimination) sont aussi inconciliables : ou bien on supprime la mythologie, et on ne l'interprète pas ; ou bien on interprète aussi le mythe, mais alors cette opération ne peut pas s'appeler une « démythologisation », car toute interprétation a pour but de mettre en lumière la valeur essentielle de son objet. Pour être systématique, une véritable « démythologisation » doit toujours éliminer toute la mythologie, comme l'a fait la théologie libérale. Mais l'« interprétation » de Bultmann ne serait-elle pas justement une élimination ? Son point de vue n'est-il pas, malgré tout, celui des libéraux, de sorte qu'il opère tout de même la « démythologisation » de l'Évangile ? Nous le verrons en essayant de répondre à la seconde question.

\* \* \*

L'interprétation existentielle de la mythologie du N. T., entreprise par Bultmann à l'aide des catégories de la philosophie existentielle, répond-elle réellement à la compréhension de la situation de Dieu et de l'homme, selon le *kerygma* du N. T. ; ou bien y a-t-il, au fond, élimination de l'essentiel de ce *kerygma* ? Voilà la question qui est décisive si l'on veut porter un jugement sur le programme entier de Bultmann et sur toute sa théologie.

Conformément à l'idée qu'il se fait de la mythologie du N. T. soit de la cosmologie (image mythique du monde), soit de la sotériologie (doctrine du salut), Bultmann présente aussi son interprétation existentielle en deux étapes. A l'égard de la cosmologie mythique, la conception chrétienne de l'existence est comme une interprétation existentielle de la cosmologie. A l'égard de la doctrine mytho-eschatologique du salut, elle est une interprétation existentielle de la mort et de la résurrection de Jésus en tant que « geschichtliche Bedeutsamkeit ».

Une conception chrétienne de l'existence liée à l'idée que la mort et la résurrection de Jésus (de quelque façon que celle-ci soit comprise !) sont la base historique et la condition même de cette conception, répond-elle réellement au message du N. T. ? Bultmann pense que oui. Mais la prétention est hardie.

Dans la conception chrétienne de l'existence, l'homme est lié au monde de la mort et de l'instabilité ; ce qui n'est point compris comme l'asservissement à la matière que combat le gnosticisme spiritualiste. Si l'homme est « chair », cela ne veut pas dire qu'il est l'esclave de sa nature sensuelle, mais qu'il veut gouverner sa propre existence au moyen de ce qui est tangible. L'homme ne veut pas dans la foi s'abandonner totalement à l'avenir qui vient du dehors, mais en utilisant les possibilités de sa propre vie, en dominant le monde concret dont il dispose, il veut se rendre maître de son propre avenir. C'est pourquoi l'homme sans la foi vit en proie aux soucis (cf. p. 42-44). C'est une existence dans la perdition, hors de la véritable existence humaine. L'homme perd justement sa propre existence en s'attachant au monde concret, en croyant assurer son avenir. Car la véritable existence de l'homme est la foi, l'abandon au véritable avenir, à l'invisible, à l'*Unverfügbares*. La véritable existence est une *Entweltlichung*, une libération de tout ce qui est visible et disponible dans le monde ; c'est un abandon sans réserve à Dieu comme à celui qui seul, à chaque instant, donne à l'homme son avenir. C'est cette existence dans la foi qui — selon Bultmann — est désignée dans l'eschatologie du N. T. par les deux « éons ». La foi est l'avènement du nouvel « éon ». L'Esprit est la nouvelle possibilité de vie de la foi (cf. p. 44-47).

Mais alors comment se produit le passage de l'existence non réelle dans l'incrédulité à l'existence réelle dans la foi ? La réponse ne devrait pas sembler difficile. Car quand on a compris la foi comme

la catégorie de la « véritable existence » selon la philosophie existentielle, on doit aussi comprendre le passage d'une existence à l'autre par la philosophie existentielle. Cela revient à dire que l'homme décide de sa propre existence lorsqu'il choisit de comprendre son existence, non pas en partant de ce qu'il s'assure à lui-même par le monde concret, mais lorsque, par la voie du véritable, de l'incalculable et de l'*unverfügbar* avenir, il choisit d'abandonner toute sécurité et de se livrer à la vie dans tout ce qu'elle comporte d'incertain et d'aléatoire. Le passage de l'existence non réelle à l'existence réelle est l'*Entscheidung* de la foi de l'homme — décision existentielle. Bultmann le dit aussi. « *Der « Geist » wirkt nicht als eine Naturkraft, und er ist nicht zum Besitz des Glaubenden geworden, sondern er ist die faktische Möglichkeit des Lebens, die im Entschluss ergriffen werden muss* » (p. 47). La foi est l'attitude « naturelle » de l'homme, et non point une faculté mystérieuse et surnaturelle (p. 51).

Mais cette compréhension de la foi comme décision existentielle place Bultmann devant un problème difficile. Dans cette compréhension de la foi y a-t-il place, en fin de compte, pour l'événement du salut et l'événement-Christ ? Quand la foi est comprise comme l'existence véritable de l'homme, ne constitue-t-elle pas, comme telle, une forme d'existence possible pour l'homme ? Et que devient alors l'événement eschatologique du salut ?

En réalité, Bultmann ne réussit pas à résoudre cette question épineuse et la solution qu'il offre n'est pas satisfaisante. Car il va de soi qu'avec un point de départ existentiel on ne peut parvenir qu'à un résultat existentialiste. Si l'on interprète la mythologie du N. T. d'une manière existentielle, il faut le faire à fond. Et les choses sont telles que le concept de la rédemption est complètement étranger à la manière de voir des existentialistes, il leur est incommensurable. C'est pourquoi, malgré ses efforts, Bultmann ne réussit pas à trouver place pour le salut dans son interprétation existentielle. Le salut dont il parle n'est pas un véritable salut, c'est simplement un élément dans la décision existentielle de l'homme.

Dans sa tentative, Bultmann part de la position que voici :

Il peut sembler possible de séculariser la conception chrétienne de l'existence, c'est-à-dire de l'opérer sans l'événement-Christ. Les philosophies existentialistes de Jaspers, de Heidegger et de Kamlah sont, en fait, des sécularisations. Mais le point décisif n'est pas que l'existence proprement dite de l'homme puisse être reconnue sans

l'événement-Christ. Le point décisif est de savoir si l'homme peut conquérir lui-même sa propre existence, ou si sa perte dans la non-réalité est si totale qu'il ne puisse pas de lui-même, simplement par la connaissance de sa véritable existence, s'arracher à la perte et vivre sa vie véritable. Tandis que la philosophie le juge possible, le N. T. le croit impossible. Le N. T. considère la perte, « le péché », d'une façon si absolue que l'homme ne peut de lui-même créer sa véritable existence. Car le péché est lié à l'homme lorsqu'il veut assurer sa propre existence au lieu de s'abandonner à l'incertitude de l'avenir. Cela s'applique aussi à l'*Entschlossenheit* de Heidegger et à la *Hingabe* de Kamlah. Si un homme est un pécheur conscient, au sens du N. T., il ne peut recevoir son existence véritable que comme un don. Et c'est justement par le salut en Christ que Dieu offre à l'homme sa véritable existence. C'est seulement en recevant sa véritable existence, avec le pardon des péchés, que l'homme peut se libérer de lui-même, de son existence non réelle. Mais l'homme ne peut pas obtenir le pardon des péchés par une résolution quelconque. Ce pardon est un acte d'amour divin en sa faveur. « *Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit* » (p. 57).

Il semble que Bultmann trouve ici place à la fois pour l'interprétation existentielle de la foi et pour la nécessité du salut. Mais ce n'est qu'une apparence. La solution qu'il propose porte en soi une contradiction intérieure que décèle un examen logique. Car ou bien le pardon des péchés doit être conçu comme un événement véritable — alors la position existentielle du problème est bouleversée ; ou bien la position existentielle du problème est toujours déterminante — et dans ce cas, les mots « rédemption » et « événement-Christ » sont employés dans un sens impropre comme de simples éléments de la décision existentielle. Il n'y a pas de troisième possibilité.

Si ce n'est que par un acte d'amour divin — événement véritable — que l'homme peut atteindre à sa propre existence, alors les termes « véritable » et « non réel » ne correspondent plus à des possibilités d'existence, et la base de la philosophie existentielle est abandonnée. Car l'existence est la possibilité de vie que l'homme opère lui-même par sa décision. Dire que l'homme ne peut pas créer

sa véritable existence parce qu'il ne peut se dégager de sa perdition dans le non réel, ce n'est pas parler existentiellement, mais mythologiquement. Aussi bien la notion de péché, au sens d'un arbitraire dont l'homme coupable ne peut pas se libérer par un simple passage dans l'existence véritable, que la notion de grâce, au sens d'un acte divin proprement dit, constituent des conceptions de la philosophie mythologique, mais non existentielle. Si le « non-réel » est compris comme possibilité d'existence, il est dans sa nature que l'homme coupable puisse l'adopter pour en faire une « véritable » existence. Evaluée à l'échelle de la philosophie existentialiste, l'idée que l'homme ne reçoit sa propre existence que par un don est exactement aussi mythologique que celle d'insuffler du *pneuma* dans la profondeur de l'âme.

Donc, s'il est sérieusement question d'un salut et du don d'une vie réelle, le point de départ existentiel a été abandonné, en principe, au profit d'un retour au point de vue mythologique.

Mais ce n'est pourtant pas ce que fait Bultmann. A l'observer de plus près, on s'aperçoit que ce qu'il dit du salut et du Christ n'est qu'une expression métaphorique pour la « décision » existentielle. On le comprend à la manière dont il parle de la croix et de la résurrection comme événements du salut.

La crucifixion du Christ est considérée par le N. T. comme un événement eschatologique qui marque le changement des « éons », événement actualisé par le baptême et la communion. C'est pourquoi, pense Bultmann, cet événement ne doit pas être compris mythologiquement, mais historiquement. Cette doctrine eschatologique énonce la *geschichtliche Bedeutsamkeit* qui appartient à la mise en croix en tant qu'événement historique. On remarquera la différence entre les mots *historisch* et *geschichtlich*. Le premier présente la crucifixion comme un événement du passé, le second souligne son importance pour mon existence présente en tant que *Geschichtlichkeit*. « *Die mythologische Rede will im Grunde nichts anderes als eben die Bedeutsamkeit des historischen Ereignisses zum Ausdruck bringen. Das historische Ereignis des Kreuzes hat in der ihm eigenen Bedeutsamkeit eine neue geschichtliche Situation geschaffen; die Verkündigung des Kreuzes als des Heilsereignisses fragt den Hörer, ob er sich diese Bedeutung aneignen, ob er sich mit Christus kreuzigen lassen will* » (p. 62). Cette phrase est extrêmement importante, car elle montre ce que Bultmann comprend en réalité par rédemption.

Selon Bultmann, le fait que la crucifixion est l'histoire du salut signifie qu'elle contient une signification historique qui dépasse l'événement isolé du passé. Mais comment cette signification intervient-elle dans mon existence ? Elle me demande si je veux me l'approprier, si je veux me faire crucifier avec le Christ. C'est dire qu'en tant qu'événement historique la crucifixion n'a que l'importance d'un exemple. (Bultmann repousse, comme mythologique, toute théorie de satisfaction ou de sacrifice !). La crucifixion représente l'existence propre de l'homme et elle me demande si je veux saisir cette même existence. La croyance au crucifié est donc, selon le terme médiéval, comprise comme une *imitatio Christi*. La croix du Christ, est-il dit (p. 62), est un processus (*Geschehen*) historique (*geschichtlich*), qui prend son origine (*Ursprung*) dans l'événement historique que constitue la crucifixion de Jésus.

Cette conception de la croix du Christ comme histoire du salut est entièrement pensée selon les catégories de la philosophie existentielle. Cette crucifixion du passé n'est qu'une illustration de la décision dans l'existence propre, illustration qui agit comme une inspiration concrète — inspiration indispensable, de même que le prototype-Christ de Schleiermacher était aussi indispensable à la victoire de la conscience divine sur la conscience du monde ! — sur ma décision existentielle actuelle quant à l'existence de la foi. La foi est-elle aussi comprise comme décision existentielle, inspirée par l'exemple historique de la crucifixion du Christ ? Mais qu'est-il resté de la rémission des péchés comme don de l'existence ? Rien. Que Dieu offre aux pécheurs le pardon par la crucifixion du Christ, cela signifie donc simplement que le motif de la décision existentielle ne vient pas de l'homme même, mais qu'elle lui vient du dehors, par un exemple historique. Dans cette conception, la libération du passé est à la fois la rémission des péchés et la grâce. L'homme ne se libère pas de la perdition par ses propres ressources, mais il en reçoit l'impulsion par l'exemple historique du Christ dans cette *Bedeutsamkeit* (on voit que cette conception est très proche du « prototype » de Schleiermacher). Mais pourtant la foi est une décision existentielle, pourtant l'existence offerte est une possibilité d'existence même. Voilà pourquoi Bultmann souligne si fortement que la rédemption ne doit pas être comprise mythologiquement, mais seulement « historiquement » (*geschichtlich*).

Mais est-ce bien ce que le *kerygma* du N. T. entend par la doctrine de la mort du Christ comme histoire du salut ?

De la même manière, la résurrection est comprise existentiellement. Selon Bultmann, la résurrection n'est pas *ein beglaubigendes Mirakel* qu'il reconnaîtrait comme un fait historique, mais c'est un fait eschatologique qui n'est que pour la foi. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Cela doit être compris existentiellement. Ce fait eschatologique signifie notre rédemption par le Christ symbolisée dans le baptême et vécue dans notre vie (de nouveau, on voit ici la ligne de l'*imitatio* !) comme une *kämpfende Freiheit von der Sünde, Ablegen der Werke der Finsternis*, etc. (p. 65). La résurrection, en tant que réalité existentielle, est simplement la foi en la rédemption par la croix que fait naître la doctrine chrétienne. Pâques est simplement l'image de la résurrection de la foi, la forme de l'existence propre née de la rencontre avec la doctrine chrétienne. Cette conception de la résurrection entre tout entière dans le cadre de la philosophie existentielle. La résurrection est ici spiritualisée, jusqu'à devenir la *genesis* même de la décision existentielle par la rencontre avec la doctrine. Il va de soi qu'un tel intermédiaire entre un épisode historique, comme la crucifixion, et son inspiration moderne, comme décision existentielle, est nécessaire. Si un événement du passé doit prendre une *geschichtliche Bedeutsamkeit* dans mon existence, il doit être annoncé. Mais était-ce là vraiment l'intention du *kerygma* du N. T. lorsqu'il annonce que Jésus est sorti du tombeau le troisième jour, suivant l'Écriture ? Est-ce vraiment une interprétation du *kerygma* ou n'est-ce pas plutôt une élimination totale de toute sa substance ?

\* \* \*

Nous avons vu qu'aucune des deux conditions décisives pour exécuter le programme de « démythologisation » n'a résisté à l'épreuve. La « démythologisation » ne peut être opérée systématiquement sans éliminer toute la mythologie et, par conséquent, tout le *kerygma* chrétien. Les notions de « démythologisation » et d'interprétation existentielle de la mythologie s'excluent l'une l'autre. Et la prétendue interprétation existentielle de la mythologie chrétienne n'est pas conforme au *kerygma* du N. T. L'épisode du salut n'est pas compris comme un événement véritable, mais il est spiritualisé jusqu'à

n'être qu'une expression métaphorique de ce qu'il y a de particulier dans la conception chrétienne de l'existence, à savoir que la décision existentielle n'est pas motivée du dedans uniquement, mais par la crucifixion de Jésus comme exemple historique dont on ne peut se passer. La doctrine du *kerygma* de l'Eglise primitive, concernant, la rémission des péchés comprise comme un événement paradoxal, est réduite ici à une morale d'« imitation » existentielle. Peut-être Bultmann n'approuverait-il pas cette interprétation ? Cela prouverait qu'il ne tire pas les conséquences de ce qu'il dit, car, si l'on approfondit sa pensée, c'est bien là ce qu'il dit et rien d'autre.

On peut donc dire que le programme de « démythologisation » de Bultmann est *erledigt*. Toutefois le problème reste : la tension entre ce qui est conditionné par l'époque et l'essence inaltérable, entre le point de vue libéral et l'orthodoxie. En vérité, nous ne sommes pas plus avancés, ce qui reste n'a pas grande importance, car il vaut mieux ne pas essayer de résoudre le problème que de se laisser tromper par une solution fallacieuse. Nous ne parviendrons sans doute pas non plus à ce magnifique troisième point de vue, où l'orthodoxie et le libéralisme se confondent en une unité supérieure. Notre génération ne parviendra sans doute pas au delà du dialogue entre théologie libérale et orthodoxie. Toutefois, si un dialogue avait vraiment lieu, on aurait déjà accompli une bonne partie du chemin, tandis que jusqu'ici nous n'avons eu qu'un pseudo-dialogue, partant du point de vue libéral de Bultmann.

\* \* \*

Le dialogue pourtant ne s'arrêtera pas ici, car quelques-unes des questions qui ont surgi en route doivent, encore une fois, être examinées de plus près. Il s'agit, par exemple, du rapport entre la mythologie, la cosmologie et la sotériologie ou bien entre la mythologie, la philosophie et la théologie.

Nous avons vu que Bultmann, pour motiver l'exigence de « démythologisation », opérait avec une notion ambiguë de la mythologie. Tantôt l'image du monde, le côté cosmologique, était quelque chose d'essentiel pour le mythe, tantôt cette image était tellement secondaire que non seulement le mythe permettait une interprétation existentielle (sotériologique), mais qu'il y tendait même.



Quelles sont donc les relations réciproques de ces grandeurs : image du monde, mythologie et sotériologie ? Est-il d'abord certain que tout mode d'expression mythologique implique fatalement une image définie du monde ? Qu'il existe des mythes cosmologiques, c'est un fait. Que plusieurs mythologies aient un caractère cosmologique, les mythes gnostiques du rachat, de la rédemption, par exemple, que Bultmann rapproche si étroitement de l'origine du christianisme, cela est aussi de la plus claire évidence.

Bultmann fait néanmoins quelques remarques justes en disant que le mythe porte en soi une tendance à s'éloigner de la cosmologie pour se rapprocher de la sotériologie ; cela s'applique nettement aux mythologies qui nous intéressent quant au christianisme et à ce qui l'entoure. Mais la cosmologie contenue dans le mythe n'est pas indépendante. Sa fonction principale n'est pas d'expliquer la composition ou l'origine du monde, tâche qui est celle de la philosophie. Dès que l'intérêt cosmologique prévaut, nous rencontrons la philosophie et non la mythologie. Ici la transition manque évidemment de netteté. La philosophie — nous le savons par Platon — a souvent usé du mythe dans sa cosmologie. Mais quand l'intérêt cosmologique domine, il n'est plus question de vraie mythologie, mais de philosophie sous une forme mythique. La propre intention du mythe n'est pas de donner l'explication du monde, mais d'apporter la rédemption. Dès l'origine, le mythe s'apparente au culte, et ses éléments cosmologiques ne servent pas à expliquer les énigmes du monde, mais à procurer la force divine indispensable à l'homme. Aussi pourrait-on s'exprimer ainsi : le mythe ne contient pas nécessairement une image déterminée du monde, bien qu'il contienne des éléments cosmologiques ; il contient, en revanche, une image déterminée de Dieu, et, par là, il contient aussi une notion déterminée de l'homme. Toutefois, ce qui est décisif pour le mythe, ce n'est pas son image du monde, mais son image de Dieu. C'est particulièrement le cas de la mythologie chrétienne, qui vient donner une image certaine de Dieu.

Cependant la mythologie chrétienne n'est pas liée à une image certaine du monde. Il est du reste significatif — en comparaison avec les autres mythes gnostiques — que précisément dans la mythologie chrétienne, le côté cosmologique (l'explication du monde par la métaphysique) soit presque entièrement éliminé, tandis que les systèmes gnostiques sont pleins de spéculations cosmologiques sur

les « éons ». Grâce à sa réserve si marquée à l'endroit de la cosmologie, la mythologie chrétienne ne s'effondre pas devant les transformations que la science apporte aux notions sur la composition et l'histoire du monde. Copernic n'a pas décidé l'Eglise chrétienne à supprimer le jour de l'Ascension.

Il est en revanche décisif, pour la mythologie chrétienne, de fixer l'image chrétienne de Dieu. Et c'est ce qui rend impossible la « démythologisation » de l'Évangile. Les progrès de la science peuvent bien changer ce que la théologie suédoise a appelé « le vêtement de l'idée » (opposé au « motif de l'idée »), rien n'est changé au fait que Dieu — quand c'est le Dieu dont parle l'Évangile — ne peut être annoncé que mythologiquement. Le « vêtement » de l'idée peut changer, pour ce qui concerne les accessoires cosmologiques de la mythologie. En tout cas le N. T. ne cache pas que le vêtement de l'idée ne saurait couvrir par lui-même la réalité mythique. Dieu demeure dans une « lumière inaccessible » (I Tim. vi, 16), ici-bas nous ne reconnaissons que partiellement et comme dans un miroir (I Cor. xiii, 12), et lorsque Dieu est décrit, on ne nous cache pas que ce ne sont que de grossières images (Apoc. iv, 3-11). En somme, Bultmann a entrepris une tâche assez banale en croyant devoir nous apprendre que la science moderne a rendu inadmissibles des notions telles que : ascension, descente aux enfers, esprit, sacrements, rachat, etc. D'abord, le mythe ne prétend pas donner une cosmologie qui soit à prendre à la lettre ; ensuite, ce qui importe, c'est que la mythologie n'est pas seule à recourir à une langue de symboles. C'est aussi le cas de la philosophie existentielle que Bultmann admire tant. Son langage symbolique — que l'on pense à Heidegger ! —, souvent difficile à comprendre, signale fréquemment des phénomènes qui ne sont pas conformes à l'image du monde que donne la science moderne. Un exemple, entre autres : la notion même d'« existence historique ». Évaluée scientifiquement, cette notion n'est-elle pas aussi mythique que l'ascension du Christ ?

Mais la science moderne n'agit-elle pas aussi de même ? Quand elle remonte jusqu'à ses données premières, la conception qu'elle se fait des phénomènes, pour autant que je puisse comprendre, n'est plus mécanistique, mais bien, pourrait-on dire, « mythologique ».

Le langage symbolique de la mythologie ne saurait donc la disqualifier, puisque le domaine de sa réalité ne peut être conçu que

mythologiquement. Et, selon l'esprit de l'Évangile chrétien, Dieu ne peut se révéler que d'une manière mythologique. Une « démythologisation » de l'Évangile fausserait donc l'image de Dieu.

Quel serait, en somme, le résultat d'une « démythologisation » ? C'est tout simplement que l'image de Dieu serait remplacée par une notion ou par un sentiment de Dieu. La « démythologisation » n'est pas du tout une idée nouvelle et l'histoire de la pensée chrétienne comporte à cet égard deux tendances fort importantes, qui ont eu de très grandes conséquences. L'une est métaphysique, l'autre psychologique.

Quand la mythologie disparaît, la métaphysique prend sa place. La tendance métaphysique de la théologie scolastique, avec toutes ses conséquences, est un exemple de « démythologisation ». La théologie de Luther est, au contraire, une immense « re-mythologisation ». De là l'intérêt qu'il porte aux grossières images de l'Église primitive, et le mépris qu'il voue à tous les artifices de la métaphysique. La mythologie conserve en effet l'image de Dieu comme celle d'un être vivant et agissant, la véritable image du Dieu de la Bible et de l'Évangile qui s'est manifesté dans l'incarnation de Jésus-Christ. Le rapport vrai entre la mythologie et l'histoire, cette dépendance qui constitue l'énigme dans l'histoire religieuse du N. T., tient à l'image même de Dieu qui est partie intégrante de l'Évangile. L'Évangile n'annonce pas Jésus comme un maître ou comme un exemple. Il l'annonce comme l'acte véritable de l'*agapé* que Dieu offre aux hommes. Par lui, Dieu lui-même traite avec nous. Mais on ne peut le dire qu'en faisant fusionner le mythe et l'histoire : le Verbe s'est fait chair et il est descendu parmi les hommes. A l'instant même où l'on supprime le mythe, le Christ est métamorphosé en maître et en exemple, et l'image de Dieu devient une autre image, celle d'un Dieu lointain, au repos, majestueux, et non le Dieu qui devint l'histoire.

Dans la théologie d'après la Réforme, nous avons l'exemple d'une autre « démythologisation », qui a eu des conséquences incalculables. Quand la mythologie s'en va, le sentiment prend sa place. Dans une excellente étude (parue dans *For Kirke og Kultur* 1936) intitulée « Kristen Mythologi ? » d'Einar Molland et Alex. L. Johnson, étude qui, dans sa brièveté, nous en apprend plus que Bultmann sur les problèmes : mythe et mythologie, il est montré comment les cantiques postérieurs à la Réforme trahissent un effort toujours repris

pour supprimer la mythologie en faveur de la psychologie. L'ascension et la résurrection, par exemple, y deviennent des événements qui se passent dans l'âme. En un certain sens, la tendance piétiste tout entière signifie une telle « démythologisation ». Il est évident d'ailleurs que la « démythologisation », lorsqu'elle ne conduit pas à la métaphysique, aboutit forcément à la psychologie. En réalité, la « démythologisation » de Bultmann contient une part de psychologie, déguisée sous la terminologie existentielle. Pour lui, comme pour Emmanuel Hirsch par exemple, la mise en croix et la résurrection deviennent, à titre d'événements eschatologiques, des faits dans l'« âme » ou dans l'« existence ». Et cette « psychologisation » signifie encore une déformation de l'image de Dieu. Dieu n'est plus le Dieu vivant, agissant, souverain et miséricordieux, mais l'objet du sentiment religieux, l'inspiration de la décision existentielle.

Mythologie, philosophie et théologie se trouvent donc dans cette situation réciproque que, d'abord, par la mythologie, la théologie se sépare de tous les problèmes philosophiques et métaphysiques. Le « monde » et son explication sont abandonnés à la philosophie. Mais en outre la mythologie barre aussi à la philosophie et à la métaphysique l'accès à la théologie. La mythologie monte la garde devant l'image chrétienne de Dieu.

Pour que la substance de l'Évangile ne soit pas volatilisée dans la métaphysique ou la psychologie, il faut renforcer encore la mythologie ! Que cette « re-mythologisation » comporte de nouveaux problèmes, c'est une autre histoire. Mais une philosophie existentielle honnête, sincère et athée et un christianisme orthodoxe, également honnête et sincère, sont pourtant préférables, en dépit de tous les problèmes que posent leur désaccord et leur incompatibilité, à un compromis qui n'est ni le christianisme, ni la philosophie existentielle.

Aarhus (Danemark).

Regin PRENTER.