

L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes

Autor(en): **Ebeling, Gerhard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 1

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381513>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

L'HERMÉNEUTIQUE ENTRE LA PUISSANCE DE LA PAROLE DE DIEU ET SA PERTE DE PUISSANCE DANS LES TEMPS MODERNES¹

GERHARD EBELING

Résumé

L'article aborde le thème de l'herméneutique sous l'angle d'une réflexion sur l'évolution du statut de la parole de Dieu dans les Temps modernes. Partant des renversements marquants qui révèlent la puissance de la parole de Dieu chez Luther, il dégage dans un deuxième temps les points saillants de la perte de puissance que les Temps modernes font subir à cette parole de Dieu et les défis qui en résultent pour l'herméneutique théologique, en particulier celui d'un dialogue avec le positivisme et le nihilisme.

I. A propos de l'intitulé

1. *Les deux champs de tension : puissance et perte de puissance, herméneutique et parole de Dieu*

Dans le titre «L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes», deux champs de tension se superposent. Le premier s'affiche de manière insistante comme l'opposition entre la puissance et la perte de puissance de la parole de Dieu. Notons-le bien : non seulement l'opposition entre la puissance et l'impuissance. Cela pourrait toujours, le cas échéant, être interprété comme un semblant de contradiction, qui serait dû à l'essence même de la parole de Dieu et se laisserait résoudre

¹ Texte rédigé sur invitation de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, à l'occasion de la collation du grade de docteur honoris causa en théologie, et présenté en conférence à la veille du Dies academicus du 6 novembre 1993. Présenté également à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Tübingen, pour la fête de la Réformation, le 2 novembre 1993, ainsi qu'à Sankt Georgen, Francfort sur le Main, le 1^{er} novembre 1993, dans le cadre d'un cycle de conférences consacré aux principaux apports théologiques du XX^e siècle. Le texte en version allemande a paru dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 91^e année, 1994, pp. 80-96. – NdT : né en 1912, Gerhard Ebeling est professeur honoraire de l'Université de Zurich ; spécialiste de la théologie de Luther et de l'herméneutique, il a enseigné l'histoire de l'Eglise, la dogmatique, l'herméneutique et la théologie fondamentale dans les Facultés de théologie de Tübingen et de Zurich.

à partir de là. Il est bien plutôt question d'une perte de puissance qui prend sa source dans une puissance adverse². Cela nous fait penser à l'expérience quotidienne de la parole de Dieu destituée non seulement par d'autres, mais aussi par nous-mêmes. Toutefois, simultanément, en parlant de la «perte de puissance de la parole de Dieu», nous pensons à l'évolution historique conduisant de la Réforme aux Temps modernes. Utilisant le mot d'ordre biblique «*Verbum Dei manet in aeternum*» [«La parole de Dieu demeure éternellement»], la Réforme se référait publiquement à la parole de Dieu³. Pour les Temps modernes, le fait de parler de la «parole de Dieu» s'est dégradé en une tournure soumise aux conditions du temps et devenue étrangère, une expression dont on n'use entre initiés qu'en certaines situations d'exception.

Le second champ de tension de mon thème ne se manifeste pas de manière immédiate. Il se cache en quelque sorte dans la relation entre «herméneutique» et «parole de Dieu»: entre l'«herméneutique» comme réflexion méthodique portant sur la compréhension d'expressions langagières au sens le plus large et la «parole de Dieu» comme une instance de langage non humaine qui, certes, élève une prétention sur l'être humain, mais se met elle-même en question par la désignation de son origine. Comment donc la parole de Dieu peut-elle partir de Dieu, puisqu'une telle manière de parler, parce qu'elle est anthropomorphe et métaphorique, s'invalide elle-même comme impropre? Au vu de ce problème de compréhension, une herméneutique de la parole de Dieu pourrait être particulièrement urgente. Mais que faut-il penser de la parole de Dieu, si elle a de toute façon besoin d'une interprétation par l'homme et de sa réflexion à ce sujet?

2. *L'herméneutique au cœur de la controverse de la parole de Dieu*

Incontestablement la théologie a affaire à l'herméneutique, parce qu'elle a affaire à des textes. Mais il apparaît comme problématique d'exprimer ce qu'il y a de théologique en elle par la corrélation directe «herméneutique de la parole de Dieu». Et pas seulement cela! Une «herméneutique théologique» parue récemment⁴ – l'auteur en est Wolfgang Nethöfel – s'évertue de manière

² NdT: tout le passage joue avec les termes «Macht», «Entmachtung» et «Gegenmacht».

³ C'est à la Diète impériale de Spire en 1526 que les princes de conviction évangélique se manifestèrent pour la première fois de manière résolument confessionnelle. Sous l'affluence de milliers de personnes, ils firent prêcher l'Évangile dans leurs auberges et fixer au-dessus des portes des maisons leurs écussons avec les initiales V.D.M.I.E. (*Verbum Dei manet in aeternum*, selon Es 40,8 et 1 Pi 1,25), initiales qui étaient aussi cousues à la manche droite de l'uniforme de leur escorte, inhabituellement grande. Cf. G. SPALATIN, *Chronicon sive Annales*, dans: I. B. MENCKEN, *Scriptores rerum Germanicarum* II (1728), p. 658; L. VON RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, livre IV, chap. 2, dans l'édition: *L. Rankes Meisterwerke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, vol. II (1924), p. 259.

⁴ WOLFGANG NETHÖFEL, *Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien* (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie, vol. 9), 1992.

sophistiquée à accentuer ce titre comme une antithèse tranchante à la «théologie herméneutique». La «théologie herméneutique» doit être, selon lui, rejetée comme un avorton de la modernité, parce qu'elle est restreinte à la seule question purement spirituelle du sens; l'«herméneutique théologique», par contre, conçue de manière postmoderne comme le chemin «Du mythe aux médias», dépasserait un tel spiritualisme et ferait place à la corporéité du processus de transmission. Nous n'avons pas maintenant à discuter ce qui, dans cette thèse, peut être estimé digne de réflexion ou bizarre. Pourtant, si la distinction terminologique entre «herméneutique théologique» et «théologie herméneutique» prend un poids pareil, il paraît vain et sans issue de faire intervenir la formule «herméneutique de la parole de Dieu» comme troisième élément, concurrent des deux autres désignations. Elle pourrait paraître dépassée et nous reconduire apparemment tout droit à un mode de pensée prémoderne. Mon intitulé voulait éviter ce soupçon, et cela non seulement par rapport à la parution récente mentionnée plus haut. Car je ne voulais pas assigner son lieu à l'herméneutique en l'inscrivant dans une époque bien précise, mais bien plutôt dans la controverse de la parole de Dieu elle-même.

Que peut faire l'herméneutique à cet endroit, au cœur de la controverse de la parole de Dieu? Peut-elle soutenir et favoriser la puissance de la parole de Dieu? Pourrait-on confier à l'herméneutique le soin de faire obstacle à la perte de puissance de la parole de Dieu? L'herméneutique ne s'expose-t-elle pas, au contraire, au soupçon d'alimenter une telle perte de puissance par une interprétation accommodante? Mais l'herméneutique, quelle que soit sa nécessité en théologie, peut-elle se soustraire au conflit concernant la parole de Dieu?

II. La dynamique de la parole de Dieu

Afin d'acquiescer une position de départ pour la suite de la réflexion, nous nous laissons guider tout d'abord par quelques intuitions fondamentales de Luther concernant la question de la puissance de la parole de Dieu. S'en référer à Luther à cet égard n'est pas arbitraire. Jamais dans l'histoire de l'Église le concept biblique de la parole de Dieu ne fut focalisé et réfléchi théologiquement de manière aussi résolue que chez lui. On peut – pour quelque raison que ce soit – ne pas partager sa conception, mais on doit s'y confronter. On découvre ici un phénomène très particulier. Les perspectives fondamentales qui s'en dégagent portent – chacune de manière différente – le caractère d'une dynamique bien précise, à savoir celle d'une inversion, d'un contre-mouvement, d'un changement, d'un renversement; non seulement par démarcation polémique à l'égard d'autres opinions – cet aspect n'intervient que secondairement –, mais bien plutôt comme une dimension antithétique propre à la chose elle-même et dans laquelle la puissance de la parole de Dieu se manifeste.

1. *De la Bible à l'interprète*

Il peut paraître terne et abstrait de dire d'un mouvement de renversement historique aussi puissant que la Réforme qu'il repose sur un retournement herméneutique. Il n'en demeure pas moins que c'est bien ainsi que Luther lui-même l'a vécu et vu. Son rapport à la Bible, d'une intensité incompréhensible pour nous, alimenté par l'épouvante de la mort et la quête d'une authentique joie de vivre dans l'existence devant Dieu, s'est condensé tout entier dans une découverte exégétique de portée herméneutique. Par le fait que la compréhension biblique de la «justice de Dieu» s'ouvre à lui, l'Écriture sainte tout entière prit un autre visage; tout se passa pour lui comme si les portes du paradis s'ouvraient⁵. Ce n'est pas seulement dans la rétrospective tardive que les choses se présentent ainsi. Si l'on en croit déjà les tout premiers témoignages de son effort exégétique, la lutte pénible et astreignante avec un texte obscur ou apparemment improductif s'est renversée de temps en temps en une expérience inverse: l'expérience libératrice d'être subjugué par le texte. Le mouvement décisif de l'interprétation ne va pas de l'interprète à la Bible, mais bien plus de la Bible à l'interprète. «Note bien cela», écrit-il dans son premier cours sur les Psaumes, «la force de l'Écriture est de cette sorte: au lieu d'être mise en mouvement vers celui qui l'étudie, elle déplace en elle-même et dans ses propres forces celui qui l'aime.»⁶ L'Écriture sainte est elle-même sa propre interprète⁷, d'une lumière et clarté qui, comme celle du soleil, se met elle-même en valeur et n'a pas besoin d'un éclairage artificiel⁸. Cela ne signifie pas pour autant que l'étude de l'Écriture serait une chose commode ou même superflue. Durant toute sa vie, Luther prouva le contraire. Nous avons déjà fait bien du chemin, dit-il, lorsque nous réussissons en un jour, ou même en une semaine, à faire vivre et respirer un seul verset de Psaume, en suite de quoi tout un flot d'intuitions et d'élan du cœur pourra se déverser sur nous⁹. Le modèle

⁵ Cf. *Weimarer Ausgabe* (abrégé dans la suite WA) 54;185,14-186,16 (Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg, 1545). Cf. M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides (abrégé dans la suite MLO), vol. VII, p. 306s.

⁶ WA 3;397,9-11: *Et nota, quod Scripture virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes*. Cf. aussi WA 56;227,4s. (commentaire Romains, 1515/16; = MLO, vol. XI, p. 302): *Et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat*.

⁷ WA 7;97,23s. (*Assertio omnium articulorum*, 1520): (...) *ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, uidicans et illuminans* (...).

⁸ Cf. WA 18;606,1-609,14 et 653,13-35 (*De servo arbitrio*, 1525; = MLO, vol. V, pp. 26-29 et 69s.), surtout 653,28-31: *Nam id oportet apud Christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, Scripturas sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem, praesertim in iis quae pertinent ad salutem vel necessitatem*.

⁹ WA 5;47,1-4 = AWA 2;63,14-17 (*Operationes in Psalmos*, 1519; sur Ps 1,6): *Sat profecisti, si unum versiculum per diem vel etiam hebdomadam didiceris affectibus vivum et spirantem facere. Facto hoc initio omnia sequentur, et veniet tibi thesaurus cumulatissimus intelligentiarum et affectionum* (...).

herméneutique de base n'est pas ici non plus celui d'un transport violent du texte ancien, pour le rapprocher du temps, du monde et de la vie de l'interprète et l'y accommoder. C'est bien plutôt à force de frapper et de guetter avec persévérance que le texte va s'ouvrir et donner part à sa vie.

2. *La parole placée de l'extérieur dans l'âme – l'âme déplacée en dehors d'elle-même*

Le renversement herméneutique prend ainsi les traits d'un retournement sotériologique qui s'opère en rapport à l'âme humaine. «Telle est la parole, telle sera aussi l'âme grâce à elle.»¹⁰ Aucun humain ne parvient à changer son propre cœur. C'est l'affaire de Dieu, et cela par la seule force de sa parole. Ce que cela signifie doit être accentué sous divers aspects, pour que se manifeste ce qu'il y a là d'étonnant. La teneur de vie de la parole dépasse son contenu de pensée¹¹ ; certes, elle ne peut en être séparée, mais elle doit en être distinguée. La parole de Dieu est «sainte, vraie, juste, pacifique, libre et pleine de toute bonté». C'est là le propre de la puissance de la parole de Dieu, la vie qui lui appartient et qu'elle communique, afin que nous y ayons part, si bien que «l'âme, par la parole de Dieu, devient sainte, juste, vraie, pacifique, libre et pleine de toute bonté, vraiment un enfant de Dieu»¹². Luther se dépasse pour intensifier l'expression de ce qui se passe ici entre la parole et l'âme. L'âme s'agrippe à la parole ; mais bien plus encore : elle devient une avec elle, elle est carrément absorbée par la parole ; elle ne prend pas seulement part à elle, mais est bien plus rassasiée , oui même ivre d'elle – un processus qui attribue à l'âme tout ce qui est propre à la parole¹³. Mais alors le destinataire de la parole n'est pas l'intellect de l'homme, une seule partie de l'âme, mais bien l'âme elle-même comme fondement de vie de l'homme tout entier. Cela conduit bien sûr

¹⁰ WA 7;24,33-35 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520): *Wie das wort ist, sso wirt auch die seele von yhm, gleych als das eyssen wirt gluttrudt wie das fewr auss der voreynigung mit dem fewr*. Version latine: *ibid.*, 53,26-28 (= MLO, vol. II, p. 280).

¹¹ NdT: jeu de mots entre «Lebensgehalt» et «Gedankeninhalt».

¹² *Ibid.*, 24,22-27 (= MLO, vol. II, p. 280): *Nu seyn disse und alle gottis wort heylig, warhafftig, gerecht, fridsam, frey und aller gütte voll, darrumb wer yhn mit eynem rechten glauben anhangt, des seele wirt mit yhm voreynigt, sso gantz und gar, das alle tugent des worts auch eygen werden der seelen, Und alsoo durch den glauben die seele von dem gottis wort heylig, gerecht, warhafftig, fridsam, frey, und aller gütte voll, eyn warhafftig kind gottis wirt (...)*.

¹³ De la manière la plus claire dans la version latine, *ibid.*, 53,15-20 (=MLO, vol. II, p. 280): *Cum autem haec promissa dei sint verba sancta, vera, iusta, libera, pacata et universa bonitate plena, fit, ut anima, quae firma fide illis adheret, sic eis uniatur, immo penitus absorbeat, ut non modo participet sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum. Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi omnia quae verbi sunt animae communicat.*

à la question de savoir de quoi l'âme peut bien vivre et exige la réponse «que l'âme peut se passer de tout sauf de la parole de Dieu et que sans celle-ci rien ne peut lui venir en aide»¹⁴. L'âme n'en devient pas pour autant autarcique, comme s'il suffisait d'améliorer son état, de la munir de forces dont elle manquait jusqu'ici. C'est pourquoi l'union (*unio*) entre parole et âme s'approfondit encore chez Luther en l'union du Christ comme parole de Dieu en personne avec l'âme comme son épouse¹⁵. C'est maintenant seulement que les choses deviennent claires : il n'en va pas d'un simple renforcement de l'âme, de l'octroi de vertus psychiques – seraient-elles même d'essence surnaturelle –, il n'en va aucunement d'une transformation de l'âme prise en elle-même et pour elle-même, mais bien d'un déplacement de cette dernière en un lieu hors d'elle-même, vers le Christ, dans un échange durable avec lui : ce que possède le Christ, cela appartient à l'âme croyante, ce que possède l'âme (tout son vice et péché) devient propriété du Christ¹⁶. Le lien qui les relie tous deux est la foi seule.

3. De la loi à l'Évangile

Cet «échange», ou comme Luther dit aussi : ce «joyeux changement et combat»¹⁷, ne se limite pas simplement à laisser finalement la victoire à la puissance de la parole de Dieu. Ici aussi s'accomplit précisément un renversement, à l'intérieur même de la parole de Dieu cette fois-ci : de la loi à l'Évangile. C'est ainsi seulement que se manifeste véritablement ce qu'il en est de la puissance de la parole de Dieu. Il s'agit ici de bien plus que du simple passage de l'exigence au don. De manière indépassable, l'opposition culmine dans celle du «mettre à mort» et du «faire vivre». On notera cependant : bien que les deux aspects soient aussi radicalement opposés, ils ne constituent pourtant qu'une seule et même réalité. La loi avec toutes ses menaces s'avère impuissante à conduire à la vraie vie. Il ne lui reste en fin de compte que le pouvoir de tuer. L'Évangile sous la forme du crucifié ouvre par contre l'accès à une foi à laquelle rien n'est impossible. Avec les mains vides, pour ainsi dire, la vie éternelle est proclamée à la foi comme une pure promesse. Ces deux choses s'unissent

¹⁴ *Ibid.*, 22,9-11 (= MLO, vol. II, p. 277).

¹⁵ *Ibid.*, 25,26-28 ; dans la version latine : 54,31-55,36 (= MLO, vol. II, p. 282s.).

¹⁶ *Ibid.*, 25,31-34 (= MLO, vol. II, p. 283) : (...) *was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle güter und seligkeit, die seyn der seelen eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr, die werden Christi eygen. Hie hebt sich nu der frölich wechssel und streytt.*

¹⁷ Cf. note précédente et WA 7;26,4-7 : *Ist nu das nit ein fröliche wirtschafft, da der reyche, edle, frummer breüdgam Christus das arm vorachte bösses hürlein zur ehe nympt, und sie entledigt von allem übell, zieret mit allen gütern?* De manière encore plus profilée dans la version latine ; cf. 55,7-23 (=MLO, vol. II, p. 282s.).

en un seul et même événement : la résurrection du nouvel homme ne s'accomplit qu'à travers la mort du vieil homme. Il en va donc aussi d'une seule et unique connexion vitale, bien qu'elle soit distribuée sur une multiplicité de situations de vie, dans lesquelles la loi et l'Évangile deviennent expérience vécue de manière diverse. Comme il en va également d'une seule et même parole de Dieu dans laquelle la loi et l'Évangile sont articulés l'un à l'autre. Il ne suffit pas de les répartir selon les textes et de les doser comme bon nous semble, bien que la responsabilité pastorale (*seelsorgerlich*) ait ici à prendre en compte ce qu'il faut dire au nom de Dieu, à qui et à quel moment. C'est pourquoi, par rapport à la parole de Dieu, la responsabilité pastorale est en dernière instance une responsabilité herméneutique, et la responsabilité herméneutique une responsabilité pastorale. Il s'agit d'être conscient de ce que la parole de Dieu effectue, et de distinguer en conséquence les manières dont il convient d'user de l'unique parole de Dieu dans la perspective de la réalité de la vie. Lorsqu'elle est comprise ainsi, la parole de Dieu n'est pas un cas particulier du parler sur Dieu. Le parler sur Dieu a bien plutôt son critère dans la question de savoir s'il se laisse guider par la distinction entre la loi et l'Évangile. S'il en est ainsi, le parler sur Dieu, indépendamment du fait d'être désigné nommément comme parole de Dieu, devient un parler de Dieu lui-même, s'effectue au nom de Dieu ; Dieu lui-même se donne en lui.

4. De l'Écriture au témoignage oral

Cela nous conduit encore à un dernier angle sous lequel nous rencontrons un renversement dans la conception luthérienne de la parole de Dieu : le retournement du texte à la proclamation, de l'Écriture à la parole orale. Il faut prendre garde de ne pas se faciliter la tâche dans l'explication de ce point. Comme si ce n'était que le manque de formation scolaire qui contraignait à remplacer pour les analphabètes la lecture par l'écoute. Ou comme s'il s'agissait uniquement pour Luther d'empêcher que les non-théologiens fassent leur propre lecture de la Bible, pour les rendre dépendants des experts de l'Écriture. Son propos est sincère lorsqu'il dit : «O si Dieu voulait bien que mon interprétation et celle de tous les maîtres disparaissent et que chaque chrétien prenne lui-même l'Écriture et la pure parole de Dieu.»¹⁸ Il faudrait donc plutôt attendre de lui le mouvement inverse : non pas du texte à l'interprétation, mais de l'interprétation au texte. «C'est pourquoi, entrez, entrez, chers chrétiens, et prenez mon interprétation et celle de tous les professeurs comme un simple échafaudage pour la vraie construction, afin que nous saisissons la seule et pure parole de Dieu elle-même, que nous la goûtions et que nous y demeurions.»¹⁹ Sans trop d'hésitation, il identifie ici Écriture et parole de Dieu,

¹⁸ WA 10,1,1;728,9-11 (*Kirchenpostille*, 1522).

¹⁹ *Ibid.*, 728,18-21.

comme s'il suffisait que chacun lise la Bible pour soi ou qu'en cas de besoin quelqu'un la lui lise. Mais les choses ne sont pas si simples chez Luther. Des difficultés de compréhension au sens habituel empêchent déjà que le rapport à l'Écriture devienne directement un rapport à la parole de Dieu. Cela se confirme d'autant plus lorsqu'on tombe sur la question de savoir «comment les chrétiens doivent se comporter à l'égard de Moïse»²⁰ ou quand il faut jouer le Christ contre l'Écriture lorsqu'à l'inverse, les adversaires avancent l'Écriture contre le Christ²¹. Mais surtout, la primauté de la parole orale à l'égard du caractère écrit de la parole de Dieu est de nature fondamentale. Pour bien saisir cela, nous devons revenir encore une fois à la distinction de la loi et de l'Évangile.

L'Écriture, l'écrit a, dans son essence même, une affinité avec la loi : tant par la distance temporelle de son origine que par la pérennité de sa consistance. La loi est au sens littéral une pré-scription (*Vor-Schrift*), voire une inscription (*In-Schrift*), taillée dans la pierre comme le Décalogue. Bien qu'elle puisse encore nécessiter une interprétation concernant le cas concret, la loi est, par sa promulgation unique, proclamée une fois pour toutes. A la différence de la loi, l'Évangile n'est pas écriture, comme le souligne Luther, mais parole orale²². Que faut-il entendre par là ? La fixation par écrit du Nouveau Testament fut une – bienheureuse ! – mesure de détresse, prenant en compte que bien tôt déjà dans le christianisme primitif, on manqua d'Esprit²³. Pourtant, conformément à son essence, l'Évangile est et demeure «une joyeuse, bonne et réconfortante nouvelle»²⁴, un Évangile à proclamer de manière permanente, «qui ne doit pas être pratiqué avec la plume, mais avec la bouche»²⁵, répandu publiquement par la voix vivante de la manière la plus franche²⁶, en intégrant

²⁰ WA 16;363-393 (prédications sur l'Exode, 1525).

²¹ WA 39,1;47,19s. (thèses *De fide*, 1535): *Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.*

²² WA 10,1,1;17,7-12 (*Kirchenpostille*, 1522; = MLO, vol. X, p. 22): (...) *sso es [l'Ancien Testament] doch alleyn den namen hatt, das es heylige schriftt heyst, Und Euangeli eygentlich nitt schriftt, ssondern mundlich wort seyn solt, das die schriftt erfur truge, wie Christus und die Apostel than haben; Darumb auch Christus selbs nichts geschriben, ssondern nur geredt hatt, und seyn lere nit schriftt, sonder Euangeli, das ist eyn gutt botschafft odder verkundigung genennet hatt, das nitt mit der feddern, ssondern mit dem mund soll getrieben werden.*

²³ *Ibid.*, 627,1-3: *Das man aber hatt müssen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn geprechen des geystis, das es die nott ertzungen hatt, und nitt die artt ist des newen testaments (...).*

²⁴ *Ibid.*, 12,2 (= MLO, vol. X, p. 19).

²⁵ Cf. note 22.

²⁶ WA 7;526,12-16 (*Enarrationes epist. et euangel.*, 1521): *Nam longe alia debet esse praedicatio Euangelii quam legis. Lex in tabulis scribebatur et erat scriptura mortua, limitibus tabulae clausa, ideo parum efficax. At Euangelium vivae et liberrimae voci in auras effusae committitur, ideo plus energiae habet ad convertendum. Unde Christus ipse nihil scripsit, sed omnia vocaliter dixit.*

à chaque fois le contexte, en l'entraînant dans le mouvement. Bien que l'Évangile témoigne de ce qui s'est accompli une fois pour toutes par le Christ pour notre bien, il reste pourtant toujours une nouvelle parole, parce qu'il rend toutes choses nouvelles, comme il demeure aussi constamment, en quelque circonstance que ce soit, un message de joie, un message qui réveille la joie au cœur de l'affliction et du désespoir.

Ce que la loi et l'Évangile opèrent ainsi – de manière antithétique et pourtant de concert – se manifeste dans leurs formes linguistiques différentes. A la lettre correspond la mise à mort, à la *viva vox* l'Esprit vivifiant²⁷. La vie de Jésus-Christ, dans toute l'extension de l'incarnation, de la mort et de la résurrection, cette vie promise au monde entier comme le pain de vie, est désormais la semence d'Évangile qu'il faut inlassablement répandre. Attestée au cœur même de notre expérience vécue, elle suscite une expérience libératrice de la conscience et pousse à un nouveau témoignage – un événement de langage inépuisable, dans lequel l'expérience vécue et l'expérience de la conscience s'interpénètrent. De la parole découle la foi, de la foi découle à nouveau la parole dans une interprétation et communication sans cesse nouvelle de l'Évangile, de telle manière toutefois que cet événement de langage retourne constamment à son origine pour en sortir purifié et s'engager dans le cours changeant du temps. Ainsi, sans cesse, telle une source de vie, l'Esprit de Dieu jaillit où et quand il veut de la parole de Dieu en tant que *verbum externum* écrit et proclamé.

III. La controverse de la parole de Dieu

Mais les temps n'ont-ils pas changé depuis lors, si bien qu'il nous est impossible aujourd'hui de penser et de parler comme Luther? Il ne faut pas répondre trop vite par l'affirmative à cette question. La perte de puissance de la parole de Dieu dans les Temps modernes n'a certes pas été prévue par Luther de la manière dont elle s'est ensuite réalisée. De même qu'on ne peut pas faire de lui le porte-drapeau des Temps modernes, on ne peut pas non plus faire de lui, malgré certains indices, le prophète de malheur annonçant que les Temps modernes aboutiront à une catastrophe. Les puissances du monde et de la vie qui travaillent à la perte de puissance de la parole de Dieu sont bien plutôt à l'œuvre depuis Adam et le demeureront – en augmentant – jusqu'à la fin du monde. La puissance de la parole de Dieu n'est pas couplée à une pure et simple apparence d'impuissance, mais bien à une expérience tangible d'authentique contestation. La puissance de la parole de Dieu se trouve placée sous le signe de la croix, tant en ce qui concerne le contenu de la parole de Dieu qu'en regard de ce qui lui arrive dans l'histoire. Quiconque sait cela n'est pas surpris du tout par le cours des Temps modernes. La foi a constamment

²⁷ Cf. note précédente.

son lieu entre la puissance et la perte de puissance de la parole de Dieu, à la fin du XX^e siècle comme au début du XVI^e.

Mais nous prendrions également cet état de choses trop à la légère si nous rendions le cours du temps indifférent. Le caractère controversé de la parole de Dieu n'est vraiment pris au sérieux que dans l'exacte mesure où nous prenons au sérieux notre propre temps. Si l'on en déduit une indication de lieu pour l'herméneutique théologique, il faut se garder simultanément de deux écueils : d'une herméneutique de l'accommodation et d'une herméneutique de la pure et simple reproduction ; de la génuflexion devant l'esprit de notre temps comme de la fuite dans un esprit du temps passé. Ce qui est spécifiquement herméneutique tient en ceci : au lieu d'éviter d'une manière ou de l'autre la confrontation, il faut rendre justice aux deux pôles, à la parole de Dieu et au temps du monde, de telle manière qu'une authentique confrontation puisse véritablement avoir lieu. Précisons ce point à l'aide de quelques mots d'ordre des Temps modernes.

1. *Entre raison [ratio] et conscience [Gewissen]*

Il est compréhensible de commencer par la raison. Elle est incontestablement la force motrice des Temps modernes. Mais puisque dans l'Antiquité déjà, l'être humain était défini comme *animal rationale*, et que le Moyen Age lui aussi s'en tenait à cette définition de l'humain à partir de la raison, la délimitation selon les époques demeure floue. C'est le processus d'émancipation qui constitue le symptôme décisif, processus qui pas à pas désagrège l'insertion dans les traditions d'un monde dominé par la religion chrétienne. Il est judicieux de mettre en garde ici contre le fait d'interpréter les tensions qui en résultent sans nuance à partir de la manière dont ces dernières se dégagent dans une perspective contemporaine. Lorsqu'il y a conflit avec la conception du monde habituellement reconnue, ce qui fait l'objet de la connaissance rationnelle n'est pas d'emblée en contradiction avec la parole de Dieu ; c'est même plus souvent le cas de ce qu'on oppose aux données rationnelles de manière dogmatiste ou bibliciste comme ce qu'on présume être inaliénablement théologique, dans une apologétique au souffle court. Cela manifeste combien étroitement l'herméneutique théologique est nouée à l'herméneutique générale et combien il est urgent et nécessaire, lorsqu'on soupçonne la menace d'une perte de puissance de la parole de Dieu, d'élargir l'horizon herméneutique plutôt que de le rétrécir.

Il est décisif ici que le destinataire de la parole de Dieu soit clairement défini. Si l'on dit – ce qui peut se comprendre – que c'est l'être humain qui est interpellé, l'ancienne définition communément admise d'*animal rationale* peut nous induire en erreur de manière fatale. Ce n'est pas la raison qui est le destinataire de la parole de Dieu. Elle n'est pas destinée à cela, et c'est pourquoi elle n'est pas non plus apte au jugement à cet égard – contrairement à l'opinion qui fut et qui est encore proclamée dans les Temps modernes.

Certes, une fluctuation de l'usage linguistique comporte ici certains effets : faut-il et, si oui, comment faut-il distinguer entre entendement et raison ou, à la manière de la scolastique, entre *intellectus superior* et *intellectus inferior*, ou faut-il placer le concept d'esprit [*Geist*] en premier ? Mais quelle que soit la solution adoptée, la compréhension du langage n'est pas limitée, voire même enchaînée par cette capacité spirituelle dont la force propre tient d'abord dans le jugement empirique et calculateur sur les choses du monde. Quand bien même le jugement théologique est aussi redevable de cette forme de faculté de jugement critique, ce qui est proprement théologique est d'abord guidé, comme la vie en tant que telle, par un langage qui n'est pas simplement le langage rationnel. Le destinataire de la parole de Dieu n'est pas la raison. La Bible dit : le cœur ou l'âme – dans la précision qu'opère Luther : la conscience (au sens de l'oreille la plus intime de l'homme). La parole de Dieu ne s'adresse pas à la pointe extrême de la capacité humaine, mais bien plus au fond le plus profond de l'incapacité humaine. Pour cette raison, il ne dépend pas des potentialités de l'être humain d'atteindre et de saisir la parole de Dieu. Il en va plutôt de quelque chose qui l'atteint, lui, et le saisit, de quelque chose qui lui arrive, qui le touche, le subjugue, le tue ou le fait vivre. Si les potentialités de l'homme étaient ici déterminantes, la parole de Dieu, comme la raison, viserait l'être humain comme acteur (*Täter*), comme celui qui explore la réalité en vue de pouvoir la transformer et par là finalement la réaliser pleinement. La parole de Dieu n'est pas un renforcement de la raison. C'est bien plutôt cette dernière qui se trouve dans le danger d'un égarement présomptueux (*Verstiegenheit*), dans le danger de renforcer ses propres potentialités jusqu'à la démesure et d'en faire un usage outrancier. La parole de Dieu, par contre, appelle l'homme, dans son usage déraisonnable de la raison, littéralement à la raison et l'interpelle concernant la présomption ou le désespoir dans lesquels il se fourvoie en tant qu'*animal rationale*.

2. Entre la critique historique et le pain de vie transmis

De même que la raison tente de se rendre maîtresse de la nature, de même fait-elle pour l'histoire de l'humanité. Les deux choses s'interpénètrent. Par-delà les besoins naturels élémentaires, la lutte pour l'espace vital et les moyens de subsistance sert, de mémoire d'homme, non seulement d'instrument de la maîtrise de la nature, mais surtout d'instrument de la cupidité et de la volonté de puissance sur autrui. L'un anime l'autre. Si nature et histoire ne peuvent être séparées, combien moins encore faut-il ignorer les connexions qui s'établissent entre l'effort de maîtriser la nature et celui de maîtriser le cours de l'histoire – un enchevêtrement qui fait que l'un entraîne l'autre dans l'abîme. Dans les deux aspects, la perte de puissance de la parole de Dieu est à l'œuvre. Et pourtant, malgré tout, il résulte aussi de ces deux aspects infiniment de bien : le fait de cultiver la nature et celui de cultiver l'homme. Si l'on se laisse troubler

le regard sur ce point, cela ne contribue pas à l'honneur de Dieu. S'il s'agissait maintenant pour nous du thème «L'éthique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance», nous devrions prendre tout cela en compte de manière pondérée. Mais si nous nous demandons, par le biais du mot-clé «herméneutique», ce qu'il en est de la parole de Dieu et comment elle se fait entendre en tant que telle, nous devons concentrer tout particulièrement notre attention sur la relation à l'histoire. C'est ici que se trouve le point de focalisation de ce qui nous est transmis comme la parole de Dieu, afin que nous la transmettions à notre tour comme telle. Dans un mélange haut en couleurs se trouve réuni ici ce que les humains en ont fait dans leur déraison, mais parfois aussi – peut-être même plus souvent que nous ne l'imaginons – en bonne intelligence. C'est dans l'histoire que se décidera comment il convient d'en user à l'avenir.

C'est pourquoi nous nous interrogeons maintenant sur l'histoire comme objet non plus du façonnement de l'homme, mais plutôt de sa perception. Mais ces deux choses n'en forment-elles pas qu'une? Certes, il en va de deux aspects: les uns font l'histoire, les autres racontent et écrivent l'histoire. Les uns vivent et subissent l'histoire, les autres s'en nourrissent, s'y édifient, s'intéressent à elle et l'étudient. Et pourtant les deux choses se mêlent. Il ne faut pas seulement penser ici au détenteur de pouvoir qui a le culot de réécrire l'histoire comme moyen de propagande et de prescrire à la postérité sa propre histoire; ou, pour le dire à l'aide d'un mot d'esprit de Winston Churchill: «Qui veut être jugé de manière correcte par l'histoire, doit l'écrire lui-même.» On retrouve des traits analogues dans de multiples variantes. Oui, tout historien n'est-il pas – non seulement en danger mais bien plus – inévitablement contraint de percevoir et de représenter l'histoire dans la perspective de son temps et de son propre point de vue spirituel? Mais qu'y a-t-il alors de vrai en elle et qu'est-ce qui s'y trouve figuré?

C'est dans les Temps modernes seulement, et ici surtout en rapport au matériel de la tradition chrétienne, que ce problème devint virulent. Ce n'est pas un hasard! Sous l'influence de la raison s'opéra une émancipation rapide à l'égard de la tradition. Au départ, cela se faisait encore en pleine confiance à l'égard des principes éternels de la raison. C'est de là que l'on tirait le droit et le courage de soumettre à la critique ce qui était historique, parce que lié au temps. Finalement, cela aboutit à considérer également le rationalisme lui-même comme un enfant de son temps et à livrer tout ensemble à l'histoire, à historiciser et à relativiser même ce qui paraissait avoir une valeur intemporelle. La tradition chrétienne a donné lieu à ce mouvement de deux ou trois manières différentes. Tout d'abord comme une tradition s'autorisant d'un passé bien lointain: il paraissait tout à fait souhaitable de se libérer de son hégémonie – entre-temps confessionnellement divisée! –. Ensuite à cause de l'autorité de l'Écriture sainte sur laquelle elle repose: la Bible élève la prétention d'être extraite de manière unique de son contexte historique; mais si on y regarde

de plus près, elle s'avère très empêtrée dans son contexte, non sans contradictions ni conditionnements temporels intrinsèques; de plus, dans sa forme finale, elle voile même l'altérité de sa genèse. Enfin, la tradition chrétienne donne lieu elle-même à cette historicisation à cause de son langage. Non seulement il semble être devenu étranger, mais aussi dans une très large mesure non vérifiable, et il exige qu'on tienne pour réel ce qui échappe à l'expérience au sens habituel.

C'est une page glorieuse de la théologie dans les Temps modernes que de ne pas avoir capitulé devant l'énorme fardeau des problèmes qui en découlaient. A l'intérieur même de la théologie, on ouvrit la voie à la méthode historico-critique. La manière dont cela s'effectua et s'effectue encore dans le détail n'est certes pas du tout glorieuse, lorsque s'y allie la prétention d'avoir ainsi rendu pleinement justice à la tâche herméneutique. Ce qu'on appelle la méthode historico-critique – un assemblage lâche de différents questionnements et procédures – constitue pour la théologie un défi auquel seule une réflexion herméneutique adéquate peut rendre justice. La simple protestation contre un tel rapport incroyant – dira-t-on – à la parole de Dieu ne rend pas plus justice à l'inévitable défi de la méthode historico-critique qu'une ignorance irrévérencieuse des questions qu'elle suscite – d'ailleurs, je pense ici aussi aux nombreux travaux historiques très assidus mais stériles, auxquels on souhaiterait plus de mordant critique ! On ne prend au sérieux le défi herméneutique des Temps modernes que si l'on s'attache à réaliser combien ce qui fait l'objet même de la théologie crée de tension et s'avère donc passionnant²⁸, combien sont profondément humaines les conditions dans lesquelles la parole de Dieu s'offre par la transmission historique comme le pain de vie, conformément à son essence même. User de manière responsable de la méthode historico-critique signifie engager la prise en compte théologique là où habituellement l'on s'arrête trop tôt et à tort : en faisant l'autocritique de notre rapport à la méthode historico-critique et en réfléchissant au fait que, comme nous avons besoin du pain quotidien, nous avons besoin – et finalement même plus que de ce dernier – d'une tradition, d'un langage dont la vie jaillit, même en face de la mort.

3. Entre la dynamique du temps et la dynamique de la parole de Dieu

Si, comme théologiens, comme chrétiens, nous trouvons le courage, en face de notre temps, de prolonger le rapport historique à la tradition chrétienne par un rapport assumé herméneutiquement, nous aboutissons à des situations de conflit relevant non pas seulement de la réflexion, mais de la vie elle-même. Cela peut être encore explicité par rapport à la dynamique du temps à laquelle

²⁸ NdT: jeu de mots entre «gespannt» et «spannend».

nous sommes exposés. Je reprends consciemment, en la modifiant, la tournure utilisée plus haut de la dynamique de la parole de Dieu, pour exprimer la concurrence des mouvements. Que le temps est en tant que tel mouvement, cela n'a besoin d'aucune explicitation. Nous l'observons non seulement dans l'écoulement de notre propre temps de vie, mais de plus en plus aussi dans le fait d'être entraîné dans les flots des événements de notre temps, les actualités, les modes et les courants éphémères et changeants de l'esprit du temps. Combien la parole de Dieu est mouvement, combien elle met en mouvement et est elle-même prise dans un mouvement, cela nous a été dévoilé par Luther sur le mode de la dynamique, d'un renversement, d'un retournement. Habituellement, on associe au concept de la parole de Dieu la représentation de l'immutabilité, de l'extraction hors du temps, que ce soit pour exprimer son caractère suprême ou son caractère dépassé, pour dire qu'elle n'est pas touchée par le temps ou qu'elle n'est plus du tout de notre temps. Le rapport durable au temps se trouve pourtant souligné par des tournures bibliques comme «Il advint alors», «La parole du Seigneur fut adressée» au prophète, ou l'envoi des apôtres dans le monde entier, auprès de tous les peuples, avec la promesse que le Christ sera avec eux jusqu'à la fin du monde.

Ce qui s'accomplit dans la rencontre de ces deux mouvements, celui du temps et celui de la parole de Dieu, ne peut être réduit ni à une rigide incompatibilité, ni au slogan trompeur d'une coexistence prétendument «conforme au temps». La puissance de l'esprit du temps²⁹ n'est pas telle qu'on doive lui succomber sans conditions. Mais la puissance de la parole de Dieu n'est pas non plus telle qu'elle exclue la tâche d'être au service du monde. Car c'est précisément dans le service que la parole de Dieu prouve sa puissance. Je rappelle une fois encore avec insistance la remarque faite plus haut : en ce qui concerne la parole de Dieu, la responsabilité pastorale est en fin de compte une responsabilité herméneutique, et la responsabilité herméneutique une responsabilité pastorale. A l'aide de deux notions directrices des Temps modernes, le positivisme et le nihilisme, nous voulons encore esquisser comment la tâche herméneutique devrait faire ses preuves à leur égard : non pas comme une dissolution de la parole dans le temps, mais bien plus comme une prise en compte du temps par la parole de Dieu³⁰. Selon leur sens littéral, les deux mots d'ordre, positivisme et nihilisme, semblent s'opposer l'un à l'autre comme «oui» et «non». La foi chrétienne, par contre, implique à l'égard des deux un «non» résolu : à l'égard de ce qui se présente comme positif et de ce qui se déclare négatif en soi. Mais même dans une telle position de combat, l'herméneutique théologique apprend encore à différencier.

²⁹ Cf. mon article «Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 87e année, 1990, pp. 186-205.

³⁰ NdT: jeu de mots entre «Aufgehen in» et «Eingehen auf».

a) Le positivisme

La signification du mot «positif», bien qu'il paraisse très univoque, a une histoire fluctuante³¹. A l'intérieur de la théologie également, on en trouve des usages variés. La vieille orthodoxie protestante pouvait aussi dire «théologie positive» pour parler de la théologie dogmatique. Schleiermacher désignait la théologie en tant que telle comme «science positive». Et dans les combats d'opinion des Églises du XIX^e et du début du XX^e siècle, on rencontre l'appellation «positif» dans l'expression de mauvais augure «christianisme positif» – même le national-socialisme feindra plus tard de se tenir sur ce sol³² –. Par ailleurs, le «positivisme» devient le programme d'une tendance philosophique du XIX^e siècle qui ne peut guère être soupçonnée d'une empreinte chrétienne. Mais dans les débats d'opinion concernant la conception du monde, l'adjectif «positiviste» peut également être utilisé de manière péjorative et caractériser alors une pensée pseudo-scientifique ou pseudo-religieuse. Malgré cette multiplicité d'usages, on peut considérer comme la tendance dominante le fait de se référer à ce qui, littéralement, est «posé», ce qui est donné, ce qui est réalité de fait, et par déduction ce qui, d'un point de vue empirique, s'impose immédiatement aux sens, ce qui est assuré de manière incontestable. Par rapport à la nature, cela conduit à dévoiler ses secrets et à les rendre manipulables; par rapport à l'histoire, par contre, cela aboutit à reconnaître le factuel dans toute sa variabilité, et donc au relativisme. Même si la philosophie et la théorie des sciences ont pris leur distance à l'égard du positivisme trivial, ce trait fondamental reste déterminant pour l'image moyenne qui guide l'homme moderne dans son rapport à la réalité. Cette attitude, liée à l'abandon de ce qu'on appelle confusément l'élément métaphysique, reste dominante, même si, dans le concret de la vie, elle ne parvient guère à éliminer efficacement les recoins de la superstition, mais au contraire s'y réfugie de temps à autre.

L'herméneutique théologique ne rend justice à sa tâche que si elle affronte de manière critique la question de la compréhension de la réalité, si par conséquent elle n'évite pas le problème de l'ontologie. Certes non pas en se rabattant sur l'offre la plus nouvelle et d'apparence particulièrement attractive. Il est bien plutôt du ressort de l'herméneutique théologique de s'attacher de manière autonome à la question de savoir quelles intuitions ontologiques découlent de la pensée biblique – en débat avec la philosophie et la théorie des sciences, mais aussi avec la littérature et l'art, sans oublier les transformations sociales, politiques et économiques –. Mis à part quelques emprunts fluctuants auprès d'autres instances, on n'a en somme prêté que peu d'attention sérieuse à ce problème dans l'histoire de la théologie. C'est Luther qui l'a fait le plus résolument en insistant sur la question du «mode de parler de l'Écri-

³¹ Pour la suite, cf. l'article «Positiv, Positivität», dans le *Historisches Wörterbuch zur Philosophie*, vol. 7, col. 1106-1118, et l'article «Positivismus», *ibid.*, col. 1118-1122.

³² Ainsi dans le programme de parti du NSDAP.

ture», du *modus loquendi Scripturae*³³. Toutefois, quant à savoir ce qu'il en est véritablement du réel, cela se décide, au vu de ce qui fond sur nous, de la manière suivante – et l'on mettra ici à chaque fois des accents très forts – : cela se décide conformément et grâce à un langage dont nous pouvons user avec bonne conscience et dont nous osons vraiment user, un langage rassasié d'expérience vécue. C'est pourquoi la tâche d'une ontologie s'allie à celle d'une doctrine du langage qui nous conduise hors de l'étroitesse de la pure signification. Par ce renvoi à l'ontologie et à la doctrine du langage, la tâche de l'herméneutique théologique se trouve précisée : il en va de la relation entre Dieu et la parole. C'est à partir de là que le thème de la démythologisation serait à reprendre de manière nouvelle³⁴.

b) Le nihilisme

Le nihilisme, tout comme le positivisme, pris dans un sens large et vague, fait partie de l'attitude fondamentale de l'homme d'aujourd'hui. Cela se dégage d'énoncés ou même d'une attitude tacite soulignant qu'après la mort, tout est fini, qu'en fin de compte, tout n'est que néant. Non sans raison, le néant – que ce soit comme problème logique ou existentiel – exerce véritablement le pouvoir d'un *mysterium fascinosum et tremendum*, et cela signifie : un pouvoir divin. Car ici tout prend fin, même notre pensée. Et cette fin, l'homme sécularisé aimerait au moins pouvoir encore la décréter lui-même. Il estime : en dernière instance, tout est néant devant moi. Toutefois, quiconque est touché par la parole de Dieu confesse : en dernière instance, je ne suis rien devant Dieu. La foi qui croit que tout ce qui existe est créé à partir de rien³⁵, appelé par Dieu à l'existence, marque la frontière entre ce qui est affaire de savoir et ce qui, en tant qu'affaire de foi, est affaire de conscience³⁶. Que toutes choses sont issues de rien, exprime l'exact inverse de l'opinion qui consisterait à dire que pour cette raison précisément, tout ne vaut rien. On dit que le savoir est puissance. Il serait plus approprié de se mettre au clair à propos de la puissance de la conscience, de la mauvaise conscience, mais aussi et surtout de la bonne conscience. Ce qui exerce sa puissance sur les consciences peut conduire à

³³ Cf. mon article «Luthers Wirklichkeitsverständnis», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 90^e année, 1993, pp. 409-424 (avec d'autres indications bibliographiques).

³⁴ Cf. sur ce point les considérations remarquables de P.-L. DUBIED sur «Imprévisible et réel commun», dans : P. BÜHLER/C. KARAKASH (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 95-132.

³⁵ Cf. H.-FR. GEISSER, «Schöpfung aus dem Nichts. Die philosophisch unannehmbare, wissenschaftsgeschichtlich wirksame Weltinterpretation christlicher Theologie» et «Poet der Welt und Schöpfung aus dem Nichts. Bemerkungen im Hinblick auf einen von Alfred North Whitehead sowie bereits von Wilhelm von Ockham glossierten Text», dans : H.-FR. GEISSER, *Annahme der Endlichkeit. Aufsätze zur theologischen Anthropologie und zur Dogmeninterpretation*, éd. par H.J. Luibl, Zurich, 1993, pp. 126-144 et 145-162.

³⁶ NdT : jeu de mots entre «Wissen» et «Gewissen».

la perte de toutes les puissances, même de celle de Dieu. Pourtant, seule la parole de Dieu peut rétablir toutes choses dans leur bon droit, conférer une bonne conscience. La manière dont cela s'opère n'est pas laissée à notre choix. Cela se décide dans la vérité, vérité dans laquelle se décide notre vie en dernière instance et au sujet de laquelle Jésus-Christ dit : «Je suis la vérité.»³⁷ C'est là la boussole de l'herméneutique théologique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance.

IV. Sommaire [*Summa summarum*]

La métaphore de la boussole me permet de résumer encore une fois ce qui me tient à cœur dans ce que j'ai exposé. Avec sa boussole, l'herméneutique théologique doit nous aider à nous orienter : non pas nous conduire hors de la réalité qui nous entoure, mais plutôt nous conduire en elle et sur le bon chemin à travers elle. A titre d'explicitation, citons encore une fois Luther, cette fois-ci dans la deuxième préface au Psautier³⁸ : «Un cœur humain est comme un bateau sur une mer en furie, agité par les bourrasques des quatre coins du monde. Ici le poussent la peur et le souci d'un accident futur ; là l'entraînent le chagrin et la tristesse d'un mal présent. Ici soufflent l'espoir et la présomption d'un bonheur futur ; là s'abattent la sécurité et la joie de biens présents. De telles bourrasques apprennent à parler avec sérieux, à ouvrir le cœur et à déverser ce qui est en son fond.»

Ce qui peut avoir étonné dans mes considérations peut ici devenir compréhensible. D'une part, que l'herméneutique ait donné lieu à une thématization aussi accentuée à la fois de la puissance et du cœur ; d'autre part, que par là l'ontologie et la doctrine du langage se soient unies aussi étroitement dans une même perspective. Mais justement : le cœur humain est un bateau sur une mer en furie, agité par toutes les bourrasques. Et ces bourrasques ouvrent le cœur de fond en comble à un langage qui se veut sérieux et qu'il faut prendre au sérieux. C'est pour cette raison que revinrent si souvent des catégories comme celles de la vie, du mouvement et de la confrontation et d'autres, saisies dans les contextes les plus vastes, et pourtant concentrées sur le point pour ainsi dire mathématique de la conscience.

Ce que l'herméneutique théologique peut accomplir, lorsqu'elle est à son affaire, peut s'exprimer de la manière suivante : tout d'abord conduire profondément dans les textes qui attendent de nous une telle confrontation à la vie et à la mort et qui par là impliquent le lecteur et l'auditeur ; puis, par un réglage soigneux de la boussole, garder en visée la manière dont la puissance de la

³⁷ Jean 14,6.

³⁸ WADB 10,1;100,33-102,2 (1528) et 101,34-103,2 (1545). Aussi dans : H. BORNKAMM (éd.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, (1967) 1983, p. 67.

parole de Dieu va à la rencontre de sa contre-puissance ; et enfin, familiariser avec un langage qui vérifie cette rencontre dans la vie. Ainsi, au sens strict, rien d'autre n'est à attendre de l'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes que l'effort de tenir tête à cet événement, de ne pas lui faire obstacle, mais de lui laisser plutôt l'espace qu'il faut. Ce qu'il en adviendra n'est pas de son ressort.

(Traduit de l'allemand par Pierre Bühler)