Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 148 (2016)

Heft: 1

Artikel: La théologie et l'exégèse bibliques de Jean Hering sont-elles phénoménologiques?

Autor: Camilleri, Sylvain

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685896

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 449-465

LA THÉOLOGIE ET L'EXÉGÈSE BIBLIQUES DE JEAN HERING SONT-ELLES PHÉNOMÉNOLOGIQUES ?

SYLVAIN CAMILLERI

Résumé

Cette étude pose la question de savoir si, et le cas échéant, comment l'œuvre phénoménologique de Hering informe son œuvre théologique et exégétique. Pour y répondre, nous commençons par examiner le concept de « philosophie religieuse » dans son lien à la phénoménologie tel qu'il se dévoile dans sa thèse de licence de 1925, ce qui nous conduit notamment à interroger la place de la métaphysique et la portée de la réduction phénoménologique pour et dans une théorie de la connaissance religieuse. Nous tâchons ensuite de montrer qu'il y a bien une greffe de la phénoménologie, ou plus exactement du réalisme phénoménologique défendu par Hering, sur l'exégèse dans certaines de ses interprétations du texte néotestamentaire ; mais une greffe limitée, au sens où, loin d'empiéter sur les prérogatives de la méthode historico-critique en la matière, la phénoménologie la complète avantageusement, voire nécessairement.

Introduction

Jean Hering a toujours vécu entre deux mondes : celui de la philosophie et celui de la théologie. Du début jusqu'à la fin. On pourrait certes distinguer deux périodes dans son « œuvre » : phénoménologique jusqu'aux années 1930 environ et exégétique par la suite. Cette périodisation ne serait pas totalement fausse, mais il conviendrait toutefois de la nuancer. S'il est vrai que l'essai sur l'essence paru en 1921 dans l'*Annuaire* dirigé par Husserl[1] est la première publication significative de Hering, nous savons qu'il est suivi de près par une thèse de licence sur Clément d'Alexandrie en 1923. De même, le « grand » livre de 1937 sur le *Royaume de Dieu et sa venue* est précédé de *Phénoménologie et philosophie religieuse* en 1926[2]. De même encore, il est remarquable

[1] J. HERING, « Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4 (1921), p. 495-543.

[2] J. HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959 ; du même auteur, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1926 (abrégé dans la suite : *PPR*).

que les commentaires de Paul[3] soient contemporains de certains des récits et des études sur l'histoire et sur l'actualité du courant phénoménologique[4]. Ce rappel très sommaire de quelques éléments chronologiques et bibliographiques a pour seul dessein d'indiquer que ce chemin conduisant « de l'eidétique à la phénoménologie de la vie religieuse »[5] puis de celle-ci à l'exégèse biblique, Hering n'a cessé de le parcourir dans les deux sens. C'est du moins ce que nous voudrions tenter de montrer en mettant à l'épreuve cette espèce de « mantra » qui revient sous la plume de nombreux protestants qui ont rendu hommage à Hering ; mantra d'après lequel ses travaux exégétiques seraient tout imprégnés de pensée phénoménologique. Pour ce faire, nous partirons de la très courte notice que le professeur strasbourgeois Roger Mehl consacre à Hering dans l'*Encyclopédie du protestantisme*. Il y écrit notamment que l'exégèse biblique de notre penseur combine les apports de l'école historico-critique et ceux de l'école phénoménologique, « en ce sens, lit-on, qu'à propos de chaque péricope, il cherche à saisir l'objet de sa visée intentionnelle »[6].

En écrivant cela, il nous semble que Mehl ne savait peut-être pas à quel point il cernait précisément le type de lecture phénoménologique de la Bible proposé implicitement par Hering. Expliquons-nous. Ce qui intéresse avant tout notre penseur dans ses travaux exégétiques, c'est bien l'*objet* de la visée intentionnelle de la péricope, et *non* la visée intentionnelle de la péricope elle-même ou en elle-même. Il serait possible de reformuler en disant que, dans le champ de la donnée phénoménologique qu'est le Nouveau Testament, Hering privilégie l'aspect noématique sur l'aspect noétique. En réalité, cela n'est guère surprenant. Cela est même extrêmement cohérent avec la conception « réaliste » de la phénoménologie qui a toujours été la sienne. Son intérêt va à l'essence et aux lois d'essence, y compris, donc, dans ses interprétations bibliques. Pourquoi donc ? Tout d'abord parce que c'est le moyen le plus sûr de sauver l'exégèse du péril psychologiste. En la matière, l'exégèse n'est pas moins menacée que ne l'était et l'est encore la philosophie. Hering est assez clair sur ce point dès le troisième paragraphe de *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Il y décrit de manière tout à fait précise une triple

[3] Nous faisons en particulier référence à J. Hering, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949 ; *L'épître aux Hébreux*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954 ; *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, trois ouvrages parus dans la collection « Commentaire du Nouveau Testament ».

[4] *Cf.* notamment J. Hering, « La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909 », *Revue internationale de philosophie* 2 (1939), p. 366-373 ; « Littérature phénoménologique récente », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 23 (1943), p. 237-244 ; « Bulletin de philosophie phénoménologique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 30 (1950), p. 51-55.

[5] C'était le titre des journées d'étude organisées par Dominique Pradelle et Claudia Serban à l'École normale supérieure de Paris en avril 2015.

[6] R. Mehl, art. « Hering, Jean », *in* : P. Gisel, L. Kaennel (éds), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 581.

réduction subie : de la philosophie religieuse à la philosophie de la religion, de la philosophie de la religion à la psychologie de la religion, et de la psychologie de la religion au psychologisme.

La première réduction ressortit à une interprétation particulièrement étriquée de Kant et de Schleiermacher : la profusion des idées métaphysiques, devenues incontrôlables, conduisit la théologie philosophique à « renvoyer la religion dans les limites de l'expérience »[7] et « à abdiquer en faveur d'une philosophie de la religion étudiée comme manifestation de la conscience humaine »[8].

La seconde réduction s'éclaire à la lumière d'un choix malheureux : voulant se préserver des dangers du naturalisme progressant de manière fulgurante au XIXe siècle, la philosophie de la religion a cru voir dans la psychologie son meilleur allié[9]. C'était sans compter avec le tournant expérimental qu'allait prendre cette dernière et qui devait la conduire à cesser de comprendre la religion pour se contenter de l'expliquer par des lois psychiques, voire des processus physiologiques.

La troisième et dernière réduction est la conséquence extrême de la précédente : en « resserrant les phénomènes religieux entre les mailles d'un déterminisme rigoureux qui leur prescrit la manière de coexister et de se succéder »[10], la psychologie de la religion, dans sa version expérimentale comme dans sa version descriptive, devait finir par faire une croix sur les « objets transcendants » que visent les phénomènes de la vie religieuse pour ne plus considérer que leurs « caractères immanents »[11].

Et Hering de soutenir qu'à ce stade, échappe « à l'analyse tout ce qui fait le caractère propre de la religion »[12], autrement dit son *essence*. Nous allons bientôt nous attarder sur ce point, mais qu'il nous soit permis de dire dès ici que le terme « essence » utilisé pour gloser l'expression « caractère propre de la religion » n'est plus l'essence de la religion ou du christianisme dont parle la dogmatique évangélique traditionnelle, mais bien l'essence en son sens phénoménologique. Non pas, donc, ce « concept idéal » ou ce grand Principe tout à la fois causal et téléologique, mais cette structure formelle ou matérielle de la chose même, son *a priori* concret qui va également par le nom d'*eidos*.

Métaphysique et phénoménologie

En montrant que la théologie exégétique n'était pas moins vulnérable au danger du psychologisme que la philosophie phénoménologique, nous avons

[7] J. Hering, *PPR*, p. 9.
[8] *Ibid.*, p. 11.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, p. 12-13.
[11] *Ibid.*, p. 14.
[12] *Ibid.*

de fait établi un lien entre ces deux matières. Ce lien se résume-t-il à cette vulnérabilité ? Nous ne le pensons pas. Il nous semble en effet que si théologie exégétique et philosophie phénoménologique devaient affronter un même destin, c'est parce que moyennant certains accords quant à leurs désaccords, toutes deux relèvent en droit de cette «super-catégorie» que Hering nomme la «philosophie religieuse». Naturellement, cela paraît beaucoup plus évident pour la théologie exégétique que pour la philosophie phénoménologique. À ce sujet nous ferons deux remarques.

Première remarque: il n'est certainement pas question d'affirmer péremptoirement que la phénoménologie est consubstantielle à la philosophie religieuse. Si Hering a intitulé son ouvrage de 1926 *Phénoménologie* ET *philosophie religieuse*, c'est précisément parce qu'il s'agissait pour lui, non de présupposer l'inclusivité de ce «et», mais d'en mesurer la portée.

Deuxième remarque: si, ainsi que Hering l'écrit, la philosophie religieuse n'est pas seulement un «groupe de recherches ayant pour objet la Religion elle-même», mais «l'ensemble des propositions ayant comme thème Dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité vus sous l'angle d'une Religion naturelle ou positive»[13], alors il n'y a guère de raison de contester que la phénoménologie puisse avoir partie liée avec cette philosophie religieuse.

De raison, il pourrait néanmoins s'en trouver une, et non des moindres si l'on part d'une conception «minimaliste» de la phénoménologie, pour parler avec Dominique Janicaud[14]. Nous n'avons nullement l'intention de situer ici Hering dans le développement qui a conduit au «tournant théologique de la phénoménologie française», sinon pour rappeler d'un mot que Hering est loin d'être naïf quant aux risques qu'encourt la phénoménologie à s'enfoncer dans la théologie sans poser ses conditions[15]; et ce même s'il est vrai qu'il s'inquiète davantage des détournements de la phénoménologie à des fins théologico-politiques que de la difficile question de la ductilité de ses principes méthodiques.

Au lieu de tout cela, nous voudrions faire remarquer que la principale raison qui ferait obstacle au rapprochement de la phénoménologie et de la philosophie religieuse serait le caractère ouvertement métaphysique de cette dernière. Or, inutile de rappeler qu'à ce sujet, le cœur de la phénoménologie n'a cessé de balancer et balance encore. Mais force est de constater que pour Hering le problème ne se pose même pas – y compris si l'on s'oriente d'après une conception strictement husserlienne de la phénoménologie. Cela est bien sûr discutable mais non directement condamnable.

Premièrement car la phénoménologie n'est certainement pas incompatible avec la métaphysique telle que l'entend Hering, à savoir cette «branche» à

[13] *Ibid.*, p. 7.

[14] *Cf.* D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

[15] *Cf.* J. HERING, *PPR*, p. 73-78.

laquelle doit être rattachée «toute affirmation concernant une entité représentée comme inaccessible à l'étude empirique, mais comme existant "actuellement"»[16].

Deuxièmement car Husserl lui-même, à travers l'intérêt qu'il porte à la question-limite du sens et de la finalité de l'Univers dans ses écrits tardifs, envisage la possibilité de développer une science «indépendante» mais «complémentaire» de la phénoménologie, à savoir une «métaphysique téléologique»[17].

Il est vrai cependant que les rapports exacts de cette métaphysique téléologique avec la philosophie religieuse resteraient à préciser; tout comme il conviendrait de déterminer comment toutes deux peuvent prolonger le travail de la phénoménologie sans l'hypothéquer, puisque leur tâche serait de prendre en charge, chacune à leur manière, cette «*quaestio dei*»[18] que la phénoménologie exclut de se poser directement étant donné qu'elle est supposée ne jamais pouvoir s'annoncer à la conscience que «médiatement». Toujours est-il que pour Hering, la phénoménologie ne peut décemment pas refuser d'accueillir tout questionnement métaphysique reposant sur ce qu'il nomme «des bases épistémologiques suffisantes»[19]. On peut toutefois s'étonner qu'il exclue de cette catégorie «deux affirmations d'ordre métaphysique», comme il les décrit, qui fondent l'idéalisme transcendantal. Nous le citons reprenant et traduisant le § 49 des *Idées I*:

> L'Être immanent [c'est-à-dire l'*Ego cogitans*, précise Hering] est sans aucun doute l'Être absolu en ce sens qu'en principe: *nulla «re» indiget ad existendum*. D'autre part, le monde des «*res*» transcendantes dépend absolument de la Conscience, et non pas d'une conscience logiquement supposée, mais d'une conscience actuelle.[20]

Ces deux affirmations relèvent pour Hering de ce qu'il nomme plus loin une «métaphysique déclassée par la phénoménologie»[21]. Nous l'observons ici en train de jouer le premier Husserl et tous ceux qui lui sont restés fidèles contre le second Husserl. Nous lisons en effet, non seulement que les deux affirmations précitées ont «surgi incidemment» et qu'elles ont été «repoussées par la presque unanimité de ses collaborateurs»[22], mais encore une mise au point importante.

[16] *Ibid.*, p. 8. Et notons bien que faire de la place pour l'«actualité» ne revient pas à mettre au ban la «possibilité» et donc non plus à nier formellement que la seconde ait priorité sur la première.

[17] *Ibid.*, p. 100.

[18] *Ibid.*, p. 101.

[19] *Ibid.*, p. 30.

[20] *Ibid.*, p. 83. Pour la traduction que donne Paul Ricœur du même passage, *cf.* E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, t. 1: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, (1950) 1985, p. 162.

[21] J. Hering, *PPR*, p. 92.

[22] *Ibid.*, p. 83.

Premièrement, Hering soutient que si l'on met de côté ces deux affirmations, les *Idées I* ne contredisent en rien les *Recherches logiques* mais prolongent utilement leurs « analyses descriptives » et leurs « découvertes eidétiques »[23].

Deuxièmement, Hering appelle à se garder de relire le second texte à la lumière du premier, conscient que la prise au sérieux de « ces énoncés métaphysiques sur le primat *ontologique* de la conscience » menace de saper les fondements du réalisme phénoménologique acquis à ce stade[24].

Troisièmement, Hering explique à raison que les nouvelles thèses défendues par Husserl n'ont de toute façon rien à voir « avec quelque doctrine idéaliste qui ne connaît que des données immanentes à la conscience »[25] – cela montre qu'il n'a pas mal compris les *Idées I*, mais cela ne prouve pas qu'il n'ait pas cherché à atténuer la portée des thèses en question. La preuve en est qu'il demande : de quel droit ne pourrait-on pas renverser l'affirmation de Husserl suivant laquelle « le "*cogito*" *peut* exister sans entraîner par-là l'existence du *cosmos* »[26] ? En d'autres termes : qu'est-ce qui nous empêche de dire que, pour être pensée comme pour exister, la conscience a autant besoin des choses que les choses ont besoin de la conscience ?[27] Le positionnement de Hering est résumé dans ces quelques lignes non dénuées de pathos qui concluent le douzième et dernier paragraphe de la seconde partie de *Phénoménologie et philosophie religieuse* :

> Telle est la situation de tout *Ego* que, pour obtenir dans ses recherches philosophiques des vérités indubitables, il lui faut opérer la deuxième réduction husserlienne, qui l'oblige à voir le monde « *sub specie cogitationis* ». Ce mal inévitable doit être subi. Mais pourquoi devrait-il préjuger quoi que ce soit sur la nature métaphysique des « *entia* » qui se présentent au « *cogito* » ? Quel est le mode d'existence que le sens intrinsèque de ces données permet de leur attribuer en principe ? Nous croyons être d'accord avec Husserl en formulant le problème de cette manière, mais nous ajoutons qu'aucune des analyses qui précèdent le paragraphe 49 de ses « *Idées* » ne nous oblige à donner à cette question la même réponse que le vénéré maître phénoménologue.[28]

Remarquons que Hering prend acte de la nécessité de la réduction transcendantale ou égologique, c'est-à-dire par voie cartésienne, puisque c'est d'elle que dépend ultimement le succès de toute entreprise philosophico-phénoménologique. Il est ainsi conduit à reconnaître que les *Recherches logiques* n'avaient pas encore complètement instauré les conditions d'un tel succès, que seules permettent les *Idées I*. Mais il ne faut pas non plus lui faire dire ce qu'il n'a pas dit. Car ici la réduction transcendantale ou égologique n'est plus dotée d'aucune nécessité. À notre sens, c'est dans cette optique qu'il faut entendre le titre qu'il lui donne : la « deuxième réduction ». Parce que la réduction

[23] *Ibid.*, p. 84.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 85.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 86.

transcendantale ou égologique reste pour lui tout à la fois *seconde* – il n'est jamais question de l'accomplir avant la réduction eidétique chronologiquement et méthodologiquement parlant – et *secondaire*, c'est-à-dire accessoire : non seulement le monde tel qu'il existe idéalement, ou les structures eidétiques du monde, n'en ont nullement besoin pour être et pour avoir un sens[29], mais le philosophe lui-même pourrait à l'extrême rigueur s'en passer, bien qu'il se condamnerait ainsi à ne jamais pouvoir éliminer toutes les traces du doute qui a commencé par nourrir ses investigations.

Le cas de figure que nous venons de décrire n'est assurément pas celui dans lequel Hering se serait laissé entraîner. Il n'en reste pas moins qu'à l'instar de ce qu'on observe chez Scheler et bien d'autres disciples de la première génération, la réduction phénoménologique conçue comme « séparation de l'essence d'avec son existence » prime sur la réduction phénoménologique conçue comme « opposition entre la *cogitatio* et le monde en tant qu'exposé au doute cartésien »[30]. Même lorsqu'il s'emploie à détailler les traits de la « deuxième » réduction, Hering ne perd pas cette préférence de vue. Citons-le à nouveau : « Cette *épochè* que s'impose la phénoménologie de la conscience par rapport aux jugements existentiels sur le monde des objets et même des sujets (en tant que parties du monde), est ce que Husserl appelle la "réduction phénoménologique" par excellence ». Et Hering de préciser : « Ce qu'elle n'atteint pas, c'est évidemment toute l'étendue du *cogito* cartésien, *y compris le* cogitatum *en tant que "noème", c'est-à-dire en tant que visé par la conscience* »[31]. N'est-ce pas là encore la marque du privilège dont jouit la phénoménologie de l'objet par rapport à la phénoménologie de l'acte ? En attendant que Husserl expose publiquement les intuitions qui l'ont conduit à accorder les pleins pouvoirs de constitution à l'*Ego*, Hering oppose une affirmation métaphysique à une autre en faisant valoir les droits de « l'existence absolue du monde des essences »[32] sur le soi-disant primat ontologique de la conscience.

Phénoménologie et herméneutique

Avant d'aborder la question de l'essence, faisons un bref détour afin d'évoquer le sort du noétique dans la phénoménologie du Nouveau Testament et de la vie religieuse qui s'esquisse chez Hering. Que ce dernier privilégie le noématique sur le noétique est ce que nous avons déjà commencé de montrer et que nous continuerons de montrer plus loin. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il laisse le noétique apatride. Bien au contraire, il lui assigne un lieu

[29] Il en irait sans doute autrement si l'on parlait non plus d'« avoir un sens » mais de « faire sens », car rien ne peut faire sens si ce n'est pour une conscience.

[30] J. Hering, *PPR*, p. 38.

[31] *Ibid.*, p. 63.

[32] *Ibid.*, p. 84.

bien précis. Ce dernier n'est cependant pas parfaitement identique à celui que lui choisit par exemple Reinach. Comme on le sait, Reinach n'analyse pas tant la conscience elle-même que la visée (*Meinung*), qui est l'acte de conscience par lequel un état de choses nous est donné. Il s'efforce d'en mettre au jour la dimension foncièrement linguistique, mais il s'emploie surtout à démontrer qu'il s'agit d'un acte « ponctuel et spontané », qui pour cette raison « est dépourvu de genèse et de devenir dans le temps »[33]. Hering n'est pas aussi catégorique. Non qu'il se rapprocherait à cet endroit de la notion husserlienne de conscience intime du temps au fondement de toutes les modalités de l'intentionnalité. La théorie qui est la sienne en la matière, mais qu'il ne formule pas explicitement, est en un sens plus radicale et même infra- ou méta-phénoménologique.

Chez Hering, l'aspect noétique est laissé à l'appréciation de la méthode historico-critique au cœur de l'exégèse biblique moderne et contemporaine. Cela n'implique pas qu'on ait quitté la problématique phénoménologique, mais plutôt que l'on se place désormais dans les marges herméneutiques de celle-ci. Dès lors l'affaire se complique passablement. Nous disions donc que l'aspect noétique est laissé à l'appréciation de la méthode historico-critique. Mais pas n'importe laquelle. Non pas l'ancienne, celle du XIXe siècle, qui soutenait *mordicus* qu'« une œuvre était le produit d'un auteur, dont la connaissance devait l'éclairer d'une manière ou d'une autre » ; mais la nouvelle, celle du XXe siècle, qui ne s'évertue plus à rechercher les intentions que l'auteur aurait dissimulées derrière le texte, mais à expliciter la *Sache* ou le « monde » du texte. Il se trouve donc chez Hering une interprétation au sein de laquelle le passage de l'*intentio auctoris* à *l'intentio operis* a déjà eu lieu. Mais pas n'importe comment. Car ici la distanciation vis-à-vis de l'intention de l'auteur n'a pas tant vocation à offrir le texte à la fusion des horizons ou à le rendre au conflit des interprétations qu'à révéler que la visée de sens dépend largement du sens visé. *Et non l'inverse* – comme on pourrait s'y attendre dans une herméneutique phénoménologique qui se fonderait sur le Husserl des *Idées*.

À cet endroit, il convient de compléter notre propos en faisant l'hypothèse que la fonction qui est celle de la *Sache* ou du monde du texte dans les herméneutiques de Gadamer et de Ricœur est occupée dans celle de Hering par la notion d'état de choses (*Sachverhalt*).

Nous parlons ici des états de choses qui habitent le texte biblique, qui l'informent et qui le configurent ; ce qui lui confère l'organisation qui est la sienne en deçà de sa surface et qui est ce à quoi s'attache la visée dont il fait l'objet. Comment Hering définit-il cette notion de *Sachverhalt* ? Notre philosophe thématise la notion d'état de choses à partir de la méthode de la *Wesensschau* (vision, intuition des essences) et de l'évidence à laquelle elle permet d'accéder. Cette dernière, dit-il, « n'est rien qui soit intérieur au sujet », mais bien plutôt un « caractère inhérent à l'objet »[34]. Elle est plus exactement le

[33] A. Reinach, *Phénoménologie réaliste*, trad. française D. Pradelle *et alii*, Paris, Vrin, 2012, p. 23.

[34] J. Hering, *PPR*, p. 68.

fait de l'aprioricité du complexe dans lequel l'objet se présente ou se donne à la conscience. Aussi cette évidence est-elle, en droit, antérieure à tout jugement. Pour le montrer, Hering emprunte un exemple à Reinach : « Pour juger que A est B, il faut avoir auparavant reconnu que A est véritablement B »[35]. Cette reconnaissance, qui n'est bien sûr pas sans rappeler l'anamnèse platonicienne, est rendue possible par et dans une intuition ou une vision permettant l'accès à un champ de « données élémentaires » ; et c'est au sein de ce champ que se trouve le « "corrélat" exact de l'acte cognitif » qui est précisément l'état de choses[36]. Ce dernier n'est donc pas un rapport entre deux représentations créé de toutes pièces par l'esprit, mais le *factum* au sens large que révèle l'aperception et qui ne peut être affirmé ou nié dans un jugement que dans un second temps.

Il semble à première vue difficile de transposer sur le terrain exégétique une réflexion originellement forgée pour justifier l'ensemble des principes de la « logique formelle »[37]. Mais l'on pourrait dire qu'il est toujours une situation où je puis avoir l'intuition du fait indubitable qu'une révélation traverse le texte biblique. Ce qui ne m'empêchera pas, cela va sans dire, d'adopter par rapport à cette révélation telle ou telle attitude d'ordre théorique, pratique ou encore émotif : je pourrai l'affirmer ou la nier, en faire une source d'inspiration dans mon rapport à autrui, la désirer ou la redouter, etc. Avant d'en dire plus sur ce sujet, un mot de la notion d'essence que nous avons évitée jusque-là.

Comme tout phénoménologue de la première génération, Hering attache une importance capitale à la notion d'« intuition » ou de « vision ». Il prend d'ailleurs bien soin d'exclure toutes les acceptions erronées de ce concept, qui très souvent se révèlent trop sommaires, trop larges ou tout simplement impropres.

Impropres à quoi ? Impropres à dire comment la phénoménologie se fixe ultimement pour tâche de montrer *comment une pensée qui vise se transforme en une pensée qui voit*[38]. Avant d'expliquer comment cette transformation advient, il convient d'expliquer ce qui la retient d'advenir. « L'acte intuitif saisit certes un objet ou un phénomène dans tout ce qu'il a de particulier »[39]. Mais cette assertion est équivoque.

L'historien, et c'est d'après Hering son droit le plus strict, étudiera une « donnée comme *existant effectivement* à une certaine époque et entretenant des rapports effectifs avec d'autres données envisagées de la même manière »[40]. Le phénoménologue fera en quelque sorte un pas de plus en portant « son attention plus spécialement sur l'ensemble des caractères constitutifs et intrinsèques d'une donnée, en laissant de côté la question de son existence réalisée ou non à tel ou tel moment »[41]. Ce faisant, il réalisera la « première réduction phéno-

[35] *Ibid.*, p. 69.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, p. 70.
[38] *Ibid.*, p. 47.
[39] *Ibid.*, p. 52.
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*, p. 53.

ménologique», la réduction eidétique rappelant l'«abstraction précisive» des scolastiques, qui dépouillaient l'objet de ses conditions individuelles pour l'élever au rang de l'universel[42]. Entendons bien qu'il ne s'agit pas de nier ni d'exclure l'existence actuelle de l'objet mais d'en faire abstraction pour préciser son essence réelle. Cette essence réelle, Hering la nomme «essence constitutive» et l'assimile, non à quelque «mystérieuse copie astrale d'un objet matériel», mais à une «entité idéale dépourvue de toute contingence empirique»[43]. Ce qui intéresse Hering dans l'intuition ou la vision de l'essence est ce qui intéressait déjà Reinach, à savoir la possibilité d'en déduire des lois d'essence relevant d'une nécessité rigoureuse et réglant les relations entre les phénomènes et les idées. Des lois qui peuvent très bien être constituées *a priori* par le sujet sans pour autant avoir été instaurées par lui. Ces lois, le sujet les reconnaît et s'y soumet, et c'est précisément dans le fait de s'y soumettre qu'il les constitue. Des lois de l'essence, donc, et non des lois de l'esprit[44].

Il n'est pas si compliqué de comprendre ce qu'il faut entendre plus concrètement par «loi d'essence» dans la mesure où l'on s'en réfère aux exemples classiques. Par exemple dans le § 11 de la troisième des *Recherches logiques*: «Il n'y a pas de couleur sans une surface étendue». Toujours dans le registre de la couleur, Hering écrit: «Si j'ai eu la vision claire – comprenez l'intuition eidétique – de ce que c'est que le rouge, le bleu et le violet, je comprendrai que le violet est essentiellement situé entre le bleu et le rouge, et non pas le bleu entre le rouge et le violet»[45].

Très bien, pourrait-on dire. Mais qu'est-ce que cela donne dès lors qu'on se transporte dans la sphère religieuse ? Pour répondre, il faut commencer par dire qu'en dépit des «aspirations cartésiennes» et du rationalisme mesuré qui est le sien, la phénoménologie ne prétend pas statuer sur l'«authenticité» d'une perception ou de sa réalité en tant que «fait psycho-physique»[46]. Hering écrit ainsi:

> S'il est vrai que la prise de contact avec une valeur morale ou autre – sans même parler des états de conscience par lesquels le mystique saisit Dieu – est de nature partiellement ou complètement irrationnelle, la phénoménologie ne fera pas la moindre difficulté pour le reconnaître.[47]

Certes, Hering parle ici de valeur et non d'essence; mais l'argument n'est pas moins valable si l'on remplace la notion de *Wert* par celle de *Wesen*. En témoigne le § 4 de la troisième partie de *Phénoménologie et philosophie religieuse* où, sans les identifier, Hering parle de «valeurs-essences». Le

[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, p. 57.
[45] *Ibid.*, p. 54.
[46] *Ibid.*, p. 55-56.
[47] *Ibid.*, p. 48.

dessein d'une telle expression est très certainement d'indiquer que la phénoménologie susceptible de nourrir la théologie est aussi bien celle qui s'en tient au premier Husserl ou à Reinach que celle qui bifurque avec Scheler sur des sentiers moins épistémologiques et plus axiologiques.

Toujours est-il que Hering veut croire que la théologie a tout intérêt à distinguer dans ou derrière les « formes supérieures » de la vie religieuse, non des « mesures *inventées* de toute pièce par l'esprit ou même le "génie" religieux », mais de véritables essences[48]. Reste que pour se lancer dans cette entreprise de discrimination entre le fait empirique et l'essence, Hering énonce une prémisse que d'aucuns pourraient juger contre-intuitive. Dieu est-il une essence ?, demande-t-il comme si de rien n'était. La réponse est *non*. Pourquoi ? La principale raison invoquée est que Dieu est « efficace » tandis qu'une essence ne l'est point. Mais Dieu n'est pas efficace comme nous le sommes, cela va sans dire. Il est aussi différent de nous que d'une essence, parce qu'il est « transcendant au monde des essences comme à l'Univers empirique »[49]. Cette transcendance est donc radicale. Si elle ne l'était point, qu'est-ce qui pourrait bien garantir, pour reprendre la formule d'Exode 3, 14, que Dieu « est » bien « celui qu'Il est » ?

Si Dieu n'est pas une essence, doit-on alors dire qu'il n'est pas un objet ? Et s'il n'est pas un objet, est-ce à dire qu'il est un sujet ? Devra-t-on dire alors qu'il est un sujet plus haut que toute subjectivité ? Nous ne voyons pas comment le dire autrement. D'autant plus que cette formulation donne un sens à cette idée que Hering n'avance que furtivement, à savoir que si Dieu n'est pas une essence, « il a une essence »[50]. C'est en tant que sujet que Dieu « a » une essence. Dieu n'est donc pas lui-même cette essence, mais celle-ci est comme *l'ombre de sa transcendance*. Or, c'est bien cette ombre qui s'offre à la conscience. Pour le tourner différemment : c'est bien elle qui peut devenir l'objet d'une visée intentionnelle. Et c'est dans la nuit que cette ombre répand dans nos consciences que nous pourrons éventuellement voir scintiller ce que Hering appelle des « "lois religieuses" non empiriques »[51]. Maintenant, nous voudrions avancer que cette ombre est aussi celle qui couvre ou qui coiffe la donnée phénoménologique qu'est le Nouveau Testament. Pour en convaincre le lecteur, nous nous appuierons d'abord sur un exemple donné par Hering lui-même dans *Phénoménologie et philosophie religieuse*.

Deux exemples exégétiques

Ce premier exemple n'est qu'indirectement exégétique, puisqu'il s'agit du théologoumène par lequel « le croyant affirme que la renaissance spirituelle

[48] *Ibid.*, p. 102.
[49] *Ibid.*, p. 103.
[50] *Ibid.*, p. 104.
[51] *Ibid.*

du pécheur est impossible sans repentir préalable»[52]. Il y a plusieurs façons d'aborder un tel énoncé du point de vue scientifique.

La psychologie empirique interrogera un maximum d'individus quant à leurs expériences religieuses en la matière et en tirera quelques statistiques qui formeront la base de son explication. L'ethnographie demandera ce qu'il en est chez les primitifs pour tenter de repérer quelque chose comme un «schéma», un *pattern*, pourrait-on dire, et conclura qu'il n'y en a pas vraiment puisque certains peuples n'ont jamais vécu avec une telle idée. *Enfin la sociologie* procèdera à une exploration du milieu social pour retrouver ce qui a «pu déterminer chez certains individus une sensibilité religieuse génératrice d'une conviction aussi curieuse»[53].

Qu'est-ce que fera la phénoménologie ? Sans dénier à l'une ou l'autre discipline le droit de procéder comme elle l'entend, elle affirmera qu'il lui revient de *distinguer la loi qui sous-tend cet énoncé sur le péché et d'en comprendre le sens intrinsèque*. D'après Hering, ce discernement et cette compréhension conditionnent tout autre type d'explication. Mais en quoi consiste cette tâche au juste ? Elle consiste d'abord à mettre en évidence *ce que cette loi n'est pas*. Elle n'est ni le produit d'une induction, ni le produit d'une déduction, ni même un «commandement statué arbitrairement par Dieu»[54]. Ce qu'elle est, ce n'est rien moins qu'une «loi synthétique *a priori*»[55]. Hering précise entendre cette dernière expression au sens kantien, mais il nous semble aussi proche du sens husserlien. Dans les *Recherches logiques* (III, § 12), les lois synthétiques *a priori* sont celles des ontologies matérielles, les ontologies formelles étant régies de leur côté par des lois analytiques *a priori*. Cette distinction est importante, car elle suggère que la proposition selon laquelle «la renaissance spirituelle du pécheur est impossible sans repentir préalable» s'ancre dans des catégories matérielles, c'est-à-dire des concepts qui expriment quelque chose de concret. Cela implique encore que cette proposition n'est pas «formalisable»: il est impossible d'en évacuer la matière sans perdre la loi même qui se dessine derrière elle. Seule une «étude intuitive des essences des phénomènes visés par les termes "renaissance", "péché" et "repentir"» permettra d'en démontrer la vérité ou la fausseté»[56]. En disant cela, Hering insiste sur le fait que la «source» des vérités qui se tiennent derrière ces termes n'est pas la «qualité psychique de l'individu ou de la société» qui les réalise ou en qui elles se réalisent, mais le «contenu idéal ou la "matière" de certains événements religieux»[57]. Or, cette matière est justement comme *saturée* dans le Nouveau Testament.

[52] *Ibid.*, p. 105.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*, p. 106.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*

L'idée peut sembler difficile à admettre. On peut en effet se demander en quoi les mentions des termes de renaissance, de péché et de repentir dans le Nouveau Testament ne sont pas de simples « incarnations accidentelles » de leurs « essences-valeurs » situées pour leur part très au-delà du texte. Hering ne concède-t-il pas lui-même que « l'expérience ne joue ici que le rôle de tremplin pour le saut dans l'*a priori* »[58] ? Certes, mais il nous faut toutefois être attentifs à deux points étroitement liés.

Premier point : il convient de reconnaître que « l'une des voies les plus pratiques pour nous acheminer vers ces intuitions des choses est celle qui prend comme *points de départ* des *concepts* cristallisés dans le langage »[59]. Et précisons qu'en face de tels concepts, si la tâche du philologue est de « cataloguer les différents *logoi* d'un mot que l'étymologie ou l'usage lui semble justifier », celle du phénoménologue est « tout autre » dans la mesure où « il désire entrer en contact non pas seulement avec les *concepts* mais avec les *réalités* originelles et ultimes qu'ils visent »[60]. Il reste toutefois vrai qu'alors une « grande difficulté surgit, car les termes censés guider le lecteur vers l'objet visé exigent eux-mêmes, pour être compris, une vision intuitive préalable »[61]. Comment surmonter cette difficulté ? Hering répond que « c'est ici que le langage imagé peut rendre des services », à condition bien sûr de ne pas prendre pour des « définitions » des « métaphores » qui ne servent qu'à « évoquer une vision »[62]. Il nous semble ainsi que le Nouveau Testament peut être considéré comme un creuset de « fils conducteurs », de *Leitfaden* permettant de remonter aux objets visés jusqu'à pouvoir les *re-trouver* dans une intuition eidétique. Et nous rattacherions cette idée à cette autre selon laquelle le sens d'un mot implique toujours « l'indication extrêmement précieuse d'une direction qu'il s'agit de suivre pour heurter le réel »[63].

Deuxième point : avec ce que nous avons dit, il apparaît que, loin de se réduire à l'effort d'interprétation certes indispensable qu'exige l'approche historico-critique, une lecture du Nouveau Testament bien conduite présente également un moment absolument déterminant que Hering qualifie d'« épreuve intuitive »[64]. Nous nous en référons à cette phase critique du face-à-face entre le lecteur et le texte biblique où le premier se voit *révéler* le partage entre le « bon-sens » et le « contre-sens »[65]. Dans un bref article du *Vocabulaire biblique*, ouvrage paru en 1954, Hering illustre ce qu'il faut entendre par là en expliquant que si le Nouveau Testament identifie couramment l'absence de péché avec l'accomplissement des commandements de la Torah, l'épreuve intuitive révèle

[58] *Ibid.*, p. 107.
[59] *Ibid.*, p. 48.
[60] *Ibid.*, p. 49.
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*, p. 48-49.
[64] *Ibid.*, p. 49.
[65] *Ibid.*

que ces commandements relèvent à leur tour du commandement suprême de l'amour[66], qui est ici la « valeur-essence » par excellence.

Le contre-sens serait donc ici l'« obéissance aveugle aux commandements divins », tandis que le bon-sens serait la pratique du bien « par amour pour Dieu et le prochain »[67]. Cet exemple illustre le caractère déterminant du Nouveau Testament dans l'accès aux essences et aux lois d'essence religieuses. S'il est vrai que le texte doit toujours être transcendé en direction de l'essence et des lois d'essence qu'il recèle ou qu'il recouvre, il n'est cependant jamais superflu ; car c'est paradoxalement en cet amalgame de contingences que la Parole éternelle de Dieu a choisi de s'abriter.

Pour préciser cette description du Nouveau Testament, il est aussi possible de s'en référer à une description assez parlante de Hering dans un passage de *Phénoménologie et philosophie religieuse* où il s'efforce de distinguer entre deux grandes significations du terme essence. Il parle d'abord d'une « table, qui est devant moi et [qui] réalise une foule d'essences premières telles que la dureté, la matérialité, la forme carrée, la coloration brune, etc. », mais que « rien ne m'empêche de me figurer rouge ou ronde ou faite d'un autre bois. Ces différentes essences, jusqu'à un certain point naturellement, se sont toutes donné rendez-vous en ce lieu, aucun lien intime ne les unissant »[68]. Hering parle ensuite, non plus d'une table quelconque, mais d'un « meuble de style » en lequel « une qualité en entraîne une autre, de façon à former un ensemble vraiment original, c'est-à-dire réalisant une essence éternelle, peut-être indéfinissable rationnellement mais saisissable intuitivement à quiconque a des organes pour ces choses »[69].

Dans cette comparaison, le Nouveau Testament serait bien sûr le meuble de style et non pas une table quelconque. Cette même comparaison pose toutefois de redoutables problèmes. Nous nous contenterons d'en citer trois. Premièrement : le Nouveau Testament est un objet linguistique, ce que le meuble de style n'est pas. Deuxièmement : se référant à l'essai de 1921 dans l'*Annuaire*, Hering définit expressément l'essence éternelle du meuble de style comme « philosophique »[70] ; or, l'application de ce qualificatif au Nouveau Testament ne va pas de soi, même si c'est précisément de son essence qu'il s'agit. Troisièmement : il faudrait peut-être dire une fois pour toutes si les organes mentionnés sont plutôt intellectuels ou spirituels – on bute ici sur l'origine et la portée de la méthode intuitive, entre religion et philosophie, qui concentre toute l'ambiguïté du terme *gnosis*.

[66] J. Hering, art. « Péché », *in* : J.-J. Allmen (éd.), *Vocabulaire biblique*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 224.

[67] *Ibid.*

[68] J. Hering, *PPR*, p. 112.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*, p. 112 n.

Au lieu d'affronter ces trois problèmes, nous prendrons un dernier exemple, directement exégétique cette fois, puisé dans la thèse sur *Le Royaume de Dieu et sa venue*. Cet exemple concerne la thématique de la résurrection telle qu'elle se déploie dans le *corpus paulinum*. Hering soutient que cette thématique ne reçoit tout sens qu'à la lumière de ce qu'il appelle une «philosophie adamologique»[71]. Cette proposition s'éclaire par une analogie entre Adam le premier-né au sens habituel et le Christ premier-né d'entre les morts (Col 1,18).

Dans la doctrine paulinienne de l'*anastasis*, «c'est en se rendant conforme à la mort et à la résurrection de Jésus qu'on revêt le nouvel Adam et qu'on s'imprègne de l'image de cet homme céleste»[72] dont parlent les épîtres à de multiples reprises (Rm 6,1-15; 8,29; 1 Co 15,49). La problématique est donc plus largement celle d'une humanité nouvelle dont le croyant peut espérer bénéficier. Mais dans quelles conditions exactement ? Réponse de Hering: «nous ne pensons pas que Paul ait envisagé pour l'humanité un autre avenir que l'existence dans l'état incorruptible, mais humain, c'est-à-dire corporel, état qui fait d'elle le couronnement de la création visible»[73]. Cette réponse a de quoi surprendre puisque la raison religieuse chrétienne s'accommode assez mal de l'idée selon laquelle on pourrait demeurer dans la chair tout en échappant à la moindre corruption.

Hering n'en tente pas moins de circonscrire ce paradoxe théo-logique en réinterprétant l'idée traditionnelle de l'*intégrité* du corps d'Adam. L'«idée d'une corporéité non soumise à la *phtora*» est «ontologiquement possible» à condition de «ne pas se la représenter comme formée de la même espèce de matière lourde et opaque que nous connaissons dans notre éon»[74]. La solution n'est donc pas de «supprimer les lois d'essence qui assignent à un corps charnel issu d'une naissance charnelle, par une téléologie inhérente à tout son être, une mortalité charnelle»[75]. La solution est de concevoir une intuition par laquelle une existence accéderait à un «monde intègre» débarrassé de toute corruption et constitué d'une espèce de matérialité dont il est évidemment impossible de trouver un spécimen dans le monde actuel[76]. Concédons que les contours du monde intègre en question sont encore assez flous. Mais la fonction de cette réflexion dans l'économie de la pensée de Hering est assez brillante et, nous semble-t-il, authentiquement phénoménologique. Penser ce monde intègre est chose possible à celui qui emprunte d'abord la *via negationis*: «Pour faire avorter radicalement toute confusion du phénomène visé avec d'autres qui lui sont semblables», explique Hering, «on commencera par énumérer ce qu'il n'est pas. Le dernier phénomène qui se présentera (ou non) au regard scrutateur [...] sera le bon»[77].

[71] J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, *op. cit.*, p. 185.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 210.
[74] *Ibid.*, p. 211.
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*, p. 212.
[77] J. Hering, *PPR*, p. 50.

C'est exactement dans cet esprit que Hering interprète le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens concernant « la possibilité d'un corps spirituel par la diversité de la matière »[78]. L'apôtre y présente d'abord la diversité des chairs des êtres vivants, puis la distinction entre les corps terrestres et les corps célestes, avant de comparer la résurrection des morts, seulement pour dire que la constitution matérielle de la *kainè ktisis*, la nouvelle créature habitant le monde intègre, se caractérisera par une différence d'« éclat » (*doxa*) plus radicale encore que toutes ces distinctions.

On peut certes rester perplexe quant au gain réel que représentent ces étranges analogies, mais on peut sans doute se féliciter avec Hering qu'elles nous préservent d'une « erreur » fondamentale : celle consistant à « juger des possibilités essentielles d'après un simple inventaire empirique »[79].

Nous terminerons le passage en revue de cet exemple en notant que Hering ne peut traiter de manière satisfaisante de la problématique du monde intègre qu'en imprimant à son approche phénoménologique des Écritures un tournant qui pourrait être qualifié d'*existentiel*. Car ce qui empêche le croyant de se « projeter » dans ce monde intègre, c'est-à-dire de rétablir des rapports de filialité avec son Créateur et Père qui est dans les cieux, ce n'est pas le fait d'être « sur terre », « dans le temps » et « dans le corps », mais « le péché et ses conséquences »[80]. Il en résulte premièrement, et c'est un point capital pour une phénoménologie de la vie religieuse, qu'il n'y a plus de « différence essentielle entre le Ciel et la Terre » : en effet, le Ciel « au sens religieux » n'est « pas opposé à la "créature" ou à la "terre", mais à la sphère du péché et du désespoir que celui-ci engendre, autrement dit à l'enfer »[81]. Il en résulte deuxièmement, et c'est un point non moins capital pour une lecture phénoménologique de la liturgie chrétienne, que la manière la plus efficace d'« anticiper » le monde intègre est par le culte : Hering soutient en effet que les sacrements « constituent une sorte d'irruption brusque, momentanée (et fragmentaire naturellement) du monde intègre dans le monde empirique »[82]. Il en résulte troisièmement et dernièrement, et c'est un point qui fait écho aux recherches de Husserl et plus encore de Heidegger en ce domaine tout en innovant, que le monde intègre ne peut être pleinement vécu qu'à la faveur d'une sorte d'involution de la temporalité qui suggère que l'être est fondamentalement, c'est-à-dire eschatologiquement, un être-pour-au-delà-de-la-mort.

Conclusion

Notre conclusion sera brève et peut-être un peu décevante, puisque nous nous contenterons de souligner que l'examen de la question de savoir

[78] J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, *op. cit.*, p. 212.
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*, p. 212-213.
[81] *Ibid.*, p. 214.
[82] *Ibid.*, p. 248.

si l'exégèse biblique de Hering est phénoménologique aura surtout montré qu'une phénoménologie de la vie religieuse digne de ce nom ne saurait s'en tenir aux seuls états ou actes subjectifs ; elle se doit au contraire de prêter la plus haute attention aux objets intentionnels qui leur correspondent.

Mais ce même examen aura également montré que phénoménologie et exégèse sont dans le domaine de la philosophie religieuse indissolublement liées. D'un côté, on peut dire que l'approche historico-critique prépare le terrain pour l'approche phénoménologique :

> [Car] en établissant des relations internes entre les différentes données du Nouveau Testament et en analysant et expliquant les textes, l'historien rend un service incontestable à tous ceux qui ne veulent pas faire de ces textes un instrument de leurs fantaisies individuelles, mais qui cherchent à y trouver des vérités indépendantes d'eux-mêmes.[83]

Mais d'un autre côté, on peut dire que l'approche phénoménologique a toujours déjà préparé le terrain pour l'approche historico-critique dans la mesure où ne peut en apprécier toute la portée que celui qui a préalablement accompli un geste foncièrement phénoménologique ; nous voulons parler de l'*épochè* comprise en un sens générique comme cette « précaution de nature épistémologique qui nous interdit d'admettre des affirmations "thétiques" non justifiées par le témoignage des phénomènes »[84].

[83] J. HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, *op. cit.*, p. 2 n. Citation d'A. BILL, « L'étude historique du Nouveau Testament », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 13 (1933), p. 324-369.

[84] J. HERING, *Ibid.*, p. 130.