

[Paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, 113-131]

Gadamer et Bultmann

Jean GRONDIN

“En effet, s’il me fallait vous dire, dans une sorte de rétrospective, ce que fut le Marbourg des années vingt, le nom de Bultmann n’y manquerait pas.”

Années d'apprentissage philosophique, p. 21.

Une énigme : une rencontre relativement peu documentée.

Chacun sait que Gadamer avait initialement l'intention d'intituler son *opus magnum* *Vérité et méthode* “*Verstehen und Geschehen*”, “Compréhension et événement”¹. Ce titre rappelle bien sûr de façon frappante celui utilisé par Rudolf Bultmann pour les quatre volumes de son recueil d'articles *Foi et compréhension* (*Glauben und Verstehen*)². Une telle proximité pourrait laisser transparaître la forte ascendance de la pensée herméneutique de Bultmann sur Gadamer. La relation entre Bultmann et Gadamer demeure cependant quelque peu énigmatique, et elle a rarement reçu une attention soignée dans la littérature par ailleurs abondante aussi bien sur Bultmann que sur Gadamer, mais qui traite rarement du rapport entre eux deux.

Gadamer et Bultmann parlent tous deux beaucoup d'herméneutique, d'interprétation, de compréhension (*Verstehen*), de Heidegger, mais très peu, de manière substantielle tout au moins, l'un de l'autre. De la part de Bultmann, cela est tout à fait compréhensible : né en 1884, il est l'aîné de Gadamer (lequel est né en 1900), il a été dans une certaine mesure (quoique fort limitée) son professeur, et son œuvre majeure dans le domaine de l'interprétation exégétique a été produite à une période durant laquelle Gadamer n'était pas la figure importante de l'herméneutique qu'il est devenu pour nous aujourd'hui. À l'époque de Bultmann, les principaux interlocuteurs de l'herméneutique étaient encore Schleiermacher, Dilthey et Heidegger.

¹ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* [GW], vol. 10, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, p. 75.

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* [GV], 4 vol. Tübingen, Mohr Siebeck, 1993 (trad. fr *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, en deux volumes, 1969 et 1970, sous la direction d'A. Malet). Le premier volume est paru en 1933, le second en 1952, le troisième en 1961 et le quatrième en 1965.

Néanmoins, le dernier Bultmann parlait bel et bien en 1963, dans une note de bas de page, de *Vérité et méthode* comme d'un "livre important pour la théologie"³.

Le silence relatif de Gadamer est plus intrigant, quoique compréhensible lui aussi : Gadamer a toujours pris une distance, une distance pleine de respect, à l'égard de la théologie et de l'exégèse en tant que telles. Il a naturellement toujours été conscient des origines théologiques de l'herméneutique, évidentes dans l'œuvre d'Augustin, Melancthon, Flacius, Rambach, Scheiermacher et de bien d'autres encore, mais il s'est abstenu de trop se prononcer sur un domaine à propos duquel il savait sa compétence limitée. Contrairement à P. Ricoeur par exemple, il n'y a à ma connaissance aucune étude de Gadamer qui soit une lecture ou une interprétation de la Bible. Les références à la Bible sont également plutôt rares dans son œuvre. Cette rareté, pour ne pas dire une absence totale, contraste fortement avec l'abondance des interprétations des poètes et des philosophes que l'on trouve dans son œuvre. On peut dire que c'est le monde de l'art, et non de l'exégèse – comme pour Bultmann et même Ricoeur – qui aura été le modèle servant de fondation à l'herméneutique gadamerienne. La distance de Gadamer est également en contraste avec la séduction, bien qu'elle-même hautement complexe, exercée par la théologie sur Heidegger. À plusieurs reprises, Heidegger a prétendu qu'il n'avait rien à dire à la théologie, mais comme chacun sait, il a, de fait, sans cesse affirmé des choses sur la théologie et sur ce que ce que devaient être ses préoccupations. Gadamer est même allé jusqu'à voir dans la philosophie entière de Heidegger quelque chose comme une quête théologique, savoir la recherche d'un langage approprié pour l'expérience religieuse à l'époque de la technique. Heidegger, dit-il souvent, fut un perpétuel "chercheur de Dieu"⁴. Gadamer voulait par là prendre ses distances à l'égard de Heidegger. Ce dernier avait été élevé dans la foi catholique, il avait même été candidat à la prêtrise avant de dévier vers la philosophie où cependant il s'est encore débattu avec ses profondes origines religieuses ("*Herkunft bleibt Zukunft*", dit-il précisément à propos de ces racines

³ Voir R. Bultmann, "L'idée de Dieu et la pensée moderne", in *Foi et compréhension*, t. 2, p. 376, n.3 : "dans son livre, *Vérité et méthode*, extrêmement important pour le théologien [...]" (*GV*, 4, p. 120).

⁴ Voir par exemple, ses études sur "La dimension religieuse chez Heidegger", et "Être, Esprit, Dieu", in *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, trad. fr. J. Grondin (*GW* 3, *Heideggers Wege*), ainsi que l'entretien à la fin du *Gadamer Lesebuch*, hrsg. J. Grondin, Mohr Siebeck, 1997, p. 297.

religieuses, dans la partie dialogique de *Unterwegs zur Sprache*)⁵. Gadamer en revanche n'a pas vraiment reçu une éducation profondément religieuse. Comme je l'ai rappelé dans ma biographie⁶, il n'a eu de protestant que le nom ; il reçut de son père, un chimiste en pharmacie réputé, une formation d'orientation scientifique, où la dimension religieuse était plutôt discrète. Plus tard, il découvrit que sa mère, disparue alors qu'il avait seulement quatre ans, était une personne plus religieuse, encline à un fort sentiment de piété, mais il ne pouvait se souvenir d'une quelconque transmission religieuse de sa part. Il s'en est souvent plaint : "que serait-il advenu si ...?" semblait-il demander. Gadamer a souvent dit à ce propos, il l'a écrit même quelque part, que si l'on n'a pas été touché par le "bon Dieu" (*dem lieben Gott*) dans les trois premières années de son existence, on ne le "trouvera jamais". Il disait cela de manière générale, mais on peut le comprendre de manière biographique : il n'a pas eu l'occasion, ou la chance, de recevoir l'expérience de la foi dans ses années de jeunesse et n'a alors jamais réellement pu se porter à elle (ou être porté à elle). Certes, il fut sans l'ombre d'un doute conscient de l'importance et de la grandeur ineffable de la foi religieuse, mais il parvint à cette conscience à travers l'expérience évocatrice de la poésie et de l'œuvre d'art. À travers la poésie, à travers les transformations qu'elle provoque en nous, nous faisons une expérience de la vérité qui va bien au-delà de la portée de la science méthodique. Mais cette expérience n'était pas pour lui spécifiquement religieuse ou théologique, elle était artistique. Gadamer décrit cependant cette expérience (artistique) dans des termes marqués religieusement, comme ceux de "transformation" (*Verwandlung*), de rencontre (*Begegnung*), d'événement (*Geschehen*), etc., sans toutefois jamais insister vraiment sur cet implicite qu'ils portent en eux. Pour Gadamer en effet, ces termes caractérisaient davantage l'expérience artistique telle qu'il la découvrait dans la parole poétique de

⁵ Cf. la confession autobiographique dans le volume 66 de la *Gesamtausgabe*, p. 415 : "Qui voudrait ignorer que l'explication avec le christianisme, jusqu'ici passée sous silence, était présente sur tout le chemin parcouru jusqu'alors – une explication qui n'a pas été prise pour thème mais qui constitue la sauvegarde de ma propre provenance (de la maison parentale, du sol natal et de la jeunesse), et la séparation douloureuse d'avec elle ? Seul celui qui était implanté et vivait effectivement dans un monde catholique peut pressentir les nécessités ayant exercé comme une secousse sismique souterraine sur mon chemin de questionnement jusqu'à aujourd'hui."

⁶ Cf. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. Voir aussi l'entrevue récente avec Gadamer : "Ethos mondiale et giustizia internazionale. Dialogo a cura di Damiano Canale", in *Ars Interpretandi* 6 (2001), p. 6 : "Je suis protestant, mais seulement dans les limites dans lesquelles on peut dire une chose semblable. Je me réfère avec cela au fait que je voudrais tout d'abord croire à tout ce que la religion affirme, mais souvent je n'y parviens pas".

Stefan George par exemple, et il tentait de la décrire en recourant non pas au vocabulaire biblique, mais à celui, platonicien, de la “participation”.

Contrairement aux apparences donc, Gadamer n’est ni très proche ni franchement et réellement familier du discours théologique : il ne se réfère quasiment jamais à des passages précis de l’Écriture, ni aux débats spécifiques à l’exégèse et à la théologie. Il se savait en cela fort différent de Heidegger (et, bien sûr, de Bultmann). Assurément, Heidegger prit la peine de souligner que la philosophie se devait d’être a-thée, mais si l’on ressent ainsi l’urgence de le préciser, c’est sans doute parce qu’on croit n’être jamais complètement a-thée... Gadamer, pour sa part, n’a jamais affirmé que la philosophie devait être athée, car la question était pour lui moins pressante. En raison de ses origines, de ses intérêts, de son domaine d’interrogation ainsi que de la compréhension qu’il a de lui-même, Gadamer est plus éloigné de la théologie que ne l’est Heidegger, bien que ce dernier ait fait profession d’athéisme. Gadamer aimait également citer le mot de Schleiermacher selon lequel la *théorie* herméneutique doit résulter de la *pratique* herméneutique. Le terrain de la pratique herméneutique gadamerienne n’a jamais été la théologie et l’exégèse, mais plutôt la philosophie, l’art et la philologie classique. En étant ainsi éloigné de la théologie, Gadamer se savait également fort différent de son très grand ami de Marbourg, Gerhard Krüger. Comme Gadamer, Krüger avait été un élève de Nicolai Hartmann, il s’était ensuite tourné vers Heidegger, mais aussi vers Bultmann et son cercle théologique de Marbourg. Gadamer quant à lui ne fréquentait pas les séminaires *théologiques* de Bultmann à Marbourg⁷. Il prit part en revanche aux “*Graeca*” chez Bultmann, c’est-à-dire au cercle de lecture qui se réunissait chaque jeudi afin d’étudier les textes classiques des Grecs, les seuls convenant parfaitement au philologue classique qu’était Gadamer. C’était Bultmann qui l’avait invité à ce groupe de lecture à une époque où la relation de Gadamer à Heidegger était devenue assez tendue, après que Heidegger eut mis en question les aptitudes philosophiques de Gadamer. Bultmann joua ainsi un rôle important en consolidant la confiance en soi de Gadamer⁸. Gadamer prit part à ce cercle durant une

⁷ On ne trouve pas son nom dans la liste (apparemment exhaustive) des participants publiée avec les comptes-rendus des séminaires de Bultmann, par Bernd Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1996. Gadamer cependant fait allusion à un séminaire de Bultmann qu’il fréquenta, dans ses *GW* 7, 1991, p. 88 (cité plus bas).

⁸ Cf. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 138. Gadamer rappelle l’importance de cette invitation dans une lettre qu’il envoya à Bultmann pour l’occasion de son 90^{ème} anniversaire le 16 août 1974 : “Celui qui comme moi a l’honneur de se souvenir, à l’occasion de votre 90^{ème}

quinzaine d'années, au cours desquelles il a découvert en Bultman, comme il l'a fréquemment souligné lui-même⁹, moins le théologien que l'humaniste passionné.

Un arrière-plan heideggerien commun

La relation de Gadamer à Bultmann ne provient donc pas d'un très fort intérêt pour la théologie de la part de Gadamer. L'intérêt était plutôt suscité par la présence de Heidegger à Marbourg et dans l'univers de Gadamer. En effet, avant de connaître Heidegger, qu'il rencontra pour la première fois durant le semestre d'été de 1923, Gadamer n'avait fréquenté ni Bultmann ni son cercle pendant les quatre années, de 1919 à 1923, durant lesquelles il étudia à Marbourg (il se trouve d'ailleurs que Bultmann enseigna à Breslau de 1916 à 1920, alors que Gadamer y résidait en 1918-1919 et y commençait ses études, mais il n'a pas alors suivi les cours de Bultmann, et n'a pas fait alors sa connaissance). Dans ses premières années à Marbourg, Gadamer étudiait

anniversaire, qu'il y a certainement cinquante ans, je suis devenu un hôte régulier de votre maison, ne peut réprimer un sentiment de profonde gratitude parce que lui a été offert un présent qui s'est perpétué depuis lors pendant si longtemps. Cela commença avec l'encouragement que fut pour moi l'invitation à vos *Graeca*, alors que les doutes les plus profonds sur ma qualification concernant la science et la philosophie m'avaient justement envahi. Depuis lors, durant quatre ans, grâce à votre courage et à votre vitalité, grâce à votre encouragement et à votre appui, votre existence et le rayonnement de son influence m'a aidé à trouver mon propre chemin. Et lorsque je pense que je peux finalement vous appeler un confrère [dans l'Ordre du mérite], ce jour de souvenir est pour moi un jour vraiment béni. Quand je me représente votre situation, je sais bien sûr tout ce que vous avez dû endurer – l'adieu à votre femme après une si longue maladie, l'adieu à tant d'amis, parmi lesquels notre ami commun Gerhard Krüger, l'affaiblissement des forces dont je ressens moi aussi les premiers symptômes, l'isolement inévitable qu'apporte la vieillesse – je me demande qui voudra prendre la mesure de tout cela. Et pourtant, ce qui reste et restera est considérable. Je ne pense pas seulement au sort de chaque être vieillissant pour qui l'enfance et la jeunesse acquièrent une nouvelle fraîcheur et créent un pacte secret qui se transmet à la génération des enfants et bientôt des petits-enfants. Je pense avant tout dans votre cas à votre contribution à la connaissance. Il ne s'agit pas de la contribution plus ou moins modeste apportée par le chercheur à la science. Il s'agit dans votre cas de ce plus qui vous singularise. Les sessions des anciens étudiants de Marbourg, auxquelles vous ne pouvez plus vous-même participer personnellement et auxquelles je n'ai pu moi-même être que rarement présent, démontrent tout autre chose : votre enseignement signifie, pour d'innombrables personnes se trouvant au service de la pastorale, une aide constante et présente. Les discussions sur la démythologisation, avec toutes les mécompréhensions et l'adversité qu'elle a suscitées, mais également sur la tendance à l'émancipation de la jeunesse, se trouvent aujourd'hui loin derrière vous, et je suis pleinement conscient de partager la gratitude et le souvenir heureux de votre 90^{ème} anniversaire avec une foule d'autres personnes. Que la richesse de vos souvenirs, de vos pensées et de votre présence éclaire cette journée solennelle." (Bultmann-Archiv, Universität Tübingen).

⁹ Voir H.-G. Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique*, trad. fr. p. 47 (*Philosophische Lehrjahre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, 36).

principalement avec les philosophes Nicolai Hartmann et Paul Natorp. Ses autres centres d'intérêts étaient la littérature allemande (*Germanistik*) ainsi que l'histoire de l'art, mais jamais directement la théologie. Sous l'influence de Nicolai Hartmann, Gadamer projeta de travailler sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (il venait de terminer en 1922 sa thèse de doctorat sur la notion de plaisir chez Platon). Selon toute vraisemblance, Hartmann, qui travaillait alors à une éthique matérielle des valeurs à partir d'une perspective aristotélicienne, aurait été tout naturellement le directeur de la thèse d'habilitation sur Aristote. Mais en 1922, comme chacun sait, Paul Natorp remit à Gadamer une copie du manuscrit que Heidegger lui avait fait parvenir pour lui faire part de ses recherches sur Aristote. Comme saint Paul sur le chemin de Damas, Gadamer fut profondément bouleversé. À partir de cet instant, il était clair qu'il deviendrait élève de Heidegger. À peine remis de sa sévère poliomyélite en 1922, il se rendit à Fribourg afin d'étudier auprès de Heidegger, originellement sur l'éthique d'Aristote. Quel semestre cela se révéla-t-il être ! Gadamer suivit le séminaire de Heidegger sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, mais Heidegger donna également durant ce semestre son cours sur "l'herméneutique de la facticité", un sujet déterminant, c'est le moins que l'on puisse dire, pour Gadamer. Pendant ce semestre, Gadamer assista également à deux autres cours de Heidegger : le premier était un séminaire, mené conjointement avec Julius Ebbinghaus, sur *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant ; le second était un séminaire privé sur la *Métaphysique* d'Aristote. Ces deux séminaires ont en eux-mêmes leur importance, même si l'on ne sait que très peu de choses à leur sujet aujourd'hui. Ils furent certainement l'occasion de la première rencontre de Gadamer avec le thème de la religion, qu'il reconnut immédiatement comme étant dominant dans la recherche de Heidegger. En outre, l'insistance croissante de Heidegger sur la question de l'être fit germer dans l'esprit de Gadamer cette idée que la question de l'éthique, qu'il avait travaillée sous la direction de Nicolai Hartmann, se trouvait logée dans une tradition ontologique souterraine qui avait besoin d'être défrichée (ou "détruite") afin d'aborder l'urgence de l'éthique. En bref : il ne peut y avoir d'éthique sans une destruction de la tradition ontologique de la métaphysique, dans l'ombre de laquelle l'éthique se tient. Mais, et cela est plus important pour notre propos, la tradition de la métaphysique est intimement entrelacée avec l'histoire de la théologie chrétienne : l'appropriation par la tradition chrétienne de l'éthique et de la métaphysique des Grecs avaient profondément et fatalement transformées celles-ci. Afin de pouvoir retourner

à l'expérience grecque, il fallait détruire cette appropriation ou cette "contamination" judéo-chrétienne. Mais le contraire est aussi vrai, et demeure une tâche importante pour l'exégèse : on ne parviendra à comprendre la spécificité du message chrétien qu'en le détachant de la conceptualité grecque dans laquelle il est formulé. Ce sont là assurément d'importantes questions. Mais c'est Heidegger et la rencontre avec Heidegger qui a permis à Gadamer de les comprendre. Jusqu'alors, et pour autant que l'on puisse juger, ce dernier n'était pas pleinement conscient de l'interconnexion entre les Grecs et la plus grande partie de la tradition chrétienne. Cette connexion était d'ailleurs centrale déjà en 1922 dans le *Natorp-Bericht* de Heidegger, un essai que Gadamer trouva à l'époque absolument brillant et à propos duquel il affirmera plus tard qu'il fut à ses yeux la meilleure étude que Heidegger ait jamais écrite. Lorsque ce manuscrit fut enfin retrouvé et publié en 1989, on demanda à Gadamer de rédiger une préface. Il l'intitula, comme si cela allait de soi : "un écrit 'théologique' de jeunesse" (*Heidegger's theologische Jugendschrift*)¹⁰. Ce titre faisait, bien sûr, intentionnellement référence à la découverte par Dilthey des "écrits théologiques de jeunesse de Hegel", édités en 1907 par Hermann Nohl, un élève de Dilthey. Mais la différence était que ces derniers écrits de jeunesse étaient ouvertement théologiques, Hegel étant alors principalement préoccupé par la tâche d'élaborer une religion populaire. Ce n'est pas le cas, du moins pas ouvertement, avec le manuscrit de jeunesse de Heidegger, qui offre bel et bien une interprétation phénoménologique d'Aristote. Néanmoins, le titre "un écrit 'théologique' de jeunesse de Heidegger" est significatif pour Gadamer lui-même qui découvrait alors l'importance de la tradition théologique pour Heidegger, mais aussi en tant que telle. À son retour à Marbourg avec Heidegger durant le semestre d'hiver de 1923-24, Gadamer était alors plus conscient de la question théologique et souhaitait commencer à suivre, de plus près, les développements de la théologie dialectique à Marbourg. Nous avons connaissance de ce nouvel intérêt à travers deux anecdotes, évoquées par Gadamer dans ses écrits. Lorsqu'il devint l'assistant de recherches de Heidegger à Marbourg, Gadamer eut la tâche de trouver des livres de Thomas d'Aquin, pour s'apercevoir alors qu'ils faisaient cruellement défaut dans la bibliothèque du séminaire, si nouvelles

¹⁰ Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, précédé de H.-G. Gadamer, "Un écrit 'théologique' de jeunesse", postface de H.-U. Lessing, traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

étaient alors les préoccupations de Heidegger à Marbourg!¹¹ La seconde anecdote, rapportée par Gadamer au tout début de son étude consacrée à “la théologie de Marbourg”¹² (dans laquelle il est d’ailleurs très peu question de la théologie de Marbourg... et beaucoup de Heidegger !), évoque l’intervention de Heidegger après une conférence donnée par le théologien barthien Eduard Thurneysen à la “société théologique de Marbourg” le 20 février 1924. Après la conférence, rappelle Gadamer, Heidegger évoqua avec passion les doutes radicaux de Franz Overbeck concernant la possibilité même d’une théologie, ajoutant que la tâche de la théologie était et demeurerait celle de trouver les mots capables d’appeler à la foi et d’aider chacun à demeurer dans la foi. Cette intervention de Heidegger a dû marquer profondément Gadamer et sa compréhension des questions heideggeriennes. Gadamer suivait ces conférences théologiques et connaissait l’amitié et la parenté spirituelle entre Heidegger et Bultmann, mais il constate prudemment : ”quant à moi, je ne puis prétendre avoir prêté une oreille compétente lors de ce genre de rencontres. C’est plus tard que j’approfondis mes propres études théologiques et que j’appris auprès de Bultmann”¹³.

En quoi consistaient ces “études théologiques” plus approfondies, et qu’est-ce que Gadamer a appris de Bultmann ? Il y a très peu de choses sur lesquelles s’appuyer pour répondre à une telle question. D’une part, il n’y a pas de trace directe ou de document sur ses “études théologiques”, excepté les souvenirs assez vagues dans ses derniers écrits (qui sont souvent des souvenirs sur l’impact du *Commentaire de l’Épître aux Romains* de Barth¹⁴). En dehors de l’intérêt pour le problème herméneutique, Gadamer doit certainement avoir suivi les développements de la théologie dialectique à travers ses discussions avec Bultmann et Krüger¹⁵ aux *Graeca*, mais il n’a jamais publié à l’époque de travaux sur la théologie dialectique, dans le voisinage de laquelle se développait sa première expérience d’enseignement.

¹¹ Voir H.-G. Gadamer, “Einzug in Marburg”, in G. Neske (hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 111.

¹² *Les Chemins de Heidegger*, p. 49-63 (*GW* 3, p. 197-208). Ce moment est évoqué aussi dans *Philosophische Lehrjahre*, p. 37 (trad. fr. p. 47-48).

¹³ *Philosophische Lehrjahre*, p. 37 (trad. fr. p. 47).

¹⁴ Voir *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 98 (*GW* 2, p. 101) (*Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, trad. fr. J.-Cl. Gens, p. 136 (*GW* 2, p. 125) ; *L’art de comprendre*, Paris, Aubier, 1982, trad. fr. M. Simon, p. 53 (*GW* 2, p. 391) ; *GW* 10, p. 390.

¹⁵ Voir l’étude de G. Krüger, “Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Karl Barths *Römerbrief*”, in *Zwischen den Zeiten* (1926), que Gadamer cite toujours avec reconnaissance, *Philosophische Lehrjahre*, p. 224 (trad. fr. p. 268) ; *GW* 2, p. 125 (*Langage et vérité*, p. 136) ; *GW* 10, p. 414.

Certaines indications confirment cependant que Gadamer a intensifié ses “études théologiques” après le départ de Heidegger de Marbourg pour Fribourg en 1928¹⁶. Il demeura alors à Marbourg durant onze années encore, jusqu’à ce qu’il fût appelé à Leipzig en 1939. Le maître s’était rendu à Fribourg, mais son “école” demeurait à Marbourg, composée de maîtres de conférences (*Privatdozenten*) comme Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Erich Frank (qui avait obtenu la chaire de Heidegger). Au sein de cette école, l’autorité de Bultmann a dû jouer un rôle de plus en plus important après le départ de Heidegger. Lorsqu’il publia son premier volume de *Foi et compréhension* en 1933, Bultmann le dédicença à Heidegger (même si ce n’était pas la meilleure année de Heidegger...).

On sait malheureusement très peu de choses sur la relation de Gadamer à Bultmann durant ces années, mais il semble être resté proche de son cercle. Sa conférence sur “Platon et les poètes” (publiée en 1934) avait été initialement prononcée le 24 janvier 1934 à la “Société des amis du Lycée classique” dirigée par Bultmann. Durant les dernières années, il prit part régulièrement au “Groupe de travail des anciens étudiants de Marbourg” (*die theologische Arbeitsgemeinschaft Alter Marburger*) qui rassemblait chaque année les anciens étudiants de Bultmann¹⁷. On sait que Gadamer, dans les années

¹⁶ On peut recueillir des indications indirectes de quelques souvenirs tardifs de Gadamer, dans une étude de 1985 “*Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens*”, *GW* 7, 1991, p. 88 : “Lorsque je participai, en tant que jeune professeur, au séminaire du célèbre spécialiste du Nouveau Testament Rudolf Bultmann, qui était pour moi un ami très précieux, je me souviens qu’il posait à ses étudiants la question de savoir comment pouvait être traduit en Grec, de manière appropriée, *La foi des Héllènes* [le titre d’un livre fameux du philologue classique Wilamowitz-Moellendorf]. La réponse qu’il attendait était manifestement *eusebeia*. Toutes les autres réponses des étudiants ne lui plaisaient pas. Je suggérai : *Les Dieux de la Grèce* [le titre d’un livre de Walter F. Otto!]. Ne s’ensuivit aucun acquiescement. Je la tiens aujourd’hui encore pour l’unique réponse appropriée. Je voulais dire par là que pour les Grecs, la pensée du divin ne portait pas avant tout sur le comportement de l’homme envers le divin, ni sur la certitude intérieure de la conscience du croyant. Ils vivaient pleinement tournés vers l’extérieur et étaient tout à fait remplis par la conviction que la réalité environnante était animée par la présence du divin”. – On en trouve une autre dans l’étude sur le “*Türmelied* in Goethe’s Faust” de 1982, in *GW* 9, p. 122, où Gadamer rappelle que c’était Bultmann qui, en 1930 environ, lui apprit qu’il pourrait un jour apprendre à apprécier la clarté et le caractère naturel de la poésie de Goethe.

¹⁷ Cf. la préface de Berndt Jaspert à son édition de la correspondance précieuse entre Karl Barth et Rudolf Bultmann (*Karl Barth-Rudolf Bultmann Briefwechsel 1911-1966*, 2nd. éd. Zürich : Theologischer Verlag, 1994, 103 : “À l’initiative de Bultmann, et en sa présence, ses anciens élèves, ses doctorants du moment et ses assistants se réunissaient depuis 1927 (la première fois les 24-26.10.1927) chaque année à l’automne pour un colloque où l’on discutait des problèmes théologiques actuels lors d’exposés et de discussions. Après la seconde guerre mondiale, le cercle de E. Fuchs et de G. Bornkamm s’était nouvellement constitué comme ‘communauté de travail

cinquante, a présenté quelques-unes des études, qui devaient ouvrir la voie à *Vérité et méthode*, aux cercles théologiques marqués par l'école de Bultmann, comme s'il y avait un air de familiarité entourant l'école¹⁸. Gadamer contribua aux deux volumes publiés en l'honneur de Bultmann en 1949, tout d'abord avec son étude sur "Prométhée et la tragédie de la culture", parue dans la *Festschrift Rudolf Bultmann*¹⁹, ensuite avec son étude sur "Martin Heidegger et la théologie de Marbourg", qui était à l'origine une contribution pour une publication en l'honneur de Bultmann à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire²⁰. De son côté, Bultmann ne contribua pas, on ne sait trop pourquoi, à la publication en l'honneur de Gadamer en 1960, *Die Gegenwart der Griechen*²¹. Cela est surprenant, étant donné le titre du volume ("La présence des Grecs") et de la participation de Heidegger lui-même avec une étude sur "Hegel et les Grecs"²².

La parenté spirituelle entre Bultmann et Gadamer ne fait par ailleurs aucun doute. Tous deux étaient intellectuellement et personnellement proches de Heidegger et identifiés, à juste titre, à son école. De plus, tous deux avaient en commun le même éditeur à Tübingen, Mohr Siebeck. Ils avaient eu également tous deux l'honneur de recevoir la plus haute distinction

théologique des anciens de Marbourg'." Voir aussi les indications sur "Rudolf=Bultmann's significance as a teacher" in Edith Stallmann, 1989, p. 42 sq.

¹⁸ Durant ces années, la collaboration a dû être un peu plus réciproque, même dans l'absence d'un travail substantiel de la part de Gadamer. Voir par exemple la référence au compte rendu par Gadamer d'un livre plutôt ancien (sur Platon) dans la *Deutsche Literaturzeitung* de 1932 (maintenant dans les *GW*, 5, p. 327-331) dans l'étude de Bultmann, "Das Christentum als orientalische und abendländische Religion", *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1952, 5. Aufl. 1993, p. 199.

¹⁹ "Prometheus und die Tragödie der Kultur", in *Festschrift : Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln : Kohlhammer Verlag, 1949, p. 74-83, maintenant dans les *GW*, 9, p. 150-161. Cette étude était à l'origine une conférence prononcée en 1944 à Dresde. Peut-être était-elle déjà destinée au soixantième anniversaire de Bultmann en 1944 ?

²⁰ *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Erich Dinkler, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, p. 479-490, maintenant in *GW*, 3, p. 197-208. Bultmann était curieusement absent de la *Festschrift* éditée par Gadamer en l'honneur du soixantième anniversaire de Heidegger (*Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950), d'autant plus que les questions du mythe, de la théologie et de l'histoire étaient bien représentées dans le volume par des auteurs comme W. F. Otto, E. Wolf, K. Löwith, R. Guardini, G. Krüger, F. G. Jünger et E. Jünger.

²¹ *Die Gegenwart der Griechen*, édité par Dieter Henrich, Walter Schulz et Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Tübingen : Mohr Siebeck, 1960. Bultmann était absent également en 1970 dans le *Festschrift Hermeneutik und Dialektik*, mais le centre d'intérêt était alors dirigé sur "l'herméneutique et la critique de l'idéologie", qui était certainement plus étrangère à Bultmann.

²² Cf. Heidegger, "Hegel et les Grecs", trad. fr. par J. Beaufret et D. Janicaud in *Questions II*, Paris, Gallimard, p. 347-374 (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, p. 427-444).

savante de l'Allemagne, l'*Ordre pour le mérite* (Bultmann en 1969, Gadamer en 1971), et auraient souhaité partager cette haute distinction avec Heidegger. Ils ne purent cependant convaincre leurs collègues de l'*Ordre* d'honorer Heidegger, le politiquement infâme. Il y avait indubitablement un échange et un respect communs, certainement une solidarité profonde, et peut-être même une amitié entre Gadamer et Bultmann²³.

En dépit de la “distance” respectueuse de Gadamer à l'égard des questions théologiques, il va donc de soi que Bultmann et Gadamer partageaient un arrière-plan profondément commun, enraciné non seulement dans leur “heideggerianisme”, mais aussi dans leur humanisme très profond inspiré de l'Antiquité grecque (un humanisme vu d'un œil évidemment un peu plus critique à partir de la perspective propre à Heidegger). Comment peut-on comprendre leur relation philosophique et intellectuelle ? Je ne pense pas que l'on puisse parler d'une influence significative de Gadamer sur Bultmann. Y a-t-il alors une influence de Bultmann sur Gadamer ? C'est plus probable, mais c'est là une question également difficile à aborder.

L'interprétation gadamérienne de Bultmann : la concentration sur la notion de compréhension de soi

Il n'y a pas vraiment d'études de l'œuvre de Bultmann dans l'*opus* de Gadamer. J'entends par là des études qui analyseraient en détail les publications de Bultmann et la littérature qu'elle a engendrée. Les références explicites à Bultmann sont en effet plutôt rares chez Gadamer. La seule étude consacrée précisément à Bultmann, l'essai de 1961 sur “Le problème de la compréhension de soi” ne contient aucune référence explicite aux travaux de Bultmann, seulement une vague allusion à l'essai qui suscita le débat autour de la “démithologisation”²⁴. Gadamer soutient dans cet essai, mais également ailleurs, que la notion explosive de démythologisation a été comprise complètement de travers comme une expression de l'*Aufklärung* moderne qui

²³ C'est Gadamer qui nomme Bultmann son ami dans le passage déjà cité (*ein verehrter Freund von mir*, *GW* 7, p. 88). La correspondance entre eux (huit lettres de Gadamer se trouvent dans les archives Bultmann à l'université de Tübingen) révèle que leur relation était moins celle d'une proche intimité qu'une admiration professionnelle et une authentique “vénération” (*Verehrung*).

²⁴ Cf. *Langage et vérité*, p. 131-132 (*GW* 2, p. 121). Voir *GW* 10, p. 390 où il y est fait allusion de manière légèrement inexacte comme une conférence sur “Die Entmythologisierung des Neuen Testaments”. Selon toute vraisemblance, Gadamer se reporte dans les deux cas à l'étude de 1941 de Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung herausgegeben von Eberhard Jüngel, München, Chr. Kaiser Verlag, 1985.

exigerait que le Nouveau Testament soit purgé de ses éléments mythiques ou mythologiques afin de demeurer crédible pour l'homme moderne. Gadamer va à l'encontre de cette lecture très répandue, en faisant ressortir certains aspects "non modernes" de la notion de "compréhension de soi" (*Selbstverständnis*) à laquelle l'essai de 1961 est consacré. Il s'agit là d'une importante étude en elle-même, puisqu'elle était vraisemblablement la première philosophiquement importante écrite par Gadamer après *Vérité et méthode* (dans le second volume de ses *Gesammelte Werke*, elle est en effet le premier "complément" de *Vérité et méthode*). Selon Gadamer, la notion de compréhension de soi serait même le concept fondamental (*Grundbegriff*) de Bultmann²⁵.

Le nerf de l'argument développé par Gadamer consiste à montrer que cette notion ne peut être comprise que par opposition à la notion *idéaliste* de compréhension de soi, laquelle correspondrait plutôt à une possession de soi (*Selbstbesitz*) de la compréhension à travers la réflexion. "La compréhension de soi", ainsi que l'entend Gadamer, n'aspirerait pas, pour sa part, à une maîtrise de soi-même à travers la transparence du concept, elle serait plutôt l'expérience de l'échec d'une telle maîtrise de soi dans le procès de la compréhension. La compréhension, et la compréhension de soi, désigne alors moins un processus conscient que quelque chose qui "advient à quelqu'un" (*die eimen geschieht*²⁶) dans l'événement de la compréhension. C'est là une vue pénétrante et d'une haute importance pour l'herméneutique gadamérienne, comme nous le savons tous. Il est cependant évident que Gadamer ne tire aucune conclusion fidéiste de cette expérience, comme le faisait Bultmann. Pour ce dernier, cette impossibilité d'une maîtrise de soi conduit à (ou même équivaut à) une conversion (*Umkehr*), qui advient dans l'appel, ou plus précisément, dans l'écoute de l'appel de la proclamation²⁷. Or, le point de mire de Gadamer n'est pas théologique, mais phénoménologique : il insiste sur le caractère événementiel de la compréhension, qu'il décrit avec sa propre

²⁵ Cf. H.-G. Gadamer and G. Boehm (Hrsg.), *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, Introduction, p. 36.

²⁶ *Langage et vérité*, p. 136 (*GW* 2, p. 125).

²⁷ Voir *Langage et vérité*, p. 136 (*GW* 2, 125) : "Car ce n'est pas un souverain être-médié-avec-soi-même de la conscience de soi, mais c'est l'expérience même de soi qui nous advient, et d'un point de vue théologique nous advient en particulier dans l'appel de la Proclamation, et qui peut ôter à la compréhension que la foi a d'elle-même cette fausse prétention d'une certitude de soi gnostique."

notion de “jeu”²⁸, comme le fait d’“être pris” dans un événement qui submerge la subjectivité et la compréhension qu’elle a de soi-même. Compte tenu de sa réserve habituelle sur ces questions d’ordre théologique, Gadamer ne se prononce pas pour savoir si la notion bultmanienne de compréhension de soi correspond ou non à la nature véritable de la proclamation chrétienne. Il y verrait sans doute une question “dogmatique” qui concerne l’Église et sur laquelle le philosophe n’a pas à se prononcer.

Alors que pour Bultmann, la “perte de la possession de soi” (*Verlust des Selbstbesitzes*²⁹) conduit à la foi, autrement dit qu’elle nous rend attentifs à l’appel à l’authenticité, elle conduit pour Gadamer à une meilleure compréhension de la compréhension, soulignant ainsi le caractère événementiel de la compréhension (d’où le titre projeté de l’œuvre : *Verstehen und Geschehen, Compréhension et événement*). La compréhension n’est pas une maîtrise de la signification, ou une maîtrise de soi, c’est une participation à un événement de signification qui nous transforme en brisant notre auto-suffisance.

À partir de cette perspective, Gadamer n’a aucune difficulté à reprendre la notion de démythologisation. À ses yeux, elle n’a rien de sensationnel, puisqu’elle ne fait qu’exprimer “ce qui se passait (*geschah*) dans le travail du théologien depuis longtemps”³⁰, et l’on pourrait ajouter, dans *tout* événement de compréhension, dans la mesure où la compréhension n’est rien d’autre que “la formulation du principe herméneutique selon lequel la compréhension doit toujours être la traduction dans sa propre langue”³¹. Le procès de la compréhension implique toujours la personne qui comprend et elle est ainsi une traduction ou, si l’on veut l’exprimer d’une manière provocante, une “démythologisation”.

²⁸ *Langage et vérité*, p., 138 sq., 141 sq. (*GW* 2, 126 sq., 129 sq.). Voir A. Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1974, p. 189.

²⁹ *Langage et vérité*, p. 142 (*GW* 2, p. 131) ; voir *L’art de comprendre*, t. 1, p. 66 (*GW* 2, p. 406).

³⁰ *Langage et vérité*, p. 131 (*GW* 2, p. 121) : “il formulait seulement ce qui se faisait depuis longtemps dans le travail exégétique”.

³¹ Voir *GW* 10, p. 391 : “Pour lui-même et ses élèves, cette conférence [sur la démythologisation en 1941] n’était en réalité que l’élaboration – peut-être provocatrice – des principes de l’exercice de sa pratique exégétique depuis toujours : une formulation du principe herméneutique, selon lequel le comprendre doit être une traduction dans sa propre langue, s’il doit être effectivement un comprendre – un problème méthodique et non un problème dogmatique, encore moins une hérésie”. P. Ricoeur se montre d’accord avec cette lecture dans sa “Préface à Bultmann” (1968), in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 383 : “en tranchant dans sa lettre, en enlevant ses enveloppes mythologiques, je découvre l’interpellation qui est le sens premier du texte”.

La seule inquiétude de Gadamer réside dans la lecture purement positiviste de cette exigence herméneutique de base. Gadamer déclare que la notion de démythologisation était probablement accessoire et purement occasionnelle (ce qui est certainement discutable)³². Elle va même selon lui à contre-courant de l'*Aufklärung* moderne dont elle met en question la notion de possession de soi et de transparence de soi. Bultmann serait en cela d'accord avec la critique heideggerienne de la subjectivité moderne dans sa prétention au statut de fondement³³. Selon la lecture gadamérienne de Bultmann, et de Heidegger, la véritable compréhension de soi survient seulement lorsque la subjectivité renonce à ce statut. Pour l'exprimer de façon plus provocante : la compréhension de soi n'advient qu'avec la reconnaissance de l'impossibilité de la compréhension de soi.

Dans "Herméneutique et historicisme", une étude écrite la même année (1961), qui est en fait un très long compte-rendu (*Literaturbericht*) discutant de récentes publications sur l'herméneutique, Gadamer tire de cette notion de compréhension de soi une autre conséquence, rarement aperçue dans les débats autour de son œuvre. Si la véritable compréhension de soi s'exprime dans la reconnaissance de la finitude la compréhension, cette finitude conduira alors, avance Gadamer, à une ouverture de son propre horizon. La compréhension de soi, entendue herméneutiquement comme une critique de la garantie de la compréhension de soi, ira de pair avec une destruction de ses propres préjugés. La compréhension de soi herméneutique promet ainsi une victoire – ou à tout le moins une ouverture – sur l'emprisonnement à l'intérieur de ses propres préjugés (*Befangenheit in Vorurteilen*). L'important passage de "Herméneutique et historicisme"³⁴ explique que "la compréhension de soi se réfère à une décision historique et non pas à une possession de soi dont on dispose (*verfügbaren Selbstbesitz*). C'est un point que Bultmann a toujours souligné. On se fourvoie par conséquent complètement lorsque l'on comprend le concept de précompréhension adopté par Bultmann comme le fait d'être enfermé dans des préjugés, comme une sorte

³² Cf. *Langage et vérité*, p. 139 (*GW 2*, p. 127) : "La formulation contingente et en un certain sens occasionnelle du concept de démythologisation retenu par Bultmann, en vérité la somme de l'ensemble de sa théologie exégétique, avait un sens tout autre que celui des Lumières. L'élève de la science biblique historique libérale cherchait au contraire dans la tradition biblique ce qui s'affirme contre tout éclaircissement historique, ce qui est l'authentique véhicule de la Proclamation, du kérygme, et re présente l'authentique appel de la foi."

³³ Voir *Langage et vérité*, p. 135 (*GW 2*, p. 124) : ~~"Seule~~ où Gadamer parle de « la critique fondamentale du subjectivisme philosophique qui s'est fait jour dans *Être et temps* de Heidegger ».

³⁴ "Herméneutique et historicisme", in *L'art du comprendre*, t. 1, p. 66 (*GW 2*, p. 406).

de savoir préalable. Il s'agit en fait d'un concept herméneutique, que Bultmann a forgé à partir de l'analyse heideggerienne du cercle herméneutique et de la structure préalable universelle de l'existence (*Dasein*) humaine. Il vise par là l'ouverture de l'horizon du questionnement, au sein duquel seulement la compréhension est possible, mais il ne veut pas dire que la compréhension préalable de soi, dans la rencontre avec la parole de Dieu (comme du reste [jg: *un ajout très important pour la compréhension gadamérienne de la compréhension* !] avec tout autre parole) ne puisse être corrigée. Au contraire, le sens de ce concept est justement de rendre manifeste le mouvement de la compréhension comme une constante correction (*es ist der Sinn dieses Begriffes, die Bewegung des Verstehens als solche Korrektur sichtbar zu machen*)."

Ce passage est très important dans la mesure où il révèle un trait souvent négligé dans la réception de l'herméneutique gadamérienne. L'emprisonnement dans nos propres préjugés est communément aperçu comme l'élément que Gadamer souhaite accentuer lorsqu'il suggère que les "préjugés" sont des conditions de la compréhension (ainsi que l'affirme une importante section de *Vérité et méthode*³⁵). La notion plus subtile de compréhension de soi, telle qu'elle est développée dans les deux essais de 1961, permet de corriger le caractère unilatéral d'une telle lecture. Une compréhension consciente des limites de sa propre compréhension, une compréhension ainsi instruite par l'herméneutique, se laissera plus volontiers mettre en question par d'autres points de vue. Le procès de la compréhension apparaîtra ainsi comme une constante "rectification de soi" (dans le passage cité à l'instant : *die Bewegung des Verstehens als solche Korrektur*). Bien entendu, on peut se demander si l'auto-correction peut être totale, et si une telle auto-correction constante est toujours possible. C'est la très bonne question critique qu'un commentateur perspicace, Claus von Bormann, a adressée à Gadamer en 1969 dans son étude sur "L'équivocité de l'expérience herméneutique"³⁶. N'est-il pas vrai le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) découpe ce que nous reconnaissons comme valable en limitant ainsi la portée de notre ouverture ?

³⁵ Cf. *GW* 1, p. 281.

³⁶ C. von Bormann, "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung", in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 83-119. Cet article est originellement dans : *Philosophische Rundschau* 16 (1969), p. p.92-119, un journal édité par Gadamer. Gadamer a reconnu ailleurs la pertinence de cette critique de von Bormann (*GW* 2, p. 256 = *L'art de comprendre*, t. 1, p. 153 n. 4). Voir mon *Introduction à Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 177-178.

Une excellente question en effet ! C'était cependant un autre débat qui préoccupait et enflammait Gadamer lorsqu'il discutait la notion de compréhension de soi de Bultmann en tant qu'auto-rectification complète de la compréhension. Allusion y est faite juste après le passage que nous venons de citer à l'instant sur le mouvement de la compréhension de soi en tant qu'"auto-correction constante de soi" : "On doit tenir compte du fait que cette 'correction' dans le cas de la foi est d'un type spécifique, qui n'a d'universalité herméneutique que dans sa structure formelle"³⁷.

Le débat entre Gadamer et Bultmann concernant le rôle de la foi chrétienne dans l'herméneutique biblique

En prétendant que la foi est une situation particulière pour l'herméneutique, Gadamer soulève une question litigieuse entre lui et Bultmann, la seule au sujet de laquelle une confrontation a eu lieu entre les deux penseurs³⁸. La question avait déjà été abordée une année plus tôt dans *Vérité et méthode*, lorsque Gadamer s'inspirait de l'herméneutique juridique et théologique afin de souligner la dimension d'application de la compréhension, c'est-à-dire l'idée selon laquelle on ne peut comprendre sans appliquer une signification à sa propre situation, au sein ou par le moyen de laquelle elle est traduite.

En dépit de la solidarité très importante avec l'herméneutique théologique, Gadamer saisit l'occasion pour se *distancier* de Bultmann sur un point sensible. Dans son important essai sur "Le problème de l'herméneutique" (1950), Bultmann affirmait, en effet, que "l'interprétation des écrits bibliques n'était pas soumise à d'autres conditions de compréhension que n'importe quelle autre littérature"³⁹. On s'attendrait à ce qu'un auteur laïc comme Gadamer partage cet avis. Ce n'est cependant pas le cas, dans la mesure où la foi crée selon lui une situation spécifique. Gadamer trouve que le principe de Bultmann est équivoque (*zweideutig*). Si Bultmann

³⁷ *L'art de comprendre*, t. 1, p. 66 (*GW* 2, p. 406) : "Il faudra prendre en considération que, dans le cas de l'appel de la foi, cette "correction" est une correction spécifique, qui n'a d'universalité herméneutique que dans sa structure formelle."

³⁸ C'est aussi la seule qui ait été discutée dans l'unique étude consacrée spécifiquement à Gadamer et Bultmann dans la littérature : Th. B. Ommen, "Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics", in *Thought* 59 (1984), p. 348-359.

³⁹ *Glauben und Verstehen*, II, Mohr Siebeck, Tübingen, 1952, 5. Aufl. 1993, p. 211-235, ici p. 231 : "L'interprétation des écrits bibliques n'est pas soumise à d'autres conditions de compréhension que toute autre littérature". Cité et discuté dans *GW* 1, p. 336. Il s'agit, à ma connaissance, de la seule référence explicite à un texte de Bultmann dans l'œuvre de Gadamer.

veut seulement déclarer par là que toute compréhension présuppose une relation à ce qui est en jeu dans le texte, il ne pose, selon Gadamer, pas de problème. Dans les termes de Bultmann, la présupposition (*Voraussetzung*) de la compréhension est une relation vivante (*Lebensverhältnis*) de l'interprète à la chose en question (*Sache*) exprimée dans le texte, directement ou indirectement⁴⁰. Il s'agit d'une présupposition universelle, aussi bien pour Gadamer que pour Bultmann. Mais Gadamer se demande si la situation de l'interprétation biblique n'est pas plus spécifique.

Il pose la question "de savoir ce que signifie ici 'présupposition'. Est-elle donnée avec l'existence humaine en tant que telle ? Une relation préalable et de fond à la vérité de la révélation divine existe-t-elle en tout homme, pour la raison que l'homme, en tant que tel, est mû par la question de Dieu ? Ou bien faut-il dire que ce n'est qu'à partir de Dieu, c'est-à-dire de la foi, que l'existence humaine se trouve animée par la question de Dieu ?"⁴¹ Selon Gadamer, l'idée selon laquelle on est animé par la question de Dieu ou de la foi ne peut être universalisée, elle est particulière, et même cruciale, pour l'herméneutique théologique en tant que telle : "Mais alors, le sens de la présupposition impliquée dans le concept de précompréhension devient problématique. Cette présupposition ne vaut manifestement pas universellement, mais seulement du point de vue de la foi droite"⁴².

Gadamer semble suggérer ici qu'un croyant lira et interprétera la Bible différemment qu'un non-croyant. Il fait allusion au marxiste par exemple, qui ne verra dans toutes les formes d'expression religieuse rien d'autre que le reflet de facteurs socio-économiques⁴³. Il fait peut-être également référence, très discrètement, à sa propre situation de lecteur bien disposé à l'égard de la Bible, mais qui n'est pas la situation du croyant qui cherche et trouve le *salut* dans la parole de la Bible. Ainsi, conclut Gadamer, "la précompréhension que Bultmann présuppose ne peut être elle-même que chrétienne"⁴⁴. Il est amusant de constater que le philosophe veuille voir ici une limite de l'universalité de l'herméneutique, alors que c'est le théologien qui insiste pour dire que la donne de la foi ne crée pas une situation particulière pour l'herméneutique biblique !

⁴⁰ *Glauben und Verstehen*, II, p. 217.

⁴¹ *GW* 1, p. 337.

⁴² *GW* 1, p. 337 : "Le sens de la présupposition, impliqué dans le concept de précompréhension, devient alors problématique. Cette présupposition ne vaut manifestement pas universellement, mais seulement du point de vue de la foi droite."

⁴³ Cf. *GW* 1, p. 337.

⁴⁴ *GW* 1, p. 337.

Il est intéressant de remarquer que Bultmann lui-même a répondu dans son essai de 1963, bien que brièvement, à la critique de Gadamer, lorsqu'il fait l'éloge *Vérité et méthode* comme étant "un livre très important pour la théologie". Bultmann résume correctement l'argument que Gadamer lui oppose, quand celui-ci "se demande si l'on peut parler d'une précompréhension des écrits bibliques qui reposerait sur le fait que l'existence humaine est mue par la question de Dieu". La réponse de Bultmann est brève, mais va droit à l'essentiel : "Je pense que la précompréhension est précisément donnée dans cette expérience que Gadamer définit comme 'l'expérience caractéristique', c'est-à-dire l'expérience dans laquelle 'l'homme devient conscient de sa finitude' (*GW* 1, p. 362-363). Cette expérience n'est certainement pas constamment réalisée mais elle existe cependant à titre de possibilité permanente"⁴⁵. Il est suggestif d'observer que Bultmann répond à Gadamer en évoquant Gadamer lui-même, en l'occurrence ce que Gadamer appelle l'expérience véritable, c'est-à-dire la conscience de la finitude humaine. C'est la finitude qui est présupposée, avance Bultmann, par la notion de *précompréhension* (*Vorverständnis*) ou, comme le dirait Gadamer, de *compréhension de soi* (*Selbstverständnis*).

Je crois que Bultmann nous donne ici une suggestion utile susceptible de nous aider à combler le fossé entre lui-même et Gadamer. L'expérience fondamentale pour Bultmann n'est pas une expérience spécifiquement chrétienne, ou l'idée de foi en tant que telle, elle est plus fondamentalement l'expérience bouleversante de la finitude. Pour le dire en termes augustinien, il s'agit de l'expérience de l'existence humaine en tant perpétuelle question pour elle-même et ne pouvant se fonder elle-même. C'est là une expérience véritable. L'unique question de Gadamer est de savoir s'il faut l'appeler la "question de Dieu". Mais Bultmann semble être d'accord avec Gadamer,

⁴⁵ Cf. R. Bultmann, "Der Gottesgedanke und der moderne Mensch", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963), in *Glaube und Verstehen*, vol. 4, p.120 (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 376, n. 3) : "Si l'on est convaincu qu'au fond tout homme est mû par la question de Dieu et que par conséquent la prédication chrétienne peut compter sur une précompréhension, on pourra se demander si cette précompréhension ne se cache pas justement dans la religiosité. Dans son livre *Vérité et méthode*, extrêmement important pour le théologien, H.-G. Gadamer a contesté (dans le contexte du problème herméneutique) qu'il puisse être question d'une précompréhension pour la compréhension des écrits bibliques., - à savoir d'une précompréhension qui serait donnée dans l'ébranlement de l'existence humaine par la question de Dieu. Je pense que la précompréhension est précisément donnée dans cette expérience que Gadamer définit comme l' 'expérience authentique' c'est-à-dire l'expérience dans laquelle 'l'homme devient consciente de sa finitude'. Cette expérience n'est certainement pas constamment réalisée mais elle existe cependant à titre de possibilité permanente."

lorsqu'il invoque Gadamer contre Gadamer : il se peut que chacun ne soit pas animé par la question de Dieu, ou de la foi, mais tout être humain fini demeure une question pour lui-même. Dans cette perspective, la question de savoir si la présupposition de l'exégèse biblique est la "question de Dieu" peut être considérée comme un simple *Wortstreit*, une querelle de mots.

La véritable différence se situe peut-être ailleurs. Bultmann, à la suite de Heidegger, interprète cette reconnaissance de la finitude comme un appel à l'authenticité. Gadamer, même s'il parle, de façon révélatrice, dans le passage cité par Bultmann d'une "expérience authentique" (*eigentliche Erfahrung*) comprend un peu différemment cette expérience. L'"expérience authentique" pour Gadamer se trouve dans le fait que l'homme devient conscient de sa finitude (*seiner Endlichkeit bewusst wird*). Ce n'est peut-être pas assez pour Bultmann (ou même pour le Heidegger d'*Être et temps*) : cette expérience de la finitude, quelque authentique et véritable qu'elle soit, doit être comprise comme un appel à ou vers l'existence *authentique*. Même si cette dimension n'est pas totalement absente, elle n'apparaît pas centrale dans la lecture de Gadamer. On a souvent signalé la disparition relative de l'"idéal" d'authenticité dans l'herméneutique de Gadamer, qui est beaucoup moins une "herméneutique de l'existence", de la facticité, qu'une "phénoménologie de la compréhension", s'appuyant sur l'expérience de l'art et des sciences humaines, ainsi que je l'ai montré ailleurs⁴⁶.

Il y a là une réelle différence, bien qu'elle ait été passé sous silence par Gadamer ou par Bultmann dans leur débat. Elle est cependant importante. Elle pose également le problème de savoir lequel des deux est le plus proche de Heidegger. Comme nous l'avons vu, Gadamer prétendrait tenir compte d'une manière plus juste de l'entièreté du chemin de pensée (*Denkweg*) de Heidegger. Il est néanmoins frappant que Gadamer laisse de côté la question de l'authenticité, centrale chez Bultmann. Dans la mesure où elle est également centrale dans *Être et temps*, il nous faudra conclure que sur ce problème au moins, c'est-à-dire sur la place de l'authenticité dans l'existence humaine, Bultmann est beaucoup plus proche de Heidegger. Gadamer, probablement, aurait pu être tenté d'objecter que c'est Heidegger lui-même qui n'a jamais cessé d'être chrétien lorsqu'il mit le problème de l'authenticité au premier plan, présupposition dont l'universalité pour l'herméneutique ne va pas de soi.

⁴⁶ Cf. mon étude sur « Le passage de l'herméneutique de Gadamer à celle de Heidegger », dans in Ph. Capelle *et al.* (dir.), *Le Souci du passage*, Paris, Cerf, 2004.

Gadamer rend-il justice à la contribution de Bultmann à l'herméneutique ?

Je voudrais conclure ma discussion de la relation entre Gadamer et Bultmann sur une tout autre question, celle de savoir si Gadamer rend justice à la contribution de Bultmann à l'herméneutique en général. Il y a indubitablement une très grande *admiration* de la part de Gadamer pour l'œuvre savante de Bultmann. Dans l'article nécrologique (*Nachruf*) de 1977, Gadamer faisait à plusieurs reprises l'éloge de sa probité, sa *Redlichkeit*, en tant que savant. Bultmann est toujours resté pour Gadamer un philologue imposant, ayant fait école, un monument de l'existence érudite⁴⁷. Cette admiration était sincère.

Cependant, nous l'avons vu, il y a dans son œuvre très peu d'études sur Bultmann et sur sa conception de l'herméneutique. Gadamer n'a jamais vu en Bultmann un réel prédécesseur sur son propre chemin vers l'herméneutique. En effet, Gadamer semble parfois minimiser l'importance de la contribution de Bultmann à l'herméneutique. Gadamer était plus enclin à situer Bultmann au sein de la tradition herméneutique de Dilthey, qu'il espérait surmonter par sa conception plus "heideggerienne" de l'herméneutique. Lorsqu'il publia un recueil de textes sur l'herméneutique avec son élève Gottfried Boehm en 1977, il rangea l'article de Bultmann de 1950 sur "Le problème de l'herméneutique"⁴⁸ dans la section consacrée à "l'école de Dilthey", et non, ce qui est assez étrange, dans la section suivante consacrée à "l'herméneutique philosophique" comme telle, là où Gadamer publia des passages de Heidegger (les paragraphes 31 à 33 de *Être et temps*), de Hans Lipps et de lui-même. On a l'impression que Gadamer voyait en Bultmann davantage un diltheyen qu'un heideggerien⁴⁹.

Cela est injuste, non seulement parce que Bultmann a reconnu massivement sa dette à l'égard de Heidegger, mais aussi parce qu'il offrait une *critique* de Dilthey dans son étude de 1950 qui anticipait beaucoup sur celle de

⁴⁷ Cf. *GW* 10, p. 387-392, en particulier p. 388 : « ein Stück vorgelebter Redlichkeit ».

⁴⁸ Voir H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

⁴⁹ Ce qui est également évident dans la brève allusion à Bultmann dans son introduction au recueil de textes de 1977 p. 36 : "Diltheys Wiedererneuerung der romantischen Hermeneutik wurde auch im theologischen Feld aufgenommen, und zwar durch Rudolf Bultmann [!]. Sein kleiner [!] Aufsatz über das Problem der Hermeneutik zeigt freilich bei aller Diltheynachfolge [!], daß die inzwischen durch Heidegger, aber auch indirekt durch die Kritik der dialektischen Theologie am deutschen Idealismus und am Neukantianismus veränderte Problemlage auch innerhalb des Diltheyschen Ansatzes neue Akzente setzte. Der Aufsatz war auch nur ein erster Anfang [!]."

Gadamer présentée dans *Vérité et méthode* en 1960 ! Lorsque Bultmann souligne la relation vivante de l'interprète à ce qui est en question dans le texte (*das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache*), il le fait clairement pour contrer l'emphase mise par Schleiermacher et Dilthey sur la personne de l'auteur, c'est-à-dire sur la "reproduction du procès spirituel qui prenait place dans l'esprit de l'auteur" comme si la compréhension n'était rien d'autre que la "transposition dans le procès intérieur de la création"⁵⁰. Bultmann a vu en outre très clairement, et avant Gadamer, que la compréhension était moins une "transposition" qu'une "participation" à la signification. "On ne peut comprendre Platon, note Bultmann, que si l'on philosophe avec lui"⁵¹. Bultmann parle ici d'une "compréhension participante" (*teilnehmendes Verstehen*)⁵². Il s'agit évidemment d'une participation aux possibilités de l'existence révélées par le texte, possibilités que je ne peux comprendre indépendamment du fait que je sois aussi inquiet par la question de la signification de mon existence. On peut clairement voir par là en Bultmann un précurseur de la conception gadamerienne du problème de l'herméneutique.

Bultmann a été également un précurseur important en cela qu'il fut le premier, à ma connaissance, à appliquer la conception *existentielle* de la compréhension⁵³ aux questions traditionnelles de l'herméneutique, c'est-à-

⁵⁰ Cf. "Das Problem der Hermeneutik", in *Glauben und Verstehen*, vol. 2, p. 215 : " ... Nachvollzug der seelischen Vorgänge, die sich im Autor vollzogen haben », « ... aus der Versetzung in den inneren schöpferischen Vorgang, in dem sie entstanden sind". Cette *opposition* à Dilthey a été aperçue plus clairement par P. Ricoeur dans sa "Préface à Bultmann" (1968), in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 382 : "Ici Bultmann se retourne contre Dilthey pour qui, comprendre le texte c'est y saisir une expression de la vie; si bien que l'exégète doit pouvoir comprendre l'auteur du texte mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Non, dit Bultmann : ce n'est pas la vie de l'auteur qui règle la compréhension, mais l'essence du sens qui vient à expression dans le texte".

⁵¹ "Le problème de l'herméneutique ", in *Foi et compréhension*, t. 1, p. 611 (*GuV*, 2, 222) : "C'est pourquoi l'interprétation des *textes philosophiques* doit, si elle veut être une authentique compréhension, être mue par le problème de la vérité, c'est-à-dire qu'elle ne peut avancer qu'en discutant avec l'auteur. Celui-là seul comprend Platon qui philosophe avec lui."

⁵² "Le problème de l'herméneutique ", in *Foi et compréhension*, t. 1, p. 610 (*GuV*, 2, p. 221).

⁵³ Cf. "Le problème de l'herméneutique ", in *Foi et compréhension*, t. 1, p. 616 (*GuV*, 2, p. 226-7) : "Le problème de la compréhension est arrivé à une clarté décisive chez Heidegger, dans sa démonstration selon laquelle la compréhension est un existentiel, dans son analyse de l'interprétation comme développement de la compréhension". Gadamer use étonnamment des formulations similaires afin de décrire sa reprise de la notion heideggérienne de compréhension. Voir par exemple *GW* 2, p. 440 : "L'analytique heideggérienne de la temporalité du *Dasein* a montré, je crois, de manière convaincante, que la compréhension n'est pas un des comportements possibles du *Dasein*, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même." Cf. *GW* 1, p. 264.

dire à la question de l'interprétation des textes. Chacun sait que l'herméneutique de l'existence de Heidegger s'écarte de la focalisation traditionnelle de l'herméneutique sur l'interprétation des textes⁵⁴. Même si Heidegger utilise le vocabulaire traditionnel de *Verstehen* (compréhension) et d'*Auslegung* (interprétation), il les comprend d'une manière exclusivement existentielle, et non pas en relation à l'exégèse des textes : le *Verstehen* est la manière dont le *Dasein* s'oriente dans l'existence en étant capable de s'y retrouver ("*sich auf etwas verstehen*"), alors que l'*Auslegung*, loin d'être l'interprétation des textes, est l'explicitation des possibilités de l'existence impliquées dans cette compréhension, avec un discernement de leur authenticité ou leur inauthenticité. Les herméneutes traditionnels ont souvent remarqué que s'opère par là une rupture avec l'herméneutique traditionnelle. Gadamer a voulu combler le fossé entre l'herméneutique existentielle de Heidegger et l'herméneutique traditionnelle centrée sur l'interprétation des textes, illustrée par les sciences humaines⁵⁵. Tel fut en effet l'immense mérite de Gadamer, mais le premier grand penseur à appliquer l'herméneutique existentielle à l'interprétation des textes a été incontestablement Bultmann.

Nous avons vu que Bultmann peut être considéré comme étant plus proche de Heidegger que ne l'était Gadamer, dans la mesure où il conserve l'accent mis par Heidegger sur l'*authenticité*, thème qui reste plutôt discret dans l'herméneutique gadamérienne des sciences humaines. Cette compréhension de l'existence authentique est très importante dans l'essai de 1950 de Bultmann sur "Le problème de l'herméneutique" : si la compréhension est toujours une "compréhension participante" (*teilnehmendes Verstehen*), c'est parce qu'elle est concernée par les *possibilités de l'existence* dégagées par le texte : "les œuvres poétiques ouvrent à une telle compréhension participante l'être de l'homme dans ses possibilités comme possibilités propres de celui qui comprend"⁵⁶. Cette formulation pourrait même paraître aux yeux de Gadamer trop existentielle, si ce n'est trop heideggérienne. Une chose

⁵⁴ Voir par exemple Ben Vedder, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2000, Kap. V : "Die Faktizität der Hermeneutik. Heideggers Bruch mit der traditionellen Hermeneutik", p. 95.

⁵⁵ Cf. *GW* 1, p. 264 : "Sur l'arrière-plan d'une telle analyse existentielle du *Dasein*, avec toutes les conséquences profondes et inexplorées qu'elle implique pour les enjeux de la métaphysique générale, le problème d'une herméneutique des sciences de l'esprit prend soudainement une tournure bien différente. C'est au développement de ces nouveaux aspects du problème herméneutique que se consacre la présente étude [*Vérité et méthode*]."

⁵⁶ "Das Problem der Hermeneutik", in *GuV*, 2, p. 221 : "und sie erschließen solchem teilnehmenden Verstehen das menschliche Sein in seinen Möglichkeiten als den eigenen Möglichkeiten des Verstehens."

demeure certaine, on ne peut situer une telle formulation du problème herméneutique dans la tradition de Dilthey, mais clairement dans celle de Heidegger.

Gadamer a bien évidemment ses raisons de minimiser l'importance du caractère heideggérien de l'herméneutique de Bultmann. Il pense, ainsi qu'il le suggère parfois, que Bultmann demeure trop proche de la conception (transcendantale) de la compréhension présentée dans *Être et temps*, et qu'il ne parvient pas à englober l'itinéraire heideggerien dans sa totalité⁵⁷, ce qui lui aurait permis de tirer des conclusions plus éclairantes pour l'intelligence du travail théologique. Selon Gadamer, Bultmann ne parvient pas à prendre en compte la pensée du dernier Heidegger, qui a toujours conservé quelque chose de mystérieux aux yeux de Bultmann. Pour Gadamer cependant, cette pensée aurait pu être suggestive pour la théologie, puisqu'elle était à la recherche d'un langage plus approprié à l'expression du divin. Pour Gadamer, ce n'était pas Bultmann, mais ses élèves (Ernst Fuchs et Gerhard Ebeling) qui ont suivi de plus près le dernier Heidegger, radicalisant ainsi le problème herméneutique⁵⁸.

Il est vrai que Bultmann en est toujours resté résolument au Heidegger de *Être et temps*. C'est qu'il a cru trouver dans son travail le cadre neutre et transcendantal, exposant la terminologie qui rend possible la compréhension de l'historicité de l'existence humaine, un cadre que les théologiens pourraient présupposer et utiliser dans leur interprétation existentielle. Cette réception de Heidegger apparaissait pour Gadamer beaucoup trop naïve. Non seulement, présupposait-elle une "division du travail" un peu scolastique entre le philosophe et le théologien, mais elle insistait sur l'aspect transcendantal de l'Analytique existentielle, mais que Heidegger aurait lui-même abandonnée à la suite de la *Kehre*. Cette naïveté de Bultmann est peut-être la raison qui poussa Gadamer à voir Bultmann plus proche de la tradition de Dilthey et, dans une certaine mesure, à ne pas tenir compte de sa contribution précieuse à la philosophie herméneutique.

⁵⁷ Cf. *Les Chemins de Heidegger*, p. 59 (GW 3, p. 205) : "Seulement, le chemin de pensée de Heidegger allait, lui, dans une direction opposée [que celle d'une interprétation existentielle], et GW 10, p. 391.

⁵⁸ GW 2, 430 ; *Einleitung* du recueil de 1977, p. 36. Ricoeur également prend Bultmann en défaut d'être moins sensible au problème du langage, "Préface à Bultmann", p. 387 : "Il est même frappant que Bultmann ne manifeste guère d'exigence à l'égard de ce langage de la foi, alors qu'il s'est montré si soupçonneux à l'égard du langage du mythe" ; p. 391 : "je reprocherai plutôt à Bultmann de n'avoir pas assez suivi le 'chemin' heideggérien, d'avoir pris un raccourci."

On ne doit cependant pas oublier que par de nombreux aspects, plus particulièrement l'insistance sur l'authenticité, Bultmann était plus proche de Heidegger que ne l'était Gadamer. Peut-être était-ce la sous-estimation de la dimension de l'existence authentique dans l'œuvre de Gadamer et la tentative de faire ressortir l'expérience de vérité spécifique aux sciences humaines qui étaient, du point de vue de Bultmann et certainement de Heidegger, une réminiscence de Dilthey. On pourrait donc conclure en disant que si Bultmann et Heidegger avaient en commun un arrière-plan *heideggérien*, ce n'était pas un arrière-plan *commun*, ni peut-être même le même Heidegger.

Bibliographie

1) Gadamer sur Bultmann

- 1960 *Wahrheit und Methode*, *GW* 1, p. 336-338.
- 1961 *Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung*, *GW* 2, p. 121-132 (*Langage et vérité*, p. 131-145).
- 1961 *Hermeneutik und Historismus*, *GW* 2, 387-424, en particulier p. 391, p. 406-410 (*L'art de comprendre*, t. 1, p. 49-87, en particulier p. 52-53 ; p. 63-70).
- 1964 *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, *GW* 3, p. 197-208 (*Les chemins de Heidegger*, p. 49-63).
- 1965 *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblicke der Existenz*, *GW* 2, p. 133-146 (*Langage et vérité*, p. 68-83).
- 1968 *Klassische und philosophische Hermeneutik*, *GW* 2, p. 101-102 (*La philosophie herméneutique*, p. 85-118).
- 1969 *Hermeneutik*, *GW* 2, p. 429-430.
- 1976 *Philosophische Lehrjahre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (*Années d'apprentissage philosophique*)
- 1977 *Einleitung* à H.-G. Gadamer u. G. Boehm (Hrsg.), *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 36.
- 1977 *Nachruf auf Rudolf Bultmann*, *GW* 10, p. 387-392.
- 1977 *Einzug in Marburg*, in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, p. 109-113.
- 1982 *Das Türmelied in Goethes Faust*, *GW* 9, p. 122.
- 1983 *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr Siebeck (*Les chemins de Heidegger*).
- 1990 *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, *GW* 7, p. 88.

2) Bultmann sur Gadamer

- 1949 *Das Christentum als orientalische und abendländische Religion, Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1952, 5. Aufl. 1993, p. 199.
- 1963 *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, in *Glaube und Verstehen*, vol. 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965, 4. Aufl. 1993, p. 120.

3) Littérature secondaire sur Bultmann et Gadamer

- Betti, E., *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962.
- Eberhard, P., "The Mediality of our Condition. A Christian Intepretation", in *Journal of the American Academy of Religion* 67 (1999), p. 411-434.
- Fuchs, E., "Aus der Marburger Zeit", in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 105-108.
- Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1974.
- Grossmann, A., "Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers Marburger Religionsgespräche mit Rudolf Bultmann", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998), p. 37-62.
- Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- ..., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris, 1999.
- ..., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Hogan, J., "Gadamer and the Hermeneutical Experience", in *Philosophy Today* 20 (1976), p. 3-12.
- Jaspert, B., *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1996.
- Jaspert, B. (Hrsg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984.
- Jeanrond, W. G., *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Cerf, 1995.
- Mörchen, H., "Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers", in B. Jaspert (Hrsg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, 1984, p. 234-252.

- Ommen, Th. B., “Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics”, in *Thought* 59 (1984), p. 348-359.
- Palmer, R. E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston : Northwestern University Press, 1969.
- Ricoeur, P., “Préface à Bulmann” in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1973, p. 373-392;
- ..., “Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns”, in *Evangelische Theologie* 33 (1973), p. 457-476.
- Stallmann, E., *Martin Stallmann - Pfarramt zwischen Republik und Führerstaat*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1989.
- Thiselton, A.C., *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Exeter, 1980.
- Walker, C. R., *The Concept of Self-Understanding in the Hermeneutics of Rudolf Bultmann and Hans-Georg Gadamer*, M.A. thesis, Département de philosophie, Université de Montréal, 2001.