

THÉOLOGIES DE LA RÉVÉLATION

Avery Dulles, s.j.



Théologies de la Révélation

Avery Dulles

THÉOLOGIES DE LA RÉVÉLATION

ARTÈGE

divergentes, peuvent être conservées dans un *statu quo*, en se faisant face ; elles peuvent aussi être mises dans une relation de « pollinisation croisée⁴⁰ », dans l'espoir que de ce processus naisse un nouvel *insight*, une nouvelle perspective sur le rapport entre le mystère, celui à qui il est adressé et les médiations mises en jeu. La méthode des modèles peut catalyser un tel processus.

La méthode des modèles peut, en outre, fournir une alternative à d'autres méthodes, lorsque l'envergure de celles-ci est jugée insuffisante. Richard Niebuhr, dans son étude de l'éthique chrétienne, préfère la méthode typologique à la méthode génétique⁴¹. Ramsey souligne les étroitesses et les charmes trompeurs du langage descriptif. Le langage descriptif, dans la vision de Ramsey, est prisonnier de l'univoque, et de ce fait, incapable de rendre raison de la façon dont la personne qui l'émet est présente à lui ; le contexte n'est pas uniquement verbal. Le langage descriptif isole tout ce qui est « distinctement personnel », alors que modèles et métaphores l'intègrent, et témoignent d'un champ cognitif plus vaste et plus profond⁴². Dulles, enfin, considère son option pour la méthode des modèles en partie comme étant en continuité avec le système néo-scolastique, et en partie comme une réaction contre lui. Malgré la dizaine de vertus que Dulles lui reconnaît, la théologie des manuels, avec sa méthode de thèses, n'intègre pas le conditionnement historique et culturel de ses propres catégories. En plus, ses méthodes donnent fort peu d'ouverture au dialogue avec les théologies non-catholiques, dimension que la théologie catholique contemporaine doit nécessairement adopter dans ses méthodes⁴³.

Pour que la méthode des modèles soit féconde en théologie, et ses articulations fiables, les modèles doivent répondre à certaines conditions. Premièrement, ils doivent être en consonance avec le phénomène qu'ils tentent d'élucider ; autrement dit, la « connexion tangentielle » doit être repérable. Le rapport entre le modèle et le phénomène doit être au moins vraisemblable et argumenté. Ceci relève de l'appréhension initiale, dans laquelle le chercheur englobe aussi bien le phénomène que le modèle qu'il lui associe, ou que d'autres lui ont associé. La construction et la reconnaissance de modèles requièrent à la fois une connaissance « par connaturalité » avec le phénomène, une vaste érudition et une capacité d'empathie et de désintéressement objectif à l'égard des positions divergentes, permettant dans tous les cas un investissement personnel appelé *indwelling* en anglais⁴⁴. De ces trois conditions, la première est non-spécifiable ; la deuxième est à la fois objective et relative ; de la troisième, s'appuyant sur l'herméneutique d'appréciation, l'objectivité est contestable.

L'appréhension initiale de laquelle naît tel modèle, comme l'appréhension consécutive que l'ensemble des modèles retenus peut produire, ne peuvent pas être évalués par une vérification empirique qui dépasserait le cadre des critères initiaux auxquels chaque modèle a dû répondre. Tel modèle, construit à partir d'une appréhension initiale, est évalué par sa convenance globale à tel aspect structurel du phénomène transcendant. L'appréhension consécutive est évaluée d'un côté par son aptitude à harmoniser l'ensemble des modèles qui lui ont collectivement servi de matrice, et de l'autre par sa pertinence à l'égard du mystère dont il fournit une nouvelle approche, possiblement plus féconde pour la contemplation et pour le questionnement théologique. La méthode des modèles s'achève ni dans une réponse à une question, ni dans un jugement de valeur sur les différents modèles, ni dans une synthèse, mais dans une nouvelle appréhension permettant de

nouvelles façons d'articuler et de questionner le mystère.

e. Les modèles selon Avery Dulles

Nous nous restreignons dans ce paragraphe aux ouvrages qui datent d'avant la découverte de l'épistémologie polanyienne par Dulles, c'est-à-dire jusqu'à la première édition de *Models of the Church* comprise.

Comme déjà signalé, Dulles développe graduellement sa méthode des modèles comme une tentative de remédier à une défaillance spécifique de la méthode théologique dans laquelle il avait été initialement formé. Globalement, la méthode néoscolastique des thèses, malgré ses nombreux avantages, ne permettait pas de prendre en compte théologiquement deux catégories de contextes. Le contexte même des thèses d'abord : les thèses étaient considérées abstraction faite conditionnement historique et culturel de leur émergence, ainsi que des points de vue personnels de leurs auteurs, penseurs individuels ou écoles. Puis, le contexte de l'exercice actuel de la théologie : la méthode des thèses, de par sa définition de l'autorité en théologie, était *a priori* inapte au dialogue. Elle n'était pas conçue pour cela. Or, pour Dulles, une méthode de dialogue s'impose désormais : toutes les positions théologiques que des traditions chrétiennes stables ont reçues comme des expressions authentiques de la foi sont de la « matière à théologie » dont on ne peut plus faire l'économie. Il fallait donc une méthode théologique capable d'intégrer les différents points de vue à partir desquels des théologiens d'écoles et de traditions contemplent même réalité. différentes méthode la Une permettant de chercher la vérité en apprenant des autres dans leur différence spécifique, comme le Concile Vatican II l'avait suggéré⁴⁵.

ont permis d'arriver aux assertions qui remplissent les livres. Nous assimilons la plupart de ces présuppositions quand nous apprenons à parler des choses dans un certain langage. Ce qui est curieux, c'est que nous n'avons pas de connaissance claire de ce que sont nos présuppositions, et quand nous essayons de les formuler, elles paraissent peu convaincantes. Je suggère maintenant que les présuppositions supposées de la science sont si futiles parce que les fondations réelles de nos convictions [beliefs] scientifiques ne peuvent pas être garanties du tout. Quand nous acceptons un ensemble de présuppositions, et les utilisons comme notre cadre interprétatif, on peut dire que nous demeurons en elles, comme nous demeurons dans notre corps. L'accueil non-critique que nous en faisons provisoirement consiste en un processus d'assimilation par lequel nous nous identifions à elles. Elles ne sont pas garanties et ne peuvent pas être garanties, puisque cette garantie ne peut être faite qu'à l'intérieur d'un cadre auquel nous nous sommes provisoirement identifiés ; comme elles sont elles-mêmes notre cadre ultime, elles sont essentiellement inarticulables 72 . »

Parmi les outils intellectuels, à part les cadres interprétatifs, figurent les formules, le langage, les signes, les thèses ou postulats, les interrogations⁷³, bref: tout instrument qui traduit et « prolonge » l'opération de l'esprit. Ils répondent aux mêmes caractéristiques que les outils physiques: ils prennent leur sens, en qualité de « subsidiaires, » dans le cadre une opération intégrante; ils sont provisoires, et évaluables uniquement en fonction de leur aptitude au but qui a déterminé leur construction; nous les habitons comme des extensions de notre corps. Plus nous les maîtrisons, moins nous nous apercevons de leur médiation, et plus ils servent. Et surtout: plus nous leur faisons confiance.

Tout comme l'usage d'outils physiques, l'emploi d'outils intellectuels apporte et implique toujours une connaissance non-spécifiable. Cette non-spécifiabilité, selon Polanyi, relève de la propriété heuristique de l'effort mental⁷⁴, qui consiste à

chercher inconsciemment et comme « en tâtonnant » les moyens qui pourraient s'avérer appropriés en vue de telle tâche ou telle situation problématique. Une chose *devient* un outil quand nous l'assimilons, *croyant* qu'elle peut servir à notre objectif. De la même façon, un élément devient porteur de sens quand nous l'intégrons dans un tout signifiant ; encore de la même façon, une partie devient partie quand elle est rapportée à un tout. Chaque fois, c'est la personne opératrice qui garantit ces relations parce qu'elle croit qu'elles sont appropriées ; elle ne les a pas faites, elle les a découvertes.

« Les arts du faire et du connaître, l'appréciation et la saisie d'un sens, apparaissent alors seulement comme des aspects différents de l'acte d'étendre notre personne dans la conscience subsidiaire d'éléments particuliers qui composent un tout. La structure inhérente à l'acte fondamental de cette connaissance personnelle nous fait à la fois participer nécessairement à sa formation [*shaping*] et reconnaître ses résultats comme universels. Ceci est le prototype de l'engagement [*commitment*] intellectuel⁷⁵. »

Nous retenons : toute connaissance, dans la théorie de Polanyi, implique l'investissement de la personne qui connaît, par le biais d'un certain « art inarticulé », habitant comme dans une extension de son corps des éléments subsidiaires instrumentaux qui pointent vers un tout, qui leur donne leur sens en les intégrant et qui mesure leur convenance ou leur adaptation. Par l'inhabitation dans les éléments subsidiaires, toute distance entre la personne et l'objet de sa connaissance est franchie.

b. La dimension tacite

À part la distinction entre conscience subsidiaire et focale, les auteurs retiennent surtout de l'œuvre de Polanyi ce que ce dernier appelle alternativement la dimension, le coefficient ou la composante tacite de la connaissance. La dimension tacite naît du décalage ou du jeu qui existe toujours, dans une certaine mesure, entre l'outil et l'objet qu'il travaille, entre le formalisme et l'expérience qu'il décrit, ou encore entre le langage et les choses auxquelles il se réfère. Le moyen n'est jamais parfaitement adéquat. Ce décalage devient manifeste dès qu'on s'efforce d'appliquer l'outil à l'objet, le formalisme à l'expérience et le langage aux choses, autrement dit dans l'effort d'articulation. Il y a toujours une part d'indétermination, que l'opérateur doit résoudre par des critères inspécifiables. C'est ce dernier décalage qu'exploite Polanyi pour articuler la dimension tacite.

« Rien de ce que nous savons ne peut être dit de façon précise. ⁷⁶ » Je sais comment rouler à vélo, mais je ne peux pas dire exactement comment. Je reconnais le visage d'un ami dans une foule de personnes, et là, pareillement, je ne peux pas dire comment j'y arrive. La connaissance que j'ai d'un grand nombre d'éléments particuliers est ineffable, dans le sens qu'elle résiste à la formalisation ; l'articulation de cette catégorie de ne peut pas être guidée. Ceci connaissance l'argumentation du dernier chapitre. Un chirurgien ne peut pas exposer et transmettre par le seul langage, la connaissance indéniable qu'il a de la topographie anatomique ; il peut, en revanche, accompagner ses internes pour faire les expériences qui lui ont permis d'acquérir cette connaissance. Dans le cas la tacite excède les décrit. connaissance possibilités d'articulation. L'outil langagier est alors réellement inadéquat pour la transmettre. Le chirurgien optera alors pour la méthode qui, à son jugement personnel, permettra de transmettre ce qu'il sait; par exemple le compagnonnage pratique.

« À la suite du Concile, beaucoup de monographies historiques et critiques sur la Révélation et bien des commentaires de Dei verbum ont été publiés, mais il nous manquait toujours une étude d'ensemble à son sujet, surtout du point de vue de la théologie fondamentale¹⁰⁷. » Le projet de Dulles, dans Théologies de la Révélation, est de combler ce manque. Enseignant la théologie de la Révélation depuis 1960, Dulles était toujours confronté à la question théologique, d'apparence si simple : « Qu'est-ce que la Révélation ? Comment est-elle communiquée » ? À l'égard d'un sujet aussi particulier, la question de la méthode se pose immédiatement. La Révélation n'est pas révélée. Elle ne figure dans aucun Credo. Elle ne répond pas à une catégorie ou image biblique univoque et clairement repérable. Jusqu'à Dei verbum, le magistère de l'Église n'a jamais thématisée la Révélation pour elle-même. L'apologétique classique s'appuyait sur une Révélation connue et acceptée, non présupposée sujette questionnement. Le fait et le contenu de la Révélation sont l'a priori et la norme de toute investigation théologique valable. Le fait et le contenu de la Révélation sont implicitement présents à toute profession et tout acte de foi. Une théologie de la Révélation est dès lors essentiellement pré-dogmatique. Il est impossible, en outre, que le théologien lui-même s'abstraie de sa propre tradition de foi, dans l'ambition d'avoir une vue neutre et globale sur la Révélation en train de se produire. Le théologien ne peut pas entièrement objectiver la Révélation, parce qu'il est personnellement concerné et impliqué. Dans la mesure où il est croyant, il est « dedans ». La théologie de la Révélation se voit donc confrontée à des problèmes méthodologiques particuliers.

« Il n'est pas possible de vérifier une théorie de la Révélation par sa conformité à la Révélation sans tomber dans un cercle vicieux. Nous ne pouvons donc pas, sur ce point, présupposer une quelconque théorie de la Révélation comme étant établie et reconnue. [...] Nous serons ouverts à une idée résolument théologique de la Révélation, à condition que cette idée ne soit pas en désaccord manifeste avec les acquis de la philosophie 108. »

Résolument théologique : Dulles revendique ce statut, en soulignant que, malgré sa position pré-dogmatique et malgré les difficultés que pose la critériologie, la théologie de la Révélation constitue une part intégrale de la réflexion critique et méthodique sur la foi chrétienne.

Comment rendre explicite une Révélation implicitement attestée, et qui plus est, implicitement attestée toujours et partout dans l'univers du croyant ? Comment thématiser validement une Révélation dont l'existence et la cognoscibilité sont déjà présupposées par la vie religieuse de l'individu, dans la mission de l'Église et par toute entreprise théologique ? Les mises en question contemporaines du concept même de Révélation sont obligatoirement tributaires du contenu reconnu ou attribué à ce concept¹⁰⁹. Or, même s'il y a proximité dans les définitions et relative concordance dans les approches – ce qui confirme la pertinence du concept –, il n'y a ni unanimité ni univocité.

Si le théologien est personnellement concerné par le mystère de la Révélation et en quelque sorte impliqué en lui, ceci n'est uniquement à considérer comme une pas restriction. L'implication personnelle du théologien lui permet d'acquérir du mystère une expérience et une connaissance traditionnellement appelée « par connaturalité¹¹⁰. » Cette connaturalité n'est pas réservée au théologien catholique. Selon Dulles, la situation du théologien catholique non seulement permet, mais requiert une attention « sympathique » aux autres traditions chrétiennes, afin d'adopter une méthode qui permette de prendre au sérieux,

quoique non sans critique, les points de vue de théologiens protestants ou orthodoxes, en reconnaissant ces positions comme des expressions authentiques de la foi chrétienne. Leur prise en compte ne saurait être que profitable à l'entreprise du théologien catholique. D'autant plus qu'en matière de théologie de la Révélation, les divergences seraient plus d'ordre théologique que confessionnelles¹¹¹.

« Dans mon travail de théologien, j'avais certaines convictions fondées sur la foi. Comme les chrétiens n'ont jamais été sans assistance de l'Esprit-Saint (1 Co 12, 3), je supposais qu'en parlant en matière de foi, ils s'efforçaient de décrire des choses dont ils avaient quelque expérience intérieure. Si un groupe important de chrétiens continue de considérer telle ou telle doctrine comme une articulation correcte de la foi, on doit supposer qu'il y a quelque vérité dans ce qu'ils disent, même si leurs formulations peuvent, par certains côtés, être jugées déficientes 112. »

Une théologie fondamentale de la Révélation ne peut être construite qu'à partir de ce que des chrétiens, dans la tradition qui est la leur, ont pu en dire.

Entre les positions extrêmes au sujet de la Révélation, entre « elle va de soi » et « rien n'oblige à en postuler l'existence », Avery Dulles cherche à adopter une méthode qui répond à la nature de la « matière » en question. Méthode qui ne prétend en aucun cas en élucider le mystère, mais qui permet d'en affiner la compréhension et d'en concentrer théologiquement le débat. Ce débat est d'ores et déjà nourri par les diverses théories entretenues dans les diverses écoles et traditions chrétiennes. Ces théories sont, sous certains aspects, divergentes voire irréconciliables : troisième difficulté méthodologique.

Il s'agit donc, pour Dulles, de mettre en œuvre une méthode théologique [1] qui puisse fonctionner à l'intérieur du cadre conceptuel inhérent à la nature de l'objet ultime (la Révélation),

Est-ce que le symbole crée son propre horizon¹⁴⁰ ? Si oui, où est-ce qu'il s'arrête ? Si non, qu'est-ce qui permet de savoir quel horizon lui serait approprié ?

La compréhension du contenu de la Révélation par le biais de la communication symbolique peut être étayée anthropologiquement. Sa valeur théologique dépend de ce qu'on aura entendu par symbole, et *Théologies de la Révélation* aurait beaucoup gagné à un exposé à ce sujet, entre les chapitres VIII et IX. Cet exposé aurait été l'occasion pour Dulles de clarifier son idée du mode d'union de l'esprit et du corps, qui n'est pas toujours claire¹⁴¹. L'unité vitale de l'âme et du corps n'est-elle pas la source de tout symbolisme ?

À part ces observations, Théologies de la Révélation a un grand nombre d'appréciables atouts qu'il convient de souligner. Tout d'abord, l'ouvrage a rempli son ambition de proposer une étude globale de la Révélation, du point de vue de la théologie fondamentale¹⁴². Il a rempli la béance que Dulles signale dans la Préface de 1983, et aucun autre ouvrage abordant en théologie fondamentale le même sujet avec la même ampleur ne semble avoir été publié depuis, du moins dans le monde anglophone et francophone. Sans passer sous silence les lacunes de *Théologies* de la Révélation, les recensions dans les revues majeures concordent dans l'aveu de « la nécessité de dialoguer avec la compréhension dullésienne de la Révélation pour toute étude future sur ce sujet¹⁴³. » De fait, jusqu'à ce jour, *Théologies de* la Révélation est un ouvrage de référence dans les facultés de américaines. On comprend aisément l'intérêt pédagogique pour une « entrée en matière » que représente la présentation synthétique des théories majeures de la Révélation dans les théologies contemporaines d'une pluralité confessions¹⁴⁴. L'ouvrage présente, en outre, une méthodologie

assez originale, bien circonscrite et poursuivie avec rigueur. Dans cette introduction, nous avons tâché d'en éclairer les origines et les présupposés épistémologiques. Il est difficile de savoir à quel point l'épistémologie de Michael Polanyi a marqué les esprits scientifiques dans le monde anglophone ; une familiarité avec cette pensée nous paraît requise pour entrer dans la logique de Théologies de la Révélation. Faute de cette familiarité, des expressions comme « connaissance tacite » ou « intégration de subsidiaires par inhabitation » peuvent sembler arbitraires. Le programme postcritique ou fidèlement tenu à travers l'ouvrage, et présente à ce titre un exemple abordable de cette perspective qui caractérise un certain nombre de théoriciens contemporains, théologiens et autres. Il paraît cependant difficile d'avoir une saisie globale de cette perspective à la seule lecture de *Théologies de la Révélation*. La lecture parallèle des premiers chapitres de *The Craft of* Theology: From Symbol to System est recommandable, de l'aveu même de Dulles 145; nous y ajouterions volontiers Personal Knowledge de Michael Polanyi.

L'approche du dépôt révélé par la connaissance symbolique permet une analyse pertinente autant des modèles que des chapitres contigus, même si le manque de détermination conceptuelle du symbole peut justifier des lectures différentes. L'un des grands enjeux de la thèse symbolique a été de mettre en évidence les limites de tout propositionnalisme, entendons les thèses selon lesquelles l'expression linguistique serait totalement adéquate à traduire le contenu de la Révélation. « Les doctrines chrétiennes ne sont jamais littérales au point de ne plus participer au symbolique 146 ». L'analyse des cinq modèles, avant même la reprise dialectique par ailleurs, montre ces limites. Avec une pointe d'ironie, Dulles écrit : « Une théologie

de la parole, si elle reste isolée, risque de tronquer le plein réalisme de l'Incarnation et peut donner l'impression que le Verbe ne s'est pas fait chair, mais seulement... verbe¹⁴⁷. »

L'approche symbolique met aussi en valeur les rôles que doivent jouer l'imagination et l'intuition en théologie fondamentale ; elles ont un rôle organique dans l'accueil de la Révélation et donc dans l'acquisition et la croissance de la foi. Bien évidemment, l'imagination est source d'erreur possible, et l'intuition peut être arbitraire. Le programme postcritique n'a-t-il pas le mérite d'assumer positivement ces éventualités ? Par ailleurs, l'approche symbolique, surtout dans la perspective postcritique, permettrait d'élaborer, en philosophie et en théologie fondamentale, le statut du phénomène communément appelé « connaturalité », dont le Pseudo-Denys, saint Thomas d'Aquin, John Henry Newman, et Avery Dulles, chacun à sa façon, et sans doute bien d'autres, font état.

Théologies de la Révélation n'est ni un traité, ni un système, mais présente l'exemple d'un artisanat. Cette qualification n'a rien de péjoratif dans le langage de Dulles. Contrairement au bricoleur, l'artisan a une connaissance toute qualitative et laborieusement acquise de la matière qu'il travaille. Il sait de quoi cette matière est capable, quand on la respecte. Il a une maîtrise dans le choix et l'usage des outils qu'il croit aptes à l'ouvrage. Autrement dit, il est compétent. Non pas infaillible, mais seulement compétent.

La tradition anglo-saxonne veut qu'à la fin d'une préface ou d'une introduction à une traduction, l'auteur ou le traducteur exprime ses *acknowledgments*. Ainsi je dis ma vive reconnaissance à Philippe Molac, p.s.s., et à Geneviève Pinault, qui ont bien voulu corriger le texte français de cet ouvrage. Un

disputes (traduisons : les fausses controverses) à des compréhensions divergentes des concepts et symboles, en raison d'un cadre d'interprétation différent ou inadapté. Cf. par exemple *MC*, p. 25 ; p.104 TR.

110. Une expérience ou, dans son prolongement, une connaissance, est dite connaturelle quand elle surgit d'une concordance de natures, réelle ou subjectivement perçue, entre l'objet et les puissances vitales du sujet. Dans le cas de la puissance spirituelle, la connaturalité est perçue par l'intelligence et l'affect *opérant de concert*.

111. Cf. p.132 TR; CT, p. 45.

112. *CT*, p. 46.

113. P. 103 TR.

114. *CT*, p. 63.

115. Cf. *CT*, p. 4.

116. Dulles y compte les philosophes M. Polanyi, H.-G. Gadamer, et P. Ricœur ; les sociologues P. Berger et R. Bellah ; et « de certains points de vue » les théologiens H.U. von Balthasar et G. Lindbeck. Cf. *CT*, p. 5 ; CAREY, p. 411.

117. POLANYI, M., PK, p. 265.

118. PK, p. 286.

119. Cf. CAREY, P.W., Avery Cardinal Dulles SJ, A Model Theologian, Paulist Press, Mahwah (NJ), 2010, p. 411.

120. Comme différente d'une herméneutique de soupçon ; CT, p. 7.

121. Cf. p. 310 TR.

122. À aucun endroit Dulles n'identifie formellement ce milieu vital (où la foi est reçue, développée et célébrée) à la Tradition, même si l'héritage polanyien le lui aurait facilement permis. Son articulation avec le mystère de l'Église est peut-être trop délicate, tout comme les implications œcuméniques, auxquelles Dulles a toujours été particulièrement attentif.

123. *CT*, p. 10.

124. Ce qui est irréformable dans les déclarations dogmatiques, dit Dulles dans *The Survival of Dogma*, est leur vérité et leur signification, alors que la terminologie conceptuelle dans laquelle elles ont été historiquement formulées est susceptible de reformulation, comme l'existence historique de l'Église peut le requérir. « Mais comme le dogme possède une élasticité interne [*inbuilt*], il peut survivre, et de fait survivra ». Doubleday, Garden City (NY), 1971, p. 203.

125. « Si le présent ouvrage avait été écrit en 1900, [...] il aurait été impossible de présenter le modèle dialectique décrit précédemment. On est dès lors en droit de penser que, d'ici cinquante ans, notre typologie devra être modifiée en fonction d'éléments que nous ne saurions prévoir actuellement. ». P. 151 TR. À propos de *Théologies de la Révélation*, Carey rapporte : « Dulles reconnaissait que sa propre approche typologique de la Révélation était une réaction historiquement conditionnée au pluralisme idéologique et culturel de son époque, une réponse consistante toutefois avec la longue tradition biblique, doctrinale, théologique et ecclésiale. Son approche s'adressait à une époque, mais transcendait aussi les limites d'une position culturellement déterminée ». Op. cit., p. 313.

126. On trouve cette conviction déjà dans la *Métaphysique* d'Aristote : « Personne ne peut atteindre complètement le vrai, et personne n'y échoue complètement ; chacun apporte quelque chose à l'explication de la nature ». Livre α (pseudépigraphique), I, 993a 25-993b1.

127. *KB*, p. 171. Nous soulignons.

128. P. 104 TR.

129. « La typologie sera d'autant plus réussie que les types seront nettement déterminés, au point que leurs différences soient claires, et que chacun puisse être caractérisé par une

orientation ou une métaphore unique, permettant de saisir les positions tenues sur un grand nombre de questions. » P. 147 TR.

130. Cf. *PK*, p. 29-30.

131. P. 295 TR.

132. P. 295 TR.

133. P.102 TR.

134. P.147-148 TR. Nous soulignons.

135. P.519 TR. Nous soulignons.

136. T. HUGHSON fait bien de rappeler que la Révélation dans la personne et la présence historique du Christ ne s'achève pas dans les effets de l'union hypostatique, comme cela semble être le cas dans le chapitre X de TR ; elle s'étend et s'enrichit dans les paroles par lesquels le Christ s'auto-interprète, comme par exemple les « je suis » de l'évangile de Jean. Cf. art. Dulles and Aquinas on Revelation, dans The Thomist, 52/3 (1988), p. 445-471.

137. « La parole révélatrice peut en effet être décrite comme un symbole qui, par sa subtilité et sa plasticité, échappe presque à la condition matérielle. De tous les symboles, elle est le plus spirituel et la plus apparentée au divin. Comme plusieurs auteurs l'ont remarqué, la parole a une aptitude spéciale à représenter ce qui ne peut être atteint que par voie de négation. » P. 350 TR. 138. *Ibid*.

139. DV, n° 2; « gestis verbisque intrinsice inter se connexis ».

140. Ceci semble être le point de vue de Dulles : « En raison du contenu cognitif impliqué dans les symboles originels, le symbolisme révélateur peut non seulement « donner à penser », mais aussi façonner la pensée qu'il suscite », p.336 TR. La question est de taille, puisque c'est à ce niveau que se joue de la vérité du symbole, et par extension, la normativité formelle du dépôt. Suffit-il de dire que « les symboles ne sont pas indéfiniment malléables » ? Cf. TR, p. 267.

Thomist 52 (1988), p. 445-471), Thomas Hughson lance de façon constructive une telle discussion. Pour clarifier un aspect du présent ouvrage que controverse cet article, je voudrais souligner ici que mes réserves au sujet de la néo-scolastique dans les chapitres qui vont suivre ne devraient pas être interprétées comme si je jugeais saint Thomas. La doctrine de la Révélation de saint Thomas demande à être soigneusement distillée non seulement à partir de son traité de la prophétie, que Hughson utilise principalement, mais aussi à partir d'autres sources. Dans mon livre Revelation Theology : A History, je me réfère à ce sujet aux traités de la Doctrina Sacra, de la Loi ancienne et nouvelle, de la prophétie et de la vie incarnée du Christ.

- 7. DULLES, A., *Revelation Theology : A History*, Burns & Oates, London, 1970.
- 8. DOWNING, G., art. "Revelation, Disagreement and Obscurity", dans *Religious Studies* 21 (1985), p. 219-230.
- 9. LUBAC, H. de, La Révélation divine, Cerf, Paris, 1983.
- 10. SHORTER, A., Revelation and Its Interpretation, Geoffrey Chapman, London, 1983.
- 11. HELM, P., *The Divine Revelation*, Crossway Books, Westchester (Ill.), 1982.
- 12. HENRY, C.F.H., art. "The Priority of Divine Revelation; À Review Article", dans *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984), p. 77-92, citation de la p. 92.
- 13. GRISEZ, G., *The Way of the Lord Jesus.* 1. *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald, Chicago, 1983, p. 477-505. MARSHNER, W., *Reasons for Hope*, Christendom College Press, Fort Royal (Va.), 1982, surtout le chapitre 9, "The Defense of Dogma", p. 156-179.
- 14. PANNENBERG, W., "Offenbarung und Offenbarungen im Zeugnis der Geschichte", *Handbuch der Fundamentaltheologie*

- 2. Traktat Offenbarung, KERN, W. e. a, (réd.), Herder, Freiburg, 1985, p. 84-107, citation de la p. 102. Voir aussi : DULLES, A., art. "Pannenberg on Revelation and Faith", dans *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, BRAATEN, C., CLAYTON, P., (réd.), Augsburg, Minneapolis, 1988, p. 169-187, avec la réplique de Pannenberg aux p. 317-319.
- 15. Idem, *Systematic Theology*, vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1991, chapitre 4, p. 189-257, surtout p. 228.
- 16. SCHILLEBEECKX, E., IERSEL, B. van, (réd.), « Révélation et expérience », *Concilium* 133 (1978) (édition française).
- 17. TRACY, D., *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York, 1981, p. 175.
- 18. Idem, *Plurality and Ambiguity*, Harper & Row, San Francisco, 1987, p. 77; cf. p. 134, note 40.
- 19. Idem, art. "The Question of Criteria for Inter-Religious Dialogue", dans son *Dialogue with the Other : The Inter-Religious Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1990, p. 27-47, citation de la p. 40.
- 20. THIEMANN, R., Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1985.
- 21. Cf. ma critique dans *The Thomist* 51 (1987), p. 169-172.
- 22. KNITTER, P., *No Other Name*? Orbis Books, Marknoll (NY), 1985.
- 23. Ibid., p. 194.
- 24. SEGUNDO, J.-L., The Liberation of Dogma: Faith, Revelation and Dogmatic Teaching Authority, Orbis Books, Maryknoll (NY), 1992.
- 25. SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *En mémoire d'elle*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 136, Cerf, Paris, 1986, p. 76.
- 26. Ibid., p. 73.
- 27. SCHÜSSLER FIORENZA, E., Bread Not Stone: The Challenge

- *of the Feminist Biblical Interpretation*, Beacon, Boston, 1984, p. 151, note 6.
- 28. Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei verbum*, n° 11.
- 29. SCHÜSSLER FIORENZA, E., Bread Not Stone, p. 39-41.

Pas plus tard qu'en 1970, le théologien allemand Walter Kasper s'est exprimé tout aussi énergiquement. Pour la théologie moderne, disait-il, la Révélation n'est rien de moins que « l'ultime présupposition, fondement, moyen et norme de tout ce qui prétend être chrétien 10. »

2. Objections contemporaines à l'encontre de la Révélation

La compréhension de la Révélation comme un corps de vérités à validité permanente, communiqué par Dieu aux temps bibliques, puis gardé et commenté par l'Église, est toujours acceptée par un grand nombre de chrétiens, mais également très largement remise en question au xx^e siècle. Toutes les objections ne sauraient être énumérées ou exposées, mais une présentation sélective aiderait à situer la théologie de la Révélation dans son contexte contemporain :

- 1. *L'agnosticisme philosophique*, déjà très répandu au XIX^e siècle, continue de remettre en question la capacité de la raison humaine à aller au-delà des phénomènes de l'expérience intramondaine. Dieu, même s'il existe, est considéré comme tout à fait inconnaissable ; toute affirmation au sujet de Dieu ou de ses actions est donc dépourvue de valeur cognitive. La Révélation elle-même est considérée comme un mythe ou une métaphore, et ne saurait être prise à la lettre.
- 2. *L'analyse linguistique*, renforçant l'agnosticisme philosophique susmentionné, attire l'attention sur le caractère paradoxal et symbolique du propos sur Dieu [*God-talk*]. Bien des philosophes analytiques sont sceptiques à propos d'un contenu cognitif défini du

- langage sur le divin, tel que la doctrine classique de la Révélation l'implique.
- 3. L'épistémologie moderne, qui s'efforce de sonder la genèse de la connaissance, tend à saper la distinction apparemment claire entre connaissance révélée et connaissance naturellement acquise. L'idée d'une information passivement reçue dans l'esprit humain, par une sorte de transfusion de l'esprit divin, est largement rejetée. En tant que résultat des propres pouvoirs du sujet connaissant, toute connaissance humaine doit dans un certain sens être « acquise », et doit dès lors être sujette aux conditions et limitations du sujet humain. Ceci mettrait un grand point d'interrogation à l'autorité divine habituellement attribuée à la Révélation.
- La psychologie empirique a détruit toute confiance naïve qui voudrait que les visions et paroles que les visionnaires et les prophètes disent avoir reçues, puissent être confirmées comme venant d'en-haut. Des états extatiques peuvent être provoqués par des drogues ou par hypnose. D'involontaires hallucinations peuvent souvent être attribuées à des états d'esprit pathologiques. Certains auteurs supposent qu'à une époque de pensée rationnelle, la Révélation n'est rien d'autre qu'un vestige d'un état mental primitif, dans lequel les régions subconscientes ou transmarginales de la psyché étaient facilement activées qu'elles plus ne le seraient aujourd'hui.
- 5. La critique biblique a montré la difficulté d'attribuer à l'agent divin des paroles ou des actes particuliers. Selon bien des biblistes modernes, les prophètes et les apôtres ont formulé et exprimé leurs propres pensées à l'aide des

outils conceptuels et linguistiques dont ils disposaient à leur époque et dans leur culture. La forme oraculaire de certaines affirmations (« Dieu dit... ») est attribuée dans certains cas à des états de conscience élargie, et dans d'autres à une convention littéraire, appelée « oracle du destinataire » [messenger-form]. Beaucoup de spécialistes ont abandonné la recherche de preuves de la Révélation à partir des miracles ou des prophéties, jugeant l'historicité de ces récits d'interventions divines trop incertaine.

L'histoire de la doctrine chrétienne a démontré que des doctrines initialement considérées comme divinement révélées ont plus tard été redéfinies comme des opinions humaines, et quelquefois même qualifiées d'erronées. Par exemple, la doctrine copernicienne de l'évolution de la terre autour du soleil, ou la doctrine darwinienne de l'homme comme descendant d'organismes inférieurs, ont jadis été rejetées comme étant contraires à la Parole même de Dieu dans les Écritures. Aujourd'hui, la Bible d'information n'est plus utilisée comme source scientifique, quelques sinon par penseurs fondamentalistes non représentatifs de l'Église. La question se pose donc de savoir si les doctrines qui sont encore enseignées comme divinement révélées – telles que la conception virginale de Jésus, l'Incarnation et la Résurrection – ne pourront pas un jour être qualifiées de mythes et de légendes. Le fait que certaines doctrines chrétiennes centrales, comme La Trinité et la divinité du Christ, n'ont été établies en tant que telles que plusieurs siècles après les apôtres, peut également donner lieu à un scepticisme à propos de leur revendication d'être

que la posture de foi implique. Elle est toutefois pré-dogmatique parce que, comme il a été dit, elle ne repose pas sur une théorie achevée de la Révélation, ou de sa médiation par la Tradition et le Magistère. Dans son effort pour construire une telle théorie, elle contribue plutôt aux fondations de la théologie dogmatique. La théologie fondamentale de la Révélation se charge d'un domaine primordial de la théologie fondamentale, ses autres domaines étant l'Église et la méthode théologique⁴¹.

Nous devons à présent discuter la question des critères. Les théologiens de différentes écoles ne diffèrent pas seulement dans leurs visions de ce qu'est la Révélation, mais aussi dans les critères dont ils se servent pour évaluer des théories de la Révélation. Le choix des critères orientera inévitablement, dans une certaine mesure au moins, le jugement porté sur la valeur des différentes théories.

Il n'existe pas de palette de critères parfaitement neutres et également acceptables par tous les chrétiens, ou même par tous les catholiques. Toutefois, la littérature théologique offre certaines indications tout à fait secourables. Il semble raisonnable de supposer que si Dieu s'est révélé, sa Révélation serait la mieux connue par le biais du témoignage de ceux qui déclarent y adhérer. Dans la mesure où les croyants ont discuté la nature de la Révélation depuis longtemps, il serait irresponsable d'essayer de construire une théorie sans avoir soigneusement examiné au préalable les opinions qui font autorité dans la communauté de foi. Comme c'est le cas dans d'autres disciplines, la théologie progresse non pas en ignorant le travail des devanciers, mais par son assimilation critique. Il paraîtrait hautement improbable aux chrétiens que toutes les théories existantes de la Révélation soient déficientes au point de n'être d'aucun secours au théologien d'aujourd'hui.

L'auteur écrit en qualité de catholique, et considère que la position officielle actuelle de son Église non seulement permet, mais encore demande une attention soigneuse et bien disposée aux théologies d'autres traditions chrétiennes. La littérature théologique récente semble indiquer que bien des divergences au sujet de la Révélation sont théologiques plutôt que confessionnelles. Dans le domaine de la Révélation, les écoles théologiques franchissent les lignes qui séparent les confessions. Pour cette raison, le théologien catholique pourra tirer profit des travaux des théologiens non-catholiques, et proposer le résultat de ses réflexions à des chrétiens appartenant à d'autres communautés.

Dans le large cadre catholique et œcuménique, certains critères se présentent comme prometteurs. Un nombre signifiant de théologiens appartenant à des écoles différentes reconnaîtraient la validité des sept critères suivants :

- 1. Fidélité à la Bible et à la Tradition chrétienne. Tous ceux qui ont l'intention de faire de la théologie chrétienne chercheront à se positionner dans une continuité avec ce que les croyants des générations précédentes ont reconnu comme compatible avec la foi.
- 2. Cohérence interne. La notion de Révélation doit être capable d'être conceptuellement formulée d'une façon intelligible et être libre de contradictions internes. Les positions qui se contredisent elles-mêmes finissent par s'annihiler.
- 3. *Plausibilité*. La théorie ne doit pas s'opposer à ce qui est tenu pour vrai dans d'autres domaines de la vie, à moins qu'elle ne soit capable de fournir une explication alternative aux phénomènes sur lesquels l'opinion générale se fonde.

- 4. *Adéquation à l'expérience*. Une théorie de la Révélation est acceptable si elle peut illuminer les dimensions plus profondes de l'expérience séculière et religieuse, aussi bien dans la communauté chrétienne qu'en dehors d'elle.
- 5. *Fécondité pratique*. Une théorie de la Révélation prouvera sa valeur aux chrétiens si, une fois adoptée, elle réussit à soutenir l'effort moral, à encourager l'engagement chrétien et à renforcer la vie et la mission communautaires de l'Église. Plusieurs bienfaits psychologiques et sociaux peuvent être placés sous cette rubrique.
- 6. Fécondité théorique. La théorie de la Révélation doit satisfaire la quête d'une meilleure compréhension religieuse et ainsi contribuer à l'entreprise théologique.
- 7. Valeur pour le dialogue. Une théorie sera d'autant plus acceptable si elle contribue à l'échange d'idées avec des chrétiens appartenant à d'autres écoles et traditions, et avec ceux qui adhèrent à d'autres religions ou aux idéologies séculières.

Ces sept critères, tout en étant authentiquement théologiques, sont relativement « neutres » ; leur adoption ne présuppose pas de choix antérieur d'une théorie particulière de la Révélation, même si les partisans de telle ou telle école reconnaîtraient peu de valeur, ou aucune valeur, à l'un ou l'autre de ces critères. Par voie de conséquence, ces critères sont assez abstraits. Quand il s'agit de préciser ce qui est signifié par « fidélité », « cohérence » ou « plausibilité », ou ce qui est entendu exactement par « adéquation à l'expérience » ou « fécondité », ou encore quel genre de dialogue doit être réalisé, bien des désaccords peuvent surgir. Ces critères contiennent

- avec la théologie biblique (J.L. McKenzie, L. Alonso Schoekel), la théologie de la prédication (J.A. Jungmann, O. Semmelroth) ou le mouvement liturgique (R. Guardini). Toutes ces recherches ont préparé le terrain aux déclarations de Vatican II, notamment celles contenues dans la Constitution sur la divine Révélation (1965).
- Depuis le début des années 1960, beaucoup mouvements se sont emparés de la théologie de la Révélation, mais peu d'entre eux se sont préoccupés de l'idée même de Révélation. Particulièrement significative pour notre enquête est la théologie « séculière », qui cherche à discerner la révélation de Dieu non pas simplement dans l'histoire « sacrée » qu'expose la Bible, mais dans la totalité du cosmos et de l'histoire humaine. Teilhard de Vraisemblablement inspiré de Pierre Chardin, Vatican II a incorporé certains aspects de cette théologie « séculière » dans sa Constitution pastorale Gaudium et spes. Des théologiens contemporains comme Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz, Wolfhart Pannenberg et Jürgen Moltmann, malgré leurs différences, soulignent unanimement la relation qui existe entre la Révélation et la vie publique et politique. On peut dire la même chose de certains théologiens latino-américains.
- 8. Contre ces tendances progressistes, une théologie conservatrice resurgit, notamment au sein du protestantisme biblique, dans les années 1970. L'évangélisme conservateur, que nous verrons plus en détail au chapitre III, cherche généralement à se distancier du fondamentalisme, tout en prenant à cœur

2. De l'histoire à la typologie

Tous les théologiens poursuivent, et en même temps modifient, l'œuvre de leurs prédécesseurs. Souvent ils adoptent les grandes lignes de la pensée d'un de leurs professeurs. Dans certains cas, la même personne devient successivement élève, collaborateur et successeur, comme Thomas d'Aquin par rapport à Albert le Grand et Melanchton par rapport à Luther.

Il n'est pas rare qu'un théologien combine d'une façon originale les idées majeures de plusieurs prédécesseurs, qu'il a connus personnellement ou à travers leurs œuvres. Pour en donner un exemple : Karl Rahner intègre des thèmes empruntés à son confrère aîné Joseph Maréchal et d'autres venant de Martin Heidegger, dont il a été plus tard l'élève. Paul Tillich a fait une synthèse des idées de Friedrich Schelling (sur qui il a fait son travail doctoral) avec celles de ses propres maîtres, comme Martin Kähler.

Ces « associations durables² » sont parfois précieuses, mais n'empêchent pas nécessairement les principes fondamentaux d'un théologien d'être affaire une circonstances plus que de choix délibéré et conscient. Quand ils en ont la liberté, les théologiens aiment bien se situer, par choix éclairé, dans telle ou telle tradition théologique. Pareillement, celui qui étudie la Révélation est en droit de vouloir faire un choix éclairé parmi les différentes positions théologiques qui existent. La meilleure façon d'y arriver est d'accéder à un large éventail de traditions, et de réfléchir soigneusement sur les accords et les désaccords, les arguments et les contre-arguments, découverts dans la littérature correspondante.

La plupart des théologiens peuvent être classifiés selon la manière dont ils répondent à un ensemble de questions corrélatives. Sous-jacente à tout système théologique, on trouve une sorte d'option de base qui prédétermine, dans une certaine mesure, les réponses qui seront proposées à bon nombre de questions particulières. Décrire un théologien comme libéral, moderniste, fondamentaliste ou encore autrement, n'est rien d'autre qu'un effort pour indiquer une telle option fondamentale.

Dans le but de recentrer le débat sur les différentes tendances en théologie de la Révélation, il peut être utile de passer maintenant de la perspective historique à un aperçu typologique, pour tenter de classifier les principales variétés de la théologie de la Révélation. Une telle typologie doit faire abstraction des particularités liées aux époques, aux lieux et aux circonstances, et se concentrer sur les aspects structurels des divers systèmes. Les contacts historiques entre théologiens les ont souvent poussés à adopter le même type (ou le type opposé), mais il est également possible de constater des similitudes ou dissimilitudes typologiques entre des théologiens qui ignoraient leurs travaux respectifs.

La typologie a été amplement utilisée dans la littérature théologique, depuis l'ouvrage classique d'Ernst Troeltsch, *Les doctrines sociales des églises et groupes chrétiens* (1912)³ La méthode typologique a été perfectionnée par H. Richard Niebuhr, dans son *Christ and Culture*. Dans cet ouvrage – devenu également un classique – l'auteur a cherché à établir les différentes façons dont l'impact de la foi chrétienne sur la relation entre le croyant et la culture humaine a été évalué par des théologiens de diverses époques. La méthode des types, telle que Troeltsch et Niebuhr l'ont mise en œuvre, est très précieuse

choisie et utilisée comme une clé pour penser une réalité trop complexe ou trop peu familière. La métaphore radicale est la « source concrète des catégories » utilisées dans la construction d'hypothèses ou de théories.

Dans toute théorie, les catégories sont rapportées les unes aux autres, et se renforcent mutuellement par leurs apports respectifs. Selon Pepper, plus les métaphores radicales sont adéquates, plus leur capacité d'expansion et d'ajustement aux données est grande. Dans son étude des hypothèses universelles, Pepper soutient que six métaphores radicales ont été dominantes : animisme, mysticisme, formalisme, physicisme, « contextualisme » et organicisme. Chacune de ces hypothèses génère ses propres critères de vérité (autorité intellectuelle, certitude immédiate, correspondance, nominalisme, opérativité et cohérence). Les deux premières hypothèses sont inadéquates, selon Pepper, en termes de compréhension et de détermination. Les quatre autres, qu'il juge relativement adéquates, s'illuminent et se corrigent mutuellement.

Ce que dit Pepper au sujet des modèles métaphysiques suscite une question sur les modèles théologiques : sont-ils mutuellement exclusifs ou compatibles ? Cette question a été beaucoup débattue à propos des modèles théoriques employés en physique. Il est bien connu que Niels Bohr défendait la thèse que la lumière pouvait proprement, quoique inadéquatement, être comprise à l'aide de chacun des deux modèles — particulaire et ondulatoire — même si ces deux modèles ne pouvaient pas être systématiquement conciliés. « Une élucidation complète d'un seul et même objet », écrivait-il, « peut requérir plusieurs points de vue, et défier une description unique¹⁹. » Bohr a tenté de défendre ce pluralisme de modèles par la relation entre concepts et réalités selon l'agnosticisme kantien.

Prendre position sur la multiplicité de modèles en métaphysique ou en physique dépasserait le cadre de ce livre ; toutefois, considérant ce qui a été dit au sujet de la transcendance divine, nous ne devons pas *a priori* exclure une position apparentée à celle de Pepper ou de Bohr. Si tous les modèles théologiques sont des représentations déficientes d'aspects limités des mystères de la foi, une multiplicité de modèles pourrait s'avérer le meilleur chemin vers une compréhension théologique. Il est possible, en théologie systématique, de se concentrer sur le modèle supposé le plus fécond, sans pour autant être obligé de nier la validité de ce que d'autres théologique reconnaît généralement les limites de ses propres métaphores radicales, et par conséquent reste ouvert aux critiques et corrections proposées par d'autres perspectives.

Ces observations générales n'entendent pas suggérer que les cinq modèles soient d'égale valeur. Chacun des modèles demande d'être étudié pour lui-même, et d'être évalué en fonction des critères déjà décrits. Ensuite, une étude comparative devra établir les forces et les faiblesses relatives de chaque modèle, selon sa capacité d'éclairer ce que nous pouvons appeler les « données » de la foi.

Notons, pour conclure, que l'approche typologique de la Révélation possède certaines caractéristiques d'un modèle nouveau, distinct des cinq que nous avons vus. Les habitués de la typologie reconnaissent bien qu'il existe une certaine disparité entre la Révélation elle-même et l'articulation de la Révélation, et soulignent que toute théorie de la Révélation est déficiente par rapport à la Révélation elle-même, dans la mesure où les théories s'appuient sur des analogies ou des métaphores empruntées au monde créé. Selon leur jugement, la Révélation demeure identique à elle-même, même quand elle est comprise et

formulée de manières différentes et irréductibles. La Révélation, quand elle se manifeste, donne une certaine connaissance, mais cette connaissance, donnée dans les profondeurs de l'esprit humain, ne doit jamais être confondue avec les énoncés théologiques sur la Révélation. Dans leur effort pour expliquer la relation entre Révélation et théories de la Révélation, les adeptes de la typologie se réfèrent à des analogies comme le pluralisme de modèles utilisé dans les sciences physiques et sociales.

La pensée typologique est caractéristique des époques où se développe un pluralisme idéologique et culturel. Elle s'accompagne souvent d'une mentalité un peu sceptique et critique — une mentalité qui reconnaît les limites inhérentes à chaque théorie et à chaque engagement. Le typologiste est un observateur réfléchi ; il cherche à éviter l'affrontement et à concilier les parties en conflit. Conscient des perspectives partiales des uns et des autres, il ne s'enferme pas dans des options particulières. Dans son effort de médiation, il risque fort de se faire rejeter par tous ceux qui sont fortement engagés dans l'un ou l'autre modèle particulier.

^{1.} DULLES, A., Revelation Theology: A History, Herder & Herder, New York, 1969.

^{2.} Guillemets miens. L'expression est empruntée à l'œuvre de Michael Polanyi ; voir Introduction, § 3, a., et *supra*, ch. III, 5 ; ch. VIII, 5, d. *NdT*.

^{3.} TROELTSCH, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vol., George Allen, London, 1957. L'édition d'origine date de 1912.

^{4.} NIEBUHR, H.R., *Christ and Culture*, Harper One, New York, (1951) 2001, p. 43-44.

serment antimoderniste (1910) affirme pareillement que la foi est « un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité reçue du dehors, par l'écoute, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et Seigneur³¹ ». Dans leurs discussions sur la foi, ces auteurs analysent la façon dont l'individu acquiert la certitude à l'égard du fait de la Révélation. Ils soulignent que la décision de croire est raisonnable, même si la vérité du contenu de la Révélation par la parole ne peut pas être directement prouvée. Comme les bases principales de la crédibilité, ils indiquent les miracles et les prophéties accomplies³².

Les néo-scolastiques avouent généralement que les signes extérieurs de la Révélation ne donnent pas plus qu'une certitude morale du fait de la Révélation (parfois appelée « certitude probable »), même aux croyants qui ont l'intelligence et l'éducation suffisantes pour apprécier leur force probatoire. Mais alors, comment l'acte de foi peut-il être absolument certain, même dans le cas de croyants qui n'ont pas eu d'éducation chrétienne ? Pour répondre à cette question troublante, les néo-scolastiques reprennent les enseignements des scolastiques du Moyen-Âge, ceux de saint Thomas plus particulièrement, au sujet de l'activité de la grâce à l'intérieur de l'âme du croyant. Ils soutiennent que Dieu produit dans la volonté un « instinct » surnaturel ou inclination connaturelle pour le divin. Ceux qui suivent ce dynamisme surnaturel reçoivent par infusion une « lumière de foi » leur permettant de discerner ce qui vient réellement de Dieu³³. Même si la lumière de la foi joue un rôle vital dans l'accoutumance du croyant individuel à la Révélation, cette illumination, selon les néoscolastiques, n'étant pas de l'ordre du discours, n'est par conséquent pas une révélation. Comme elle ne peut pas être distinctement perçue par voie d'introspection, la lumière de foi est posée comme un postulat théologique pour rendre raison de la certitude de la foi. S'il est possible de dire que cette lumière est dans un certain sens révélée, ce qu'elle révèle est contenu dans les témoignages verbaux de l'Écriture et de la Tradition.

Dans ce système théologique, la Révélation reçoit un sens actif et objectif. Dans le sens actif, elle dénote tout le processus par lequel le dépôt de foi a été accumulé dans les temps bibliques, incluant ainsi la prophétie, l'inspiration l'enseignement de Jésus. Secondairement, ou par extension, la Révélation signifie le processus par lequel le dépôt révélé a été communiqué aux croyants dans les temps postapostoliques (Révélation médiatisée). Objectivement, la Révélation signifie le lui-même, c'est-à-dire le corps dépôt de vérités propositionnelles contenues dans l'Écriture et la Tradition apostolique. Cette Révélation a été confiée à l'Église, et elle est enseignée avec autorité par les pasteurs de l'Église, qui parlent au nom du Christ lui-même et doivent être implicitement crus, selon la maxime biblique : « qui vous écoute, m'écoute » (Lc 10, 16). L'instance ecclésiastique enseignante (ou « Magistère ») constitue la norme prochaine et universelle pour déterminer ce qui relève de la Révélation³⁴. Quand le Magistère universel (le Pape et le corps épiscopal uni à lui) enseigne un dogme, son enseignement est infaillible, puisque le Christ a promis d'assister ses fidèles dans l'exercice de leur ministère. Pour cette raison, les dogmes doivent être crus comme s'ils étaient prononcés par le Christ lui-même. Dans leur mise en équation des dogmes de l'Église et de la Révélation, les néo-scolastiques sont fidèles à leur compréhension propositionnelle de la Révélation. Le concept de dogme comme vérité divinement

révélée, sert en retour à renforcer la vision propositionnelle de la Révélation.

Le Magistère, dans son enseignement officiel de la foi, est tenu au dépôt apostolique de la Révélation, contenu dans l'Écriture et la Tradition. Il enseigne avec autorité ce qui se trouve dans le dépôt, ce qui fait qu'il est normalement inutile de vérifier si le Magistère a bien compris le dépôt. Les théologiens doivent se soumettre au Magistère officiel³⁵.

En ce qui concerne le statut de l'Écriture, les néoscolastiques catholiques rejoignent, pour l'essentiel, les évangéliques conservateurs. Ils partent de la déclaration du Concile Vatican I qui exprime que les livres de l'Ancien comme du Nouveau Testament « avec toutes leurs parties [...] doivent être tenus pour sacrés et canoniques parce que, ayant été rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ils ont Dieu pour Auteur, et ainsi ils ont été confiés à l'Église³⁶ ». Il est tout à fait impossible, soutiennent-ils, que Dieu soit l'Auteur d'une quelconque erreur³⁷. Un auteur de manuel représentatif peut dès lors proposer la thèse que tout catholique est tenu d'accepter au motif de la foi que « toutes les déclarations (sententiae) de l'Écriture sont infailliblement vraies³⁸ ». Même si un auteur sacré, mû par le charisme d'inspiration, écrit quelque chose qui relève de ce qu'il a appris par des moyens naturels et sans révélation, son produit littéraire devient la Parole de Dieu écrite, et révélation pour ceux qui le lisent. Dieu parle à l'Église et à ses membres par la Bible comme sa Parole écrite³⁹.

Les néo-scolastiques rejettent la vision protestante de l'autosuffisance de la Bible comme Révélation, et soutiennent que la Révélation est contenue dans deux sources, à savoir la Bible et la Tradition apostolique, dont le catholique doit s'approcher, selon la phrase du Concile de Trente, « avec égale

- 1952 (2e édition), 2e Partie, nos. 76-89, p. 110-112.
- 24. DIECKERMANN, H., *De Revelatione Christiana*, Herder, Freiburg, 1930, n° 198, p. 137.
- 25. *Ibid.*, n° 199, p. 138-139; Dieckmann souligne.
- 26. Ibid.
- 27. Pesch, C., Praelectiones Theologicae, vol. 1, n° 151, p.
- 115. Cf. DIECKERMANN, H., De Revelatione Christiana, n° 197,
- p. 137; nos. 215-217, p. 150-152; et GARRIGOU-LAGRANGE,
- R., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, vol. 1, Ferrari, Rome, 1945 (4e édition), p. 141.
- 28. DIECKERMANN, H., *De Revelatione Christiana*, n° 202-203, p. 140-141.
- 29. NICOLAU, M., « De Revelatione christiana », 2e Partie, n° 53, p. 93.
- 30. Dei Filius, ch. III (DS 3011).
- 31. Serment antimoderniste (DS 3542).
- 32. Cf. NICOLAU, M., « De Revelatione christiana », 2e Partie, nos. 149-185, p. 158-185.
- 33. Le rôle de la lumière infuse de la foi est traité avec précision par GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, vol. 1, p. 427-481, et par ALFARO, J., *Fides, Spes, Caritas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1963, p. 281-291; voir pour l'*instinctus interior* p. 445-458. Ces deux auteurs font d'abondantes citations de saint Thomas.
- 34. Cf. PIE XII, Encyclique *Humani generis*, n° 25 (DS 3884).
- 35. *Ibid.*, n° 29 (DS 3885).
- 36. Dei Filius, ch. II (DS 3006).
- 37. Cf. LEON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus* (DS 3292).
- 38. NICOLAU, M., « De Sacra Scriptura », *Sacrae Theologiae Summa*, vol. 1, 4e Partie, n° 176, p. 1044.
- 39. NOORT, G. VAN, Dogmatic Theology, vol. 3, The Sources of

- *Revelation*, Newman, Westminster, 1961, 1963, n° 191, p. 205. Voir aussi NICOLAU, M., « De Revelatione christiana », 2e Partie, n° 58, p. 97; « De Sacra Scriptura », 4e Partie, n° 103, p. 1006.
- 40. « Pari pietatis affectu ac reverentia » ; Concile de Trente Sess. IV (1546), Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis (DS 1501).
- 41. NOORT, G. VAN, Dogmatic Theology, vol. 3, n° 138, p; 139.
- 42. God, Revelation and Authority, vol. 1, p. 238-239.
- 43. « Voici le mécanisme de l'engagement : il est engagement envers une explication ou une formulation particulière d'un sens [meaning], et envers le flux d'expérience collective ou d'organisation religieuse qui porte ce sens. Sous sa forme la plus intense et la plus typique, il est un attachement total, sans mélange et sans réserve [...] L'engagement envers un mouvement très exigeant semble aussi produire un zèle missionnaire, une chaleur et une envie de partager le sens fraîchement découvert avec d'autres, ce qui peut être admirable. » KELLEY, D.M., Why Conservative Churches Are Growing, Harper & Row, New York, 1972, p. 158-159.
- 44. HART, R.L., *Unfinished Man and the Imagination*, Herder & Herder, New York, 1968, p. 80. Hart souligne.
- 45. Quelques difficultés relevées par la science biblique moderne sont indiquées dans BROWN, R.E., *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist, Ramsey (NJ), 1981, ch. I.
- 46. Dans la déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi admettait prudemment le besoin de réinterpréter les affirmations antérieures du Magistère officiel : « Il arrive qu'une vérité dogmatique soit d'abord exprimée d'une manière incomplète pas fausse cependant et que plus tard, considérée dans un contexte de foi ou de connaissances humaines plus étendu, elle soit signifiée

plus intégralement et plus parfaitement. [...] Les vérités que l'Église entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée ; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions. » *Documentation Catholique* 1973, p. 665.

- 47. BLONDEL, M., « Histoire et dogme », dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 202.
- 48. *Ibid.*, p. 203.
- 49. POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Harper Torchbooks, New York, 1964, p. 53.
- 50. PIE XII, Encyclique *Humani generis*, nos. 30 et 36 (DS 3886). Le concept de théologie qu'expriment les phrases citées est quelque peu élargi par la concession que la théologie devient stérile à moins qu'elle ne se rajeunisse par un retour aux sources, qui contiennent des trésors inépuisables.

également une réponse personnelle plus profonde. À une époque de craintes et de confusions, ce type de théologie inspire une confiance en la Providence de Dieu.

Deuxièmement, l'approche historique revisite certaines thématiques bibliques que le modèle propositionnel laisse dans l'ombre. Qu'il s'agisse des livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament, des écrits apocalyptiques en tant qu'interprétations de l'histoire, des Évangiles ou des Actes des Apôtres, tous se concentrent sur les actes puissants par lesquels Dieu s'est manifesté à son peuple élu. Il n'est donc pas surprenant que l'idée de Révélation comme événement historique ait séduit de grands exégètes tels que Wright, Cullmann, Rendtorff, Klaus Koch ou encore Ulrich Wilckens. Les théologiens du modèle historique ont puisé dans certains genres de théologie biblique, et ont stimulé des théologiens biblistes à faire de nouveaux progrès dans leur discipline.

Troisièmement, le modèle historique est plus organique que le modèle propositionnel. Les théories doctrinales tendent à présenter la Révélation comme un corps de propositions définies, ayant toutes et chacune une valeur identique comme « vérité révélée. » La théorie événementielle s'en distingue par la mise en évidence de la trame totale de l'histoire et des rapports dynamiques qu'entretiennent ses phases successives. signification des événements peut être formulée de bien des façons, selon les perspectives et les formes de pensée de cultures diverses et variées, et elle est reconceptualisée en permanence. Cependant, cette flexibilité ne conduit pas à un quelconque relativisme. Des croyants de toute époque et de toute culture peuvent trouver leur identité dans un rapport avec des événements révélateurs qui ont objectivement eu lieu, et qui ont apporté un nouvel horizon d'interprétation. Ainsi, ce modèle sauvegarde les racines historiques de l'Église et son sens de la continuité depuis ses origines.

En dernier lieu, le modèle historique est moins autoritaire que le modèle propositionnel. Aussi, beaucoup de nos contemporains le perçoivent comme plus plausible. Le modèle historique ne demande pas aux croyants de se soumettre sans aux affirmations de l'Écriture, aux formulations traditionnelles de la foi et aux dogmes de l'Église. Ils sont en revanche invités à mesurer les doctrines traditionnelles à l'aune des événements qu'elles rapportent et interprètent. Ce modèle laisse donc de l'espace pour une approche critique modérée des données de la Révélation. L'accueil de la Révélation est présenté non comme un saut aveugle, mais comme un acte pleinement raisonnable. La foi biblique appelle la raison dans la mesure où elle donne à l'histoire une intelligibilité que la philosophie, non éclairée par la Révélation, chercherait en vain. À une époque dominée par la conscience historique, une approche historique de la Révélation est capable d'offrir des réponses à la quête d'un sens et d'un but dans l'histoire.

6. Critiques du modèle historique

Reprenant ici les critères exposés au premier chapitre, le modèle historique de la Révélation présente quelques faiblesses, même si celles-ci ne sont pas présentes de manière égale dans toutes les versions de cette approche.

L'affirmation commune de cette approche – disant que dans la Bible la Révélation est premièrement événement, et Parole seulement dans un second temps – a été largement mise en question. Benjamin Warfield, qui a écrit bien avant le récent engouement pour la Révélation par voie d'événements, avait insisté sur la primauté de la parole par rapport à l'événement. Il soulignait que la Bible ne représente pas la Révélation

seulement comme ce qui accompagne constamment des actes sauveurs de Dieu, « donnant leur explication dans le but de faire comprendre [ces actes]. Elle occupe une place bien plus indépendante : elle précède et prépare [ces actes] autant qu'elle les accompagne ou les suit pour en interpréter le sens²⁶. »

Si l'on admet ceci, il est toujours possible de se demander si les paroles prophétiques sont partie intégrante de la Révélation, ou si elles ne font qu'attirer l'attention sur la Révélation en actes. La Bible représente Dieu comme conversant librement avec les hommes, et prodiguant ainsi une connaissance de Lui²⁷. N'est-il pas écrit, par exemple, que Dieu dit à Aaron et à Myriam: « Écoutez bien mes paroles. S'il y a parmi vous un prophète, c'est dans une vision que je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en est pas ainsi pour mon serviteur Moïse: dans toute ma maison il est fidèle, lui. Je lui parle bouche à bouche, et en vision, et non par énigmes, et il regarde l'image de Yahvé » (Nb 12, 6-8). L'auto-manifestation de Dieu par des paroles et des visions n'est pas sans relation avec son auto-manifestation par des actes, mais il semble qu'il n'y a pas de raison contraignante pour que la première soit unilatéralement subordonnée à la seconde, comme si celle-là ne pouvait pas proprement être dite Révélation.

Si la Parole de Dieu est étroitement liée aux événements historiques dans les livres historiques et prophétiques, ceci est moins vrai pour les écrits sapientiaux. Wright a reconnu cette observation comme une objection contre sa propre théorie. Dans des livres comme Job, Qohéleth ou la Sagesse, l'histoire ne peut guère être considérée comme la catégorie maîtresse. Ben Sirac présente la sagesse comme un don divin supérieur à celui de la prophétie (Si 39, 1) et lui applique le vocabulaire de la Révélation (39, 6-8; cf. 1, 1-6).

applique la pensée de Rahner à la théologie de la grâce et soutient que l'expérience intérieure est le point focal où la Révélation se produit concrètement. Rahner et Fransen soulignent toutefois que l'expérience transcendantale de Dieu est non-objective et qu'elle est corrélative à la Révélation par la parole et par l'histoire (la « Révélation prédicamentale »); ils ne sont donc pas des représentants vraiment typiques du modèle qui identifie la Révélation à l'expérience intérieure. Nous retrouverons Rahner quand nous travaillerons le cinquième modèle.

2. La forme de la Révélation

Même si les auteurs que nous venons de mentionner abordent la question de la Révélation suivant des perspectives variées, ils parlent avec une surprenante unanimité au sujet de beaucoup de questions propres à la théologie de la Révélation.

Un principe fondamental pour tous ces penseurs dit que Dieu est à la fois transcendant et immanent. En tant qu'absolu et inconditionné, Dieu est immédiatement présent à tout point de la création, puisqu'« en lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28). Par l'expérience religieuse (que certains auteurs attribuent à un « sens religieux » ou à un « *a priori* religieux »), il est possible à la personne humaine de percevoir la présence du divin. L'expérience de Dieu, dans la mesure où il s'agit de l'œuvre transformatrice de Dieu en nous, peut être appelée grâce, et la grâce, dans la mesure où elle produit une nouvelle perception de Dieu, est Révélation.

Avec une quasi-unanimité, ces auteurs rejettent toute dichotomie entre religion naturelle et religion révélée. Pour eux, la religion jaillit toujours d'une sorte d'expérience particulière du divin. Ainsi Sabatier soutient que les idées de religion et de

révélation sont corrélatives et inséparables. « La religion n'est rien d'autre que la révélation subjective de Dieu dans l'homme, et la révélation c'est religion objective en Dieu¹. » Selon Söderblom, « une révélation de Dieu est trouvée partout où l'on trouve une véritable religion². » Tyrrell, en revanche, stipule que seul l'élément passif de la religion doit être attribué à la Révélation. La réponse active, par laquelle des représentations sont façonnées et exprimées, appartient non à la Révélation, mais à la religion. La révélation surnaturelle, selon Tyrrell, est une surélévation exceptionnelle des expériences normales et universelles de la vie morale et mystique³.

Comme une expérience est toujours vécue par des personnes particulières dans des situations concrètes, le modèle expérientiel résiste à une distinction trop précise entre révélation générale et révélation spéciale. Selon Sabatier, la Révélation se donne initialement à des personnes et des peuples particuliers (comme révélation spéciale), mais elle acquiert graduellement un certain degré de généralité en entrant dans le cours de la vocation religieuse commune de toute l'humanité⁴.

Dans la vision de ces théologiens, l'affirmation principale est que la Révélation intérieure est presque tautologique. « Elle doit être intérieure », écrit Sabatier, « parce que Dieu, n'ayant pas d'existence phénoménale, ne peut se révéler qu'à des esprits, par la piété qu'il inspire lui-même⁵. » Inge souligne que la Révélation est principalement intérieure et personnelle. « Tout ce qu'on peut faire de l'extérieur est d'accélérer et de confirmer la révélation dans l'âme⁶. » Herrmann, même s'il lie l'expérience de la Révélation à la personne historique de Jésus, parle de façon comparable. L'image (*Bild*) de Jésus, dit-il, ne devient Révélation que lorsqu'elle agit sur nous comme quelque chose d'indubitablement réel⁷. « Une communication, quelle qu'elle

soit, ne peut être appelée révélation que si nous trouvons Dieu dedans. Nous trouvons et recevons Dieu quand il nous touche et nous saisit si indubitablement, que nous sommes forcés de nous soumettre entièrement à lui. Nous expérimentons la Révélation du Tout-Puissant au moment où nous nous plions avec une profonde joie sous sa puissance », laquelle « est son amour⁸. »

Rahner, insistant sur les aspects historiques et doctrinaux de Révélation, n'identifie pas Révélation et expérience intérieure ; cependant, il parle d'un moment transcendant, ou dimension transcendante, de la Révélation. Cette dimension transcendante est l'autocommunication de Dieu dans la grâce divinisante, dans la mesure où cette grâce modifie les perspectives dans lesquelles nous appréhendons le monde. « La Révélation », atteste-t-il, « est impossible dans le récipiendaire originel à moins que se produise en lui ce qu'on pourrait appeler "le mysticisme comme expérience de la grâce⁹". » Rahner continue en disant qu'une certaine expérience de la grâce est requise à la foi puisque, si elle ne s'appuyait que sur un univers extérieur, elle ne dépasserait pas le niveau de la simple opinion humaine¹⁰. Même si elle n'est pas distinctement perçue par simple introspection, une telle grâce illuminative mérite d'être appelée révélation, même avant l'acceptation d'un quelconque message comme divinement révélé¹¹.

3. Le contenu de la Révélation

Quel est le contenu de la Révélation en tant qu'expérience intérieure ? « L'objet de la révélation de Dieu », écrit Sabatier, « ne peut être que Dieu lui-même, et, si l'on en réclame une définition, il faudra dire qu'elle consiste dans la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans

de l'expérience religieuse, et éviter en même temps tout réductionnisme humaniste, il est obligé de prendre au sérieux les dimensions doctrinale et historique de la Révélation bien plus que ne le fait, par exemple, Evelyn Underhill, que nous avons cité au paragraphe 3 de ce chapitre.

En plus des conflits d'interprétations concernant ce qui est révélé dans les expériences de révélation, il y a le problème de savoir ce qui garantit les expériences elles-mêmes. Est-ce qu'elles signifient réellement quelque chose d'autre que l'expérience de soi par soi ? William James, après une rigoureuse analyse de nombreux témoignages, conclut en disant que l'expérience religieuse surgit de la région transmarginale ou subliminale de la psyché ; il croit probable que cette région soit finement accordée à la partie supérieure de l'univers et, dans ce sens, à Dieu. « Si jamais il existe des instances spirituelles supérieures qui peuvent nous toucher directement, la condition psychologique de cette possibilité de toucher *pourrait* être notre possession d'une région subconsciente qui seule nous ferait accéder à elles⁵⁷. »

La réserve de James est largement justifiée par ses propres présuppositions empiriques. La qualité d'une expérience religieuse, considérée comme un événement psychologique isolé, ne peut jamais établir que Dieu a été expérimenté de fait. Tant qu'elle se restreint à des descriptions empiriques, la phénoménologie religieuse ne pourra pas se prononcer sur la réalité de la révélation⁵⁸. Pour trancher la question entre vérité ou illusion, il faudra aller au-delà des méthodes de la description psychologique et prendre en compte des apports venant de beaucoup d'autres sources⁵⁹.

Si le troisième modèle a un défaut particulier, ce n'est pas celui de l'accent qu'il met sur l'expérience, mais plutôt sa conception excessivement étroite de l'expérience en tant que telle. L'empirisme britannique et américain a eu tendance à considérer l'expérience comme immédiate, individuelle, instantanée et auto-justifiante, et à mettre l'expérience, ainsi comprise, au-dessus de toute autre forme de cognition. Si ce concept d'expérience est appliqué à la Révélation, celle-ci se présentera comme un *datum* brut et indéchiffré, s'imposant à la *tabula rasa* de l'esprit humain. Dieu devient un phénomène étrange, perçu sans l'appui d'une communauté, d'une tradition ou de quelque autre forme de médiation mondaine.

Au cours des dernières décennies, de nombreux philosophes ont indiqué l'insuffisance de cette façon de comprendre l'expérience⁶⁰. Dans toute expérience, le sujet insère bon nombre d'acquis personnels : souvenirs et anticipations, espoirs et craintes, qui déterminent en grande partie l'expérience ellemême. Plus l'expérience est riche, plus riche sera aussi l'apport qu'elle aura requis. L'expérience est continue et cumulative ; elle émerge graduellement du passé et s'oriente vers l'avenir. Elle n'est pas constituée par des individus isolés, mais par des groupes qui échangent et interagissent. Elle est médiatisée par des gestes, par un langage, et par un grand nombre d'autres signes. Elle est enfin sujette à interprétation et à évaluation, en fonction de multiples critères.

Ces observations sur l'expérience en général s'appliquent aussi à l'expérience religieuse de la Révélation. L'empirisme religieux avait tendance à se concentrer sur de rares expériences d'ordre quasi-mystique, impliquant d'intenses émotions personnelles. Le contexte humain et historique passait dans l'ombre. Or, ce contexte est d'une importance fondamentale. Selon John E. Smith, toute expérience religieuse significative implique des éléments de médiation ; ainsi, par voie de

conséquence, « toute expérience présumée de Dieu serait en même temps l'expérience de quelque chose d'autre⁶¹. » Comme il prend en compte les contextes humains et sociaux, Smith peut affirmer que des manifestations spécifiques telles que les événements bibliques, peuvent être qualifiées de révélation. L'enracinement d'une religion dans une tradition durable ne la rend pas moins expérientielle. « La Révélation représente un développement nouveau de la matrice expérientielle de la religion, puisque l'expérience est le seul moyen par lequel une chose peut être révélée à l'homme⁶². »

Dans plusieurs ouvrages récents, Edward Schillebeeckx s'affronte à la question de la relation entre Révélation et expérience. Il ne peut y avoir révélation sans expérience, soutient-il, même si la Révélation transcende toute expérience humaine⁶³. La Révélation n'existe jamais sans interprétation. En opposition consciente aux empiristes et aux théologiens modernes qui l'ont infléchie, Schillebeeckx affirme que toute expérience inclut des éléments interprétatifs qui la modifient⁶⁴. Seuls les éléments interprétatifs qui sont intrinsèquement liés à l'expérience du salut donné en Jésus Christ appartiennent à la Révélation chrétienne⁶⁵. Quand l'expérience originelle est appréhendée par le biais d'interprétations étrangères, imposées de l'extérieur, la Révélation risque d'être obscurcie, au point d'entraver le croyant contemporain dans sa recherche du salut en Jésus⁶⁶.

À cette position fondamentalement acceptable, le philosophe Louis Dupré ajoute deux réserves importantes. Premièrement, Schillebeeckx subordonne à tort l'interprétation à l'expérience, comme si la première était toujours dérivée de la dernière. Selon Dupré, l'expérience christique originelle serait incapable de transmettre une quelconque révélation, à moins d'être

contemporain du Christ³¹. D'une façon similaire, Bultmann soutient que les Écritures deviennent la parole de Dieu seulement « dans la mesure où elle s'adresse à moi sous la forme d'un événement qui m'advient et me rencontre sous la forme de sa miséricorde³². » De sorte qu'il peut dire : « La Révélation rencontre l'homme dans la parole – une parole qui résonne dans son présent³³. » Loin d'être un lointain événement historique, la Révélation se produit maintenant. « Chaque génération a le même rapport d'origine à la Révélation³⁴. »

4. La foi et ses fondations

À partir de ce que nous avons vu, les théologiens dialectiques avancent l'affirmation suivante : l'acte de foi, par lequel la Révélation est effectivement reçue, est une part intégrante de la Révélation elle-même. La Révélation, selon Barth, n'est jamais complète avec le seul élément objectif de l'auto-dévoilement de Dieu par son Fils, puisque le fait de ce dévoilement n'est pas apparent sans la transformation subjective par laquelle l'Esprit Saint nous rend capables de reconnaître ce qui s'est produit. « Il en résulte que la réception de la révélation par l'homme est elle-même révélation³⁵. » Brunner proteste contre la tendance de penser la Révélation comme un fait objectif opposé à l'acte subjectif de sa réception dans la foi. « Le fait de l'illumination », qui donne au fait d'être connu, ditil, est « une part intégrante du processus de révélation ; sans ce fait, un événement n'est pas plus révélation que la lumière n'est lumière sans l'œil illuminé et en acte de voir³⁶. » Ailleurs, il déclare : « Foi et Révélation sont corrélatives³⁷ » elles sont réciproquement dépendantes. Bultmann est du même avis. « En dehors de la foi », écrit-il, « la Révélation n'est pas visible ; rien

n'est révélé dans le but de servir de base à ce que nous devons croire. Ce n'est que dans la foi que l'objet de la foi est dévoilé; ainsi, la foi elle-même appartient à la Révélation³⁸. »

Cette dernière citation de Bultmann nous mène vers le problème de la fondation rationnelle de la foi. Sur ce problème, les théologiens dialectiques ont un regard caractéristique : la Révélation ne peut pas être authentifiée par des arguments accessibles à la raison humaine, sans la foi. Dans un célèbre essai sur Schleiermacher, Barth ridiculise l'apologiste, qui part de la théologie, portant un drapeau blanc, cherchant à entrer en pourparlers avec l'incroyance en terrain neutre³⁹. Or, sur un terrain neutre de ce genre, dit Barth, la Révélation est invisible. « La révélation selon l'Écriture sainte est un fait absolument fondamental qui possède en lui seul sa raison d'être et constitue donc, en face de l'homme, une instance dernière, sans appel⁴⁰. »

Pour Emil Brunner, dans la même veine, « la Révélation, telle que la foi chrétienne la comprend, est de fait, et par sa nature même, une chose qui se trouve au-delà de tout argument rationnel⁴¹. » Ailleurs, il écrit : « Pour cette raison, nous sommes privés de tout moyen de vérification et de preuve. La Révélation n'est saisie que par la foi, et ce que la foi croit est folie pour la pensée, puisqu'elle est l'opposé de la pensée qui nous fait sortir de nous-mêmes⁴². » Selon Bultmann, le témoignage de Jésus tel que le quatrième évangile le rapporte présuppose l'autosuffisance de la foi :

« À part son témoignage, Jésus n'offre pas d'autre preuve de son autorité qui fournirait à l'homme les *moyens* pour croire à ce témoignage. Le témoin [de ce témoignage] qui interroge ne peut être renvoyé qu'à la chose même dont il questionne la validité, c'est-à-dire à l'objet même de la foi. Il n'y a pas de critères permettant de déterminer la validité de ce qui est revendiqué comme révélation ; ni le fidèle témoignage des autres, ni les normes rationnelles ou éthiques, ni les

expériences intérieures [sont de tels critères]. L'objet de la foi n'est connu que par la foi, et cette foi est la seule voie d'accès à son objet⁴³. »

On pourrait penser que le christocentrisme de ces auteurs les ait obligés à admettre que l'apologétique devrait au moins défendre l'historicité des événements centraux de la vie de Jésus ; mais, à la différence de l'école de l'histoire du salut que rencontrée précédemment, les avons nous ont ingénieusement mis la foi à l'abri des dialectiques de la connaissance historique. Dans vicissitudes commentaire de la lettre aux Romains, Barth parle d'une « histoire fondatrice » par laquelle l'action de Dieu, sans jamais s'identifier à l'histoire du monde, vient à sa rencontre par le haut. C'est dans ce contexte que Barth utilisait ses fameuses images des points perpendiculaires, tangents et mathématiques, du cratère et du vacuum. La Résurrection de Jésus, disait-il, « n'est pas un événement "saisi par la science historique" à côté des autres événements de cette histoire, mais bien l'événement "non saisi par la science historique" qui entoure ces autres événements comme leur limite, et auquel réfèrent ceux qui se situent avant le jour, au jour et après le jour de Pâques⁴⁴. » réalités historiques, irrémédiablement toutes les impliquées dans le va-et-vient de la relativité humaine, sont « caduques, corruptibles, mortelles⁴⁵, » la Résurrection ne peut pas être placée, à proprement parler, dans la sphère de l'histoire ordinaire.

Dans sa période dialectique, Brunner parlait d'une « histoire originelle-et-ultime » (*Ur-End-Geschichte*) comme une catégorie théologique qui permettrait de se référer au paradoxe de l'Éternel s'introduisant dans l'histoire, sans assumer l'extension historique d'autres événements. La Révélation, affirme-t-il, est invisible et n'a pas d'extension dans le temps. Pour cette raison,

- 23. BARTH, K., *The Word of God and the Word of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1957, p. 183-217.
- 24. *Dogmatique*, vol. I/2***, 1955, p. 72.
- 25. Brunner, E., *Truth as Encounter*, Westmister, Philadelphia, 1964, p. 137.
- 26. JEWETT, P.K., *Emil Brunners's Theology of Revelation*, Jams Clarke & Co., Londres, 1954, p. 74.
- 27. The Gospel of John, p. 606-607; cf. p. 164.
- 28. Existence and Faith, p. 85; l'auteur souligne.
- 29. Ibid., p. 100.
- 30. *Ibid.*, p. 90.
- 31. JEWETT, P.K., Emil Brunners's Theology of Revelation, p. 135.
- 32. BULTMANN, R., « Jésus-Christ et la mythologie », dans *Jésus*, *mythologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1968, p. 239.
- 33. Existence and Faith, p. 79.
- 34. *Ibid.*, p; 89. Cf. *The Gospel of John*, p. 607.
- 35. *Dogmatique*, vol. I/2**, 1954, p. 43.
- 36. Revelation and Reason, p. 33.
- 37. "Die Offenbarung als Grund", p. 317.
- 38. Existence and Faith, p. 79.
- 39. BARTH, K., *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson Press, Valley Forge (PA), 1975, p. 442.
- 40. *Dogmatique*, vol. I/1**, p. 11.
- 41. Revelation and Reason, p. 205-206.
- 42. "Gesetz und Offenbarung", p. 295.
- 43. The Gospel of John, p. 266, commentant Jn 5, 37-38...
- 44. BARTH, K., *L'Epitre aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1967, p. 197-198.
- 45. *Ibid*., p. 198. À propos de la disparition et de la réapparition du terme *Urgeschichte* dans la théologie de Barth, cf. JÜNGEL,

- E., *The Doctrine of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids (MN), 1976, p. 75-76.
- 46. Brunner, E., *The Mediator*, Lutterworth, Londres, 1934, P; 355-356.
- 47. Cette remarque a été faite dans : RICHARDSON, A., *History Sacred and Profane*, Westminster, Philadelphia, 1964, p. 132-133.
- 48. BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, vol. 1, Scribner's, New York, 1951, p. 26.
- 49. À propos de ces expressions chez Fuchs et Ebeling, cf. R ROBINSON, J.-M., art. « Hermeneutic since Barth », dans : ROBINSON, J.-M., COBB Jr, J.-B., (éd.), *The New Hermeneutic*, Harper & Row, New York, 1965, p. 57-58.
- 50. Ce point de vue barthien est présenté dans : VISCHER, W., *The Witness of the Old Testament to Christ*, Lutterworth, Londres, 1936.
- 51. Luther donne ces titres au Christ dans les *Lectures sur l'épitre aux Galates* (1535). Cf. *Martin Luthers Werke : kritische Gesamtausgabe*, vol. 40/1, Böhaus, Weimar, 1911, p. 458-459. Une discussion de ce principe se trouve dans Althaus, P., *The Theology of Martin Luther*, Fortress, Philadelphia, 1966, p. 79-81.
- 52. Cf. EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, Mohr Verlag, Tübingen, 1979, p. 252.
- 53. Sic ; Dulles semble indiquer la conception *libérale* de la religion. *NdT*.
- 54. Le « nouveau protestantisme » de Barth, Brunner et Bultmann a été vigoureusement rejeté par Cornelius van Til, dans son *Christianity and Barthianism*, Presbyterian and Reformed Publishing Cy., Philadelphia, 1962, et continue d'être critiqué dans des ouvrages de référence comme HENRY, C.F.H., *God, Revelation and Authority*, vol. 1-4, Word, Waco (TX),

- 1976, 1979.
- 55. KELSEY, D.H., *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Fortress, Philadelphia, 1975, p. 209.
- 56. Balthasar, H.U. von, Theology of Karl Barth, p. 71.
- 57. GILKEY, L., *Naming the Whirlwind*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1969, p. 97.
- 58. Ibid., p. 92-95. Voir aussi: HARVEY, V.A., *The Historian and the Believer*, Macmillan, New York, 1966, p. 127-163.
- 59. Dans sa *Dogmatique*, vol. I/2*, 1954, p. 12, Barth attaque sévèrement les théologiens « positifs » du XIX^e siècle, qui avaient isolé la *Heilsgeschichte* comme une section de l'histoire universelle. Pour la position personnelle de Barth, voir en particulier p. 56-59.
- 60. Les positions de Fritz Buri et Schubert Ogden ont été résumées par HARVEY, V.A., *The Historian and the Believer*, p. 165-168.
- 61. Au sujet des post-bultmanniens, voir : ZAHRNT, H., *The Historical Jesus*, Collins, Londres, 1963, et HARVEY, V.A., *The Historian and the Believer*, p. 168-203.
- 62. WRIGHT, G.E., *The Old Testament and Theology*, Harper & Row, New York, 1969, ch.1.
- 63. *Dogmatique*, vol. I/2**, p. 115. Déjà dans son *Epitre aux Romains*, p. 179, Barth avait dit : « La religion, c'est la possibilité qu'a l'homme de recevoir une empreinte de la révélation divine et de la sauvegarder, de reproduire, de revivre et de figurer le revirement, le tournant, le mouvement de l'homme ancien vers l'homme nouveau sous les formes visibles de la conscience humaine et de création humaines [...].
- 64. Emil Brunner a toujours soutenu que la primauté de la révélation n'exclut pas, mais réclame positivement, aussi bien l'*analogia fidei* et l'*analogia entis*. Dans les cas de Bultmann et

affirme-t-il, comme un événement présent, puisqu'« un événement n'est un événement que quand il arrive⁴⁷. » Dans *The Present Revelation*, Moran va jusqu'à dire que « les exhortations à garder un équilibre entre passé, présent et futur n'ont aucun sens. De deux choses l'une : le présent est tout ou rien⁴⁸. » Ainsi, la position de Moran semble diverger du futurisme des teilhardiens, même si elle identifie, comme eux, la Révélation à la perception, en accentuant l'expérience.

Si l'histoire passée garde une certaine importance pour beaucoup de théologiens du cinquième modèle, ce n'est pas en raison de l'authenticité des événements tels qu'ils sont rapportés. L'histoire est porteuse de révélation dans la mesure où elle fournit des paradigmes de l'auto-transcendance humaine qui continuent de fonctionner dans le présent. Selon Hart, les événements paradigmatiques ont une grande importance parce qu'ils mettent en lumière des motifs permettant de coordonner tout un ensemble d'événements. Par notre participation aux événements paradigmatiques, notre imagination est incitée à faire un usage créatif de signes ; ainsi, ces événements paradigmatiques peuvent donner un sens à ceux qui participent au cadre imaginatif⁴⁹. Chaque tradition religieuse dispose d'« images maîtresses » qui fournissent un horizon pour l'interprétation de l'expérience contemporaine⁵⁰ construction de l'avenir⁵¹.

Les théologiens de cette orientation disent communément que l'Écriture et les définitions dogmatiques ont un intérêt non pas, ou du moins pas principalement, parce qu'elles donneraient des informations au sujet de Dieu, mais parce qu'elles présentent ce que Fontinell appelle « un "lieu de rencontre" du dialogue incessant et toujours nouveau entre l'homme et Dieu⁵². » Les croyants ne devraient pas s'inquiéter de savoir si

telle histoire biblique s'est passée telle qu'elle a été décrite, parce que, pour reprendre les mots de Baum, « ce qui compte, après tout, est la puissance et la créativité symbolique du récit révélé⁵³. » William M. Thompson, qui s'est inspiré de Baum, plaide pour une « herméneutique imaginative » dans laquelle « le texte sert de catalyseur à nos capacités imaginatives⁵⁴. »

5. La condition humaine

Qu'est-ce que la Révélation nous dit ? Nous dit-elle déjà quelque chose ? Les théologiens que nous avons cités au cours de ce chapitre déclarent presque unanimement qu'il n'y a pas de vérités révélées. Gilkey, Dewart, Moran et Fontinell sont formels. Tillich, Baum et Hart disent qu'il n'y a pas de vérité propositionnelle dans la Révélation. Toutefois, bien des théologiens de cette orientation soutiennent que la Révélation illumine l'expérience de telle sorte qu'elle nous permet d'y trouver un sens nouveau. Éclaires par Dieu, le fidèle et la communauté croyante peuvent ainsi parler de la condition humaine avec une assurance renouvelée, dans la ligne de ce que dit le Concile Vatican II dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps : « La foi éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines⁵⁵. »

La théologie transcendantale du XX^e siècle, selon Baum, a considéré la foi non comme une connaissance, mais comme une nouvelle conscience que crée le message chrétien. Les théologiens de cette école, remarque-t-il, « regardaient l'histoire humaine dans sa totalité comme étant sous l'influence de la grâce de Dieu, et ont tenté de présenter la foi chrétienne comme

l'explication et la spécification du mystère rédempteur qui se réalise partout⁵⁶. » La Révélation, ajoute-t-il, ne nous parle pas de Dieu en lui-même, mais de Dieu selon qu'il est présent à la conscience humaine. Tout ce qui est dit de Dieu dans les affirmations traditionnelles de la foi peut, selon Baum, être validement traduit comme « une affirmation concernant les possibilités humaines promises à l'homme, et les changements de conscience qui lui sont offerts⁵⁷. » D'une façon comparable, Moran déclare : « Les professions de foi de la communauté ne sont pas des vérités révélées par Dieu, mais elles ont une importance particulière pour l'effort de dévoiler le Dieu qui se révèle dans chaque vie humaine⁵⁸. »

Dans la mesure où la Révélation est perçue comme éclairant la condition humaine universelle, elle est comprise comme universelle par intention. Dans la mesure où telle personne ou communauté, fortifiée par la présence de Dieu, s'expérimente comme fondée sur le divin, la Révélation de Dieu peut être trouvée en elle. Le Concile Vatican II a encouragé cet universalisme, quand il affirme, dans sa Constitution pastorale, que « tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures⁵⁹. » O'Meara, résumant la pensée de Rahner, dit ceci : « La tradition catholique maintient que la grâce est universellement offerte à l'humanité, avant Moïse et le Christ, en deçà de la foi explicite. Si la grâce est universelle, la *Révélation doit également l'être*⁶⁰. » Moran ne dit pas autre chose. Dans le judaïsme, écrit-il, « il n'y avait qu'un seul Dieu en qui on pouvait croire, et celui-ci n'était pas le Dieu juif mais le Dieu de l'humanité. Un Dieu qui s'est engagé dans une alliance avec tout homme et qui s'est révélé partout où il y a l'homme⁶¹. »

- 43. Ibid., p. 116.
- 44. DEWART, L., *The Future of Belief*, Herder & Herder, New York, 1966, p. 116, note 26.
- 45. *Ibid.*, p. 99.
- 46. *Ibid*., p. 112.
- 47. MORAN, G., "The God of Revelation", p. 7.
- 48. MORAN, G., The Present Revelation, p. 125.
- 49. HART, R.L., Unfinished Man, p. 281-283.
- 50. *Ibid.*, p. 304.
- 51. *Ibid.*, p. 306.
- 52. FONTINELL, E., Toward a Reconstruction, p. 106.
- 53. BAUM, G., Préface de *New Agenda*, p. 30.
- 54. THOMPSON, W.M., *Christ and Consciousness*, Paulist, New York, 1966, p. 50.
- 55. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 11.
- 56. BAUM, G., Man Becoming, p. 27.
- 57. BAUM, G., New Horizon, Paulist, New York, 1972, p. 56.
- 58. MORAN, G., "The God of Revelation", p. 11.
- 59. Gaudium et spes, n° 36 § 3.
- 60. O'MEARA, T.F., "Toward a Subjective Theology", p. 418, l'Auteur souligne.
- 61. MORAN, G., *Design for Religion*, Herder & Herder, New York, 1970, p. 40.
- 62. THOMPSON, W.M., Christ and Consciousness, p. 172.
- 63. HICK, J., art. "Jesus and the World Religions", dans HICK,
- J., (réd.), *The Myth of God Incarnate*, Westminster, Philadelphia, 1977, p. 180.
- 64. HICK, J., *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, Londres, 1973, p. 141.
- 65. GARDEIL, A., Le donné révélé et la théologie, Cerf, Juvisy, 1932.

- 66. MORAN, G., Present Revelation, p. 43.
- 67. Ibid., p. 45.
- 68. Ibid.
- 69. MACKEY, J.-P., *Problems in Religious Faith*, Helicon, Dublin, 1972, p. 191. Une observation comparable a été fait auparavant par RICHARDSON, A., dans son *History Sacred and Profane*, Westminster, Philadelphia, 1964, p. 224, note 1 : « Ici, nous ne parlons pas de révélation, puisque « révélation » est un concept interprétatif utilisé par des théologiens dogmatiques et apologétiques. » Richardson a préféré les termes plus phénoménologiques de I.T. Ramsey, qui parle de « situations de dévoilement » [disclosure situations], « discernement de sens » [discernment of meaning] et d'« investissement » [commitment]. Cf. RAMSEY, I.T., *Models and Mystery*, Oxford University Press, Londres, 1964, p. 47-70.
- 70. MACKEY, J.-P., art. "The Theology of Faith: a Bibliographical Survey (and More)", dans *Horizons* 2 (1975) p. 207-237, surtout p. 235.
- 71. THOMPSON, W.M., Christ and Consciousness, p. 170.
- 72. *Ibid.*, p. 172.
- 73. *Ibid.*, p. 174, note 18. Cf. p. 163.
- 74. BAUM, G., New Horizon, p. 56.
- 75. Teilhard de Chardin a critiqué *Varieties of Religions* de William JAMES et *Perennial Philosophy* de Julian Huxley pour avoir traité le problème religieux comme un problème strictement individuel et intelligible en dehors du cadre évolutif de l'humanité. Voir KROPF, R.W., *Teilhard*, p. 270-271.
- 76. Gaudium et spes, n° 5.
- 77. *Ibid.*, n° 7.
- 78. Cf. DS 3542.
- 79. MACKEY, The Theology of Faith, p. 213.
- 80. Nous retrouverons dans les chapitres à venir les questions

autour de la Révélation culminant en Jésus-Christ et celles sur la présence de la Révélation dans les religions non-chrétiennes.

- 81. MARITAIN, J., *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 173-187. Ce chapitre donne des citations d'Etienne Gilson et de Charles Journet, allant dans le même sens.
- 82. BARTH, K., *Letters* 1961-1968, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), p. 117.
- 83. Cf. note 74.

modèle néglige habituellement les facteurs qui ont présidé à la sélection et à l'interprétation d'événements passés de la part des auteurs sacrés ou de l'Église.

Le troisième modèle pose la question, sans réussir à la résoudre, de savoir si la conscience humaine est capable de percevoir immédiatement un Dieu qui est transcendant et non pas un objet [nonobjective]. Si une telle perception est possible, elle paraîtrait incommunicable, et donc incapable de soutenir l'Église ou son enseignement.

Dans le quatrième modèle, la concentration quasi-exclusive sur la phase négative de la dialectique pose un sérieux problème concernant sa cohérence. Comment la confrontation d'affirmations contradictoires peut-elle avoir pour résultat un message à la fois intelligible et crédible ?

Le cinquième modèle semble particulièrement sujet au soupçon de relativisme. Il ne réussit pas à expliquer comment une percée qui se produit à un point précis de l'évolution de la conscience pourrait garder une validité pour d'autres temps et lieux. Comment la Révélation peut-elle devenir constitutive d'une communauté transculturelle et durable, adhérant à des écrits et des dogmes définis ?

Si nous nous tournons plus spécifiquement vers les sept critères, nous pouvons observer que les différents modèles ont différentes forces et faiblesses. En termes de fidélité aux Écritures (critère 1a), les premier, deuxième et quatrième réussissent probablement mieux que les troisième et cinquième. En termes de fidélité à la Tradition (critère 1b), les premier et quatrième modèles sont bien meilleurs que les troisième et cinquième, et peut-être le deuxième. En termes de cohérence interne (critère 2), les trois premiers modèles paraissent plus satisfaisants que les deux derniers. En termes de cohérence externe (critère 3), les deuxième, troisième et cinquième

modèles seraient mieux que les premier et quatrième. En termes d'adéquation à l'expérience (critère 4), les trois derniers modèles répondent mieux que les deux premiers. Pour ce qui est du critère de fécondité pratique (critère 5), il convient de faire des distinctions. Le premier modèle fournit un appui pour l'Église en tant qu'institution, le troisième pour la vie spirituelle individuelle et le cinquième pour l'avancée générale de la société humaine. Pour ce qui est du sixième critère, celui de la fécondité théorique, les premier, deuxième et quatrième modèles ont fait leurs preuves en nourrissant d'éminentes écoles théologiques, alors que les deux autres modèles paraîssent moins préoccupés de la théorie. En termes de valeur pour le dialogue, les troisième et cinquième modèles paraîtraient supérieurs aux autres.

5. Options théologiques

Dès que nous voyons avec évidence qu'il existe entre les différents modèles au moins quelques points irréconciliables, il devient logiquement impossible de les accepter tous les cinq. Pour des raisons pratiques, dès lors, le théologien ne dispose que de quatre options : soit il adopte une théorie, en rejetant toutes les autres ; soit, il suit différents modèles selon les différentes questions particulières qu'il se pose ; soit, il tâche de combiner ou d'harmoniser les modèles en ajustant leurs différences afin d'en éliminer les contradictions ; soit, enfin, il construit un nouveau modèle différent des cinq premiers.

a. Election d'un modèle unique

La première option est une réelle possibilité. Chacun des modèles représente les positions caractéristiques d'un certain nombre de théologiens dont la compétence est généralement reconnue. Bien des théologiens vivants tomberaient sous tel modèle plutôt que sous tel autre des cinq, même si quelques-uns combinent des éléments de deux ou trois modèles. Opter pour l'une des cinq alternatives revient à assumer une position claire et cohérente.

Quand il s'agit de choisir son modèle, nous serons inévitablement influencés par des « facteurs non-théologiques. » Tel individu s'approchera de la question de la Révélation avec d'attitudes priori, façonnées ensemble a tempérament, son éducation, ses liens sociaux expériences. Des facteurs de ce genre peuvent tout à fait aiguiser nos perceptions, mais ils peuvent tout aussi bien nous aveugler. réflexion théologique ne mènera pas nécessairement quelqu'un à abandonner ces attitudes a priori, mais elle devrait l'aider à faire un choix plus responsable, qui modifiera souvent ses liens antérieurs, tout en les réaffirmant en partie.

Étant données les forces et les faiblesses qu'on trouve dans chacun des cinq modèles, le choix d'un modèle particulier à l'exclusion des quatre autres n'est pas du tout facile à faire. Les points forts des modèles rejetés et les faiblesses du modèle pour lequel on opte ne plaident pas en faveur de cette première option.

b. Eclecticisme

Qu'en est-il d'une deuxième option : l'éclecticisme ? Sur le principe selon lequel chaque modèle a ses points forts, il semblerait indiqué d'user de tel modèle pour résoudre tel problème, et en choisir d'autres pour d'autres questions. Une telle procédure, cependant, n'est guère admissible en théologie : la théologie doit toujours viser la cohérence et l'intelligibilité. Chaque modèle de théologie de la Révélation représente une

Le rapport entre métaphore et symbole est toujours en discussion. Quand une métaphore est utilisée pour illustrer ce qui est déjà connu par d'autres moyens, elle n'a pas la fonction heuristique du symbole. Certains critiques littéraires comme Wheelwright (dont la position est substantiellement en accord avec celle de Ricœur), soutiennent que toute métaphore vive est trop personnelle et évanescente pour être appelée symbole – lequel terme connote, dans leur vision, une densité objective supérieure, et un enracinement plus ferme dans les formes établies de la vie biologique et sociale². La compréhension du symbole par ces auteurs est peut-être trop étroite, mais nous pouvons penser comme eux que la puissance d'une métaphore dépend de la présence antérieure de structures signifiantes dans les événements et les réalités auxquelles cette métaphore se réfère.

Les mythes, allégories et paraboles sont des entités littéraires remplies d'éléments symboliques. Selon certains auteurs, le mythe est présymbolique, dans la mesure où la pensée mythique ne distingue pas le littéral du non-littéral — distinction essentielle au discours symbolique, selon eux. Ces auteurs reconnaissent cependant que « l'origine mythique des symboles primordiaux de l'expression religieuse ne fait aucun doute³. » Le terme de mythe est actuellement utilisé dans un sens de plus en plus large, pour qualifier tout récit symbolique qui fonde et façonne la vie collective d'un groupe.

L'allégorie, au contraire, peut être appelée « postsymbolique. » Elle utilise des symboles pour porter des significations qui ont déjà été saisies de façon explicite et réflexive. Dans l'allégorie, la fonction du symbolisme est rhétorique et non pas heuristique⁴.

Selon Norman Perrin, les paraboles fonctionnent tantôt

des comparaisons simples, tantôt comme des comme métaphores. Si la parabole est une comparaison simple, elle « excite l'esprit pour qu'il découvre de nouveaux aspects de la réalité », en employant souvent des symboles ou des mythes, comme par exemple le Royaume de Dieu, dans les paraboles de Jésus. Si la parabole est métaphorique, elle « produit un choc qui induit une nouvelle vision du monde et de nouvelles ouvertures [...] pour expérimenter la réalité existentielle que médiatise le mythe⁵. » Beaucoup de paraboles bibliques orientent surtout vers une prise de décision, mais elles contiennent des éléments symboliques qui servent à médiatiser la Révélation. Nous verrons comment le symbole du Royaume de Dieu fonctionne comme un moyen de révélation dans l'enseignement de Jésus.

Le rite, enfin, est un récit symbolique ou mythique en action. Il renouvelle dramatiquement les événements sacrés qu'il rappelle. Par sa participation au rite, l'homme religieux est rendu capable de saisir le sens ultime, d'intégrer les éléments négatifs de l'existence et d'expérimenter la puissance du sacré. Le symbolisme rituel, selon Mircea Eliade, « produit une solidarité permanente entre l'homme et le sacré », et continue ainsi « le processus d'hiérophanisation⁶. » Ces considérations nous ramènent à notre thème : révélation et symbole.

2. Le symbolisme révélateur dans l'Écriture

Comme indication préliminaire du lien entre révélation et symbole, nous pouvons noter que les grandes révélations que nous saisissons dans la Bible sont remplies d'éléments symboliques⁷ : par exemple, dans l'Ancien Testament, les miracles de l'Exode, les théophanies du Sinaï, le « souffle ténu » perçu par Elie, les visions inaugurales des grands

prophètes, et les extases des visionnaires apocalyptiques. Dans le Nouveau Testament, la vie de Jésus est introduite par des circonstances hautement symboliques de sa conception et de sa naissance. Sa vie publique est inaugurée par des phénomènes numineux comme la voix venant du ciel et la descente de l'Esprit-Saint tel une colombe. Son ministère est jalonné par des événements-signes telles la Transfiguration et les guérisons miraculeuses, et culmine dans l'acte symbolique de sa mort en Croix. La vie glorieuse de Jésus et l'histoire de l'Église sont encore initiées par des événements symboliques comme la Résurrection et la descente de l'Esprit-Saint. La présence de ces événements symboliques aux tournants majeurs de l'histoire biblique corrobore la thèse qu'on a parfois avancée, selon laquelle l'histoire du salut consiste en une série de « situations de dévoilement » [« disclosure situations »]⁸. Les événementssignes qui renferment cette histoire ont été décrits comme « des symboles chargés de sens, et comme le seuil où le salut devient langage⁹. »

Non seulement les événements de l'histoire biblique, mais aussi les thèmes majeurs de l'enseignement des prophètes, de Jésus et des apôtres sont symboliques quant à leur forme. Cette affirmation peut être illustrée par presque chaque thème central de l'Ancien ou du Nouveau Testament, comme par exemple celui du Royaume de Dieu. Comme Norman Perrin le souligne, le Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus n'est pas un concept ou une idée claire avec un sens unique et univoque. Il s'agit plutôt d'un symbole qui « peut représenter ou évoquer toute une gamme ou toute une série de concepts et d'idées la réalité même que porte la prédication de Jésus. Perrin illustre abondamment la nature symbolique de ce langage, tel qu'on le

Christ. À mesure qu'avance le processus du développement doctrinal, l'Église éprouve de nouvelles propositions théologiques à la lumière de sa saisie du système symbolique total (y compris les symbolismes du credo et de la liturgie), acquise par sa longue expérience de vie chrétienne, par les débats académiques, et par l'assistance permanente de l'Esprit-Saint. Dans les chapitres ultérieurs, nous élaborerons davantage la question du développement doctrinal.

La participation à la communauté de foi, que nous avons décrite au début de ce chapitre, est cruciale pour l'interprétation des symboles. Le discours analogique de la théologie puise sa force et sa sûreté de l'inhabitation vitale du théoricien dans la réalité à laquelle les symboles se réfèrent. Quand nous parlons de Dieu comme Père, Seigneur, Sauveur etc, nos concepts sont forgés par une relation réelle et existentielle qui ne saurait être conceptuellement thématisée sans un recours aux symboles qu'offre la Révélation. Des symboles qui paraîtraient ambigus ou susceptibles de mauvaises interprétations acquièrent un certain degré de fermeté de ce genre de relation vécue. Certaines interprétations des symboles qui seraient spéculativement possibles apparaissent dès lors comme pratiquement intenables. Les évangiles indiquent les divers facteurs requis à compréhension correcte des paraboles de Jésus : un cœur pur, une droiture de vie, la grâce divine, la communion avec Dieu dans la prière, la direction d'une autorité, et le soutien d'une communauté de foi.

Avec ces explications supplémentaires, nous voyons comment la médiation symbolique ne prive pas la Révélation ni de sa clarté ni de sa stabilité. Les symboles ne sont pas pliables à l'infini. Il est possible de se soumettre à leur pouvoir, plutôt que de les tordre dans le sens voulu. Les symboles chrétiens, reçus à l'intérieur du réseau de relations qui forment leur

contexte, et interprétés à l'intérieur de la vivante communauté de foi, donnent des directives sûres pour la pensée comme pour la conduite. Interprétées sur le fond des symboles et de la vie chrétienne, certaines formulations conceptuelles peuvent dès lors être proposées comme portant en elles l'autorité même de la Révélation.

b. Le modèle historique

Voyons maintenant comment l'approche symbolique de la Révélation se tient par rapport au modèle historique. Il est de considérer ces deux approches de fait possible diamétralement opposées. Il serait envisageable de penser que les symboles se réfèrent aux aspects universels et anhistoriques de la religion, et qu'ainsi ils ne sauraient être tributaires d'un événement historique quelconque. Leur pouvoir de suggestion, pourrait-on penser, s'appuie sur leur correspondance aux archétypes enracinés dans la nature elle-même. Certains partisans de l'approche symbolique, préoccupés par l'analyse littérale des symboles, font peu de cas des faits de l'histoire du salut. Ceux-ci parlent comme si l'objet de la foi chrétienne n'était pas Dieu qui s'est incarné en Jésus de Nazareth, mais plutôt l'image biblique de Jésus, dit le Christ.

À la différence de ces symbolistes, j'insisterai sur la profonde affinité qui existe entre les approches symbolique et historique de la Révélation. Les symboles de la foi biblique et chrétienne se sont construits sur le fondement de certains archétypes cosmiques, mais ils ont été enrichis et spécifiés à travers la mémoire historique de l'ancien Israël³⁴. Les personnes qui se trouvent à l'intérieur de cette tradition ont de bonnes raisons pour chérir cet héritage particulier. Selon la vision biblique et chrétienne, la meilleure connaissance de Dieu

s'acquiert par les actes d'amour par lesquels il s'est dévoilé dans l'histoire d'Israël et dans le parcours terrestre de Jésus. Si l'amour se manifeste principalement par des actes, la production concrète des actes salvifiques de Dieu dans cette histoire particulière n'est pas immatérielle. Nous connaissons Dieu bien mieux par les actions significatives qu'il a effectivement accomplies, que par des symboles fictifs exprimant ce qu'il aurait pu faire. Dès lors, il faut éviter d'identifier le symbole uniquement à une représentation artificielle.

Comment la théorie symbolique qualifie-t-elle dans ces conditions la théorie historique, telle qu'elle a été exposée au chapitre IV ? Le modèle historique, dans sa forme la plus radicale, soutient que la Révélation peut être connue avec certitude par inférence rationnelle à partir de la nature des événements eux-mêmes. L'approche symbolique, en revanche, n'admet pas que les actes de Dieu comptent comme Révélation à moins qu'ils soient des symboles de sa présence. Percevoir ces actes comme symboles ne dépend pas d'une attitude arbitraire (comme le célèbre « blik » de R.M. Hare³⁵). Il s'agit plutôt de la réponse appropriée aux événements eux-mêmes qui, par leur puissance symbolique, saisissent et façonnent la conscience de l'interprète religieux.

Comprise de cette façon, l'approche symbolique préserve la concrétude et le réalisme que nous avons appréciés dans le modèle historique. En même temps, elle rectifie certaines déficiences apparentes de quelques versions de ce modèle. Elle n'exige pas que les événements soient de nature telle que leur signification révélatrice puisse être rigoureusement prouvée par la recherche académique, mais seulement que le chercheur religieux soit capable de discerner la signification que l'action divine a posée. Dès lors, la Révélation n'est pas située à

9. Citation d'un manuscrit non publié dans HAPPEL, S., "Response to William van Roo", *Proceedings of the Theological Society of America* 32 (1977), p. 119.

10. YEATS, W.B., « William Blake and His Illustrations to the Divine Comedy », *Collected Works*, vol. 6, Shakespeare Head Press, Stratford-on-Avon, 1908, p. 138.

11. À partir du chapitre IX, Dulles utilisera l'adjectif *revelatory* de manière récurrente. Il s'agit d'un néologisme ; le *Webster's* de 1956 ne le mentionne pas. La version « on-line » actuelle du *Webster's* le décrit comme : « en lien avec la/une révélation ; servant à révéler quelque chose. » La traduction par « révélateur » comprend une ambiguïté à propos du sujet de la révélation, mais cette ambiguïté existe également dans le texte original. Dulles ne la signale ni ne la résout. *NdT*.

12. RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, t. 2, « La symbolique du mal », Aubier, 1960, surtout l'introduction et la conclusion. Voir aussi : "The Hermeneutics of Symbols in Philosophical Reflection", *International Philosophical Quarterly* 2 (1962), p. 191-218.

- 13. WHEELWRIGHT, R.H., *Metaphor and Reality*, Indiana University Press, Bloomington, 1962, p. 94.
- 14. POLANYI, M., PROSCH, H., *Meaning*, University of Chicago Press, Chicago, 1975, p. 69-75.
- 1. URBAN, W.M., *Language and Reality*, Allen & Unwin, Londres, 1939, p. 433, 470-471.
- 2. Wheelwright, op. cit., p. 92-98; Ricœur, P., Interpretation Theory, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, p. 45-69.
- 3. MACQUARRIE, J., *God-Talk*, SCM Press, Londres, 1967, p. 169, citant URBAN, W.R., *Humanity and Deity*, Allen & Unwin, Londres, 1951, p. 89. Cf. URBAN, *Language and Reality*, p. 591-592.

- 4. Cf. RICŒUR, P., Interpretation Theory, p. 55-56.
- 5. PERRIN, N., *Jesus and the Language of the Kingdom*, Fortress, Philadelphia, 1976, p. 202.
- 6. ELIADE, M., *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, New York, 1958, p. 447.
- 7. Pour une argumentation plus développée, voir SMITH, J.E., *Reason and God*, Yale University Press, New Haven, 1961, p. 227-247. Smith s'inspire ici de l'œuvre antérieure de Wilbur M. Urban et d'autres.
- 8. RICHARDSON, A., *History Sacred and Profane*, Westminster, Philadelphia, 1964, p. 223-227.
- 9. MONDEN, L., *Faith : Can Man Still Believe ?* Sheed & Ward, New York, 1970, p. 10.
- 10. PERRIN, N., op. cit., p. 33.
- 11. Les quatre propriétés du symbole qu'élaborent les paragraphes suivants peuvent être comparées aux six qu'examine M. Eliade dans « Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism », dans : ELIADE, M., KITAGAWA, J.-M., (réd.), *The History of Religions*, University of Chicago Press, Chicago, 1959, p. 98-103. Selon Eliade, les symboles religieux (1) dévoilent des modalités du réel qui ne sont pas évidentes dans l'expérience ordinaire, (2) se réfèrent aux structures réelles du monde, (3) sont polyvalents, (4) révèlent des perspectives dans lesquelles des réalités hétérogènes peuvent être articulées dans un tout, (5) permettent l'expression de situations paradoxales inexprimables autrement, et (6) concernent des situations où l'existence humaine est engagée. Cf. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975, p. 376-382.
- 12. MITCHELL, N., "Symbols Are Actions, Not Objects", dans *Living Worships* 13/2 (février 1977), p. 1-2.
- 13. WHITE, V., *God and the Unconscious*, Meridian, Cleveland (Ohio), 1952, p. 233-234.

- 14. Cf. DULLES, A., art. "Symbol in Revelation", dans *New Catholic Encyclopedia*, 13 (1367), p. 861-863.
- 15. TILLICH, P., *Dynamics of Faith*, Harper, New York, 1957, p. 42.
- 16. CARLYLE, T., *Sartor Resartus*, part 3, ch. 3, cité par WHEELWRIGHT, *op. cit.*, p. 95-96.
- 17. POLANYI, PROSCH, op. cit., p. 66-71.
- 18. RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, tome 2, « La symbolique du mal », Aubier-Montaigne, 1960, p. 324.
- 19. ELIADE, M., *Patterns*, p. 455.
- 20. ELIADE, M., « Methodological Remarks », p. 99-100.
- 21. Dei verbum, n° 5.
- 22. Patterns, p. 419.
- 23. TILLICH, P., art. « Die Idee der Offenbarung » dans : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 8 (1972), p. 406. Cf. DUPRÉ, L., *L'autre dimension*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 90, Cerf, Paris, 1972, p. 227.
- 24. Dei Filius, ch. IV (DS 3016).
- 25. God-Talk, p. 206-211.
- 26. À propos de la polyvalence de la Croix, voir LANGER, S.K., *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 3^e édition, 1969, p. 284-285. Voir aussi FAWCETT, T., *The Symbolic Language of Religion*, Augsburg, Minneapolis, 1971, p. 21-25. Dans son article "Christ on the Cross: A Study in Image", *Liturgy*, 23/5 (Sept. 1978), p. 26-29, Diane Apostolos Cappadona montre comment différents aspects de la crucifixion ont été mis en exergue à différents moments de l'histoire de l'iconographie chrétienne.
- 27. MACQUARRIE, J., *Paths in Spirituality*, SCM Press, Londres, 1972, p. 73.
- 28. CLARK, G.H., « Special Divine Revelation as Rational »,

vue comme la matérialisation de la doctrine du Christ, parce que la parole inspirée reflète fidèlement le Verbe divin, parce que le Christ lui-même a reconnu l'Ancien Testament comme se référant à lui, et parce que le Nouveau Testament est le dépôt de ce que les apôtres ont appris du Christ. Dans la néo-scolastique dans certaines versions de l'orthodoxie l'enseignement de l'Église est reconnu comme le guide infaillible, ou du moins fiable, vers la Révélation donnée par le Christ. Ainsi, aussi bien la Bible que l'Église sont, sous le Christ, des oracles divins ; mais le Christ lui-même, étant l'Enseignant divin en personne, se tient au-dessus de l'une comme de l'autre. La doctrine du Nouveau Testament et de la Tradition chrétienne sur le Christ comme Fils de Dieu est utilisée pour étayer l'autorité doctrinale du Christ lui-même. Ce modèle utilise les prophéties et les miracles, et surtout le miracle qu'est la Résurrection, comme arguments confirmer cette autorité divine.

L'approche symbolique ne désolidarise pas symbole et doctrine, comme si tout ce qui est attribué à la doctrine devait être soustrait au symbole. Dans la théorie du symbole exposée au chapitre précédent, le symbole a été présenté comme instrument cognitif. Non seulement il donne à penser, mais il est reflété et prolongé dans la pensée. Comme le symbole est une forme particulièrement dense et vive de communication, il peut être diffracté et analysé par des propositions. Les doctrines christologiques de la Bible et de l'Église se sont en grande partie cristallisées grâce à la méditation des symboles chrétiens. Depuis les débuts du christianisme, les symboles ont été compris dans un contexte doctrinal qui incluait les enseignements de l'Écriture des Hébreux et de Jésus lui-même.

Nous nous distancions de la théorie propositionnelle dans la mesure où elle présente la doctrine comme la principale forme de Révélation. Yves Congar, critiquant Origène à ce propos, souligne que la révélation de Jésus « n'est pas contenue dans son seul enseignement ; elle est aussi — et peut-être devrionsnous dire : principalement — dans ce qu'il a *fait*. » Et Congar continue en ajoutant : « La descente du Verbe dans notre chair, son acceptation de la condition de serviteur, le lavement des pieds des disciples, l'amour obéissant qui mena à la mort de la Croix — tout ceci a force de révélation, et d'une révélation *de Dieu* : "Philippe, celui qui m'a vu a vu le Père" 11. »

Les paroles de Jésus sont indubitablement révélatrices. Jésus a révélé, comme Vatican II nous l'enseigne, non seulement par ce qu'il a fait, ses signes et miracles, sa mort et sa Résurrection, mais aussi par ses paroles¹². L'un des quatre versants majeurs de la christologie moderne, selon l'analyse de Helmut Koester, est christologie sapientielle qui ressort des matériaux évangéliques de la tradition¹³. Dans cette tradition, les propos de Jésus sont reçus comme revêtus de l'autorité divine ; mais cela ne nous donne toujours pas une révélation strictement propositionnelle, parce que Jésus enseignait de préférence en paraboles et paradoxes. Il est donc trompeur de parler de Jésus comme « enseignant avec autorité » selon la schématisation du modèle propositionnel. Le chemin qui a mené des réalités symboliques de la vie du Christ et du langage métaphorique des premières confessions au discours conceptuel de la théologie systématique a été long et tortueux. Comme beaucoup d'auteurs l'ont noté, les professions de foi primitives sont formulées dans le langage chargé de la liturgie. Celui qui parle de Jésus comme le Fils éternellement engendré, de même substance que le Père, n'est pas en train d'employer le langage scientifique de la métaphysique, mais, comme Ian Ramsey le montre, il évoque, dans un contexte cultuel, ce qui lui a été dévoilé 14 . Des éléments

du Credo comme « Dieu né de Dieu, Lumière née de la Lumière », même s'ils tendent un peu vers l'abstraction, sont toujours paradoxaux et évocateurs plutôt que propositionnels.

Un grand défenseur de l'orthodoxie traditionnelle comme Jean Galot reconnaît l'enracinement des dogmes christologiques dans les images originaires de l'Écriture. « N'est-il pas significatif », se demande-t-il, « que les deux affirmations les plus frappantes de la geste de l'Incarnation (Ph 2, 6-7 et Jn 1, 14) nous soient parvenues par des hymnes primitives ? C'est une poésie inspirée par l'adhésion au Christ dans la foi et l'amour, qui a le mieux réussi à saisir et à dépeindre l'acte invisible qui commande toute la vie terrestre du Sauveur¹⁵. » De ceci, Galot tire la conclusion que la théologie doit rester très proche de la communication esthétique, parce que la perception de la beauté ouvre nos yeux à la perception de l'amour divin. « Si nous nous demandons pourquoi certaines propositions d'une théologie abstraite suscitent non seulement de l'indifférence mais encore de la répugnance, ne devons-nous pas accuser la tendance à exprimer trop sèchement et à l'exclusion de toute émotion, un mystère qui déborde de vie, et qui devrait nous ravir ?¹⁶ » Galot soutient, à juste raison, que l'analyse conceptuelle de la théologie doit sans arrêt revenir à la fraîcheur des textes bibliques, si elle veut garder sa jeunesse et sa vitalité.

Les critiques que Galot a exprimées face au conceptualisme aride de l'orthodoxie scolastique renforcent les objections que Frans Jozef van Beeck a faites dans une tout autre perspective. Van Beeck fait état d'une « incapacité de la christologie classique à faire pleinement justice à la vie et la mort de Jésus », en raison de l'assomption que le sens n'existe qu'en des concepts¹⁷. L'approche symbolique, sans nier la valeur des propositions et concepts, fournit un cadre plus riche et plus

« Et [je crois] en lui, en qui fut réalisée dans un degré exceptionnel et unique l'union du divin avec la nature humaine [...] ; Jésus-Christ, dont la supériorité a impressionné les cœurs simples, et a été symbolisée pour eux dans l'idée d'une conception virginale [...] ; [celui] dont les actions puissantes après sa mort [...] ont causé, dans l'esprit des apôtres et des disciples, les visions et apparitions que racontent les évangiles, symbolisées par le mythe d'une descente rédemptrice aux enfers et une ascension au plus haut du ciel [...]⁴³. »

Comme le remarque Edwyn Bevan, Hébert se croyait apparemment capable de voir au-delà des symboles et de saisir directement la vérité à laquelle ils renvoient.⁴⁴ En rappelant une distinction faite précédemment, on peut dire qu'Hébert utilise le symbole comme s'il s'agissait d'une allégorie.

Il est possible de faire une réflexion parallèle à propos d'un ouvrage collectif récent, intitulé *The Myth of God Incarnate*, présentant la thèse selon laquelle l'Incarnation « est une façon mythologique ou poétique d'exprimer la signifiance [de Jésus] pour nous⁴⁵. » Selon John Hick, qui est à la fois rédacteur et collaborateur de cet ouvrage, l'affirmation symbolique « que Jésus était Dieu le Fils incarné n'a pas de vérité littérale, puisqu'elle n'a pas de sens littéral⁴⁶. » Hick continue alors par traduire ce que le langage mythique du credo entendrait indiquer :

« Au sujet de Jésus, il [le credo] donne des expressions définitives de son efficacité comme sauveur du péché et de l'ignorance, et comme donateur de vie nouvelle ; il offre une manière de dire sa signifiance pour le monde ; il exprime enfin l'engagement du disciple envers Jésus comme son Seigneur personnel. Il est celui par qui, en le suivant, nous nous sommes trouvés en présence de Dieu, et par qui nous avons découvert l'intention de Dieu pour nos vies. Il est notre modèle suffisant de la véritable humanité en relation parfaite avec Dieu. Et il est à ce point au-dessus de nous, en "direction" de Dieu, qu'il se tient entre nous et l'Ultime comme le médiateur du salut⁴⁷. »

Les conclusions de Hick à propos de l'Incarnation découlent logiquement de son opinion que mythe et symbole sont « non pas indicatifs, mais expressifs », et que leur véritable intérêt est « d'exprimer une approche et d'évoquer une prise de position⁴⁸. » Dans quelques écrits récents, Charles Davis prend une position comparable. « La christologie », écrit-il, « était une réussite remarquable de l'imagination, dans son effort d'exprimer l'expérience du transcendant, telle que les premières communautés chrétiennes l'ont ressentie⁴⁹. ». Davis croit qu'en reconnaissant « la nature figurative de l'expression religieuse, et la relativité de toute parole humaine, même religieuse⁵⁰ », il serait possible de préparer une place aux « demandes légitimes du sécularisme moderne⁵¹. » Les positions centrales de Hick et Davis sont très répandues dans le christianisme libéral de notre époque⁵².

Le défaut fondamental de ces approches a été identifié par Schillebeeckx. Les titres christologiques, dit-il, ont un versant objectif et un versant projectif, et les deux ne peuvent jamais être totalement séparés. Des théologiens comme Davis, dit-il encore, ne retiennent que les éléments subjectifs ou projectifs, réduisant ainsi Jésus à n'être qu'une représentation des potentialités particulières de la vie humaine. La projection, dit Schillebeeckx, « joue certainement un rôle, mais [...] étant donné la préoccupation de l'Écriture et de la Tradition, ce modèle pourrait subir une correction critique à partir de l'élément divin qui est réellement apparu dans la personne de Jésus⁵³. »

En guise de conclusion nous pouvons dire que l'idée du Christ comme symbole, pris dans un sens réaliste, se présente comme un complément précieux aux modèles doctrinal, historique et dialectique, et qu'elle peut s'enrichir par l'intégration des intuitions fondamentales de ces approches. Si, en revanche, le Christ-symbole n'est considéré que sous son aspect projectif, comme dans les troisième et cinquième modèles, il entre en conflit direct avec les trois autres modèles : avec le modèle doctrinal, parce que les dogmes traditionnels reposeraient alors sur une méprise au sujet du langage religieux ; avec le modèle historique, parce que les récits historiques sur Jésus — Incarnation et la Résurrection comprises — seraient interprétés comme n'étant que des fictions inspirées ; avec le modèle dialectique, enfin, parce que le Christ-symbole n'émergerait pas d'une révélation normative venue d'en-haut, mais des pouvoirs créatifs de la religiosité humaine dans une situation socioculturelle donnée.

Cette compréhension subjectiviste, agnostique et relativiste des symboles chrétiens est peut-être irréfutable sur son propre terrain, mais elle ne saurait être reçue si les témoignages de la Bible et de la Tradition chrétienne sont vraiment pris au sérieux. Elle sape le témoignage particulier que le christianisme rend au Dieu « qui a tant aimé le monde qu'il a donné le Fils, l'Unique » (Jn 3, 16). En revanche, les contributions positives des premier, deuxième et quatrième modèles aident le théologien qui voudrait faire justice aussi bien à l'aspect réaliste qu'à l'aspect projectif du Christ-symbole.

Parmi les avantages revendiqués par la vision projective du Christ-symbole chez des auteurs comme John Hick et Charles Davis, on compte sa valeur supposée pour le dialogue interreligieux. La question du Christ comme sommet de la Révélation nous mène ainsi à celle du rapport entre le christianisme et les autres systèmes religieux.

^{48.} Constitution dogmatique *Dei verbum*, n° 2; cf. n° 4 et 7.

l'anthropologue viennois Wilhelm Schmidt dans son monumental $Der\ Ursprung\ des\ Gottesidee^{10}$.

Les ethnologues et historiens de la religion contemporains se montrent très sceptiques à l'égard de la thèse (fondamentale dans la position de Schmidt) que les peuples primitifs étaient profondément marqués par un monothéisme¹¹. Quoi qu'il en soit, le modèle propositionnel assume trop exclusivement qu'une révélation en dehors des religions bibliques devrait reposer soit sur une déduction rationnelle de l'ordre de la création, soit sur une sorte de révélation positive primitive qui serait passée dans la tradition immémoriale. À la différence des autres théories que nous examinerons ci-après, le premier modèle prend trop peu en compte l'œuvre de Dieu dans l'histoire et l'expérience des non-évangélisés.

3. La Révélation comme histoire et les religions

Le deuxième modèle, celui de la Révélation comme histoire, doit lui aussi être considéré sous deux formes : celle de l'histoire du salut et celle de l'histoire universelle. Oscar Cullmann, représentant de la première approche, soutient que le fil de l'histoire du salut, de ses débuts à l'époque de Jésus, est devenu de plus en plus fin, à mesure qu'il passait à travers une minorité représentative jusqu'à Jésus, qui, en tant qu'individu, représentait le tout. Depuis la Résurrection de Jésus, le fil du salut et de la Révélation s'est de nouveau élargi, à partir de Jésus, qui en reste le centre. La proclamation missionnaire de l'Église donne sens à toute la période d'histoire qui s'étend de la Résurrection à la Parousie¹². L'Église, en tant que porteuse de la Révélation, est l'instrument de l'activité rédemptrice divine¹³. Selon Cullmann, l'Église ne rencontre pas dans le monde païen

des hommes qui ont déjà accueilli la Révélation, mais ceux seulement qui l'ont rejetée. Il interprète Ac 17, 22 s, et Rm 1, 18 s, comme disant que les gentils après Abraham, tout comme ceux d'avant, ferment leur esprit à la Révélation de Dieu dans l'œuvre de la création 14.

Pour Jean Daniélou, qui professe une approche modifiée de l'histoire du salut, il est possible de donner un peu de place à la Révélation dans les religions non-bibliques. Daniélou soutient que Dieu, avant la révélation historique donnée dans la religion biblique, s'était déjà universellement révélé par le cosmos et par la conscience et l'esprit humains. L'« alliance cosmique » conclue entre Dieu et Noé, dont parle la Genèse au chapitre IX, s'étend, selon Daniélou, à toute l'humanité. « La religion cosmique », insiste-t-il, « n'est pas la religion naturelle, au sens où ceci voudrait dire hors de l'ordre surnaturel effectif et concret. [...] L'alliance cosmique est déjà une alliance de grâce. Seulement cette alliance est encore imparfaite, dans la mesure où Dieu s'y révèle qu'à travers le cosmos¹⁵. » La Bible ellemême, souligne encore Daniélou, célèbre la sainteté de beaucoup de « païens », comme Abel, Enoch, Daniel, Job, Melchisédek, Loth et la Reine de Saba. Il faut toutefois reconnaître, continue-t-il, que la religion de nature, dans les formes que nous connaissons, se trouve invariablement dans un état plus ou moins corrompu¹⁶. Par conséquent, Daniélou se permet de poser une nette différence entre le christianisme catholique et toute autre religion:

« La différence essentielle entre le catholicisme et toutes les autres religions, c'est que les autres partent de l'homme et qu'elles sont une tentative très émouvante, très belle parfois, qui s'élève très haut pour trouver Dieu, mais c'est dans le catholicisme qu'il y a le mouvement inverse, cette descente de Dieu vers le monde pour lui apporter la communication de sa vie. La réponse à l'aspiration de l'univers entier,

c'est dans la religion judéo-chrétienne qu'elle est donnée. Et la religion véritable, la religion catholique, c'est celle qui est faite de ces deux éléments, c'est-à-dire celle où à l'appel des hommes a répondu la grâce de Dieu. Ailleurs, il n'y a pas de grâce, il n'y a pas le Christ, il n'y a pas le don de Dieu. La vanité du syncrétisme et son illusion, c'est de croire que l'universalité est un dénominateur commun entre toutes les religions ¹⁷. »

Ainsi, ni Cullmann, ni Daniélou ne semblent croire à l'idée de révélation dans les religions non-chrétiennes. En revanche, il n'y a rien dans le concept d'histoire du salut qui obligerait à restreindre la révélation historique aux seuls peuples bibliques. Avant même l'alliance noachique, Dieu a conclu une alliance éternelle avec Adam et Ève, selon Ben Sirac (Si 17, 10). Celle-ci a été suivie par les alliances consécutives conclues avec Abraham, Moïse et David, et finalement en Jésus-Christ. Chaque alliance peut être interprétée comme impliquant la révélation de la sollicitude et des intentions de Dieu à l'égard de son peuple. Les alliances successives ne s'annulent pas puisque, selon Paul, les dons de Dieu sont sans repentance (Rm 11, 29). La « nouvelle et éternelle alliance » en Jésus (1 Co 11, 25 ; He 8, 13 ; 12, 24) peut être considérée comme le critère par lequel toutes les autres alliances doivent être mesurées et interprétées. L'histoire des alliances pourrait peut-être servir de fondement à une théologie biblique de l'histoire du salut plus large que celles développées chez des auteurs comme Cullmann et Daniélou, sans pour autant relativiser la Révélation chrétienne. Plusieurs auteurs contemporains comme Hans Küng, Raimundo Panikkar, Heinz Robert Schlette, Eugene Hillman et Donald Dawe affirment que toutes les nations sont impliquées dans une alliance salvifique cosmique, mais les conséquences de cette affirmation pour la théologie de la Révélation n'ont pas été explicitées pour l'instant¹⁸.

position, soutient-il, est injustifiable eu égard à l'approche moderne de l'Écriture et à la méthode révisionniste en théologie. Elle est également désastreuse pour le dialogue interreligieux⁵⁶. Fidèle à la théologie « nouvelle perspective », il argumente que Révélation et salut se produisent quand l'individu est « aspiré dans » un monde constitué par le mythe et le symbole.

« Les symboles liés aux mythes sauvent. Les faits historiques, non. Ce n'est que lorsque nous sommes saisis par un symbole, un mythe ou un récit, et que nous y répondons avec tout notre être, que nous rencontrons le divin, que nous expérimentons la grâce, en touchant et en étant touché par le « fondement de l'être', »

Selon Knitter, le symbole et le mythe ne sont pas salvifiques parce qu'ils correspondraient à une quelconque réalité objective antécédente, mais parce qu'ils atteignent l'être intime de la personne en y opérant un total renouvellement. Une fois que ceci est reconnu, les chrétiens ne seront plus obligés de comprendre le symbole de l'Incarnation comme l'affirmation d'un fait. Il est un mythe, dans le même sens que le sont les récits de la merveilleuse naissance et de l'exaltation du Seigneur Bouddha et du Seigneur Krishna. « S'il est vrai que le symbole du mythe sauve, et non pas les faits historiques en tant que tels, alors le christianisme se retrouve essentiellement au même niveau que les autres religions⁵⁸. » Et Knitter ajoute : « Ce genre d'intuition ouvrira de nouveaux chemins au dialogue actuel entre les religions du monde⁵⁹. »

Au chapitre X nous avons déjà commenté l'opinion qui fait du symbole l'équivalent du mythe en tant que produit de l'imagination créative, de sorte que la doctrine de l'Incarnation, étant mythique, ne peut pas être comprise comme une affirmation à contenu cognitif au sujet de Jésus lui-même. Soutenir que le salut est donné par un tel mythe, plutôt que par

les actes sauveurs de Dieu dans son Fils incarné, déplace radicalement le centre de la foi chrétienne. Beaucoup de théologiens contemporains, parmi lesquels je me range, n'admettent pas que le bon développement de l'herméneutique ou de la méthode théologique appelle une telle transposition. Charles Davis avait raison d'écrire, il y a quelques années : « Franchement, je ne vois pas comment on pourrait nier l'universalité et la finalité du Christ sans vider la tradition chrétienne de son sens⁶⁰. » Cette réflexion de Davis n'implique pas une négation du caractère symbolique du Christ ou des aspects mythiques de son histoire ; elle implique que le mythe ou le symbole révèlent un sens inhérent de l'événement-Christ.

Un chrétien pourrait-il soutenir que le même divin Seigneur que vénèrent les chrétiens en Jésus soit vénéré, sous d'autres symboles, par les fidèles du Seigneur Bouddha ou du Seigneur Krishna? Il semblerait que la fidélité à la confession chrétienne exclue l'idée d'un Seigneur autre que Jésus (1 Co 8, 6). Je me joins à Lucien Richard pour rejeter la « christologie archétypale » extrême, qui lit le récit de Jésus comme « l'historisation d'un archétype qu'on trouve opérant partout ailleurs⁶¹. » Nous ne sommes pas contraints, en revanche, de nier que le Logos éternel puisse se manifester à d'autres peuples par le moyen d'autres symboles religieux. Raimundo Panikkar, qui propose une « christologie universelle », se situe dans une longue tradition chrétienne de théologie du Logos, qui remonte à saint Justin le Martyr. Nous pouvons soutenir, en tant que chrétiens, que la personne divine qui est apparue en Jésus ne s'épuise pas dans cette manifestation historique. Les symboles et mythes d'autres religions peuvent pointer en direction de celui que les chrétiens reconnaissent comme le Christ.

Le dialogue interreligieux avancerait-il si les chrétiens

abandonnaient leur revendication de l'universelle et définitive normativité du Christ ? De toute évidence, aucun dialogue ne serait possible si les chrétiens exigeaient, comme condition de départ, que le Christ soit reconnu par tous comme la norme suprême de la vérité. Dans un dialogue interreligieux, les convictions particulières des participants ne peuvent pas être présumées vraies ou fausses. L'abandon antécédent de leurs revendications traditionnelles par les chrétiens pourrait même nuire au dialogue, puisque cela leur empêcherait de faire ce qui est potentiellement leur plus importante contribution.

Les chrétiens qui sont convaincus d'avoir en Jésus la relation définitive avec Dieu peuvent entrer en dialogue interreligieux avec la pleine conscience de pouvoir y contribuer. Mais peuvent-ils y entrer avec l'espoir d'apprendre quelque chose ? Selon les principes avancés dans ce chapitre, ils le peuvent. Ils peuvent s'attendre à découvrir des signes et des symboles de la grâce et de la grandeur humaine dans toutes les traditions religieuses majeures. Ceci n'est pas une concession purement formelle. Le chrétien ne peut pas mettre de limites aux dimensions de sainteté et de sagesse que la grâce de Dieu peut donner parmi ceux qui ne reconnaissent pas le Christ comme le Verbe incarné⁶².

En tant que symbole vivant et incarné, Jésus-Christ achève ce qui est solide et défie ce qui est déficient en toute religion, christianisme compris. Autant que les autres, les chrétiens sont soumis à lui comme norme. Le Christ ne diminue rien de la signification révélatrice des autres religions, et elles ne le diminuent en rien. Même si on peut se poser la question de l'adéquation des symboles religieux autres que chrétiens, le Christ peut les placer dans un cadre de références plus large. Comme Carl Hallencreutz disait :

de la Bible comme source « d'autorité » de connaissance historique ou théorique. Le biblicisme protestant se trompe, selon lui, en faisant de la Bible en tant que telle la norme, et même la seule norme, de la foi et de la théologie. Cette norme est plutôt la puissance de l'Être Nouveau [New Being], apparu en Jésus, le Christ. La Bible transmet cette puissante image révélatrice; elle est une icône du sacré. L'inspiration des auteurs du Nouveau Testament revenait à leur acceptation de Jésus comme le Messie et, avec lui, de l'Être Nouveau. L'Ancien Testament, à l'opinion de Tillich, n'est pas directement normatif pour les chrétiens.

Remarquons que Tillich n'est pas un pur représentant du modèle¹². Il critiquait sévèrement l'école Schleiermacher, pour avoir présenté l'expérience religieuse comme norme et source. Pour Tillich, l'expérience est seulement le moyen par lequel la Révélation arrive. Mais comme il rend ce moyen inséparable de sa norme, l'expérience religieuse devient fonctionnellement déterminante. La Bible est le document de la Révélation dans la mesure où elle procède d'expériences révélatrices et qu'elle les évoque. Tillich décrit ces expériences en des termes individualistes et existentiels empruntés à la phénoménologie religieuse de Rudolf Otto. « La plus importante question qu'il faut poser à toute l'entreprise théologique de Tillich est celle de savoir si, en déplaçant le centre de sa théologie de la proposition de la foi à la proposition d'une simple attitude, il ne fait pas sérieusement dévier la prédication chrétienne formée par sa théologie par rapport à celle du Nouveau Testament¹³. »

4. Le modèle dialectique et la Bible

Le modèle dialectique accorde la première importance au

kérygme, la parole sur Jésus que proclame l'Église. Karl Barth développe, dans les premiers volumes de sa Dogmatique, une doctrine de l'Écriture qui s'harmonise avec le modèle dialectique tel que nous l'avons précédemment décrit. Pour Barth, la Bible, comme forme écrite de la parole, est une « prédication écrite » ; elle est « le compte rendu d'une prédication prononcée par des lèvres humaines. » Il écrit : « d'abord, l'Écriture, puis le sermon, qui en découle » appartiennent à une seule et même lignée¹⁴. Barth accepte l'inspiration de l'Écriture, et même son inspiration littérale, mais pour ajouter qu'elle ne signifie pas « que ce livre fût une collection d'oracles révélés, mais bien un témoignage de la révélation¹⁵. » Comme elle communique la parole de Dieu à travers la modalité hétérogène des paroles humaines limitées, la Bible voile et dévoile à la fois. L'inspiration de la lettre signifie pour Barth « que Dieu utilise ce texte humain faillible pour nous le faire accepter et écouter tel qu'il est, en dépit de toute sa vulnérabilité¹⁶. » Pour Barth, la Bible n'est pas à proprement parler « la parole révélée » – terme qu'il réserve au Christ, à qui la Bible et la prédication de l'Église portent témoignage – mais plutôt l'attestation fondamentale par laquelle l'Église accède à la parole révélée. La Bible est la parole de Dieu quand, et dans la mesure où, Dieu choisit librement de parler par elle¹⁷.

Les livres canoniques de l'Écriture sont alors ceux dans lesquels l'Église a entendu la parole de Dieu, et dans lesquels elle espère l'entendre de nouveau. L'identité des livres saints, selon Barth, ne repose sur aucun critère extrinsèque, mais simplement sur le fait que la parole de Dieu se soit manifesté par ces livres, et par ceux-ci uniquement. Dans ce sens, la Bible est *autopistos* (auto-certifiante). « La Bible se donne elle-même comme le Canon¹⁸. »

L'assertion de l'Église selon laquelle elle a entendu Dieu parler dans certains livres n'exclut absolument pas que Dieu puisse un jour être entendu non pas dans ces livres-là, mais dans d'autres. Pour cette raison, Barth affirme que le canon de l'Écriture n'est que relativement clos. Au XVI^e siècle, les réformateurs ont exclu du Canon certains livres qui auparavant étaient considérés canoniques ; il est donc concevable que dans l'avenir le Canon soit encore réduit ou étendu¹⁹.

Alors que Barth et ses disciples soulignent la nécessité pour l'Église de se soumettre aux formes de pensée de la Bible afin d'entendre en elle la Parole de Dieu, Bultmann et ses disciples, dans une autre version du modèle dialectique, accentuent la tâche de l'Église de traduire le message biblique en termes compréhensibles pour aujourd'hui. Le programme de démythologisation de Bultmann peut être positivement interprété comme un projet d'interprétation existentielle²⁰. Ce qui est normatif et révélateur dans la Bible, pour Bultmann, est l'auto-compréhension humaine qu'elle communique. Pour les bultmanniens, comme pour les barthiens, la Révélation se produit dans une rencontre avec la Parole de Dieu telle que la Bible l'atteste.

5. Le modèle « nouvelle perspective » et la Bible

À la différence des partisans des premier et quatrième modèles, les adhérents du cinquième modèle ne considèrent pas la Bible comme un dépôt objectif dans lequel il faut chercher la Révélation. La Révélation, pour eux, se produit dans l'expérience contemporaine, illuminée par des paradigmes bibliques et autres. La Révélation est un processus continu,

L'autre extrême reviendrait à dire que, puisque symboles et mythes sont révélateurs, les faits ne sont jamais importants. Dans notre chapitre sur le symbole, nous avons indiqué que les faits aussi peuvent être des symboles, et que dans le cas de l'économie du salut de Dieu, les faits concernant ce qu'il a fait, ont une puissance révélatrice beaucoup plus grande que les fictions sur ce qu'il aurait pu faire.

Les auteurs bibliques ne se sont pas préoccupés de dresser des frontières nettes entre histoire et parabole, entre affirmation littérale et métaphore, même si on trouve par endroits des passages comme 2 P 1, 16 (au sujet du caractère non-mythique de la Transfiguration). L'exégète professionnel, même accompagné de toutes les techniques de la science moderne, est souvent incapable d'établir des distinctions nettes. Dans l'Écriture, Dieu nous a donné tout d'abord un témoignage religieux, et ensuite seulement une source historique. Il nous est donné de connaître globalement les contours de l'œuvre rédemptrice de Dieu et certains faits particuliers, mais pour beaucoup d'autres choses notre désir d'information exacte devra rester insatisfait.

Le modèle expérientiel, tel qu'il s'est développé au cours des premières décennies du xx^e siècle, a été trop influencé par une psychologie individualiste et empiriste. Il ignorait les liens nécessaires entre expérience et expression, et entre l'œuvre du génie et son environnement social. Une épistémologie plus adéquate, faisant justice du caractère historique et social de la Révélation, pourrait compléter et corriger beaucoup de thèses appartenant à ce modèle. Sabatier et les modernistes, et plus récemment Tillich, avaient raison de dire que le langage symbolique de l'Écriture surgit de l'expérience de la Révélation, et qu'un tel langage est capable d'induire des expériences

révélatrices chez ceux qui lisent dans la foi. Ces assertions pourraient être faites de manière plus efficace dans les termes d'une théologie qui reconnaît davantage le poids cognitif des symboles religieux. Le modèle expérientiel a tendance à méconnaître la valeur révélatrice des affirmations propositionnelles, qui reflètent les événements révélateurs originels dont elles tirent leur vie.

Le modèle dialectique, dans son approche de la Bible, valorise une dimension qui peut facilement rester cachée dans le symbolisme – à savoir que le pouvoir révélateur de l'Écriture dépend de la présence et de l'activité soutenues de Dieu dans la situation où l'Écriture est lue ou prêchée. De cette manière, la Bible peut être appelée non pas simplement une lettre de Dieu (comme certains auteurs anciens l'ont fait) mais une modalité de l'autocommunication actuelle L'inspiration de Dieu. l'Écriture signifie dès lors plus que la seule inspiration de ses auteurs. Barth a bien fait de souligner que Dieu, œuvrant à travers la Bible, inspire aussi ceux qui proclament et ceux qui écoutent la parole. Vatican II a assumé cette idée, dans un langage quelque peu barthien: « Dans les Saints Livres, en effet, le Père qui est aux cieux vient avec tendresse au-devant de ses fils et entre en conversation avec eux ; or, la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent, pour l'Église, la force de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle⁵⁰. »

Ces importantes prises de conscience que la théologie moderne doit surtout aux théologiens dialecticiens, ne s'opposent pas à la théorie symbolique de la communication que propose le présent ouvrage. S'il est vrai que le corps humain, avec son langage et ses gestes, est un symbole vivant de la personne, il n'est pas moins vrai que la Bible, en laquelle Dieu

« s'inverbalise » ou « s'inscripture », est un symbole efficace de Dieu qui l'inspire. Comme moyen de rencontre, elle transmet un sens plus profond et plus riche qu'un discours conceptuel ordinaire ne pourrait le faire. En tant que symbole divinement inspiré, la Bible livre Dieu comme cause agente. Barth et ses disciples, avec leur herméneutique théocentrique, restent bien plus proches des évidentes intentions de l'Écriture que les Bultmanniens, avec leur farouche réduction existentielle.

Le cinquième modèle cherche à éviter l'objectivisme, l'individualisme, le biblicisme et la sacralisation qui peuvent affecter les autres modèles. Un point fort de ce modèle est son insistance sur le fait que Dieu est toujours plus que le Dieu de l'expérience religieuse ou de l'histoire sacrée, de la Bible ou de l'Église. Dieu, comme Seigneur du monde, doit être cherché dans la totalité de la vie et de l'expérience. Les théologiens de ce modèle admettent que nous ne pouvons pas reconnaître Dieu notre propre histoire sinon grâce aux événements paradigmatiques et leurs interprétations prophétiques donnés dans la Bible. Le rappel consolateur et provocateur de l'histoire biblique illumine nos propres luttes et aspirations. Le modèle « nouvelle perspective », compris à la lumière de la théorie de la communication symbolique, s'apparente au modèle historique dans la mesure où les « situations révélatrices » de l'histoire biblique fournissent un cadre qui permet de trouver un nouveau sens à nos vies 51 .

Le cinquième modèle tend à valoriser la fluidité dans l'interprétation. Le lecteur, dont les horizons sont déterminés par l'expérience contemporaine, ouvre la Bible pour trouver des matériaux qui parlent, ou que l'on peut faire parler, à la situation présente. Cette procédure est peut-être estimable, mais elle peut en principe s'appliquer à toute littérature digne de ce nom.

de connaissance surnaturelle, et ne leur donne pas de « lumière et d'autorité ecclésiastique spéciale⁷. » L'expérience de l'Esprit n'est pas du tout, selon Pannenberg, « une occurrence indépendante de la révélation » ; elle n'est donnée que dans et avec l'acceptation de la révélation historique⁸. « La prédication elle-même ne relève pas de la révélation, » continue-t-il, « mais elle est l'exposé de l'histoire révélatrice et l'explication du langage des faits inclus dans cette histoire⁹. » L'Église n'est pas en communion avec le Christ par une quelconque expérience spirituelle intérieure, mais par son dévouement au Royaume que le Christ a prêché et inauguré¹⁰.

Dans le modèle expérientiel, la dimension historique est subordonnée à l'expérience présente. Certaines formes du libéralisme protestant ont préconisé la piété personnelle quasiment sans références à l'histoire ou à l'Église. D'autres représentants de ce modèle, comme les modernistes catholiques, donnent au contraire un rôle central à l'Église. Loisy a critiqué l'individualisme religieux de Sabatier et de Harnack. Pour Loisy, le débat essentiel entre protestantisme et catholicisme se noue autour de la question « s'il appartient au chrétien d'édifier luimême sa propre foi et toute sa religion, avec l'aide de l'Écriture, ou bien si la foi et la religion chrétiennes ne doivent pas être et ne sont pas comme une œuvre perpétuelle et universelle dont chacun bénéficie et à laquelle il contribue¹¹. » Loisy trouve la Révélation dans la vie collective de l'Église, qui change et se développe continuellement, depuis ses racines à l'époque apostolique. « Tout ce développement procède de la vie intime de l'Église, et les décisions de l'autorité ne sanctionner, pour ainsi dire, et consacrer, le mouvement de la pensée et de la piété communes¹². »

Tyrrell accepte en substance la notion expérientielle de

révélation de Loisy, mais accentue le caractère indépassable de l'expérience apostolique et l'autorité pérenne des symboles bibliques et dogmatiques transmis depuis l'âge apostolique. « L'Église est, selon la doctrine catholique, la gardienne divinement assistée de cette révélation apostolique normative et de cette vision prophétique du Royaume de Dieu¹³. » L'esprit du Christ se déploie par l'activité commune de tout le peuple de Dieu. « L'interprétation de la pensée collective de l'Église », soutient-il, « est l'office des évêques, des conciles et des papes [...]. Ils sont les témoins, et non les créateurs, de la foi et de la pratique de l'Église¹⁴. »

Le modèle dialectique rejette aussi bien l'historiographie sur laquelle s'appuient les libéraux que l'expérience religieuse dont se réclament les modernistes, et décrit la Révélation en rapport étroit avec le témoignage compétent de l'Église. Ceci est notamment le cas de Karl Barth, dans sa *Dogmatique*. Pour Barth, l'Église ne relève pas de la Révélation dans le sens objectif de ce terme, comme c'est le cas de Jésus-Christ ; en revanche, sous l'autorité de l'Écriture, l'Église est le grand signe ou la marque de la Révélation 15. Elle n'a pas de puissance révélatrice par elle-même, sinon en vertu de celui dont elle témoigne 16. D'un point de vue objectif, l'Église a la nature d'un sacrement ; elle est un signe visible ou un symbole de la Révélation qui est donnée à travers elle 17.

D'un autre point de vue, l'Église est la réalité subjective de la Révélation ; elle est la Révélation en tant qu'elle est reçue par l'effusion de l'Esprit-Saint¹⁸. L'accueil de la Révélation se fait tout d'abord dans l'Église, et seulement ensuite dans les individus qui croient en raison du ministère de l'Église¹⁹. L'Église est une réalité aussi bien visible qu'invisible, et sous

ces deux aspects elle tire son origine de Dieu²⁰.

Comme l'Église n'est pas la révélation objective, mais qu'elle dépend de la révélation reçue dans l'Écriture, son autorité est seulement indirecte ou relative²¹. La théologie dogmatique, restant à l'écoute de la parole de Dieu comme sa norme, doit continuellement inviter l'Église enseignante à corriger sa prédication à la lumière de la Révélation ellemême²².

Nonobstant sa puissante ecclésiologie, Barth s'accorderait avec les autres théologiens dialecticiens pour dire que l'Église ne devient véritablement Église que quand il plaît à Dieu de parler en elle et par elle. Bultmann écrit de façon caractéristique pour l'école dialectique :

« Puisque la parole n'est parole de Dieu que comme événement, l'Église n'est vraiment l'Église que comme un événement qui se produit à chaque instant ici et maintenant ; car l'Église est la communauté eschatologique des saints et n'est que paradoxalement identique aux institutions ecclésiastiques que nous appréhendons sous la forme des phénomènes sociaux de l'histoire profane²³. »

Un autre représentant du mouvement dialectique, Emil Brunner, décrit la révélation du Christ comme « un événement vivant et présent, qui a lieu dans et par l'Église²⁴. » Toutefois, dans ses ouvrages postérieurs, Brunner fait une nette distinction entre l'Église (*Kirche*) en tant qu'organisation, et l'*Ecclesia*, en tant que communauté de foi. Ce n'est qu'à cette dernière que Brunner attribue une valeur théologique positive²⁵.

La relation entre Révélation et Église dans le cinquième modèle s'appuie sur le fait que l'histoire n'est pas qu'une séquence d'événements, mais, à un niveau plus profond, un façonnement progressif de la conscience humaine. Certains, comme Teilhard de Chardin, disent qu'une nouvelle percée dans

Tradition ; il a par conséquent trop insisté sur la Bible comme norme hétérogène vis-à-vis de laquelle la Tradition ecclésiale devait être évaluée. Il faut effectivement reconnaître cette fonction critique, mais Daniélou semble avoir raison quand il dit que Cullmann était trop attaché aux archaïsmes, et qu'il a méconnu « le contenu réel de l'histoire présente, qui est la croissance du Corps mystique sous l'action de l'Esprit⁶¹. »

Pannenberg a eu droit à des critiques semblables du côté catholique. Au jugement de F.J. van Beeck, Pannenberg a eu une réaction excessive contre « l'insistance des théologiens kérygmatiques sur la présence vivante du Seigneur dans l'Église comme source permanente de sa foi⁶². » Par conséquent, la connaissance que le croyant a du Christ « n'a pas de dimension véritablement ecclésiale ; à aucun endroit le livre de Pannenberg [Jesus – God and Man] ne suggère que le culte et le témoignage d'aujourd'hui – et la connaissance qu'ils impliquent – sont les lieux où le chrétien expérimente la présence actuelle du Seigneur ressuscité⁶³. » Il est essentiel à la communication symbolique que le récepteur soit dans une situation qui permette que le symbole opère son impact transformateur. La vie en Église comme foyer de la foi et du culte fournit précompréhension nécessaire à l'interprétation du récit des origines chrétiennes.

Le troisième modèle met en valeur la mission spécifiquement spirituelle de l'Église d'établir une relation personnelle entre le fidèle et Dieu. Sabatier, Loisy et Tyrrell reconnaissaient l'importance des symboles de la religion révélée pour préparer le fidèle à l'expérience du divin. Mais beaucoup de modernistes et d'autres adhérents du modèle expérientiel ont une vision trop extrinsèque des symboles religieux, comme s'ils n'étaient que de simples indicateurs, qui perdent leur valeur dès que

est réalisée. Une ecclésiologie l'expérience immédiate sacramentelle qui souligne la réelle présence du Christ dans l'Église et dans les sacrements peut corriger ce point. Une spiritualité chrétienne saine n'entraînera pas un isolement piétiste, mais une pleine participation à la vie communautaire en Église. Comme l'ecclésiologie sacramentelle conçoit l'autorité ecclésiastique comme un prolongement symbolique de la présence même du Christ Maître et Seigneur, elle reconnaît le poids du précepte évangélique : « Qui vous écoute m'écoute » (Lc 10, 16), tout en évitant de confondre le magistère de l'Église avec celui du Christ, qu'il ne fait que représenter sacramentellement. Un réalisme symbolique qui accepte la valeur cognitive des symboles religieux saura apprécier l'importance de l'expérience religieuse, mais montrera aussi qu'une telle expérience doit être régie par les normes doctrinales du premier modèle, par les contours des événements historiques du deuxième et par l'engagement christologique caractéristique du quatrième.

Le quatrième modèle converge avec l'approche symbolique dans la mesure où les deux reconnaissent le rôle médiateur de l'Église. Son insistance caractérisée sur la condition pécheresse de l'Église n'est pas nécessairement en contradiction avec l'ecclésiologie sacramentelle que nous proposons, parce que la confession de sa propre vacuité est l'une des voies par lesquelles l'Église peut proclamer la bonté de Dieu. Toutefois, l'exagération est possible. D'une perspective catholique du moins, il semble important de reconnaître l'efficacité de la grâce de Dieu en Christ, qui constitue l'Église comme un signe de vérité et de sainteté dans le monde. Cette thématique n'est guère présente dans la théologie de Bultmann et du premier Barth.

Le sacramentalisme catholique présente l'Église non pas simplement comme le héraut d'un message paradoxal, mais comme celle qui répond, au nom du Christ, à la soif humaine de sens et de vérité. En tant que sacrement du Christ précisément, l'Église continue son rôle d'enseignante et de guérisseuse. La modalité symbolique du discours religieux originel confronte l'Église à sa mission de mettre au jour les nombreuses facettes de la vérité que contient ce discours. La doctrine chrétienne est un aspect constitutif de l'Église en mission. La théologie dialectique, surtout dans sa version bultmannienne, accentue la proclamation, presqu'au point d'exténuer la doctrine et l'actualité existentielle, quasiment à l'exclusion de la continuité historique.

Le modèle « nouvelle perspective » s'est construit en réaction au pluralisme de l'âge électronique. Les théoriciens de ce modèle, marqués par une conscience historique aiguë, ont voulu libérer l'Église de ce que Baum a appelé « le fardeau d'un héritage dogmatique qui a perdu son intérêt⁶⁴. » Pour étayer cette position, Baum soutient que la vérité religieuse est toujours symbolique. Les dogmes, dit-il, ne sont pas à prendre à la lettre. Correctement compris, ils communiquent une nouvelle prise de conscience, et non pas de nouvelles idées. Le don de l'autocommunication permanente de Dieu à l'Église, que Baum accepte d'appeler « infaillibilité », permet à l'Église de réinterpréter ses propres symboles selon ce que requièrent les nouvelles situations historiques.

Un modernisme extrême, séparant la vérité du symbole de la vérité du dogme, soutiendrait que les dogmes seraient pliables à l'infini, de sorte que le même dogme pourrait être compris de façons mutuellement contradictoires selon les temps et les lieux. Si c'est le cas, il faudra nier que les dogmes soient symboliques. Mais ils le sont — dans le sens qu'ils communiquent plus que peuvent ne contenir des concepts, aussi limpides soient-ils.

3. Médiation symbolique et eschatologie

L'idée de communication symbolique peut nous aider à affiner, à corriger et, dans une certaine mesure, à harmoniser ces différentes perspectives. Une telle communication se produit à des stades différents en Christ, comme principal événement de révélation, puis dans l'Église, où la Révélation continue à être offerte, et enfin à la consommation finale où, selon le Concile Vatican II, « le mystère du Seigneur [...] sera révélé dans toute sa splendeur⁸. »

Le temps de la Révélation est surtout le temps de Jésus-Christ, puisque dans sa personne et dans sa vie la Révélation a trouvé son suprême symbole. Comme il est l'incarnation du Verbe éternel, il est un symbole réel ; dans la mesure où il communique la grâce par le don de l'Esprit-Saint, il est un symbole efficace. En tant que symbole réel et efficace il est, comme nous l'avons vu, le sacrement de Dieu.

La venue de Dieu dans le monde en Jésus-Christ n'est pas un simple incident dans le déroulement du temps. Karl Barth, après avoir modifié l'« eschatologie transcendantale » de sa période dialectique, explique dans sa *Dogmatique* comment le Christ a modifié le temps par sa venue⁹. Le temps de la Révélation est le temps de Dieu pour nous ; il est le temps de l'accomplissement, le temps qui accomplit et rachète le temps que nous avions perdu. La vie du Verbe incarné n'est pas l'éternité, mais elle rend l'éternité présente de manière cachée. Dans le langage qui est le nôtre, nous pouvons dire que le temps du Christ est le symbole et le sacrement de l'éternité. Il est le temps du monde qualifié par la présence cachée de l'éternel.

Même si le parcours terrestre de Jésus est tout orienté vers le mystère pascal, il ne devient pas révélation seulement au moment où le Christ ressuscite des morts et cesse d'être présent

dans l'histoire. Dire l'inverse reviendrait à déshistoriciser la Révélation, et à rendre discutable son existence même. Si la Révélation n'est pas donnée au sein de l'histoire, elle n'est pas donnée du tout. En rejetant la catégorie du symbolique, Pannenberg sape la réalité de la Révélation ; mais, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, il sauve la Révélation en toute dernière instance en acceptant quelque chose de tout proche de la notion de symbole¹⁰.

Le temps qui a suivi l'Ascension, où commence l'âge apostolique, Barth l'appelle le « temps du souvenir ». Ce terme pourrait suggérer que la Révélation nous demande de regarder en arrière plutôt qu'en avant, mais Barth nous montre que le souvenir du Christ, qui n'est pas lié au temps du monde, nous tourne vers l'avenir. Comme nous avons la Révélation derrière nous, dit-il, nous l'avons devant nous. Comme le Christ est l'*Eschatos*, la révélation du Christ est la révélation du Dieu qui vient¹¹.

Le Christ a une structure symbolique à deux niveaux (humain-divin, et par conséquent temporel-éternel); il en est de même, analogiquement, pour l'Église. Vatican II, comme nous l'avons rappelé, parlait de l'Église comme d'une « seule réalité complexe », à la fois visible et spirituelle¹². Elle est un sacrement, un symbole efficace dans lequel le Royaume de Dieu est « déjà mystérieusement présent¹³. » Hans Urs von Balthasar, en tirant sur la conception barthienne des genres qualitativement différents de temps, soutient que l'Église existe dans un temps qui lui est propre. « Dans la communion entre le Seigneur et l'Église, » écrit-il, « prend naissance ici ce qu'on pourrait appeler un temps sacramentel, et avant tout un temps eucharistique¹⁴. » L'Église est toujours mystérieusement contemporaine du Christ et donc, par lui, contemporaine de

l'éternel. Par le mystère de sa propre existence, l'Église porte l'*eschaton* dans le temps. Balthasar fait un lien particulier entre les sacrements et les quarante jours du Seigneur ressuscité avant son Ascension :

« Le temps des quarante jours et le temps des sacrements possèdent en commun une orientation eschatologique. Tous deux sont, quoique de manière différente, des dons anticipés de l'éternité. Mais alors que les quarante jours anticipent en la dévoilant d'une certaine manière, la manifestation glorieuse à venir, les rencontres sacramentelles avec le Christ annoncent cette manifestation d'une manière voilée. De même que la Croix est l'anticipation du Jugement dernier, les quarante jours sont l'anticipation de la vie éternelle. Et parce qu'ils sont en même temps l'introduction visible du temps sacramentel, ils donnent aussi à ce temps l'orientation eschatologique. C'est là de nouveau une œuvre particulière de l'Esprit-Saint 15. »

Le temps de l'Église est donc un temps sacramentel, eucharistique, dans lequel le Seigneur est mystérieusement présent par l'Esprit-Saint qui a été donné. Ceci signifie-t-il que Dieu continue de se révéler dans l'Église ? La réponse à cette question semble demander quelques distinctions. La constitution sur la Révélation divine, après avoir souligné la complétude de la Révélation dans le parcours terrestre du Verbe incarné, comprenant sa mort, sa Résurrection et l'envoi de l'Esprit de vérité, ajoute ceci : « L'économie chrétienne, étant l'Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de Notre Seigneur Jésus-Christ (cf. 1 Tm 6, 14; Tt 2, 13)¹⁶. »

Cette formulation n'a pas contenté tous les pères conciliaires. Un amendement a été proposé, pour que la clôture de la Révélation (*clausam esse*) avec la mort des apôtres soit clairement affirmée. La Commission Doctrinale n'a pas retenu

propres. Ses deux versions, « histoire du salut » et « histoire universelle », ont tendance à méconnaître la véritable nouveauté et l'importance théologique de ce qui s'est passé depuis Pâques – et de ce qui doit encore se passer quand l'histoire arrivera à son terme. Comme le dit Jürgen Moltmann, « L'attente chrétienne ne porte sur personne d'autre que le Christ qui est venu, mais elle attend de lui quelque chose de nouveau qui n'est arrivé jusqu'à présent $[...]^{42}$. » L'horizon eschatologique de Pannenberg, horizon simplement noétique de l'attente apocalyptique juive, doit être élargi, dit Moltmann, pour faire place à ce que ce dernier appelle l'horizon de la vérité transformatrice, « l'horizon de la transformation du monde, qui est attaché à l'histoire de la promesse et de l'envoi⁴³. » Comme Moltmann le remarque aussi, l'eschatologie de Pannenberg laisse la Croix de Jésus dans l'ombre de la Résurrection ; elle est dépourvue d'eschatologia crucis⁴⁴.

Le modèle historique pourrait peut-être remédier à ces défaillances s'il reconnaissait que la Résurrection contient bien par anticipation le terme de l'histoire, mais qu'elle ne l'épuise pas. La catégorie du symbole, en outre, permettrait d'apprécier la signification eschatologique de tout le parcours de Jésus, Passion et vie ressuscitée incluses. Malheureusement pour la théorie de la Révélation comme histoire de Pannenberg, la vie ressuscitée commence exactement au point où l'histoire se retire; mais les manifestations symboliques se produisent bien à l'intérieur de l'histoire. Ce n'est que dans le symbole que le temps et l'éternité se rejoignent.

Le troisième modèle ne se trompe pas quand il dit que l'Ultime peut être véritablement expérimenté dans cette vie, grâce à l'autocommunication immédiate et gracieuse de Dieu. La présence intime de Dieu à l'esprit humain peut donner *hic et*

nunc une réelle participation à la vie éternelle.

Certains théologiens du modèle expérientiel s'expriment cependant comme si l'expérience du divin s'authentifiait et s'interprétait elle-même. Ils ne reconnaissent pas assez qu'un cadre personnel et communautaire de symboles et de doctrines est indispensable pour qu'un sens précis puisse être donné à l'expérience, autrement floue, du transcendant. Préoccupés de l'expérience présente, ils minimisent les thèmes bibliques de la promesse et de l'espérance. Comme ils se focalisent sur l'expérience individuelle, ils négligent l'importance de la mission et des ministères pour que le Royaume promis puisse effectivement transformer le monde.

Le quatrième modèle met heureusement en lumière la signification eschatologique de la proclamation chrétienne, par laquelle Dieu juge et sauve dès à présent. Les théologiens dialecticiens ont raison d'affirmer que la présence de Dieu dans la parole de l'Écriture ou de la prédication est une paradoxale présence dans l'absence. Par cette affirmation, ils donnent une valeur quasi-sacramentelle au ministère ecclésial de la parole, même s'il leur arrive de ne pas insister assez sur la présence réelle du Seigneur dans les sacrements.

On peut objecter à Bultmann et au premier Barth qu'ils ont permis que le message chrétien reste dans l'ombre de l'« eschatologie transcendantale » de Kant. Comme Barth luimême l'a avoué plus tard, son commentaire de la lettre aux Romains n'a pas dit assez clairement qu'il a voulu parler de Dieu, « et non d'une notion générale centrée sur l'idée de limite ou de crise. » Il a reconnu que dans son exégèse de Rm 13, 11-12, il était passé à côté de l'aspect distinctif de ce passage, à savoir « la téléologie qu'il attribue au temps, le fait que le temps aboutit à une fin réelle⁴⁵. » Sans cette confiance faite aux futurs

accomplissements de Dieu, l'espérance chrétienne se trouve sérieusement affaiblie. Aux paradoxes de la théologie dialectique, nous préférerions la proposition d'un réalisme symbolique : celle-ci sauvegardera bien mieux les liens qui existent entre le mystère pascal, qui est rappelé, le ministère de la parole et des sacrements, qui est expérimenté, et la plénitude future, qui est anticipée en espérance.

Le cinquième modèle montre, plus que les autres, la dimension eschatologique de l'histoire de l'Église et du monde. Il reconnaît à juste raison que l'eschaton, entré dans le temps par l'Incarnation et l'envoi de l'Esprit, pousse l'histoire énergiquement vers sa future consommation. La théologie « nouvelle perspective » échappe aux dangers de l'archaïsme biblique et de l'étranglement doctrinal. Il incite le chrétien à être attentif aux signes de la présence et du gouvernement divin dans les événements présents, aussi bien à l'intérieur qu'au-delà des frontières de l'Église.

Sans rejeter pour autant ce modèle, il convient de signaler quelques dangers. Chez certains théologiens il existe un risque de relativiser l'événement du Christ et d'utiliser l'Écriture de manière sélective, pour étayer des positions préconçues, et non de manière critique, pour corriger les idéologies actuelles. Dans une recension prudemment équilibrée de la méthodologie de Segundo, Gregory Baum remarque ceci : « Ce qu'il néglige est l'impact critique de l'Écriture et de la Tradition sur l'expérience initiale » — c'est-à-dire, sur l'expérience de participation aux mouvements sociaux contemporains⁴⁶.

Un autre danger dans ce modèle est qu'il risque de réduire les promesses divines à n'être que des symboles du processus de la conversion personnelle, ou des prérequis de la construction d'une société juste. Le symbolisme eschatologique des

personne rationnelle peut saisir la consistance du message biblique, et la consistance entre la Bible et l'enseignement de l'Église¹⁵.

Comment décider que la Bible doit servir de norme ? Pour Henry, la raison ne fonctionne jamais sans présupposé ; dès lors, il peut simplement poser la véracité de la Bible comme le présupposé du christianisme évangélique. Une fois ce présupposé adopté, l'inconsistance des autres systèmes de croyance, religieux ou séculiers, peut être mise en évidence. La consistance, selon Henry, est un critère négatif qui ne peut pas être nié. Chaque affirmation présupposée sensée de ma part m'engage inévitablement à rejeter tout ce qui ne va pas dans son sens¹⁶.

Henry ajoute à la Bible, norme positive, et à la consistance, norme négative, un critère subordonné qu'il appelle « cohérence ». Il entend par là que « les faits révélés du système chrétien de vérité peuvent tout à fait être en cohérence avec d'autres formes d'information, y compris les données empiriques de la chronologie, de la géographie, de l'histoire et même de l'expérience psychologique¹⁷. » Selon Henry, la nature de la vérité est telle que la Révélation chrétienne « offre une explication plus consistante, plus compréhensive et plus satisfaisante du sens et de la valeur de la vie que d'autres visions peuvent le faire¹⁸. » Le christianisme est ouvert, en hypothèse, à la falsification, dans le sens qu'il serait réfuté si on arrivait à prouver l'inexistence de Dieu, de la Résurrection corporelle du Christ ou des « œuvres » que la Bible attribue à Jésus¹⁹.

Henry et Montgomery ne traitent pas de la même façon l'argument des miracles. Montgomery, comme les néoscolastiques, soutient que la méthode historique stricte suffit pour prouver les miracles bibliques. Henry, avec sa perspective

aprioriste, commente:

« Montgomery reconnaît à juste raison la divine révélation dans des actes historiques, par-dessus tout dans la résurrection du Christ crucifié, mais il attend de la méthode historique plus qu'elle ne saurait donner. Les actes de salut historiques ne sont pas plus auto-interprétants que d'autres actes historiques, et leur factualité ne saurait être défendue en dehors du sens que Dieu leur a donné²⁰. »

Tout comme les néo-scolastiques attribuent une valeur cognitive à la grâce intérieure, les évangéliques conservateurs, et surtout ceux qui sont dans la tradition calviniste, attachent une grande importance au « témoignage intérieur de l'Esprit-Saint. » Du vivant de Warfield, des théologiens néerlandais comme Abraham Kuyper et Herman Bavinck ont soutenu qu'il n'était pas possible d'être convaincu de la vérité du message chrétien sans la grâce et l'illumination spéciales de l'Esprit-Saint. Warfield a réagi en disant que la foi repose sur des fondements rationnels, et que le secours spécial de l'Esprit-Saint n'était requis que pour la foi dite fiducielle – c'est-à-dire pour la confiance salvatrice en Dieu qui révèle²¹. Carl Henry assume la position que l'argumentation rationnelle suffit pour faire connaître la vérité de la Révélation, et que les dons de l'Esprit-Saint ne sont requis que pour son appropriation et pour l'assurance personnelle, « pour vivifier les Écritures comme parole de Dieu pour nous, à travers elles²². »

3. L'assentiment et le modèle historique

L'aspect distinctif du modèle historique, rappelons-le, n'est pas tant qu'il s'appuie sur l'histoire pour trouver des preuves, mais sa revendication que les actes historiques, plutôt que des paroles les concernant, sont le cœur de la Révélation. Sa version « histoire du salut » attribue bien moins d'importance à l'apologétique que ne le font la plupart des propositionnelles. Cette version soutient qu'on accède principalement à la Révélation, initialement donnée dans des événements, par les récits bibliques. Mais comment pouvonsnous savoir si les événements se sont déroulés tels qu'ils nous sont décrits, et s'ils ont été correctement interprétés par les auteurs bibliques ? Oscar Cullmann rejette toute approche par l'apologétique et invoque le pouvoir qu'a le récit biblique de susciter la conviction. « La foi naît », écrit-il, « lorsque l'histoire du salut me subjugue. Elle vient à moi, elle m'entoure, elle m'enferme et je ne puis autrement que d'accepter la place qui m'y est faite. » Une foi véritable et vivante aux événements de l'histoire du salut, continue-t-il, est inséparable de la confiance accordée aux témoins bibliques, aux prophètes et aux apôtres. Sans aucun argument rationnel préalable, nous nous trouvons comme aspirés dans le courant dynamique de l'histoire à laquelle appartiennent les événements bibliques décisifs²³.

Pannenberg, le chef de file de la théorie de la Révélation comme histoire universelle, soutient, à l'encontre de l'école propositionnelle et de celle de l'histoire du salut, que la Révélation ne doit pas être crue sur fondement de foi, mais qu'elle doit être connue sur fondement rationnel. À la différence de beaucoup de luthériens et de calvinistes, Pannenberg affirme qu'aucune lumière au-dessus ou au-delà de la lumière de la raison n'est requise pour saisir la réalité de la Révélation²⁴. Une fois que la raison a établi le fait de la Révélation, et y adhère fermement, il devient possible de faire un acte de foi dans le sens d'un engagement confiant au Dieu qui s'est révélé²⁵.

Depuis les Lumières, dit encore Pannenberg, il est irresponsable d'accepter l'enseignement de l'Écriture sur

comme des événements symboliques, ferait davantage justice à leur valeur apologétique. Les miracles sont des événements qui déboussolent et transforment ; ils changent les perspectives, et donc les repères critiques des personnes concernées. Impulsés par la puissance de l'Esprit-Saint, les miracles communiquent une part de cette puissance, pour qu'ils puissent être discernés comme des signes opérés par Dieu.

Dans notre exposé des positions néo-scolastique et évangélique, nous avons fait allusion au rôle de la grâce et de l'Esprit-Saint dans ces deux systèmes théologiques. Nous nous sommes demandé si l'Esprit-Saint donnait une conviction audelà de ce que garantissent les preuves. Dans l'approche symbolique, il ne peut pas être question d'attribuer la conversion en partie à la force des preuves et en partie au don de l'Esprit. L'Esprit, communiqué à travers les événements-signes, produit en même temps l'affinité ou la connaturalité qui permet au témoin d'en percevoir la signification divine.

Malgré leur hostilité à l'égard de l'apologétique, les auteurs de l'école de l'histoire du salut soulignent, à juste raison, la capacité du récit biblique à susciter une conviction. Comme Cullmann le remarque dans un passage que nous avons cité, l'histoire du salut nous englobe et nous transforme. En raison de leur attachement aux anciennes catégories sémitiques, Cullmann et les théologiens bibliques se sont exposés aux accusations de naïveté, d'archaïsme et de fidéisme. Toutefois, ils ne se sont pas trompés dans leur reconnaissance du pouvoir symbolique exceptionnel des paroles, concepts et catégories bibliques. L'approche que font ces théologiens de la dynamique de conversion pourrait être confirmée et renforcée par une étude plus exhaustive des principes de la communication symbolique.

En réaction à l'irrationalisme des théologies autoritaires de la parole, Pannenberg et les avocats de la version « histoire universelle » écrivent parfois comme si une étude critique autonome des textes bibliques, réalisée par des historiens purement séculiers, pouvait mener à une ferme conviction que Jésus soit ressuscité des morts et que le christianisme soit la religion absolue. Bien des personnes objectent à ceci que des non-croyants, utilisant les techniques de l'historiographie scientifique, ne disposent d'aucun moyen pour affirmer la réalité de la Révélation. La vérité de la Révélation ne peut pas être *connue* sans être *crue*.

À l'opposé de cette position, l'approche symbolique souligne la nécessité d'un cadre de recherche religieux pour que l'interprétation théologique soit plausible et sensée. Pour reconnaître les signes divins dans l'histoire, il faut adopter une ouverture positive vis-à-vis de ce que véhiculent ces signes. Si une telle ouverture est présupposée, la science historiographique et biblique peut favoriser le processus de conversion. Elle peut faire une présentation plus nette des événements révélateurs, et nous aider ainsi à revivre, dans un certain sens, l'expérience de foi des témoins originels. Cette expérience dépendra de l'appréciation du pouvoir symbolique de ces événements, que Pannenberg et ses associés soulignent trop peu.

Le troisième modèle identifie la marque de crédibilité de l'expérience révélatrice elle-même. En présence du divin, nous dit ce modèle, nous expérimentons une joie et une consolation qui ne sont pas de ce monde, et qui nous assurent, par le fait même, l'authenticité de la Révélation reçue. La théorie symbolique de la connaissance n'oblige pas à nier cela. Nous avons soutenu que le symbole ne donne pas simplement de l'information sur un fait objectif. Il invite à participer à l'expérience dont les symboles sont nés. Les symboles religieux médiatisent ce qu'ils signifient. La paix et la joie sans ombre qui inondent le cœur de ceux qui se donnent à Dieu dans la foi

peuvent être, pour certains, l'équivalent d'une preuve.

Le modèle expérientiel a toutefois besoin d'un correctif. Les auteurs de cette orientation reconnaissent la valeur de l'expression symbolique, mais tendent à méconnaître l'importance de la médiation symbolique. Si on cherche une expérience de Dieu entièrement dégagée de médiations, il est facilement possible de tomber en proie à des illusions. Ce n'est que lorsque nous permettons à notre attention d'être fixée sur la réalité signifiée par le truchement des symboles qui la signifient, que nous pouvons jouir, de façon concomitante, du sentiment de la présence de Dieu.

Les théologiens dialecticiens, pour leur part, ont souligné à juste raison les limites de la pensée conceptuelle, et son impuissance à faire naître une connaissance vivante de Dieu. Il est tout à fait vrai que la vérité de la Révélation, comme le disent ces théologiens, ne peut être affirmée à partir d'une position en dehors de la foi. L'affirmation d'un agnostique que le message chrétien est vrai, serait contradictoire. Mais même dans une position à l'intérieur de la foi, la raison ne peut pas procéder à une intégration conceptuelle claire de toutes les données de la Révélation.

Ces observations, et d'autres, effectivement faites par les théologiens dialecticiens, ne sont pas moins évidentes du point de vue de l'approche symbolique. La parole de Dieu, proclamée dans la foi, peut être caractérisée comme un événement symbolique. Elle peut susciter un radical changement d'horizon – c'est-à-dire une conversion aussi bien intellectuelle que morale et religieuse. La parole de Dieu, rendue présente par des symboles révélateurs, met en évidence l'insuffisance du cadre cognitif de l'incroyant et défie les présomptions de tous ceux qui voudraient critiquer la Révélation d'un point de vue purement humain.

- grâce, à condition de ne pas dépeindre Dieu ou la grâce comme un objet qu'on rencontre, mais comme l'horizon dans lequel les objets terrestres sont expérimentés.
- 4. Les paroles de l'Écriture et de la prédication chrétienne sont dynamiques. Elles sont, dans des circonstances favorables, pénétrées de la puissance de Dieu qui parle et agit à travers elles. La parole est aussi bien un contenu qu'un événement, et en tant qu'événement elle dépasse tout ce qui peut être dit à son sujet dans un discours propositionnel clair. Surtout quand les événements révélateurs sont compris comme des paroles visibles, cette parole prend des caractéristiques comme celles que nous avons attribuées au symbole.
- 5. La Révélation ne se réduit pas à une vérité spéculative. Elle a des implications pour l'existence et le comportement humains. Elle exige une obéissance, et elle apporte un nouvel horizon, une nouvelle façon de voir. La pleine signification de la Révélation ne peut être perçue que par ceux qui y répondent, par un engagement personnel, au sein d'une communauté de foi.

Au long des chapitres X à XV, nous nous sommes occupés de six domaines spécifiques de la théologie de la Révélation : le Christ, les religions, la Bible, l'Église, l'eschatologie et la réception de la Révélation. Nous avons vu, au chapitre X, comment le concept de symbole s'harmonise avec la doctrine chrétienne traditionnelle qui dit que Dieu a donné, dans le Christ, une révélation définitive et universellement valide de luimême. Cette position ne nous oblige pas à nier que le Christ-symbole puisse être illuminé par le symbolisme cosmique de la nature et par le symbolisme historique de périodes et de cultures

diverses. Dans le but de clarifier le pouvoir indépassable du Christ-symbole, nous avons travaillé l'idée théologique du sacrement comme un symbole dans lequel la réalité signifiée est réellement et efficacement présente. La doctrine du Christ comme Verbe incarné, comme nous l'avons constaté, enrichit et confirme l'approche symbolique de la Révélation.

Au chapitre XI nous nous sommes confrontés à quelques questions difficiles à propos de la possibilité d'admettre, d'un point de vue chrétien, l'existence de la Révélation dans les autres religions. Nous avons conclu qu'il est possible de reconnaître des symboles de révélation dans ces religions, même s'il serait excessif de parler des religions non-chrétiennes comme révélées. Par le dialogue, le théologien chrétien peut tenter avec profit, de faire le lien entre le symbolisme de ces religions et Jésus-Christ, comme symbole central de la foi chrétienne. Dans les perspectives de la théologie chrétienne, un tel dialogue peut être considéré comme un effort en vue d'une meilleure compréhension aussi bien du Christ que des autres religions.

Au chapitre XII nous avons examiné, dans le contexte de notre approche symbolique, les positions de diverses écoles théologiques au sujet de la Bible comme principale source ou document de la Révélation. Nous avons conclu que les doctrines traditionnelles de l'inspiration et de l'autorité canonique de la Bible – et même, dans un certain sens, la doctrine de l'inerrance – peuvent être comprises et défendues en faisant appel au caractère symbolique aussi bien des événements rapportés dans la Bible que des moyens littéraires par lesquels les auteurs bibliques ont transmis le sens des événements. L'épistémologie de la connaissance symbolique, avons-nous constaté, éclaire l'herméneutique biblique.

Ensuite, nous nous sommes tournés, au chapitre XIII, vers la

question du rapport entre la Révélation et l'Église. Nous avons soutenu que ce lien est clarifié si l'Église est considérée non seulement comme une instance enseignante ou comme un signe indicateur, mais comme un authentique sacrement du Christ — c'est-à-dire une réalité symbolique en laquelle le Christ continue à être présent et actif. Malgré la faiblesse des membres de l'Église, la Révélation donnée une fois pour toutes en Christ continue à être donnée par l'Esprit-Saint dans l'Église comme principal sacrement du Christ dans le monde. Pour tous ceux qui demeurent spirituellement dans l'Église comme le foyer de la foi, les symboles chrétiens se revêtent d'une signification existentielle et deviennent des sources de lumière au milieu des tribulations de la vie.

Au chapitre XIV nous nous sommes confrontés à la question de savoir si la Révélation est déjà achevée ou si, au contraire, elle est de l'ordre de la promesse. Nous avons soutenu que les symboles bibliques, et surtout le symbole de Jésus-Christ, ont une valeur normative permanente, mais que l'interprétation des symboles reçus et la formation de nouveaux symboles continuent à se produire dans l'histoire sacrée et séculière (comme les deux dimensions d'une seule histoire indivisible) et atteindront leur consommation transcendante à la fin des temps. Si la théologie traditionnelle a parlé d'une rencontre face à face et non-médiatisée avec Dieu dans la vision béatifique, il semble possible et approprié de considérer le Christ ressuscité comme le médiateur symbolique même de la vision de Dieu dont jouissent éternellement les bienheureux.

Enfin, au chapitre XV, nous avons exploré l'utilité de l'approche symbolique pour résoudre les désaccords concernant la réception de la Révélation. Tout en reconnaissant que la connaissance symbolique est évocatrice et qu'elle appelle davantage la raison tacite que la raison explicite, nous avons

- 5. Mérites du modèle historique
- 6. Critiques du modèle historique

Chapitre V : Troisième modèle : la révélation comme expérience intérieure

- 1. Les théologiens du type expérientiel
- 2. La forme de la Révélation
- 3. Le contenu de la Révélation
- 4. Autorité et critères
- 5. Résumé
- 6. Mérites du modèle expérientiel
- 7. Critiques du modèle expérientiel

Chapitre VI : La révélation comme présence dialectique

- 1. Les principaux représentants
- 2. La Révélation, Dieu et le Christ
- 3. La Parole de Dieu
- 4. La foi et ses fondations
- 5. Résumé
- 6. Mérites du modèle dialectique
- 7. Critiques du modèle dialectique

Chapitre VII : La révélation comme nouvelle perspective [new awareness]

- 1. Origines et représentants
- 2. Le déplacement anthropologique
- 3. La valeur cognitive de la Révélation
- 4. Le passé, le présent et l'avenir
- 5. La condition humaine
- 6. Révélation et foi

- 7. Résumé
- 8. Mérites du modèle
- 9. Critiques du cinquième modèle

Chapitre VIII : Les modèles comparés

- 1. Le point commun de référence
- 2. Divergences
- 3. Contradictions apparentes
- 4. Valeurs et limites
- 5. Options théologiques
 - a. Élection d'un modèle unique
 - b. Eclecticisme
 - c. Harmonisation
 - d. Innovation
- 6. La reprise dialectique

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre IX : La médiation du symbole

- 1. Le sens du symbole
- 2. Le symbolisme révélateur dans l'Écriture
- 3. Propriétés communes au symbolisme et à la Révélation
- 4. Exemples de symbolisme chrétien
- 5. Retour aux cinq modèles
 - a. Le modèle propositionnel
 - b. Le modèle historique
 - c. Le modèle expérientiel
 - d. Le modèle dialectique

e. Le modèle « nouvelle perspective »

Chapitre X : Le Christ, sommet de la révélation

- 1. La problématique
- 2. Le Christ comme symbole révélateur
- 3. Le Christ symbolique et le Christ de la doctrine
- 4. Le Christ symbolique et le Christ de l'histoire
- 5. Le Christ symbolique et la christologie expérientielle
- 6. Le Christ symbolique et le Christ proclamé
- 7. Le Christ symbolique et la christologie « nouvelle perspective »

Chapitre XI : La révélation et les religions

- 1. La problématique
- 2. Le modèle propositionnel et les religions
- 3. La Révélation comme histoire et les religions
- 4. La Révélation comme expérience et les religions
- 5. La Révélation comme dialectique et les religions
- 6. La Révélation comme « nouvelle perspective » et les religions

Chapitre XII : La Bible : le document de la révélation

- 1. Le modèle doctrinal et la Bible
- 2. Le modèle historique et la Bible
- 3. Le modèle expérientiel et la Bible
- 4. Le modèle dialectique et la Bible
- 5. Le modèle « nouvelle perspective » et la Bible
- 6. Communication symbolique et rhétorique biblique
- 7. Retour aux modèles

Chapitre XIII : L'Église, porteuse de la révélation

- 1. L'Église et la Révélation selon les cinq modèles
- 2. La médiation symbolique et l'Église
- 3. Application aux cinq modèles

Chapitre XIV : Révélation et eschatologie

- 1. La problématique
- 2. La révélation eschatologique dans les cinq modèles
- 3. Médiation symbolique et eschatologie
- 4. Critique des cinq modèles

Chapitre XV : La réception de la révélation

- 1. La problématique
- 2. L'assentiment et le modèle propositionnel
- 3. L'assentiment et le modèle historique
- 4. L'assentiment et le modèle expérientiel
- 5. L'assentiment et le modèle dialectique
- 6. L'assentiment et le modèle « nouvelle perspective »
- 7. L'assentiment et la communication symbolique
- 8. Critique des cinq modèles

Chapitre XVI: La valeur présente de la révélation

- 1. Récapitulation
- 2. Retour aux objections contemporaines
- 3. Un christianisme sans révélation?
- 4. Fonctions du concept de révélation