

Article

« Révélation et expérience historique des hommes »

Claude Geffré

Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 1, 1990, p. 3-16.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400506ar>

DOI: 10.7202/400506ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

RÉVÉLATION ET EXPÉRIENCE HISTORIQUE DES HOMMES

Claude GEFFRÉ

« Dieu se révèle lui-même en révélant l'homme à lui-même. »

(*Gaudium et Spes*, n. 41)

RÉSUMÉ. — Comme l'atteste la crise moderniste, il est difficile d'articuler ensemble révélation divine et expérience humaine. Une réflexion de type herméneutique cherche à montrer que non seulement révélation et expérience ne s'opposent pas mais que l'expérience est un moment intrinsèque de la révélation. Au point de départ de la révélation chrétienne, c'est l'expérience de l'événement Jésus-Christ qui a suscité une pluralité de témoignages interprétatifs. Et tout au long des siècles, il n'y aura pas de tradition vivante et donc d'actualisation de la révélation sans une réinterprétation créatrice. L'actualité permanente du message chrétien dans l'Église repose sur une corrélation mutuelle et critique entre l'expérience chrétienne fondamentale et notre expérience historique. D'où l'importance de faire un bon diagnostic du contenu de notre expérience historique.

Autant il est incontestable que la croyance au divin ou même en un Dieu se retrouve partout dans l'histoire religieuse de l'humanité, autant il est difficile d'admettre l'idée d'un Dieu qui *se révèle* lui-même aux hommes. Sans doute, est-il possible de parler de révélation au sens large à propos de beaucoup de religions qui se réclament du message d'un fondateur ou d'Écritures sacrées. Mais cela ne nous autorise pas encore à parler de révélation *au sens strict*, c'est-à-dire de révélation de la part de Dieu. On a coutume de considérer les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam comme des religions à révélation au sens strict. On désigne par là le fait que l'Écriture est le moyen terme par lequel la voix absente de Dieu devient parole de Dieu pour l'homme. Et de fait, ce qui commence avec la religion d'Israël constitue quelque chose de tout à fait unique dans l'histoire du religieux ou du sacré.

La pensée chrétienne a toujours eu conscience de la tension — sinon du conflit — entre l'autorité de la Parole de Dieu et l'autorité de l'expérience humaine. C'est l'enjeu même de la foi dans son inconditionnalité comme réponse à une Parole inédite (*fides ex auditu*). Mais à l'époque moderne, surtout dans le contexte anti-déiste de la théologie catholique, ce conflit est devenu quasi insurmontable. Et cela à cause d'un double glissement tant du côté du pôle transcendant de la Parole de Dieu que du côté du sujet humain récepteur. En effet, pour faire obstacle aux prétentions du rationalisme des Lumières et du déisme, l'apologétique catholique va renchérir sur le caractère supranaturaliste de la Révélation identifiée à un corpus de vérités indémonstrables qui viennent s'ajouter aux vérités accessibles à la raison. Et d'autre part, la pensée objectivante du déisme rejetée par le premier concile du Vatican tend à devenir elle-même le modèle de la raison théologique¹. On aboutit donc au maximum d'extériorité entre une révélation identifiée à un savoir venu d'ailleurs et une raison croyante définie en termes de connaissance surnaturelle au-delà des capacités de la raison laissée à elle-même.

C'est par rapport à cette objectivation d'une révélation coupée de l'histoire et de l'expérience humaine qu'il faut comprendre la *crise moderniste*. Le plaidoyer en faveur de l'expérience historico-critique chez Loisy et la revendication de l'authenticité de la conscience religieuse chez Tyrrell aboutiront à des formulations inacceptables pour le magistère ecclésiastique. C'est en effet la transcendance même de la révélation qui risque d'être compromise au profit du devenir de la conscience humaine. Mais malheureusement, la hantise de l'immanentisme moderniste ainsi que du subjectivisme protestant va retarder pour longtemps la recherche d'une conciliation nécessaire entre la révélation et l'expérience historique. La vérité révélée est une vérité en soi, absolue, affranchie de toute médiation historique. Et ceux qui soulignent au moins l'historicité de la théologie sont déjà suspects de tomber dans le relativisme. De même, ceux qui insistent sur l'authenticité de l'expérience de foi cèdent déjà au subjectivisme. C'est en 1937 qu'un petit opuscule du Père Chenu sera condamné pour avoir fait trop belle la part à l'histoire dans la théologie et trop belle la part à l'expérience dans l'acte de foi².

Il faudra attendre le deuxième Concile du Vatican et le renouveau de la théologie fondamentale pour que soit dépassée une fausse opposition entre la révélation et l'expérience. Une réflexion de type herméneutique sur le langage de la révélation comme expression de l'expérience chrétienne originelle nous aide à comprendre le lien nécessaire entre la révélation et l'expérience. Non seulement la révélation et l'expérience ne s'opposent pas, mais l'expérience est un moment intrinsèque de la révélation. Certes, la révélation, comme libre initiative de l'amour divin, transcende toute expérience humaine, mais elle ne peut être perçue que du dedans des expériences historiques faites par l'homme. Cependant, il convient de préciser tout de suite qu'une telle approche n'est possible que si on dépasse une conception purement intellectualiste

1. Voir en particulier l'article de P. EICHER, « La Révélation administrée ». Le rapport entre l'Église officielle et l'expérience, *Concilium* 133 (1978), pp. 13-29.

2. M.D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, nouvelle édition avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J.P. Jossua. On lira surtout le commentaire historique de la condamnation par G. Alberigo.

de la révélation pour la comprendre, conformément à la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, comme l'événement du mystère de la communication de Dieu qui advient au cœur de l'histoire et de l'existence humaine.

Dans les pages qui suivent, ce n'est point mon intention d'esquisser une théologie de la révélation³. Mon propos est surtout de montrer comment la Révélation n'est pas un message passé mais l'acte toujours contemporain de la Parole de Dieu qui rejoint l'homme d'aujourd'hui du dedans de ses expériences historiques. Mais auparavant, il me semble indispensable de rappeler le lien étroit entre *la révélation et l'histoire* et de réfléchir, dans une perspective herméneutique, sur la révélation comprise comme *expérience interprétative* de l'événement Jésus-Christ.

I. DIEU SE RÉVÈLE EN ÉCRIVANT UNE HISTOIRE

1. Dans toutes les religions païennes, Dieu ou les dieux se révèlent plutôt par mode de *manifestation*. Ils se rendent présents aux hommes dans ces signes sacrés que constituent les grandes réalités du monde de la nature. C'est pourquoi, plutôt que de révélation, on parlera de hiérophanie ou d'épiphanie du sacré (Mircea Eliade). Nous sommes donc dans le registre de la manifestation et celle-ci nous renvoie à un Dieu cosmique qui se rend présent dans l'univers concret des choses de la nature.

Or ce qui est tout à fait remarquable à propos de la révélation judéo-chrétienne, c'est l'importance accordée aux médiations historiques et l'accent mis sur la parole et donc l'écriture. Une révélation proprement dite de Dieu se déploie nécessairement dans la dimension d'une parole, d'un sujet divin qui parle et dont la voix prolongée par l'Écriture retentit dans des témoins privilégiés. Ainsi, la religion d'Israël a introduit une polarité nouvelle dans la sphère du religieux, à savoir celle de la parole et celle-ci l'emporte sur le « sacré » ou le « numineux » des religions païennes. On pourrait dire que ces dernières n'ont pas encore délogé Dieu de la sphère du sacré. Il y a comme une évidence du divin qui se manifeste dans les grands phénomènes de la nature. L'homme religieux se tourne vers le Dieu des origines et lui demande par un culte approprié de répéter dans l'histoire ce qui a été une fois pour toutes arrêté dans un temps initial. L'homme est donc fondamentalement tourné vers le passé et il demande à Dieu de faire fonctionner le commencement comme un perpétuel recommencement.

À l'inverse, le Dieu d'Israël, comme Dieu de l'histoire et non simplement du cosmos, est un Dieu tourné vers l'avenir. La religion d'Israël est essentiellement une religion de la Promesse où la révélation de Dieu est étroitement liée au contenu de la promesse divine portant sur l'avenir et non à des théophanies ou des « apparitions » de Dieu en des lieux sacrés comme c'est le cas dans les religions païennes. C'est l'Exode, la sortie d'Égypte, qui est la figure la plus adéquate pour définir l'essence même de la religion d'Israël comme religion du salut, c'est-à-dire comme marche libératrice à la suite de Dieu lui-même, que le guide du Peuple de Dieu soit Moïse ou Jésus.

3. Je me permets de renvoyer à mon étude « Esquisse d'une théologie de la Révélation », dans l'ouvrage collectif : P. RICŒUR, E. LEVINAS..., *La Révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, pp. 171-205. Parmi les ouvrages récents témoins d'un renouveau de la théologie de la Révélation, on consultera utilement : A. DARTIGUES, *La révélation du sens au salut*, Paris, Desclée, 1985.

Il semble donc préférable de chercher à penser la manière dont Dieu se révèle dans le registre de la *proclamation* plutôt que dans celui de la *manifestation*⁴. Mais à condition d'ajouter aussitôt que la « parole » est seconde par rapport à un « événement de salut ». Dieu « agit » avant de « parler ». C'est si vrai qu'au sommet de la révélation biblique, c'est-à-dire de la communication que Dieu fait de lui-même aux hommes, on ne peut dissocier l'ordre de la proclamation de l'ordre de la manifestation. L'événement Jésus-Christ, comme plénitude de la révélation judéo-chrétienne, est inséparablement la Parole de Dieu et la manifestation de Dieu, c'est-à-dire une figure qui ne renvoie pas à autre chose que Lui-même parce qu'il est Dieu parmi les hommes. Conformément à la théologie de la révélation qui découle du Prologue de saint Jean, on comprend que Dieu ne se rend pas présent parmi les hommes seulement par la proclamation d'une Parole, mais par une manifestation, une irruption de l'invisible dans le visible.

2. Ainsi, même s'il est légitime de compter le christianisme parmi les religions du livre, on ne soulignera jamais assez l'importance des médiations *historiques* dans la conception de la révélation judéo-chrétienne. C'est le seul moyen de démystifier l'octroi d'un livre écrit par Dieu lui-même et tombé du ciel, sans rapport avec l'expérience humaine et les vicissitudes de l'histoire. D'ailleurs, l'islam, en identifiant le Livre du Coran avec un livre dicté au Prophète Mohammed par Dieu Lui-même n'échappe pas à ce danger. Et même à l'intérieur du catholicisme, une théologie scolaire qui insistait de façon unilatérale sur l'objectivité de la révélation conçue d'abord comme un corpus de vérités surnaturelles sur le mystère de Dieu pouvait favoriser cette vision imaginative. Le mot même de « révélation », dont la théologie a abusé depuis Vatican I, a l'inconvénient d'évoquer une réception passive, un discours notionnel et un corpus clos à partir duquel la communication de Dieu est définitivement fixée.

C'est le mérite de la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II d'avoir rendu possible la conciliation de la révélation et de l'histoire et d'avoir ainsi montré la voie pour surmonter cette aliénation de la conscience humaine face à l'hétéronomie de la révélation qui fut au point de départ de la crise moderniste.

La révélation n'est pas identifiée à une doctrine achevée qui ne peut désormais être interprétée que par le magistère. Conformément à la tradition biblique et patristique, la révélation est comprise comme l'événement toujours actuel de la communication de Dieu dans le Verbe incarné afin de ramener les hommes à lui dans l'Esprit Saint. C'est dire qu'on ne peut pas dissocier la révélation de l'expérience de foi qui l'accueille et qui l'exprime. D'autre part, le texte de *Dei Verbum* insiste sur l'effectuation de la révélation par des *événements* et par des *paroles* qui s'éclairent mutuellement et qui sont indissociables. « Ce dessein de la révélation se réalise par des actes et des paroles profondément unis entre eux, de sorte que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut manifestent et corroborent la doctrine et les réalités que signifient les paroles et que les paroles proclament les *œuvres* et éclairent le mystère que celles-ci contiennent » (*D.V.*, n. 2). À la question de savoir ce que désignait « les œuvres » dans le texte, la commission théologique a répondu que cette expression visait non seulement les miracles mais tous les événements du salut⁵.

4. Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, Colloque Castelli, Paris, Aubier, 1972, pp. 35-61.

5. Cf. EICHER, *art. cit.*, p. 28.

La problématique est si différente par rapport à celle de Vatican I que le P. Bouillard se demandait s'il ne serait pas souhaitable de substituer au mot de « révélation » ou « religion révélée », ceux d'« Évangile » ou de « message chrétien »⁶. On sait que pour désigner l'objet de la foi, le concile de Trente utilisait encore la formule : « L'Évangile source de la vérité salutaire et de la discipline des mœurs ».

3. Pour mieux souligner ce lien étroit entre la révélation et l'histoire, les théologies modernes de la révélation (en particulier, W. Pannenberg) insisteront sur le caractère *indirect* de la révélation. Par là, on n'entend pas seulement dissiper l'illusion d'une révélation immédiate au sens de paroles qui seraient prononcées par Dieu Lui-même. On veut surtout signifier que l'action salutaire de Dieu se révèle dans les événements de l'histoire qui sont déjà de manière analogique « Parole de Dieu ». Ils constituent une histoire « sainte » qui est déjà signifiante par elle-même. Mais ils ne dévoilent tout leur sens, comme manifestation du dessein de Dieu, que s'ils sont actualisés dans l'expérience croyante du Peuple de Dieu.

Ainsi, en disant que *Dieu se révèle*, nous évoquons l'idée d'un Dieu qui écrit une histoire plutôt qu'un livre. Par le mot « révélation », on désigne déjà l'action de Dieu dans l'histoire, mais on ne peut parler de révélation *au sens strict* que si cette histoire suscite un témoignage interprétatif qui devient lui-même une Écriture. Sous prétexte de mieux sauvegarder l'origine transcendante de la Parole de Dieu, on ne peut en fait dissocier l'action salutaire de Dieu dans l'histoire de l'expérience croyante du Peuple de Dieu. Il est juste d'affirmer que la réponse de foi à l'offre de grâce de Dieu appartient au contenu même de ce qui est Parole de Dieu pour nous. Ce sont les deux faces d'une même réalité. Comme le dit E. Levinas : « L'appel s'y entend dans la réponse. » La révélation n'atteint son sens et son actualité que dans la foi qui l'accueille. On peut conclure en disant qu'il n'y a pas de révélation s'accomplissant dans l'histoire sans que celle-ci s'accomplisse en même temps dans la foi du Peuple de Dieu.

II. LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE COMME EXPÉRIENCE INTERPRÉTATIVE

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous invite à dépasser une conception purement extrincéciste de la révélation pour prendre au sérieux la médiation historique de la révélation et sa nécessaire actualisation dans et par une conscience humaine. Il convient maintenant d'approfondir le rapport étroit entre révélation et expérience à propos de l'expérience chrétienne fondamentale, c'est-à-dire l'expérience de la rencontre avec Jésus comme événement du salut de Dieu pour tous les hommes. Nous procéderons en trois étapes.

6. H. BOUILLARD, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Éd. du Cerf, 1972, p. 38. Voir aussi son autre étude sur le concept de révélation, « Révélation et histoire » dans *Herméneutique et eschatologie*, Colloque Castelli, Paris, Aubier, 1971, pp. 91-104.

1. *La révélation comme expérience et comme message*

Nous partirons d'une formule audacieuse du P. Schillebeeckx : « Le christianisme n'est pas un message qui doit être cru, mais une expérience de foi qui devient un message et qui comme message proclamé cherche à offrir aux autres une possibilité d'existence qui sera perçue par eux du sein de leur propre expérience. »⁷ On peut la rapprocher de cette autre définition de la révélation : « La révélation est une action de Dieu expérimentée par les croyants et interprétée dans un langage religieux, donc ainsi exprimée en termes humains dans la dimension de notre histoire intégralement humaine. »⁸

Sans suivre les longs développements du P. Schillebeeckx concernant le concept d'expérience, il est utile de rappeler qu'il prend ses distances à l'égard de tout ce qui ressemblerait à une forme de néo-empirisme. C'est dire que même dans l'ordre religieux il n'y a jamais d'expérience immédiate. Il s'agit toujours d'une expérience déjà interprétée à partir de certains modèles et schèmes de pensée, ne serait-ce qu'à partir d'une certaine tradition de langage. Expérience et interprétation forment un tout indissociable au point que l'élément d'interprétation colore l'expérience tandis que l'expérience elle-même influe sur l'interprétation. C'est pourquoi, il est si difficile, dans l'acte d'interpréter une expérience, de tracer une frontière nette entre l'élément de l'expérience et l'élément de l'interprétation.

À l'origine du christianisme, il y a l'expérience d'une rencontre : l'expérience par les premiers disciples de Jésus de Nazareth comme événement de grâce et de salut de la part de Dieu. Cette expérience originelle est devenue un message qui a été transmis de siècle en siècle jusqu'à nous. Le christianisme est indissociablement *expérience et message*. Mais le P. Schillebeeckx donne nettement la priorité à l'expérience. On devine bien pourquoi. Il craint que la continuité du message ne garantisse pas l'exigence d'une expérience toujours nouvelle de l'événement Jésus-Christ à partir de notre propre monde d'expérience. On aboutirait alors à un divorce toujours plus grand entre la doctrine de l'Église et l'expérience concrète des hommes. Mais en fait, il me semble impossible d'établir une antériorité de l'expérience par rapport au message. L'événement originaire de révélation témoigne inséparablement d'une expérience de foi et d'un certain langage interprétatif. Ce qui est vrai, c'est qu'il convient de distinguer plusieurs niveaux ou stades d'interprétation.

2. *Expérience et interprétation*

Même si l'expérience par les premiers disciples de Jésus comme événement décisif et définitif du salut dépasse complètement les capacités de l'expérience humaine, elle emprunte le chemin de toute expérience historiquement située. Il s'agit donc déjà d'une expérience interprétative. Mais on doit distinguer une première interprétation

7. E. SCHILLEBEECKX, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, London, SCM Press, 1980, p. 50. On trouvera la même formule dans la version française : *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, p. 50.

8. ID., *Christ, The Experience of Jesus as Lord*, New York, Cross Road, 1981, p. 78.

tout à fait primitive et un processus ultérieur d'interprétations qui utilisent des véhicules culturels différents pour témoigner de la même expérience⁹. L'interprétation primitive coïncide avec l'expérience fondamentale d'une révélation transcendante. Elle n'est pas autre chose que la foi et le mouvement de conversion comme conditions d'accueil de cette expérience nouvelle. Il est impossible de réduire la Résurrection du Christ à la foi pascale. Mais il est vrai qu'il n'y a pas d'expérience du Christ ressuscité en dehors de la foi. Et cette foi a nécessairement une expression langagière.

Avec le développement de la première communauté chrétienne, cette expérience primitive ou fondamentale d'un salut en Jésus-Christ va susciter une pluralité de témoignages interprétatifs en fonction de modèles, de schèmes de pensée et de concepts différents. Comme on le sait, on pourra par exemple discerner des christologies différentes selon qu'il s'agit des évangiles synoptiques, de la théologie de Paul ou de celle de Jean. Il s'agira toujours de la même expérience fondamentale, mais réactualisée du sein d'expériences historiques différentes et dans des langages différents. Ces différents modèles d'interprétation relèvent de l'ordre culturel. Mais ils appartiennent au processus même de la révélation qui aboutira à la constitution des écrits canoniques du Nouveau Testament.

Tout au long de l'histoire de l'Église, il n'y aura de tradition vivante que pour autant qu'il y aura actualisation de l'expérience chrétienne fondamentale de la révélation, même si c'est selon des interprétations différentes. Toute la question est alors de pratiquer un discernement entre les structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale et puis des éléments d'interprétation contingents qui relèvent soit du monde d'expérience du Nouveau Testament (rachat et rédemption) soit de la tradition ultérieure de l'expérience chrétienne (satisfaction, mérite et grâce). C'est en cherchant à articuler mutuellement l'expérience chrétienne fondamentale et notre expérience historique d'aujourd'hui qu'on a quelque chance d'assurer la contemporanéité du message chrétien pour les hommes de ce temps.

3. *L'autorité de l'expérience chrétienne*

La bonne situation herméneutique qui conditionne toute prédication vivante du message chrétien dans l'Église d'aujourd'hui repose ainsi sur une corrélation critique entre l'expérience chrétienne primitive et notre expérience historique contemporaine. Les premières expressions de la foi chrétienne sont privilégiées par rapport aux expressions ultérieures de la tradition. Comme nous l'avons vu, la révélation dès son moment constitutif comporte à la fois un élément subjectif et un élément objectif : elle est inséparablement expérience et message. Mais l'intériorisation progressive de cet événement salutaire qu'est Jésus-Christ a donné naissance à une pluralité de témoignages interprétatifs selon les ressources propres (images, concepts, attentes) de mondes culturels différents (sémitique, hellénistique, philonien). Il est donc possible que nous

9. Il s'agit là d'une idée mise en avant par Louis DUPRÉ dans sa recension critique des livres de Schillebeeckx : « Experience and interpretation : a philosophical Reflection on Schillebeeckx : Jesus and Christ », *Theol. Stud.* 43 (1982), pp. 30-51.

soyons obligés de renoncer à certains éléments interprétatifs, qui nous sont devenus culturellement étrangers aujourd'hui (rachat, expiation), pour favoriser justement une expérience du salut en Jésus-Christ qui soit en continuité avec l'expérience chrétienne fondamentale.

Il n'y a pas de transmission de la foi, c'est-à-dire de tradition vivante sans réinterprétation créatrice. En s'inspirant des travaux de Käsemann, il est possible d'établir une analogie entre le Nouveau Testament et la fonction qu'il exerçait dans la primitive Église et puis la production d'une confession de foi aujourd'hui et la fonction qu'elle exerce dans l'Église et dans la société. Sous l'action de l'Esprit et dans l'expérience communautaire de la foi, la continuité n'est pas à chercher dans la répétition passive d'un message matériellement identique, mais dans l'analogie entre deux actes d'interprétation¹⁰.

Dans cette entreprise herméneutique risquée, on court toujours le danger d'« adapter » le message chrétien aux intérêts et aux impératifs d'une culture historique, c'est-à-dire de sacrifier l'autorité de l'expérience chrétienne-source à l'autorité de l'expérience humaine. C'est pourquoi il est nécessaire d'essayer de déterminer les structures constantes de l'expérience chrétienne du Salut que l'on retrouve toujours sous les expressions diverses du Nouveau Testament et de la tradition ecclésiale ultérieure.

Il semble possible de discerner au moins quatre principes structurants qui interfèrent les uns avec les autres. 1) En Jésus de Nazareth le salut décisif et définitif de Dieu est manifesté à tout homme. 2) En demeurant au nom de Dieu en communauté avec les pécheurs jusqu'à la mort, Jésus révèle le vrai visage de Dieu. 3) Le récit de la mort et de la résurrection de Jésus nous invite à marcher à sa suite et à vivre conformément au Royaume de Dieu. 4) L'histoire de la suite de Jésus ne peut trouver son accomplissement à l'intérieur du « système » terrestre de notre histoire : elle a donc une issue eschatologique¹¹.

Ces constantes de l'expérience croyante ne constituent pas un noyau abstrait qui s'incarnerait dans des langages culturels successifs contingents. Mais elles nous fournissent un critère pour discerner l'authenticité chrétienne de nouvelles expressions de la foi qui tiennent compte de notre expérience historique d'aujourd'hui. Il s'agit de faire en sorte que la Révélation soit un événement toujours actuel, c'est-à-dire non pas la transmission d'un passé mort, mais une parole vivante qui interpelle et qui libère, qui soit interprétante pour l'homme de chaque époque.

III. L'AUJOURD'HUI DE LA PAROLE DE DIEU

Dans cette dernière partie, je voudrais réfléchir sur *l'appropriation* concrète de l'expérience chrétienne par les hommes de notre temps du sein même de leur expérience historique. Comment maintenir l'« inouï » de la Parole de Dieu tout en

10. Cf. P. GISEL, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité*, Ernst Käsemann, Paris, Beauchesne, 1977.

11. E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, pp. 52-54.

faisant en sorte que cette Parole ne soit pas étrangère aux attentes et aux expériences les plus authentiques de l'homme ?

Pour ce faire, il faut tenter de dire quelque chose sur le contenu de notre conscience historique. Mais auparavant, je voudrais rappeler qu'une des intuitions majeures de Vatican II est d'affirmer que dans le moment même où l'Église se veut enseignante, *mater et magistra*, pour la famille humaine, elle doit se laisser enseigner elle-même par l'Esprit Saint qui parle à l'Église du dedans de l'histoire et du dedans de la conscience humaine. C'est en tout cas dans la ligne de certains développements de *Gaudium et Spes*¹². Il s'agit là d'un renversement par rapport à une conception purement autoritaire et extrincésiste de la révélation divine. Il n'y a pas d'un côté une Église enseignante et de l'autre une humanité qui serait en attitude de réception purement passive. Quoiqu'il en soit de l'abus qui a pu être fait de l'expression, l'Église doit se laisser enseigner elle-même par les « signes des temps ». En se gardant de tout providentialisme, il est permis de détecter une présence mystérieuse de Dieu dans des mouvements historiques qui vont dans le sens du Royaume de Dieu. L'Église n'a pas le monopole des signes du Royaume et l'action salutaire de Dieu ne se laisse enfermer ni dans le christianisme historique, ni dans les Églises de la terre.

1. *Le contenu de notre conscience historique*

1. Ce qui caractérise tout d'abord notre expérience historique, c'est une certaine *crise de la modernité*, si par modernité au sens des Lumières, on entend une raison sûre d'elle-même et en conflit ouvert avec toute foi religieuse. Nous sommes passés de la modernité sous le signe des « Lumières » et du mythe du Progrès à un temps de troubles sous le signe d'un avenir de plus en plus menaçant. Il semblerait donc que notre sensibilité occidentale ait une plus vive conscience des limites de la rationalité moderne et soit en quête d'une rationalité *alternative* qui prenne davantage en compte l'intégralité du « connaître » humain y compris dans sa composante religieuse.

À la suite de Gadamer, P. Ricœur réfléchit sur ce qui est impliqué dans le concept de *conscience historique*. Il montre en particulier comment le présent historique est au point d'intersection entre un *espace d'expérience* et un *horizon d'attente*¹³. Ce sont là les transcendants de toute pensée de l'histoire ; et l'intelligence de la dialectique incessante entre espace d'expérience et horizon d'attente nous introduit au cœur de toute tradition vivante y compris la tradition chrétienne. Or ce qui caractérise la crise de la modernité, c'est que notre espace d'expérience se rétrécit au moment même où l'avenir devient plus indéterminé et plus incertain.

D'une part, le passé apparaît toujours plus lointain à mesure qu'il est plus révolu. D'autre part, notre croyance en un avenir proche sous le signe du progrès et de la libération est ébranlée. On peut donc déjà parler de post-modernité au sens d'une plus grande modestie quant à notre horizon d'attente. Pour favoriser l'engagement responsable de notre contemporain, il faut lui assigner des projets limités et accessibles.

12. Cf. n. 26. L'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain.

13. Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 300-345.

Et la contre-partie d'une certaine démaîtrise de l'homme quant à la production de l'histoire, c'est la conscience d'une appartenance à une histoire qui le précède et qui l'affecte.

Si on transpose ce rapport dialectique entre espace d'expérience et horizon d'attente dans l'ordre de l'expérience chrétienne, on peut dire au moins deux choses. D'une part, le sens du Royaume eschatologique doit nous garder d'hypostasier toute réalisation provisoire de l'Église. D'autre part, la conscience d'un avenir inédit de la confession de foi et de la pratique chrétienne ne doit pas nous conduire à prendre congé de la tradition de l'Église mais à réactiver en elle des potentialités inaccomplies.

2. Il faut ajouter que notre expérience historique d'européens demeure affectée de manière inexorable par *la mémoire de la Shoah*. C'est un souvenir dangereux dans la mesure où il met en échec tous les projets optimistes de philosophie ou de théologie de l'histoire. L'holocauste d'Auschwitz a une portée paradigmatique comme incarnation inouïe et inédite de la violence de l'histoire. Mais nous savons que notre histoire continue d'être le théâtre de véritables génocides, d'injustices criantes, de violation permanente des droits de l'homme, de menaces quant à l'avenir même de la planète.

Cet espace d'expérience donne sa coloration propre à notre expérience chrétienne d'un salut. Nous sommes invités à redécouvrir la dimension messianique du christianisme et à réinterpréter l'expérience du salut en termes de libération intégrale de l'homme, pas seulement dans une autre vie, mais dès cette vie présente. Il s'agit de comprendre que le Royaume de Dieu comme royaume de justice et de paix s'expérimente déjà dans les processus historiques de libération humaine. Le noyau le plus novateur des théologies de la libération, c'est justement l'idée d'une auto-libération des pauvres comme mouvement historique qui tend vers le Royaume de Dieu.

Par ailleurs, notre expérience de l'histoire sous le signe de la violence approfondit et renouvelle notre expérience de la révélation comme mystère indissociable de parole et de silence. Peut-être en effet que notre scandale devant le silence de Dieu confronté à l'injustifiable dans l'histoire tient au fait que nous considérons encore trop la révélation à la manière d'une révélation naturelle où Dieu laisse des traces visibles de lui-même dans la création et dans l'histoire. La « Théologie après Auschwitz », du côté chrétien comme du côté juif, cherche à maintenir la bénédiction du nom de Dieu en dépit du silence et de l'absence de Dieu. Nous devons apprendre, comme les hébreux, à déchiffrer les traces obscures de Dieu dans les chemins déconcertants de l'histoire. Le vrai Dieu, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est le Dieu caché qui s'adresse à la foi et non pas au sentiment religieux. C'est le Dieu qui ne s'impose pas par des signes et des prodiges, mais qui demande à être recherché pour lui-même. Finalement, ce que nous appelons la révélation prend sa source dans le silence infini de Dieu¹⁴.

Ainsi, idolâtrer la lettre de l'Écriture comme si elle était la propre parole de Dieu, c'est déjà ne plus préserver la clôture inviolable du silence de Dieu. Contrairement à ce que pourrait être encore une lecture de « l'évidence de Dieu » dans l'histoire, la

14. Cf. J. MOINGT, « L'écho du silence », in *Dire ou taire Dieu*, Recherches de Sciences Religieuses, Paris, 1979, pp. 9-36.

révélation ne témoigne pas simplement de la réponse de Dieu aux questions de l'homme, mais des questions que l'homme adresse à Dieu.

3. Enfin, sans pouvoir explorer de manière adéquate le contenu de notre expérience historique, il faut dire au moins que notre expérience actuelle est façonnée par un certain nombre d'«états de conscience» qui sont indissociables de notre modernité. Je ne vise pas là un certain état des mœurs qui a profondément évolué pour des raisons multiples. Je pense à certains états de conscience qui sont devenus des acquis irréversibles de notre devenir historique, comme le sens de l'autonomie de la conscience, l'aspiration au bonheur, la dignité de la personne et le prix de la vie humaine, la conception démocratique de la vie en société, le droit à la liberté religieuse et l'acceptation du pluralisme.

En vertu de ces états de conscience, nous devons nécessairement prendre le risque d'une certaine réinterprétation de ce qui nous est confié dans la révélation, de telle sorte que le Dieu de Jésus n'apparaisse pas comme un concurrent de l'homme mais soit le meilleur garant de sa liberté. Il ne s'agit pas d'adapter le contenu de la révélation à la mondanité pécheresse de l'homme, mais de manifester que *l'humain intégral* nous fournit un critère pour discerner l'expérience chrétienne fondamentale à travers des âges historiques de la foi qui témoignaient d'autres états de conscience de l'humanité.

2. *Expérience humaine et expérience de foi*

Nous avons insisté sur l'historicité de la révélation et sur la structure herméneutique de l'expérience croyante qui l'accueille. Il ne peut y avoir révélation sans accomplissement de celle-ci dans l'expérience de la communauté croyante. C'est dire que l'actualisation de la Parole de Dieu n'est jamais achevée tant que l'intelligence que l'homme a de lui-même et du monde est elle-même toujours en devenir. Il faut parler non seulement d'un passé ou d'un présent de la révélation, mais d'un futur pour autant que le témoignage scripturaire recèle des potentialités inaccomplies.

Il convient donc d'insister sur les conditions d'une *appropriation* concrète de la révélation par le sujet croyant. On peut poser comme règle générale que cette appropriation se fait toujours sur la base d'une interpellation mutuelle et critique de l'expérience de foi et de l'expérience humaine tout court.

C'est probablement un faux débat que de se demander si les exigences d'une pédagogie catéchétique sacrifient le contenu objectif du message aux aspirations subjectives de l'homme moderne¹⁵. La vraie question est de savoir si la Parole de Dieu parle au présent, si elle rejoint les états de conscience de l'homme moderne ou si elle n'est encore qu'une orthodoxie verbale. Il ne s'agit pas d'«adapter» le message chrétien aux évidences spontanées de l'homme pécheur. Il s'agit de promouvoir une nouvelle existence de l'homme à partir des expériences fondamentales par lesquelles l'homme interprète sa propre vie. Il y a interaction constante entre la foi et l'expérience

15. Sur l'appropriation de la Parole de Dieu dans une perspective catéchétique, je renvoie à mon étude : « La révélation comme histoire, enjeux théologiques pour la catéchèse », *Catéchèse* 100-101 (1986), pp. 59-76.

humaine. C'est le propre de la foi d'orienter, d'éclairer l'expérience humaine, d'accomplir ses attentes, mais aussi de les déplacer et même de les mettre en jugement. Il y a toujours en effet une fonction de jugement de l'Évangile par rapport à la tentation d'auto-suffisance de l'expérience humaine. Cependant, à l'inverse, toute expérience humaine historiquement située, avec ses questions propres, ses aspirations légitimes, ses angoisses inéluctables, va donner sa coloration propre à la foi de toujours.

À cet égard, quelles que soient les conclusions discutables de son exégèse historico-critique, le mérite de R. Bultmann est de nous avoir rappelé qu'il n'y a pas de révélation au sens fort sans auto-révélation de l'homme à lui-même. Certes, on ne peut pas sacrifier le contenu de la révélation au « croyable disponible » de l'homme. Mais c'est tomber dans un autre piège que d'opposer sans cesse la fidélité à la parole de Dieu d'un côté et la fidélité aux états de conscience de l'homme d'aujourd'hui de l'autre. Comme si la Parole de Dieu n'était pas toujours contemporaine et comme si la foi était autre chose que l'émergence de la question de Dieu dans l'homme tout court ! On peut identifier la révélation à une nouvelle « possibilité d'existence » ou à une nouvelle « forme de vie ».

Comme l'a souligné Paul Ricœur, comprendre le texte de l'Écriture, ce n'est pas s'approprier une vérité qui serait derrière un texte, mais rejoindre la « proposition de monde » auquel renvoie le texte ¹⁶. À l'instar de tout texte poétique, le texte biblique a une portée révélatrice qui réveille des possibilités d'existence dans l'homme. L'appropriation du texte ne coïncide pas simplement avec une nouvelle compréhension de soi, mais avec une nouvelle possibilité d'existence et avec la volonté de faire exister un monde nouveau. Ainsi, une véritable appropriation de la Parole de Dieu transmise dans l'Église par la prédication doit conduire normalement à de nouvelles pratiques d'ordre éthique et d'ordre social.

Cela revient à dire qu'on ne peut pas transmettre le langage de la foi si ce langage n'a pas une portée *révélatrice*, une fonction *interprétative* pour l'expérience de l'homme d'aujourd'hui. Dans cette tâche toujours inachevée d'appropriation du message chrétien, nous ne sommes pas condamnés à l'arbitraire des interprétations subjectives. Mais il est vrai aussi que nous ne disposons pas d'un unique critère qui serait soit l'autorité de l'Écriture, soit telle ou telle détermination du Magistère de l'Église. Il faut faire appel au jeu mutuel de plusieurs autorités. Il y a toujours au moins trois critères qui nous permettent de circonscrire un champ herméneutique hors duquel on peut s'interroger sérieusement sur la fidélité de telle nouvelle expression de la foi à l'expérience chrétienne fondamentale. Le premier, c'est celui du retour à la source, à l'objectivité textuelle du Nouveau Testament, quoi qu'il en soit de la diversité des exégèses et des interprétations que l'on peut en donner. Le second critère, c'est la cohérence avec la tradition vivante de l'Église. Il n'y a jamais d'interprétation isolée qui soit en rupture avec le *sensus fidei*, celui d'hier et celui d'aujourd'hui. Enfin, le troisième critère — et on le néglige trop souvent — c'est celui de la communication

16. Cf. P. RICŒUR, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pp. 119-137.

elle-même. On peut le désigner comme le critère de la *réception*. On ne peut pas se contenter d'être fidèle au critère de la source et au critère de la cohérence avec l'histoire de la tradition, sans prendre au sérieux le critère même de la communicabilité du message. La réception par l'ensemble du peuple croyant est un critère de discernement. Il n'est pas surprenant que le message évangélique aille à contre-courant des évidences premières de l'homme « charnel ». Mais il faut être bien sûr de ne pas confondre la force de contradiction de l'Évangile avec l'inactualité d'un message qui — à cause de son mode d'expression culturelle — n'est pas en prise avec l'expérience concrète des hommes dans ce qu'elle a de plus légitime.

3. *La pluralité des langages de la foi*

L'expérience originare du salut en Jésus-Christ est devenu un message, mais ce message ne cesse de susciter tout au long des siècles de nouvelles expériences chrétiennes qui deviennent elles-mêmes une prédication vivante pour les hommes d'un temps et d'un lieu donnés. Il n'y a pas de véritable appropriation de la révélation en dehors de tout un processus d'inculturation qui donne naissance à des figures historiques différentes du christianisme à la fois dans l'ordre du langage et dans celui de la pratique.

Pendant des siècles, la figure historique dominante du christianisme a été celle du christianisme occidental, c'est-à-dire d'un christianisme enraciné dans la culture du monde gréco-romain, même si on peut distinguer un christianisme oriental, latin, anglo-saxon, slave... Or avec Vatican II, commence un âge nouveau où l'Église d'Occident devient minoritaire. On sait que du seul point de vue démographique, l'avenir du christianisme se joue davantage en Amérique latine, en Afrique et en Asie... Et les Églises du tiers-monde affirment de plus en plus leur autonomie et leur originalité à l'intérieur de la catholicité. Elles posent donc avec acuité le problème de l'inculturation du message chrétien en fonction d'expériences culturelles différentes, elles-mêmes indissociables de traditions religieuses non-chrétiennes. C'est dire que nous sommes déjà les témoins, à l'intérieur de l'Église, d'un début de *polycentrisme culturel*, qui coïncide d'ailleurs avec la fin de l'ère coloniale et avec une relativisation de l'impérialisme culturel de l'Occident¹⁷.

Ainsi, en cette fin du vingtième siècle, pour la première fois sans doute, la figure historique du christianisme occidental n'est plus nécessairement le modèle dominant de pensée et de vie. Face au défi d'autres cultures, d'autres anthropologies, d'autres mentalités, d'autres grandes traditions religieuses, l'Église commence à reconnaître un pluralisme légitime en théologie, dans la liturgie et dans la pratique chrétienne.

En achevant cette réflexion sur les exigences d'une véritable appropriation de la révélation chrétienne par tous les peuples de la terre, je voudrais encore faire deux remarques qui résumeront tout mon propos sur le caractère expérientiel de la révélation.

17. Je reprends l'idée du « polycentrisme culturel » à J.B. METZ, dans : « La théologie moderne face à l'époque moderne et avant la fin », *Concilium* 191 (1984), pp. 37-38.

On insiste beaucoup aujourd'hui sur les exigences d'une véritable *inculturation* dans des cultures différentes, qu'il s'agisse de nouvelles cultures, scientifico-techniques, à l'intérieur même de la culture occidentale, ou qu'il s'agisse de cultures non-occidentales. Or il faut bien voir qu'il n'y a pas de véritable inculturation sans un processus de réinterprétation créatrice du message chrétien. Ce serait en rester à une conception superficielle et instrumentale du langage de croire que l'on peut traduire un même contenu de foi dans une autre langue et donc dans un nouveau champ sémantique sans procéder déjà à une certaine réinterprétation du contenu. Il y a un lien indissociable entre les mots du langage et les signifiants. Toute la difficulté tient à la tension entre la nécessité d'être fidèle aux premiers langages normatifs de l'expérience chrétienne, ceux du Nouveau Testament et de la tradition dogmatique commune à toutes les Églises chrétiennes, et puis la nécessité d'être fidèle aux diverses harmoniques de l'expérience historique, culturelle et religieuse des hommes auxquels le message de la révélation est adressé. La Bonne Nouvelle de l'Évangile doit concerner tout homme en ce monde. Il ne s'agit pas d'*adapter* l'Évangile à l'horizon de vie du monde moderne. Il s'agit bien plutôt d'adapter le monde, dans son infinie diversité, à la lumière de l'Évangile. Mais peut-on parler d'une langue chrétienne universelle? En tout cas, la question de la possibilité même d'un catéchisme universel pour toute l'Église demeure posée¹⁸. Il doit être possible pour l'Église de l'avenir d'admettre un pluralisme insurmontable, non seulement en théologie, mais même dans l'ordre de la confession de foi, sans rompre pour autant l'unanimité dans la foi.

Enfin, s'il est vrai qu'en cette fin du XX^e siècle la structure interprétative de l'expérience chrétienne de Dieu et du salut est nécessairement conditionnée par le défi massif de l'athéisme et de l'indifférence religieuse, il faut aussi prendre en compte le défi du pluralisme religieux¹⁹. Il ne s'agit pas, dans le dialogue avec les autres religions, de chercher un consensus au rabais. Mais il faut favoriser les conditions d'une expérience chrétienne qui célèbre l'unicité de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes sans disqualifier les autres voies mystérieuses par lesquelles les hommes sont en quête de l'Absolu. Il serait en tout cas simpliste d'imaginer que la proclamation du message chrétien conduit à une destruction de tout le religieux non-chrétien. Comme le judaïsme, les grandes traditions religieuses peuvent être des « pédagogues » quant à la découverte du vrai visage de Dieu et de la vérité du rapport religieux à Dieu qui a été manifesté en Jésus-Christ²⁰. En vertu même de la nouveauté de l'Évangile, l'Église n'est fidèle à elle-même et à sa condition exodale que si elle engendre de nouvelles expériences chrétiennes, où le levain de l'Évangile assume et métamorphose les ressources spirituelles, ascétiques, symboliques, rituelles et éthiques des autres religions du monde.

18. C'est la question posée par H. VORGRIMLER dans son récent article: « L'aventure d'un nouveau "Catéchisme universel" », *Concilium* 212 (1987), pp. 123-130.

19. Cf. C. GEFFRÉ, « Le dialogue du religieux, défi pour un monde divisé », *Le Supplément* 156 (1986), pp. 103-122.

20. J'ai tenté ailleurs de faire le point des recherches actuelles en Théologie des religions: « La Théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II », *Islam-Christianity* 11 (1985), pp. 115-133.